



Camila Soares Lippi

**FAZENDO DIPLOMACIA DE OUTRA
MANEIRA: Um estudo de caso da Primeira Marcha
das Mulheres Indígenas (Brasil, 2019)**

Tese de doutorado

Tese exigida como requisito parcial para
a obtenção do grau de Doutora em
Relações Internacionais pela Pontifícia
Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^a Doutora Paula Drumond Rangel Campos

Co-orientador: Prof^o Doutor James Casas Klausen

Rio de Janeiro, 23 de Maio de 2022.



Camila Soares Lippi

**Fazendo diplomacia de outra maneira: um
estudo de caso da Primeira Marcha das
Mulheres Indígenas (Brasil, 2019)**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutora pelo Programa de Pós-
graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio.
Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Profa. Paula Drumond Rangel Campos

Orientadora e Presidente
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Prof. James Casas Klausen

Co-orientador
Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Paula Orrico Sandrin

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

Profa. Marcela Vecchione Gonçalves

Programa de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPDSTU)
(NAEA) – UFPA

Profa. Ana Carolina Teixeira Delgado

Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)

Prof. João Nackle Urt

Universidade Federal de Roraima (UFRR)

Rio de Janeiro, 23 de Maio de 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e da orientadora.

Camila Soares Lippi

Docente efetiva do Bacharelado em Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá. Graduada em Relações Internacionais pelo Centro Universitário Metodista Bennett e em Direito pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde também obteve o título de Mestre em Direito. Tem se dedicado a pesquisas nos campos dos direitos humanos, dos estudos indígenas, e dos estudos feministas e de gênero nas Relações Internacionais e no Direito Internacional.

Ficha Catalográfica

Lippi, Camila Soares

Fazendo diplomacia de outra maneira : um estudo de caso da primeira marcha das mulheres indígenas (Brasil, 2019) / Camila Soares Lippi ; orientadora: Paula Drumond Rangel Campos ; coorientador: James Casas Klausen. – 2022.

410 f. : il. color. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2022.

Inclui bibliografia

1. Relações Internacionais – Teses. 2. Diplomacias indígenas. 3. Mulheres indígenas. 4. Feminismos decoloniais. I. Campos, Paula Drumond Rangel. II. Klausen, James Casas. III. Pontifícia

CDD: 327

Agradecimentos

Agradeço, pelos conhecimentos que me foram transmitidos, as muitas mulheres indígenas com quem tive contato ao longo desta pesquisa. Não nomearei todas até por questões éticas, mas nomearei aquelas que assim concordaram em ser identificadas: Telma Taurepang, Angélia Kaingang, Nyg Kaingang, Mandeí Juma, Cristiane Julião Pankararu e Simone Karipuna. Agradeço também ao meu ex-aluno, Dalson Karipuna, por contribuir para esta pesquisa ao me fornecer o contato de Simone.

Também gostaria de agradecer à professora Claudia Fuentes, que me orientou por dois anos e meio antes que a orientação deste trabalho fosse transferida à professora Paula Drumond Rangel Campos, com coorientação do professor James Casas Klausen, aos quais eu sou muito grata, principalmente pela paciência ao longo dos dois últimos anos de escrita, que coincidiram com a pandemia de COVID-19. Agradeço igualmente a todo o corpo docente do Programa de Pós-Graduação do IRI/PUC-Rio pelos ensinamentos e pelo convívio, agradecimento esse que estendo às e aos colegas discentes, principalmente ao meu querido amigo Pablo Fontes. Um agradecimento especial a Lia Gonzalez, secretária do programa de pós-graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, cuja auxílio ajudou que esta tese fosse entregue à instituição no prazo. Agradeço ainda à Vice-Reitoria de Assuntos Comunitários da PUC-Rio pela concessão de bolsa de isenção de mensalidade, sem a qual seria inviável me manter no doutorado da instituição.

Também gostaria de agradecer à Universidade Federal do Amapá pelos quatro anos de afastamento das minhas atividades laborais que me proporcionou para que eu realizasse o doutorado sem nenhuma perda salarial. Agradeço principalmente às e aos colegas do colegiado do curso de Bacharelado em Relações Internacionais dessa instituição de ensino superior.

Finalmente, agradeço à minha família pelo acolhimento nesta etapa bastante difícil da vida acadêmica que representa um doutorado, principalmente à minha mãe, Maria Eugênia Langley Soares -presente em todas as fases, desde a aprovação para ingresso no programa até a entrega da versão final da tese- e à minha avó Helena, que

não pode assistir a defesa por ter sua vida ceifada pela COVID-19 em abril de 2021, o mês mais letal em todo o período pandêmico ocasionado por essa doença, sendo mais uma das vítimas de um governo negacionista em relação à pandemia, um ano antes da conclusão do curso.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Resumo

LIPPI, Camila Soares; CAMPOS, Paula Drumond Rangel (orientadora); KLAUSEN, James Casas (coorientador). **Fazendo diplomacia de outra maneira : um estudo de caso da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas (Brasil, 2019)**. Rio de Janeiro, 2022. 409 p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese realiza um estudo de caso das diplomacias de mulheres indígenas no contexto da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas (Brasil, 2019). O trabalho iniciou indagando de que formas essas diplomacias de diferenciam da concepção estadocêntrica de diplomacia e quais foram as estratégias utilizadas pelas mulheres presentes na Marcha para fazer avançar as suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas. Para responder a essas perguntas, foi realizada uma pesquisa de campo com o método da observação participante, além de revisão de literatura, levantamento e análise de documentos, e entrevistas realizadas de forma remota utilizando questionários semiestruturados. Ao longo da pesquisa, percebeu-se que, na verdade, a Primeira Marcha foi em si uma estratégia política para adensar as alianças diplomáticas entre mulheres indígenas de diversos povos. Já quanto à segunda pergunta, devido à multiplicidade de relações diplomáticas que essas mulheres estabeleceram, focou-se em três delas: as diplomacias panindígenas frente ao Brasil enquanto Estado colono e à Marcha das Margaridas, e a diplomacia entre mulheres dos diversos povos indígenas. Quanto às relações diplomáticas com o Estado colono, devido à pouca disposição do Estado em mediar seus estranhamentos com essas mulheres, a diplomacia panindígena durante a Marcha foi, no geral, uma diplomacia de enfrentamentos políticos. Já as relações diplomáticas panindígenas dessas mulheres com a Marcha das Margaridas envolveram tensões cosmológicas com potencial pedagógico para mulheres não indígenas em relação às possibilidades de alianças políticas dentro dessas diferenças cosmológicas. Já quanto às diplomacias entre mulheres de diversos povos, percebeu-se que elas tiveram um caráter pedagógico tanto para educar os homens indígenas a respeitá-las quanto também para formar novas lideranças entre as mulheres indígenas. Finalmente, identificou-se que as alianças diplomáticas entre mulheres indígenas são marcadas por relações de amizade entre

elas, o que traz um caráter afetivo dessas alianças. Conclui-se que as diplomacias das mulheres indígenas no contexto brasileiro se diferenciam das diplomacias interestatais principalmente por seu caráter pedagógico e sua dimensão afetiva.

Palavras-chave

Diplomacias indígenas; mulheres indígenas; feminismos decoloniais.

Abstract

LIPPI, Camila Soares; CAMPOS, Paula Drumond Rangel (orientadora); KLAUSEN, James Casas (coorientador). **Doing diplomacy another way: a case study of the Indigenous Women's First March (Brazil, 2019)**. Rio de Janeiro, 2022. 409 p. Tese de Doutorado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation conducts a case study of indigenous women's diplomacies in the context of the First indigenous Women's March (Brazil, 2019). It began inquiring about the ways in which those diplomacies differ from state-centric conceptions of diplomacy, and also about which were the strategies used by the indigenous women on the March to advance their specific demands as indigenous women. In order to answer those questions, fieldwork with the method of participatory observation was conducted, along with literature review, survey and analysis of documents and interviews using semi-structured questionnaires. Throughout the research, it was realized that, actually, the First March was itself a strategy to deepen political alliances between indigenous women from diverse peoples. As for the second question, due to the multiplicity of diplomatic relations those women established during the March, focus was put in three of them: pan-indigenous diplomacies of those women both with Brazil as a settler State and with Margarida's March, and the diplomatic relations between women from various peoples. As to the diplomatic relations with the settler State, due to little will from the State to mediate its estrangements with indigenous women, the pan-indigenous diplomacy during the March was, in general, a diplomacy of political confrontation. On the other hand, the relations between indigenous women and the Margarida's March involved cosmologic tensions, with pedagogic potentials to non-indigenous women as for the possibilities of political alliances within those cosmological differences. Concerning diplomacies between women from diverse peoples, it was realized that they had a pedagogical character both to educate indigenous men to respect them and to prepare indigenous women to be leaderships. Finally, it was identified that the diplomatic alliances between indigenous women are marked by friendship relations between them, what brings an effective character to those alliances. As to the conclusions achieved, indigenous women's diplomacies in the Brazilian context seem

different to interstate diplomacies mainly due to its pedagogical character and its affective dimension.

Keywords

Indigenous diplomacies; indigenous women; decolonial feminisms.

Sumário

1.	Introdução	12
2.	Metodologia, métodos e considerações éticas	21
2.1.	Olhando para os dados empíricos com uma curiosidade feminista e a partir de um paradigma de pesquisa indígena	25
2.2.	Entre vídeos, notícias de jornal, podcasts e relatórios	27
2.3.	Uma história oral das diplomacias de mulheres indígenas no contexto brasileiro	31
2.4.	Dilemas envolvendo a anonimização ao longo da pesquisa	40
2.5.	Limites de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dentro de um paradigma de pesquisa indígena	43
2.6.	A pesquisa como ritual: alguns desafios encontrados ao longo das entrevistas	46
2.7.	As parceiras de pesquisa	51
3.	Diplomacias indígenas e mulheres indígenas	64
3.1.	Os feminismos decoloniais e comunitários e as mulheres indígenas	65
3.2.	Diplomacia(s)	74
3.3.	Diplomacias e cosmovisões	88
3.4.	Diplomacias de mulheres indígenas	102
3.5.	Visões das parceiras de pesquisa sobre diplomacias indígenas	114
3.6.	Soberania e diplomacias indígenas	125
3.7.	Conclusões parciais	135
4.	Um histórico da política indígena e da participação política das mulheres indígenas no Brasil	137
4.1.	O início do movimento indígena no Brasil: as assembleias de chefes indígenas da década de 1970 e a criação da UNI	139
4.2.	A luta indígena na Constituinte de 1988 e o fim da UNI	142
4.3.	As mulheres nas organizações indígenas regionais e as organizações regionais de mulheres indígenas (região Amazônica)	149
4.3.1.	O Conselho Indígena de Roraima e a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima	150
4.3.2.	Mulheres na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, e a União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira	156
4.3.3.	A Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro	163
4.3.4.	A União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira	165

4.4	O Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil e o Movimento Brasil outros 500	166
4.5	O Acampamento Terra Livre e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil	170
5.	Mulheres indígenas enquanto diplomatas de seus povos na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas	173
5.1.	Casos teste	175
5.1.1.	O caso Ysani Kalapalo	175
5.1.2.	O Caso Sônia Guajajara	179
5.1.3.	O Caso Silvia Waiãpi	184
5.1.4.	O que os três casos teste nos dizem sobre representatividade política entre mulheres indígenas	189
5.2.	O caminho até a Marcha	201
5.3.	Diplomacias indígenas durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas	211
5.3.1.	Uma diplomacia de enfrentamento ao Estado colono	211
5.3.2.	Diplomacia indígena em relação à Marcha das Margaridas: tensões envolvendo uma cosmopolítica	221
5.3.3.	Diplomacias entre povos indígenas na Primeira Marcha: um processo educativo para os povos indígenas e o fortalecimento das alianças entre mulheres indígenas	229
5.3.4.	A Primeira Marcha das Mulheres Indígenas como estratégia	241
6.	Considerações finais	246
	Referências bibliográficas	250
	Anexos	282

1. Introdução

Cerca de três mil mulheres indígenas de 113 povos colorindo as ruas de Brasília de vermelho do urucum e preto do jenipapo, acampando no gramado da Funarte, debatendo entre elas seus problemas, marchando, ocupando ministério: até aquele mês de agosto de 2019, nunca se tinha visto algo do tipo, com tantas mulheres indígenas reunidas na capital federal, para expor publicamente as violências que as afetam e demandar sua resolução tanto pelas instâncias governamentais como também demandar respeito aos homens indígenas. As violências que denunciavam (e ainda denunciam) eram diversas: perda de seus territórios ancestrais, assassinato de lideranças, a poluição de seus territórios pelo garimpo e pelo agronegócio, a violência doméstica por seus parceiros, a violência sexual genocida perpetrada por homens brancos, falta de acesso ao ensino superior e a serviços públicos de saúde e educação que levem em consideração suas peculiaridades culturais, dentre outras. A Primeira Marcha das Mulheres Indígenas foi, definitivamente, um marco, um acontecimento histórico na política indígena, que não podemos deixar ser varrido para debaixo do tapete da História (como, aliás, se costuma fazer com todos os acontecimentos históricos envolvendo a política indígena).

Logo quando eu vi que a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) estava convocando, pela primeira vez, as mulheres indígenas dos mais diversos povos a marcharem juntas em Brasília, não tive dúvidas: comprei uma passagem ida e volta de ônibus do Rio de Janeiro à capital federal e reservei um quartinho pelo Airbnb para o período das atividades. E certamente, tudo o que vi lá me marcou: foi um período de intensa aprendizagem, no qual mudei minha forma de ver o mundo.

Inicialmente, minha tese, embora fosse sobre diplomacias de mulheres indígenas, não seria sobre a Primeira Marcha, mas sim sobre a participação de mulheres indígenas nos processos de negociação de três normas internacionais sobre direitos dos povos indígenas: A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, a Declaração da Organização das Nações Unidas (ONU) sobre Direitos dos Povos Indígenas, e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas (OEA).

Porém, mesmo não sendo a Marcha, inicialmente, meu objeto de estudos, eu percebi que estava ocorrendo ao longo daqueles dias, bem diante dos meus olhos, um exercício de diplomacia indígena tanto entre aquelas mulheres quanto também uma diplomacia entre aquelas mulheres de diversos povos indígenas e o governo. Tudo aquilo sobre o qual eu tinha lido estava acontecendo bem na minha frente. E aí pensei: eu preciso documentar o que está acontecendo. Então entrei em uma papelaria em Brasília e comprei um caderninho, que se tornou meu caderno de campo, no qual fiz anotações sobre os acontecimentos da Marcha.

Eu não estava pensando em mudar de objeto de pesquisa até ser atropelada por uma pandemia que dificultou o acesso aos dados necessários para o estudo que eu pretendia fazer inicialmente. O primeiro ano de pandemia foi de angústia e sofrimento não só pelos efeitos todos que a pandemia trouxe e por um governo que só contribuiu para piorar o quadro pandêmico, mas porque eu realmente não sabia o que iria fazer quanto à continuidade da pesquisa. Eu tinha feito uma ampla revisão de literatura sobre o tema, e pensar em ter que jogar fora todo esse trabalho e ter que começar a tese do zero, com outro tema, era algo que chegou a me fazer chorar algumas vezes. Até que, um dia, apresentando um trabalho baseado nos dados de campo que obtive na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas no final de 2020, foi como se uma neblina que estava no meu cérebro se dissipasse, e eu pensei: é isso, eu posso escrever sobre a Marcha.

Meu foco neste trabalho são as diplomacias de mulheres indígenas, e eu trabalho com a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas como um estudo de caso. Eu parto do conceito de diplomacia como mediação do estranhamento de James Der Derian (1987) para pensar essas diplomacias, e procuro entender como essas mulheres mediam seus estranhamentos entre si, com mulheres não-indígenas e com o Brasil enquanto Estado colono. Eu quis entender, com esta tese, quais as estratégias diplomáticas utilizadas pelas mulheres indígenas no contexto da Primeira Marcha, e de que forma essas diplomacias se diferenciam das diplomacias estatais. Os desdobramentos dessa marcha, como a criação da Articulação das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e a Segunda Marcha das Mulheres Indígenas, ambas em 2021, são abordadas em algum momento deste trabalho com o objetivo de fazer avançar o meu argumento, mas não são algo central na minha análise.

A literatura de Relações Internacionais tem mostrado interesse crescente nas mulheres indígenas. Parisi e Cornthassel (2007) argumentam que mulheres indígenas têm enfrentado dificuldades tanto na política indígena ao demandarem direitos enquanto mulheres quanto no movimento feminista ao pautarem suas especificidades enquanto indígenas, o que as fizeram desenvolver complexas diplomacias nas quais chamam a atenção para a interseccionalidade das opressões que sofrem ao mesmo tempo enquanto mulheres e indígenas. Para isso, os autores realizam alguns estudos de caso sobre diplomacias de mulheres indígenas nos contextos mexicano, canadense e nos processos de negociação da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU e da Plataforma de Ação de Pequim para afirmar como elas são marcadas por uma interseccionalidade entre indigeneidade e gênero. Cinthya Enloe (1996), também olhando para o contexto mexicano, analisa o caso da revolta zapatista contra o NAFTA, correlacionando a revolta com os impactos desse tratado na intensificação da precarização do trabalho das mulheres indígenas. Em seu seminal livro *Bananas, Beaches and Bases: making feminist sense of international politics*, essa autora, embora não tenha as mulheres indígenas no centro de seus estudos, chega a falar a importância, para a política internacional, de mulheres indígenas como Pocahontas e as mulheres indígenas que, no contexto dos Estados Unidos e do Canadá, casaram com colonos ingleses e franceses como forma de selar alianças políticas entre povos (ENLOE, 2000). Picq (2017 e 2018), por sua vez, argumenta que as mulheres kichwa no contexto equatoriano utilizam uma estratégia de triangulação das esferas local, nacional e global para articular suas demandas enquanto mulheres indígenas, que envolvem não apenas auto-determinação, mas auto-determinação com responsabilidade quanto a gênero¹. Já Rauna Kuokkanen (2012) problematiza um conceito de autodeterminação dos povos indígenas que seja tolerante com qualquer tipo de violência que essas mulheres sofram dentro de suas comunidades, argumentando que uma autodeterminação dos povos indígenas sem autodeterminação das mulheres indígenas seria uma definição muito restrita desse conceito. Em outro trabalho, a autora analisa os impactos da perda do

¹ O termo usado por Picq (2018), *accountability*, não tem uma tradução exata em Português. Ele se refere à garantia que um indivíduo ou organização será avaliado quanto aos seus comportamentos e, caso descumpra as normas, poderá ser responsabilizado juridicamente. A tradução mais aproximada seria “responsabilidade”, mas não é uma tradução exata.

território para as mulheres indígenas, correlacionando-os à objetificação sexual dessas mulheres e à militarização de suas vidas (KUOKKANEN, 2008). Uma outra pesquisa sua, com mulheres Sami na Noruega e na Finlândia, a autora identificou que essas mulheres têm uma perspectiva de autodeterminação que abrange tanto uma dimensão coletiva, relacionada ao território, quanto uma dimensão individual (autodeterminação dessas mulheres sobre seus próprios corpos), concepção essa que não é compartilhada pelos Parlamentos Sami, que têm afastado cada vez mais as mulheres da política indígena (KUOKKANEN, 2011). Já Lessa (2000) analisa como as mulheres indígenas, no contexto brasileiro, têm friccionado o conceito de “empoderamento”. Carvalho (2021), partindo do conceito de corpo-território e fazendo um estudo de caso das mulheres guarani-kaiowá no Brasil, analisa as dinâmicas de (in)segurança dessas mulheres e as dimensões corpoterritoriais de suas resistências. Finalmente, Marcella Vecchione Gonçalves (2014), em sua tese de doutorado, faz dois estudos de caso, um dos Ashaninka, na fronteira Brasil-Peru, e outro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, na fronteira Brasil-Venezuela. Neste segundo estudo de caso, a autora disserta sobre as diplomacias concorrentes que o Conselho Indígena de Roraima (CIR), dominado por homens indígenas, e a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) estabeleceram, nas quais disputavam os significados atribuídos ao território e à fronteira. Embora essa literatura aborde alguns aspectos que são tratados neste trabalho, como a relação dessas mulheres com seus corpos e com seus territórios (ou ainda, com seus corpos-territórios), de forma geral, ela não está olhando para as dimensões pedagógica e afetiva das diplomacias das mulheres indígenas. O último trabalho mencionado até lida com a forma como as mulheres da OMIR, em suas diplomacias concorrentes, trazem os cuidados umas com as outras e com seus vínculos familiares, porém sem se engajar com a literatura sobre afetos nas Relações Internacionais. Pretendo suprir essa lacuna neste trabalho, ao fazer uma ponte entre as literaturas sobre diplomacias indígenas, pedagogias e afetos.

Quanto à discussão sobre pedagogias, considero que elas não estão restritas à educação formal: elas são entendidas aqui como um método para a emancipação humana. Esse é o entendimento de Paulo Freire (2014), ao tratar da tarefa pedagógica

do líder revolucionário nas suas relações com as massas oprimidas, que deve ser uma relação dialógica:

“Se os líderes revolucionários de todos os tempos afirmam a necessidade do convencimento das massas oprimidas para que aceitem a luta pela libertação – o que de resto é óbvio - reconhecem implicitamente o sentido pedagógico desta luta. Muitos, porém, talvez por preconceitos naturais e explicáveis contra a pedagogia, terminam usando, na sua ação, métodos que são empregados na "educação" que serve ao opressor. Negam a ação pedagógica no processo de libertação, mas usam propaganda para convencer ...

Desde o começo mesmo da luta pela humanização, pela superação da contradição opressor-oprimidos, é preciso que eles se convençam de que esta luta exige deles, a partir do momento em que a aceitam, a sua responsabilidade total” (FREIRE, 2014, p. 75-76).

Essa perspectiva da pedagogia como método emancipatório é compartilhada por Catherine Walsh (2017), embora ela faça algumas críticas (as quais compartilho) no sentido de uma homogeneização da categoria de oprimido em Freire, que, com seu olhar de classe, termina por olvidar os aspectos raciais e genderizados dessa categoria. Por isso, Walsh propõe uma pedagogia decolonial que seja rumo à desepidermização, uma pedagogia que ataque radicalmente as dinâmicas de racialização. Ela traz exemplos de pedagogias decoloniais nas lutas indígenas e de comunidades negras rurais remanescentes (quilombos, *palenques*) contra o racismo e as violações dos seus territórios. Daniel Munduruku (2012), por sua vez, embora, ao contrário de Walsh, não parta explicitamente de um referencial teórico decolonial, elabora um ponto muito similar ao dela: ele argumenta que o movimento indígena no Brasil, entre 1970 e 1990, teve um caráter pedagógico, um caráter educativo, tanto no sentido de educar a população em geral sobre a existência, a resistência e a diversidade desses povos, quanto de ser um espaço de formação política para os indígenas que nele se envolveram. Célia Xakriabá (2018) também olha para o processo pedagógico para algo muito além da educação formal, ao analisar que a pedagogia já existia entre os povos indígenas antes que a educação formal a eles chegasse: antes mesmo do tempo do giz, da educação formal entre os povos indígenas, já existia o tempo do barro e o do jenipapo nas pedagogias indígenas, ou seja, o da educação passada, de maneira informal e intergeracional, através dos ensinamentos dos mais velhos pela oralidade e pelas pinturas corporais. Eu aqui proponho fazer uma ponte entre a literatura sobre as diplomacias indígenas e sobre pedagogias, analisando como as diplomacias das mulheres indígenas têm um caráter pedagógico. Além disso, adiciono a essa discussão o conceito de Julieta Paredes (2014) de entroncamento de patriarcados: essas mulheres

estão educando os homens indígenas, a si próprias e a população em geral sobre o impacto do entroncamento entre patriarcado europeu e patriarcados indígenas sobre seus corpos.

Este trabalho tem como objetivo analisar as diplomacias das mulheres indígenas no contexto da Primeira Marcha. Os objetivos específicos da pesquisa foram mapear as atrizes indígenas à frente da Marcha, comparar as diplomacias dessas mulheres com as diplomacias estatais, e identificar as estratégias políticas utilizadas pelas mulheres indígenas. Esta tese parte de duas perguntas: de que forma as diplomacias das mulheres indígenas, no contexto da Primeira Marcha, se diferenciam das concepções estadocêntricas de diplomacias? Quais estratégias diplomáticas essas mulheres utilizaram durante a Marcha? Eu argumento que uma das marcas das diplomacias de mulheres indígenas no contexto da Primeira Marcha é seu caráter pedagógico: elas tiveram um caráter educativo para os homens indígenas no sentido de respeitarem as mulheres indígenas; um caráter educativo para as mulheres não indígenas no sentido de ensinar sobre as peculiaridades das mulheres indígenas; e, finalmente, um caráter pedagógico para as próprias mulheres indígenas no sentido de formação de novas lideranças entre elas e fortalecimento das alianças entre mulheres indígenas de diversos povos. Além disso, as diplomacias dessas mulheres durante a Marcha, ao contrário das diplomacias estatais, que estão mais preocupadas com uma representação política meramente formal e simbólica, estão preocupadas com a presença das mulheres indígenas nos espaços de tomada de decisão, e também com uma diplomacia que seja responsiva às representadas, que seja sensível às suas demandas. Ademais, essas alianças políticas entre elas que se fortaleceram durante a Marcha tem uma característica que, embora esteja presente nas diplomacias interestatais, é sempre por elas negado: o afeto. Esses afetos envolvem tanto o ressentimento que essas mulheres têm nas suas relações diplomáticas com o Estado, quanto as relações de carinho e amizade que elas forjaram entre si no processo que culminou na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Eu parto do conceito de sentir-pensar, elaborado pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984) e mobilizado por autores decoloniais como Arturo Escobar (2016) e feministas decoloniais como Lorena Cabnal (2021) para problematizar uma concepção de diplomacia como sendo algo racional, sem a

mobilização de afetos, para pensar o caso das diplomacias de mulheres indígenas no contexto da Primeira Marcha como diplomacias sentipensantes. Com a utilização do conceito de sentipensar para refletir sobre as mulheres indígenas, eu não nego os afetos que envolvem as diplomacias interestatais: Russel (2004), por exemplo, nota que essa ideia do diplomata como alguém racional, no pleno controle das suas emoções durante o fazer diplomático, é um mito. Esse “mito da racionalidade” em torno da diplomacia considera razão e emoção não apenas devem se manter separadas, mas também que a emoção é inimiga do fazer diplomático racional. A autora considera que essa cultura diplomática moderna que preza pelo total controle de emoções é situada local e cronologicamente: trata-se de algo derivado do cosmopolitismo aristocrático europeu, da qual os atores do mundo não europeu, caso queiram ser reconhecidos como politicamente relevantes, são forçados a participar. O que eu pretendo com isso é afirmar que as diplomacias dessas mulheres estão dentro de uma perspectiva cosmológica que é mais transparente em relação a esses afetos. Finalmente, quanto às estratégias utilizadas, as entrevistas indicaram que, na verdade, a própria Marcha foi uma estratégia pedagógica e de adensamento das alianças entre mulheres indígenas.

Além da já apontada lacuna bibliográfica sobre as características pedagógicas e afetivas das diplomacias dessas mulheres que se pretende suprir com este trabalho, uma das justificativas para este projeto de tese é a própria conjuntura política brasileira. O Presidente da República, quando ainda era um presidenciável, chegou a afirmar que em seu governo “índio não terá mais nenhum centímetro de terra”, e, uma vez empossado, tem tomado cada vez mais medidas contrárias aos interesses desses povos, sem consultá-los a respeito, como passar a competência para a demarcação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio para o Ministério da Agricultura (tradicionalmente ocupado por latifundiários). Com isso, há uma tendência a um agravamento a um já aterrorizador quadro de violência contra os povos indígenas no Brasil: segundo relatório do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2020 foram contabilizados 182 assassinatos, 13 tentativas de assassinato, 17 ameaças de morte, 5 casos de violência sexual, 832 casos de omissão e morosidade na regularização de terras indígenas, 96 casos de conflitos referentes a direitos territoriais, e 236 casos de invasões possessórias, exploração ilegal de recursos naturais e danos diversos ao

patrimônio indígena, além de diversas outras formas de violência (CIMI, 2021, p. 27). Além disso, as cifras de mortalidade entre indígenas causadas pela COVID-19 são alarmantes, e muitas vezes causadas por práticas violentas, como a invasão de garimpeiros a seus territórios. Dessa forma, pretende-se com este projeto valorizar saberes sobre outras formas de fazer política, outras formas de fazer diplomacia, que são cotidianamente ameaçadas de serem eliminadas, mas que, mesmo em tempos tão sombrios, resistem.

Quanto aos métodos de pesquisa, envolveram, inicialmente, uma revisão de literatura sobre o tema deste trabalho, principalmente sobre diplomacias indígenas e sobre mulheres indígenas. Além disso, foi realizada uma observação participante que, como eu mencionei anteriormente, inicialmente não faria parte da tese, mas, com a mudança do objeto de pesquisa, acabou sendo importante para este trabalho. Posteriormente, foi realizado um amplo levantamento documental sobre a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e sobre as mulheres na política indígena no contexto brasileiro de forma mais ampla, envolvendo fontes documentais as mais diversas, como documentos organizações internacionais, organizações não-governamentais, do governo brasileiro, das organizações indígenas, documentários, episódios de podcasts e matérias de jornais online. Finalmente, realizei entrevistas online, cujas transcrições estão nos anexos, com algumas mulheres presentes na Marcha. Eu olhei para todos esses dados com o método da curiosidade feminista (ENLOE, 2000) e também a partir da perspectiva do paradigma de pesquisa indígena (WILSON, 2008). Mais detalhes sobre metodologia, métodos e considerações éticas estão no capítulo 2 deste trabalho.

O capítulo 3 deste trabalho é constituído principalmente por uma revisão da literatura sobre diplomacias indígenas, representação política e sobre movimentos sociais. Algo que pude perceber nas entrevistas (que também são trazidas ao debate neste capítulo) é que, ao contrário dos povos indígenas no contexto dos países anglófonos, na qual a literatura sobre diplomacias indígenas floresceu, no Brasil a terminologia “movimento indígena” circula mais. Eu ouvi de algumas parceiras de pesquisa que diplomacia seria uma palavra branca, mas existem muitas outras palavras brancas que circulam hoje na política indígena no Brasil, sendo um deles “movimentos sociais”. Então, acredito que uma menor circulação do termo “diplomacia” para se

referir às relações entre os vários povos indígenas e entre esses povos e o governo esteja relacionado à formação política do Brasil enquanto Estado colono. Eu discuto no final desse capítulo sobre o porquê de uma maior circulação do termo “movimentos sociais” que o de “diplomacias indígenas” no contexto brasileiro, e trago as críticas pós-coloniais (ANGHIE, 2005; INAYATULLAH, BLANEY, 2004) e as dos estudos indígenas à soberania (SHAWN, 2002 e 2008; BRUYNEEL, 2007) para entender esse debate.

O capítulo 4 se baseou em revisão de literatura e em análise documental para escrever sobre o histórico das mulheres na política indígena no Brasil. Foi um capítulo bastante desafiador de ser escrito, pois não encontrei muita bibliografia sobre esse histórico. O pouco de literatura que encontrei é muito focado nas mulheres indígenas da Amazônia brasileira, e por isso acabo gastando um número de páginas considerável para escrever sobre a organização política das mulheres indígenas nesse bioma em detrimento da organização política das mulheres indígenas em outras regiões.

O capítulo 5 inicia com três casos teste envolvendo tensões quanto à representatividade de três mulheres indígenas: Ysani Kalapalo, Sônia Guajajara e Silvia Nobre Waiãpi. Os três casos servem como casos-piloto para testar a hipótese das mulheres indígenas da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas enquanto representantes de seu povo. Posteriormente, escrevo sobre o percurso até a Marcha, quais foram os fatores que desembocaram nesse evento histórico, e então, finalmente, faço uma análise das diplomacias das mulheres indígenas na Primeira Marcha. Já o capítulo 6 é constituído pelas considerações finais deste trabalho.

2. Metodologia, método e considerações éticas

Este capítulo se dedica a explicar as opções metodológicas e éticas feitas pela autora deste trabalho. Quanto aos métodos e à metodologia, a pesquisa foi dividida em três etapas. Na primeira, foi feita uma revisão de literatura mais ampliada sobre a temática deste projeto de tese: diplomacias indígenas e mulheres indígenas enquanto diplomatas de seus povos. Cabe sublinhar que, embora haja poucos trabalhos sobre mulheres indígenas nas Relações Internacionais, e isso se deve, como afirmam Inayatullah e Blaney (2004), ao colonialismo da disciplina, centrada em um modelo europeu de Estado-nação homogêneo, e uma consequente dificuldade das Relações Internacionais em lidar com a questão da diferença que é acirrada com as invasões coloniais e os processos de independência das antigas colônias. Para Amaya Querejazu (2016), é pertinente tratar da questão da diferença nas Relações Internacionais, mas é insuficiente se essa abordagem da diferença não levar em consideração os diferentes mundos que existem dentro desse mundo, ou seja, o pluriverso. Segundo a autora, a supressão de diferentes interpretações das Relações Internacionais, como as interpretações feitas pelos povos indígenas, é tão grande, mas ao mesmo tempo tão sutil, que qualquer afirmação em contrário acaba tomando a forma de uma defesa radical dessas outras formas de ver o mundo. Rojas (2016), partindo da discussão sobre pluralismo ontológico feita por Marisol de la Cadena (2015), defende um ponto muito similar ao de Querejazu, afirmar que:

“A diferença radical não é uma condição atrelada a corpos marcados pelo gênero, a raça ou etnia; é uma relação que traz discordâncias para a conversa e força o mecanismo que proíbe seres não-humanos a participar da política e da ontologia relacional a ficarem visíveis” (ROJAS, 2016, p. 382. Tradução livre da autora).²

Porém, conforme será demonstrado na revisão de literatura feita nesta pesquisa, apesar dessa dificuldade das Relações Internacionais em lidar com a diferença e com os vários mundos que existem dentro deste mundo, há uma quantidade relevante de textos sobre essa temática em áreas como a Antropologia (SACCHI, 2003; MONAGAS, 2006; MATOS, 2012; MINDLIN, 2014; SEGATO, 2013), Filosofia

² Texto original: “Radical difference is not a condition attached to bodies marked by gender, race, or ethnicity; it is a relation that brings disagreements into the conversation and forces the mechanism that proscribes from politics earth-beings and relational ontology to become visible”.

MEISSNER, WHYTE, 2018), Psicologia Social (GRUBITS, DARRAULT-HARRIS, PEDROSO, 2005), História (OLIVEIRA, 2012; JAGER, 2015; RAMINELLI, 1997), Serviço Social (LARBALESTIER, 1990) e Direito (SUZACK, 2010 e 2017; VERDUM, 2008; WOOLMAN, DEER, 2014). Portanto, a pesquisa será feita de forma interdisciplinar com essas e outras áreas do conhecimento.

Uma segunda etapa foi a pesquisa de campo que realizei durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e, posteriormente, teve início uma terceira etapa (que somente foi concluída com o fim desta pesquisa), que foi a de levantamento e análise de documentos. Esses documentos foram variados: foram incluídos documentos escritos emitidos por órgãos governamentais, organizações não-governamentais, organizações internacionais, organizações indígenas, dentre outros atores envolvidos no processo analisado neste trabalho; notícias de jornais; postagens de lideranças e organizações indígenas em redes sociais; além de documentos audiovisuais, como documentários realizados sobre a atuação política das mulheres indígenas e vídeos gravados por lideranças, e em áudio, como episódios de podcast, sejam podcasts de cunho jornalístico e/ou com depoimentos de mulheres indígenas. Eu analisei tanto as dinâmicas apresentadas no campo quanto para os documentos levantados com o método da curiosidade feminista (ENLOE, 2000). Eu escrevo com mais detalhes sobre esse processo nos itens 2.1 e 2.2 deste capítulo.

Uma quarta fase foi a realização de entrevistas com mulheres que estiveram presentes na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, seguindo o método da História Oral. No item 2.3 deste capítulo, escrevo sobre os desafios e potencialidades de fazer uma História Oral das diplomacias de mulheres indígenas durante sua Primeira Marcha. Entrevistas sempre são desafiadoras, porque constituem uma etapa da pesquisa que não depende só da pesquisadora, mas também da disponibilidade das pessoas a quem se quer entrevistar. Porém, eu enfrentei um obstáculo que tornou ainda mais desafiador conseguir fazer essas entrevistas: a pandemia de COVID-19. Sem eventos presenciais nos quais eu pudesse entrar em contato com essas mulheres e estabelecer com elas uma relação de confiança, a maioria dessas mulheres foram abordadas por mim através de mensagens nos seus perfis em redes sociais como o Instagram ou o Facebook. Eu às vezes me sentia um pouco inconveniente e invasiva

fazendo isso, mas não me sobraram muitas escolhas em meio à pandemia, não só por minha integridade física, mas muito mais pela integridade dos povos indígenas, que tiveram um índice de mortalidade por COVID-19 muito maior que dentre a população brasileira em geral.

Recebi muitos “nãos” (que não cheguei a contabilizar) de mulheres que eu gostaria muito de entrevistar, e, embora ter recebido esses tenha sido muito frustrante, eu fico tranquila com essas negativas e não as levo para o lado pessoal, pois compreendo essa desconfiança de algumas mulheres indígenas em relação a pesquisadoras brancas como eu; afinal, não são pouco frequentes os casos de pesquisadores brancos que erguem uma carreira tendo povos indígenas como seu objeto de pesquisa sem dar nenhum retorno a esses povos, além daqueles que coletam dados de pesquisa com esses povos para passar uma imagem estereotipada desses povos que não ajuda em nada na luta que esses povos travam para sobreviver em meio a uma sociedade colona que os quer mortos (SMITH, 1999; KOPENAWA, ALBERT, 2015; MONAGAS, 2006). As únicas mulheres que não entrei em contato por esse meio foram Telma Taurepang, que conheci em um evento presencial sobre mulheres na política no Rio de Janeiro em 2018, Angélica Kaingang e Simone Karipuna. O contato de Angélica me foi passado pelos moradores da retomada Xokleng em São Francisco de Paula, no Rio Grande do Sul. Já o contato de Simone me foi passado por um ex-aluno meu da Especialização em Estudos Culturais e Políticas Públicas da Universidade Federal do Amapá, Dalson Karipuna, liderança, assim como Simone, do povo Karipuna, quando falei que estava pesquisando mulheres indígenas, e pedi contato de mulheres que participaram da Marcha. Eu e Simone não nos conhecíamos, então ela ficou com um pé atrás, a princípio, como é comum que indígenas fiquem quando são convidados a participar de pesquisas conduzidas por brancos (principalmente se considerarmos o histórico de racismo institucional da Universidade Federal do Amapá, onde trabalho, com os povos indígenas da região, sobre o qual não entrarei em detalhes aqui, mas que chegou em um nível tão grave que levou a que as lideranças indígenas do Amapá e Norte do Pará publicassem uma carta declarando a proibição de todos os docentes da Universidade entrarem em suas terras indígenas para desenvolver projetos de pesquisa e de extensão, além de declararem a suspensão de sua

participação em qualquer projeto de pesquisa e de extensão desenvolvido na Universidade, sob a acusação de que a universidade os vê somente como objetos de pesquisa, e não como pessoas dignas de ocupar os assentos dos *campi* universitários). Porém, essa desconfiança foi dissipada quando Simone perguntou sobre mim para alguns dos meus colegas de trabalho da Universidade Federal do Amapá que desenvolvem projetos de pesquisa e de extensão com povos e organizações indígenas da região, e eles falaram bem de mim, no sentido de ser uma pessoa com compromisso social.

Outro desafio colocado para as entrevistas foi a intensa agenda dessas mulheres ao longo do ano de 2021. Com os ataques do governo Bolsonaro em meio a uma pandemia de COVID-19 que matou indígenas ainda mais que o restante da população brasileira, a essas mulheres não restou outra escolha que a de fazer mobilizações não só online, mas também presenciais em Brasília em meio a uma pandemia. A COP de Glasgow também foi um evento que demandou a presença física dessas mulheres na Escócia para denunciar a todo o mundo os ataques que vêm sofrendo. Então, eu consegui fazer algumas entrevistas pouco antes da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas, outras só depois da Segunda Marcha, e algumas apenas em janeiro deste ano. Afinal, eu pretendo com esta tese contribuir para a luta das mulheres indígenas, e não atrapalhar essa luta. Além disso, fazer as entrevistas por aplicativos de videochamadas como Zoom e Google Meet foi algo desafiador. Sempre tinha algum problema de conexão que caía, e não foram incomuns trechos das gravações que ficaram incompreensíveis porque o áudio ficava “cortado” devido a problemas de conexão. A conversa presencialmente, com o olho no olho, o estabelecimento de relações de confiança, sem quedas de conexão ou áudios “cortados”, é algo que faz falta nestes tempos difíceis.

Os demais desafios postos a este trabalho não tiveram a ver com a pandemia de COVID-19 (ou pelo menos não apenas com a pandemia). Um deles, que envolveu tanto a dinâmica do campo quanto a das entrevistas, foi o dilema sobre anonimização ou publicização dos nomes das sujeitas desta pesquisa. Eu escrevo sobre as escolhas feitas a respeito disso no item 2.3. Já quanto às entrevistas propriamente ditas, eu enfrentei algumas questões, que detalho no item 2.4, que me fizeram acordar para o fato de que,

para os povos indígenas, nos dizeres de Shawn Wilson (2008), um pesquisador indígena pertencente ao povo Opaskwayak Cree, de que pesquisa é cerimônia, e que eu deveria entender, dentro das cosmologias indígenas, quais cerimônias são essas para prosseguir com as entrevistas. No item 2.5, eu disserto sobre os limites, que pude perceber ao longo da pesquisa, de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dentro de um paradigma indígena de pesquisa marcado pela relacionalidade e pela responsabilidade relacional. No item 2.6, escrevo brevemente sobre as mulheres que aceitaram ser parceiras de pesquisa para esta pesquisa, às quais sou muito grata.

2.1. Olhando para os dados empíricos com uma curiosidade feminista e a partir de um paradigma de pesquisa indígena

Na segunda etapa, foi feita uma observação participante na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Cumpre destacar que a Marcha foi um evento público, aberto a qualquer pessoa que quisesse se somar às atividades, ao qual compareci tanto na condição de pesquisadora quanto de apoiadora da causa indígena. Por se tratar de um evento público, não há necessidade de autorização da Câmara de Ética, de chefes indígenas ou da FUNAI para fazer uma observação participante naquele espaço. Porém isso não significa que precauções éticas não devam ser tomadas. Durante a Marcha, eu tomei parte apenas das atividades feitas em público. Porém, além da realização dessas atividades, era comum que as mulheres fizessem reuniões em grupos menores (por exemplo, mulheres de um determinado povo, de um determinado estado, ou de uma certa região do Brasil) para decidir quem seriam as suas representantes em reuniões com representantes de órgãos do Estado. Eu tomei a decisão, ao longo da Marcha, de não observar essas reuniões, por considerar que seria invasivo participar de um espaço de deliberação política que, embora ocorresse dentro de espaços públicos, como o gramado da FUNARTE ou em frente ao Ministério da Saúde, não era feito para um público mais amplo.

Além da pesquisa de campo, foram realizados o levantamento e análise de documentos referentes à Marcha, como documentários, notícias de jornal, dentre outros. Na próxima sessão, eu explico sobre os critérios de seleção desses documentos.

Tanto a observação participante quanto a análise documental adotarão como metodologia o que Cynthia Enloe chama de curiosidade feminista. Segundo a autora:

“[...] precisamos nos perguntar como atores poderosos no palco mundial usam certas mulheres e certas ideias sobre as mulheres para atingir seus objetivos. Essas dinâmicas causais só serão descobertas se pesquisadoras e pesquisadores levarem a sério as vidas das mulheres. Precisamos ser curiosas sobre - e aprimorar habilidades sensíveis para explorar - as políticas da cultura popular, do casamento e da sexualidade. Cada uma dessas políticas contribuiu para alimentar uma certa visão de globalização que sustenta exportações baseadas em condições de trabalho precárias” (ENLOE, 2000, p. XIII. Tradução livre da autora).³

A autora segue argumentando que uma curiosidade feminista consiste em olhar para áreas aceitas como sendo parte da política internacional, como a diplomacia, a expansão militarista, a dívida externa, mas sob pontos de vista diferentes, se perguntando onde estão as mulheres nessas áreas (e elas nunca estão ausentes: elas estão lá, para a autora, ainda que invisibilizadas ou marginalizadas). Mas consiste também em olhar para áreas que normalmente são vistas como estando “fora” da política internacional, como a moda e o comércio internacional de comida, e que na verdade são centrais para a Economia Política Internacional e para a vida das mulheres (ENLOE, 2000, p. 14-15).

Seguindo a linha argumentativa de Enloe, uma curiosidade feminista sobre as Relações Internacionais, no caso da minha pesquisa, consiste em olhar para as mulheres indígenas, que muitas vezes são vistas como estando “fora” das Relações Internacionais⁴, como centrais para essa área. Portanto, olharei para esses dados empíricos (dados obtidos da observação participante, das entrevistas e dos documentos) com a curiosidade feminista sugerida por Enloe, me perguntando onde estão as mulheres indígenas na política internacional e no pensamento diplomático, e argumentando que elas são centrais para entender o conceito de diplomacia.

Os dados obtidos a partir de documentos, do campo, das entrevistas e a própria revisão de literatura também foram olhados a partir do que Shawn Wilson (200), ele

³ Texto original: “[...] we need to ask how powerful political actors on the world stage use certain women and certain ideas about women to pursue set their goals. These causal dynamics can be uncovered only if investigators take seriously the full scope of women's lives. We have to be curious about - and hone sensitive skills to explore - the politics of popular culture, of marriage, and of sexuality. Each of these politics has helped fuel a certain brand of globalization that sustains sweatshopped exports”

⁴ Mais detalhes a respeito na revisão de literatura. Além disso, lembro de uma reunião de trabalho, ocorrida há não muito tempo, em 2016, com colegas da área em que um deles falou de forma expressa que “indígenas e quilombolas não são importantes para as Relações Internacionais. Podem até ser importantes para a Antropologia, mas não para as Relações Internacionais”. Esse episódio retrata bem o racismo presente na área, como a revisão de literatura deste projeto argumenta.

mesmo um indígena Opaskwayak Cree, chama de um paradigma de pesquisa indígena que, para o autor, teria como marcas a relacionalidade (no sentido de que relações não apenas moldam a realidade, mas são realidade) e pela responsabilidade relacional não só com seres humanos, mas com todo o cosmos. Essa relacionalidade e a responsabilidade relacional guiam as escolhas que a pesquisadora faz quanto aos seus métodos e técnicas de pesquisa e, conforme argumentarei ao longo deste capítulo, certamente me fizeram não somente adotar determinadas ferramentas de pesquisa, mas também revisar algumas escolhas minhas enquanto pesquisadora que ao longo das entrevistas, se mostraram equivocadas.

2.2. Entre vídeos, notícias de jornal, podcasts e relatórios

Conforme mencionado anteriormente, eu utilizo como fontes primárias uma série de documentos, escritos e não escritos: notícias de jornal, documentos da APIB, entrevistas dadas por lideranças indígenas a outros meios de comunicação e pesquisadores, postagens de redes sociais, episódios de podcast, vídeos, documentários, documentos elaborados por organizações internacionais, organizações indígenas e órgãos do governo, dentre outros. Esses materiais são utilizados principalmente nos capítulos 4 e 5, embora apareçam com menos frequência no capítulo 3. Esse tipo de material tem sido chamado pela literatura em metodologia científica de *grey literature*: trata-se de um tipo de literatura que não é publicada pelas editoras comerciais, nem é facilmente encontrada em catálogos e bases de dados bibliográficas por não ser indexada, mas que está disponível na internet. Porém, o fato de não passar pelo crivo de uma editora comercial não significa que esse tipo de material é irrelevante, já que tem sido cada vez mais citado em trabalhos científicos. Existem alguns fatores que explicam o fato desse tipo de material ser cada vez mais citado na academia: os altos preços cobrados por editoras comerciais na venda de livros ou para acessar artigos publicados em periódicos, que fazem com que os materiais por elas publicados se tornem inacessíveis para muitas pessoas; e o fato de que, com o avanço da internet (cada vez mais pessoas acessando uma internet cada vez mais veloz), hoje em dia nós temos mais disponibilidade de *grey literature* do que há alguns anos.

Embora esse tipo de literatura não seja irrelevante, por não passar por processo de revisão por pares, é importante que os critérios de seleção do material sejam explicitados pela pesquisadora (MAHOOD, EERVE, IRVIN, 2013; SCHÖPFEL, FARACE, 2010) algo que faço nesta sessão.

Quanto às notícias de jornal e parceiras de pesquisa dadas por lideranças indígenas para veículos de mídia (todos online), a maioria eu obtive através da minha leitura frequentes de jornais como *AzMina*, *Gênero & Número*, *The Intercept Brasil*, *El País Brasil*, *BBC*, *BBC Brasil*, *Agência Pública*, *Brasil de Fato* e *Amazônia Real*. Quando eu encontrava uma notícia ou entrevista que tinha relação com o tema desta tese, eu salvava o texto numa pasta no meu computador destinada a esse tipo de material, de forma que eu já tinha uma espécie de banco de notícias e entrevistas no computador quando comecei a escrever a tese, e que segui alimentando até o final da pesquisa. Outros materiais desse tipo eu obtive através das referências bibliográficas da dissertação de Luma Leite Lessa (2020), que, assim como eu, escreveu sobre mulheres indígenas no contexto brasileiro. A exceção a essa regra foram as notícias de jornal citadas no capítulo 5, item 5.1 desta tese, no qual eu analiso alguns casos-teste envolvendo tensões relativas à representatividade política de três mulheres indígenas: embora alguns materiais tenham sido retirados desse banco de notícias que formei no meu computador, a maioria delas foi proveniente de busca pelos nomes dessas mulheres (Ysani Kalapalo, Silvia Waiãpi e Sônia Guajajara no Google Notícias.⁵ Quanto aos podcasts, eu utilizei como material, no item 5.1, um episódio do podcast *Copiô, Parente*, produzido pela ONG indigenista Instituto Sócio-Ambiental (ISA). Trata-se de um podcast que eu tenho o hábito de ouvir também, e o episódio específico sobre a demissão de Silvia Waiãpi (INSTITUTO SÓCIOAMBIENTAL, 2020) foi considerado importante para este trabalho. Também é referenciado aqui um episódio do podcast *Chutando a Escada* (2019) sobre a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que chegou ao meu conhecimento através da indicação de um dos membros da minha banca de qualificação, João Urt.

Quanto aos vídeos e documentários, a maioria foi obtida através de uma busca pelo termo “Marcha das Mulheres Indígenas” no Youtube. Porém, existem exceções a

⁵ <https://news.google.com/topstories?hl=pt-BR&gl=BR&ceid=BR:pt-419>.

essa regra. Uma delas é o documentário curta-metragem *Território: nosso corpo, nosso espírito*, produzido por estudantes de jornalismo da Universidade Federal do Mato Grosso (TORRES, FERNANDES, 2019). Eu assisti esse documentário no começo da pandemia, quando uma série de festivais de cinema que costumavam acontecer presencialmente foram realizados online. Um desses festivais foi a Mostra Ecofalante, mostra de cinema com filmes na temática sócio-ambiental, que acontece todo ano em São Paulo, e que desta vez eu tive a oportunidade de acompanhar da casa da minha mãe no interior do Rio de Janeiro, onde passei os dois primeiros anos de pandemia. Durante a mostra, tive acesso a esse documentário, que considerei ser pertinente para o desenvolvimento deste trabalho. Como, após o fim do festival, os produtores disponibilizaram o filme gratuitamente na internet, não tive dificuldades em votar a acessá-lo. O outro vídeo que não fez parte das buscas é o depoimento de Sônia Guajajara (2019) para a *Fagtar*, uma revista multimídia online sobre mulheres indígenas, também protagonizada e editada por mulheres indígenas. Essa revista foi lançada no Acampamento Terra Livre de 2020, que foi realizado de forma online devido à pandemia de COVID e, como eu acompanhei a programação toda do evento, tomei conhecimento à época da revista e dos materiais disponibilizados nela.

Já quanto aos materiais referentes a documentos governamentais, eles se concentraram no capítulo 5, item 5.1. As portarias de nomeação e de autoridades do governo Bolsonaro mencionadas nesse item foram obtidas através de pesquisa no Diário Oficial da União⁶, usando como palavras-chave o nome dessas autoridades. Outro documento governamental que apareceu foi a publicação que a FUNAI fez, em seu site, endossando a carta do Grupo de Agricultores Indígenas, nos quais eles atacavam Sônia Guajajara. Eu tive acesso a esse documento através de reportagem de Anjos (2019) para a *Agência Pública* (reportagem essa que fez parte do banco de notícias que formei ao longo desses anos de pesquisa), na qual ela colocava o link para a página em que a FUNAI repercutia essa carta. Quanto de organizações internacionais, eu referenciei no capítulo 5 o documento *Pauta das Mulheres Indígenas*, resultante da parceria entre a ONU Mulheres e o Coletivo Voz das Mulheres Indígenas, e que foi um dos percursos da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Esse documento foi

⁶ <https://www.in.gov.br/inicio>

facilmente encontrado através de uma busca pelo termo “Voz das Mulheres Indígenas” no site do escritório da ONU Mulheres no Brasil.⁷ Quanto aos documentos de organizações indígenas, os que analisei foram os da FOIRN, obtidos através de buscas nos sites das duas organizações⁸. O “Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro” (FOIRN, 2018), aprovado em reunião de mulheres da FOIRN, foi obtido facilmente no site da organização, clicando na aba referente ao Departamento de Mulheres da organização. A entrevista com Almerinda Ramos Tariana, primeira mulher a assumir a presidência da FOIRN, foi encontrada através de uma busca por seu nome no próprio site da organização. No site da APIB, foram feitas buscas pelos termos “mulheres indígenas” e “marcha das mulheres indígenas”. Além disso, a fim de obter dados para o capítulo 5, item 5.1.2, fiz uma pesquisa com o nome de Sônia Guajajara. O Documento Final da Conferência dos Povos e Organizações Indígenas no Brasil, aprovado à época das manifestações contra a comemoração dos 500 anos da invasão do Brasil, foi localizado no DHNet⁹, uma base de dados online de documentos e materiais em direitos humanos.

Finalmente, as postagens em redes sociais de organizações indígenas foram utilizadas no item 5.1 desta tese. Uma delas, utilizada no caso-teste referente a Silvia Waiãpi, foi publicada pelo Conselho das Aldeias Wajãpi (APINA) durante as eleições de 2018, quando Silvia explicitou publicamente seu apoio ao então presidenciável Jair Bolsonaro. Enquanto eu escrevia sobre esse caso teste, lembrei dessa postagem, considerei que era um material pertinente para escrever sobre o caso, e recuperei essa publicação no Facebook da APINA. Já em relação ao estudo de caso referente a Ysani Kalapalo, durante a leitura das notícias sobre o caso, eu notei que muitas das reportagens sobre o caso citavam como fontes postagens das organizações indígenas do Xingu em redes sociais, documentos que consegui recuperar após pesquisas nos perfis da Associação Terra Indígena Xingu (ATIX) e do Movimento Mulheres do Xingu no Facebook.

⁷ <https://www.onumulheres.org.br/>

⁸ O site da FOIRN é <https://foirn.org.br/>, e o site da APIB é <https://apiboficial.org/>.

⁹ <http://dhnet.org.br/>

2.3 Uma história oral das diplomacias de mulheres indígenas no contexto brasileiro

Na etapa seguinte, foram realizadas entrevistas a partir de questionários semiestruturados com essas atrizes das Relações Internacionais, buscando saber mais detalhes sobre as estratégias diplomáticas que utilizaram na Marcha das Mulheres Indígenas, se elas se enxergam enquanto diplomatas de seus povos, como elas avaliam sua atividade diplomática comparativamente às diplomacias estatais etc. O roteiro, com as perguntas, está em anexo. Porém, como os questionários foram semiestruturados, nem sempre o roteiro foi rigidamente seguido, muitas vezes sendo feitas perguntas que não constavam no roteiro, ou foram feitas algumas adaptações no roteiro original, dependendo de como as entrevistas se desenrolavam. O método, nessa etapa, foi o da História Oral, entendida como “[...] o registro, feito pelo historiador, de depoimentos sobre a história vivida, com o intuito de produzir uma determinada fonte histórica” (BARROSO, BARROSO, 2016, p. 156). As autoras dessa citação apontam como vantagem desse método o fato de que um ser humano, quando fala sobre sua vida, seus anseios, podem contemplar a pesquisadora com informações que, por mais diligente que sejamos, às vezes não as percebemos ou encontramos em outras fontes de pesquisa, como documentos escritos, e sugerem que esse método possibilita a construção de um conhecimento científico ampliado, mais polifônico (BARROSO, BARROSO, 2016, p. 156). Foi precisamente o que aconteceu comigo ao longo desta pesquisa: as entrevistas foram essenciais para compreender o ingresso recente de jovens mulheres indígenas na universidade pública como um dos fatores que criaram condições de possibilidade para a organização política das mulheres indígenas em torno da Primeira Marcha. Também me ajudaram a compreender um papel pedagógico da Marcha, a entender como essas mulheres se relacionam com o conceito de diplomacia, e a entender a Marcha como uma estratégia política.

Além disso, ao romper com a barreira do silêncio que muitas vezes é imposta a determinados grupos sociais (como é o caso das mulheres indígenas), o ato de deixar que a outra fale, de ouvir e valorizar o que é falado por esses grupos marginalizados, como pressupõe o método da História Oral, permite que a mulher que será entrevistada

torne-se um sujeito de sua própria história, com direito de preservar suas memórias, suas experiências, suas escolhas políticas etc (BARROSO, BARROSO, 2016, p. 165-166).

Nancy Alesio Magalhães (2016) traz um excelente exemplo de como isso pode ser materializado pela pesquisadora através do método da História Oral em sua pesquisa com os quilombolas Kalunga do município goiano de Cavalcante. Trago um trecho para ilustrar meu argumento:

“Há outra dimensão a destacar, no caso, referente às relações entre Kalungas e demais moradores da região, que é comumente explicitada quando mencionam problemas por eles experimentados na educação escolar, tendo em vista que a partir da 5ª série do ensino básico os jovens têm que frequentar escolas fora das terras quilombolas. Em geral, argumentam que são obrigados a enfrentar situações impregnadas de perspectivas etnocêntricas, preconceituosas e estereotipadas, quase sempre acionadas para justificar sua exclusão de direitos, que não se dissiparam com o reconhecimento de suas terras nem com a obrigatoriedade, nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, do ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira, segundo as normas da Lei n. 10.639/2003. Neste contexto de desafios, coloca-se como alternativa estratégica possível o fomento a ações de registro e interpretação de bens culturais, como esta romaria-festa dos Kalunga, na criação de um documentário e de um livro, com o apoio do Iphan, que poderão agregar valor ao processo de difusão nas escolas do município de Cavalcante, na busca de reconhecimento da história deste grupo como patrimônio histórico-cultural (MAGALHÃES, 2016, p. 136, p. 137).

A autora é um ótimo exemplo de como trilhou uma pesquisa que valoriza os saberes e experiências desse grupo excluído socialmente, de forma a construir um saber menos eurocentrado, e com implicações na escola, de forma a torná-la um ambiente menos hostil aos Kalunga, e possíveis retornos a essa comunidade.

Como professora de Relações Internacionais de uma universidade federal na região Norte do Brasil, a que mais concentra povos indígenas neste país, e no Amapá, um estado que recentemente tem registrado invasões de garimpeiros a terras indígenas demarcadas¹⁰, compartilho dos anseios da autora, pois considero que a produção bibliográfica sobre Relações Internacionais (e, mais particularmente, sobre pensamento diplomático, conforme a revisão bibliográfica deste trabalho) também é bastante eurocentrada. Nesse sentido, acredito que ao utilizar o método da História Oral, buscando reconstruir os acontecimentos dos processos de negociação que são objeto da pesquisa aqui proposta sob o ponto de vista dessas mulheres, permite que tenhamos

¹⁰Mais detalhes em: <https://www.jb.com.br/pais/2019/07/1011775-indios-denunciam-invasao-de-garimpeiros-e-morte-de-cacique-no-amapa.html#.XUV6FymbM0o.email>. Acesso em 27 de agosto de 2019.

uma produção bibliográfica em Relações Internacionais mais polifônica, menos eurocentrada. Através de trabalhos como o que se propõe aqui, é possível dar um passo no sentido de tornar as Relações Internacionais uma disciplina menos hostil a estudantes indígenas e educar estudantes não-indígenas para os direitos desses povos.

O método da História Oral, além de trazer uma visibilização dos pontos de vista dessas mulheres, traz um outro benefício, que é apontado pela pesquisadora indígena maori Linda Tuhiwai Smith (1998, p. 144-145): pesquisas que usem métodos de contação de história, tais como a História Oral e a história de vida, ao serem utilizadas para contar histórias indígenas, podem recuperar uma memória de injustiças que são rotineiramente apagadas pelo Estado, são formas que indígenas têm de passar adiante seus valores e crenças para as futuras gerações, e também a memória de momentos que foram protagonizados pelos povos indígenas, como é o caso da Marcha das Mulheres Indígenas. Nos dizeres da autora, “Tanto a história quanto a contadora de história servem para conectar o passado com o futuro, uma geração com a outra, a terra com o povo e o povo com a história” (SMITH, 1998, p. 145. Tradução livre da autora¹¹). Ou ainda, como diz o historiador Paul Thompson sobre o método da História Oral: “A História Oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E, ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas”.

Mas, embora seja um potencial, é importante lembrar que isso não é algo automático. Marta Gouveia de Oliveira Rovai (2017, p. 103), ao escrever sobre a ética da escuta na História Oral, parece corroborar com as autoras supracitadas que mais do que um método de pesquisa, a escuta também deve ser entendida como “uma opção política, ética e sensível pela atenção a relatos que, pretende-se, não sejam esquecidos, colaborando para a visibilidade de pessoas e grupos num mundo marcado pela intolerância do tempo” (e, podemos adicionar, para que estas pessoas e seus relatos não sejam esquecidos por estes tempos intolerantes em que vivemos). A autora segue dizendo que não bastam boas intenções, e que uma ética da escuta na História Oral demanda muita humildade do pesquisador, cuja função não é “dar voz” a quem é

¹¹ Texto original: “The story and the storyteller both serve to connect the past with the future, one generation with the other, the land with the people and the people with the story”.

entrevistada, principalmente àquelas que são marginalizadas socialmente (o que é o caso das mulheres indígenas) como se fosse

“[...] uma ‘consciência’ neles ausente, um ‘presente’ ou benfeitoria que concedemos ao outro com nossas ações de pesquisa. [...] entrevistas não se constituem história oral e nem são promotoras de mudança por si só. Sem a ética do respeito, não passam de técnica. Não acredito que as comunidades com as quais lidamos [...] possam ser definidas como pessoas “sem voz” ou ainda subalternas [...]. Mesmo quando tomados pelas ‘boas intenções acadêmicas’, é preciso refletir sobre nosso comportamento um tanto arrogante, por vezes, na medida em que acreditamos que os sujeitos passem a ter voz a partir de nossa chegada; ou ainda que estejam excluídos, quando quase o tempo todo estão inseridos nos sistemas -mesmo de forma injusta e perversa- e façam leituras de mundo e de suas próprias experiências” (ROVAI, 2017, p. 103-104).

A autora segue argumentando que o pesquisador não concede àquelas a quem escuta oportunidade de se expressar ou protagonismo, mas sim sensibilidade, olhos e ouvidos atentos, sem julgamentos, e respeito, pois as pessoas que entrevistamos são seres humanos de carne e osso, que têm sentimentos que devem ser respeitados (inclusive quando nos negam uma entrevista, ou se recusam a falar de um determinado tema ao longo dela), pois “O protagonismo de um grupo não é construído por um processo de pesquisa apenas, não pode ser vontade de especialistas [...]; a entrevista estimula as parceiras de pesquisa a falar dessas questões, a interpretar e reinterpretar sua própria história” (ROVAI, 2017, p. 105). O ponto sublinhado por Rovai é que uma pesquisadora não deve falar pelas suas parceiras de pesquisa, e sim falar com elas, e, principalmente, ouvi-las.

Isso é especialmente relevante na minha pesquisa, na qual existem relações desiguais de poder entre a pesquisadora (uma feminista branca) e as parceiras de pesquisa (mulheres indígenas). Pettman, escrevendo desde o contexto australiano, alerta que há questões éticas para feministas brancas que escrevem sobre mulheres indígenas:

“O feminismo também demanda reflexividade crítica por parte de acadêmicas feministas brancas que querem trabalhar com ou escrever sobre mulheres aborígenes. Esse é um exemplo das relações complexas entre feministas da academia e outras mulheres -independentemente delas se considerarem feministas ou não – e outras mulheres que estão fora. Mulheres podem ser ‘melhores’ ao entrevistarem e pesquisarem outras mulheres, mesmo através das fronteiras de classe e raça (ou étnicas) que compartilhamos enquanto mulheres. Mas a política e a ética da pesquisa são complexas, e sempre invocam uma desigualdade, não importa o quão meticulosa seja a acadêmica feminista ao tentar desenvolver pesquisas interacionistas ou colaborativas e criar espaço para as vozes de outras mulheres. Há questões aqui quanto ao que ‘elas’ escolhem nos

contar, e porque decidem nos contar, a também quanto aos nossos próprios meios de trabalhar e escrever” (PETTMAN, 2009, p. 127. Tradução livre da autora¹²).

Como nos lembra Spivak, o intelectual não pode se colocar como alguém transparente na sua prática teórica. A autora nos alerta que, ao não se posicionar, o intelectual pode ajudar a perpetuar as desigualdades sociais. Spivak considera a importância do “falar com” a subalterna (neste caso, as mulheres indígenas), e não falar em nome dela:

Ao buscar aprender a falar ao (em vez de ouvir ou falar em nome do) sujeito historicamente emudecido da mulher subalterna, o intelectual pós-colonial sistematicamente “desaprende” o privilégio feminino. Essa desaprendizagem sistemática envolve aprender a criticar o discurso pós-colonial com as melhores ferramentas que ele pode proporcionar e não apenas substituindo a figura perdida do(a) colonizado(a) (SPIVAK, 2010, p. 87).

Assim, o objetivo deste trabalho não é representar as mulheres indígenas, não é falar por elas, dado que isso perpetua as desigualdades sociais. Ao mesmo tempo o “falar de” objetifica a subalterna, a transforma em mero objeto de pesquisa. Apenas “falar de” também ajuda a perpetuar essas desigualdades. Pettman nos lembra que feministas brancas, ao perceberem que estão, nas suas pesquisas sobre mulheres indígenas, perpetuando essas relações de poder, se sentem alertas e muitas vezes culpadas. Ao invés disso, a autora sugere que reconheçamos o nosso lugar de fala e sejamos honestos em relação a ele. Segundo a autora:

“Alternativamente, a nossa condição situada socialmente pode ser transformada em algo que funciona para nós, se começarmos a falar de algum lugar, e não pelas outras, e tornar explícitas as relações de poder que envolvem todas nós, embora não de forma automática ou mesmo óbvia. Estamos agora todas cientes contra a universalização das nossas próprias experiências e territórios acadêmicos. O reconhecimento da natureza múltipla, mutável e contingente do conhecimento e da identidade nos encoraja a reconhecer a nossa condição situada socialmente, mesmo quando procuramos mudá-las, e ajuda-nos a negociar as nossas relações com aqueles que estão fora da academia.

[...]

Essas reviravoltas teóricas eliminam a possibilidade de um sujeito inocente, mulher, e permitem em vez disso a articulação de uma crítica empenhada e politicamente interessada, incluindo uma das suas próprias posições. Também nesta condição situada socialmente, o feminismo acadêmico precisa de reconhecer as suas conexões para além da academia, e os investimentos políticos tanto dos seus apoiantes quanto dos seus detratores nos debates mais amplos. Há aqui muitas tensões

¹² Texto original: “Feminism also calls for critical reflexivity on the part of white feminist academics seeking to work with or write about Aboriginal women. This is one example of the complex relationship between feminists in the academy, and other women — whether they name themselves as feminist or not — who are 'outside'. Women may be 'better' at interviewing and researching women, and even across class and race (or ethnic) boundaries we share much as women. But the politics and ethics of research are complex, and always invoke an inequality, no matter how meticulous the feminist academic is in pursuing interactionist or collaborative research and creating a space for other women's voices. There are questions here about what 'they' choose to tell us, and why, and about our own means of working and writing”.

e contradições, mas elas geram espaços e energias que podem ser melhor aproveitadas na busca saberes genderizados e na política tanto da aborígenidade como do feminismo". (PETTMAN, 2009, p. 130-131. Tradução livre da autora¹³).

Portanto, ao realizar as entrevistas e redigir a tese, pretendeu-se “falar com” as mulheres indígenas, ouvi-las, entendê-las e valorizar suas histórias geralmente invisibilizadas.

Um outro ponto que Rovai (2017) aponta é a questão do retorno da pesquisa às comunidades que estão sendo pesquisadas. Como a autora aponta, embora entregar dissertações e teses a essas comunidades como retorno da pesquisa não deixe de ser considerado importante, certamente não é o mais relevante, pois muitas vezes se trata de repetir a elas coisas que já sabem, que já nos contaram. Sempre que possível, pode-se “alargar as possibilidades e os efeitos de nossa intervenção para além do registro, com ações que podem nascer do diálogo e transformar as vivências” (ROVAI, 2017, p. 114), como Magalhães (2016) fez em relação a sua pesquisa com os quilombolas Kalunga de Cavalcante-GO. Dessa forma, pretendo, nos diálogos estabelecidos com as mulheres indígenas ao longo da pesquisa, conversar sobre outras formas de retorno da pesquisa aqui propostas além da valorização de suas formas de fazer política.

Alguns autores também têm apontado que uma forma ética de fazer pesquisa com grupos marginalizados, como mulheres indígenas, é fazer com que essas mulheres sejam primeiras leitoras e deem opiniões, expressem reações e façam comentários a respeito do trabalho da pesquisadora, para evitar situações que as deixem numa situação vulnerável. Essa é uma preocupação ainda mais plausível na atual conjuntura política brasileira, em que temos um governo que aniquila povos indígenas e o meio ambiente, e que espionou lideranças de mulheres indígenas durante a Primeira Marcha

¹³ Texto original: Alternatively, our situatedness can be made to work for us, if we begin to speak from somewhere, rather than for others, and make explicit the power relations which position us all, although not in any automatic or even obvious ways.³⁴ We are now well warned against universalising from our own experience and academic territories. Recognising the multiple, shifting and contingent nature of knowing and of identity encourages us to acknowledge our positions even as we seek to change them, and helps us to negotiate our relationships with those outside the academy. [...] These theoretical turns remove the possibility of an innocent subject, woman, and enable instead the articulation of an engaged and politically interested critique, including one of its own position. In this situation, too, academic feminism needs to recognise its connections beyond the academy, and the political investments of its supporters and detractors in the wider debates. There are tensions and contradictions aplenty, here, but they generate spaces and energies which can be put to good use in explorations of gendered knowledges and in the politics of both Aboriginality and feminism”

das Mulheres Indígenas, em agosto deste ano em Brasília¹⁴. Não é razoável que minha vontade de trilhar uma carreira acadêmica bem-sucedida deixe essas mulheres ainda mais expostas, e cuidados com isso devem ser tomados. Rovai (2017, p. 113) chama a atenção para o fato de que muitas vezes, após lerem a transcrição de seus depoimentos, se arrependem, e pedem a edição da transcrição, e essa sua vontade deve ser respeitada. Aline Rochedo Pachamama, indígena do povo Puri, na introdução de seu livro sobre mulheres indígenas que vivem na região metropolitana do Rio de Janeiro, também vai nessa direção:

“Para quem fala, é preciso quem ouça. E eu ouvi. Foram muitos os encontros. Estabelecemos confiança e reciprocidade. Gravamos e gravamos novamente. Conversamos apenas. Silenciamos também. Registre o que me foi liberado por elas; os assuntos, em desabafos em lágrimas, ficam apenas entre nós. Respeitamos e sabemos guardar segredos, pois também temos os nossos” (PACHAMAMA, 2018, p. 14).

England (1994, p. 86) aponta que muitas autoras feministas têm considerado que receber comentários e opiniões pelas mulheres que são pesquisadas é uma forma de mitigar relações de poderes desiguais e hierárquicas que existem entre elas (como é o caso desta pesquisa), embora isso não vá eliminar essa desigualdade: é importante que a pesquisadora fique atenta a isso, buscando sempre tentar reduzir essa hierarquia ao longo da pesquisa, e a reflexividade é essencial nesse ponto para a autora. Ball e Janyst (2008) afirmam que também utilizaram desse expediente em duas pesquisas com comunidades indígenas no Canadá como forma de mitigar essa assimetria de relações de poderes, e afirmaram que o resultado foi positivo inclusive no sentido de desenvolver uma relação de confiança com aqueles que estavam sendo pesquisados. Além disso, consideram que a decisão final sobre quais resultados da pesquisa devem ser determinados pelos próprios indígenas, pois são estes que têm sido negativamente afetados por pesquisas que ao longo dos séculos não têm sido respeitadas em relação a eles:

“Os parceiros comunitários participaram na revisão, edição e aprovação dos rascunhos dos relatórios de resultados antes de qualquer forma de distribuição (por exemplo, apresentação, publicação). O controle comunitário dos resultados dos projetos de pesquisa implicou longos prazos para a revisão e *feedback* comunitário, despesas, e resultados indeterminados. Embora não sejam típicos em muitos projetos de pesquisa, esses processos eram esperados como parte das parcerias de pesquisa comunidade-*campus* e previstos nos memorandos de entendimento que regem ambos os projetos.

¹⁴Mais informações a respeito em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/forca-nacional-espiona-mulheres-indigenas-ate-na-portaria-do-supremo.shtml>. Acesso em 23 de agosto de 2019.

[...]

Resumindo, a posição ética tomada nos projetos ilustrados neste artigo foi que os resultados e produtos da pesquisa devem ser aceitos como indeterminados, cabendo ao parceiro indígena as decisões finais sobre que resultados serão partilhados dentro e fora da sua organização comunitária, quando, por quem, e de que forma” (BALL, JANYST, 2008, p. 44-45. Tradução livre da autora).¹⁵

Isso é particularmente relevante se levarmos em consideração as ideias de Shawn Wilson (2008). Em livro baseado em sua tese de doutorado, o autor defende a existência de um paradigma de pesquisa indígena, que teria como base a relacionalidade. Nesse paradigma, o objeto da pesquisa não é tão importante quanto as relações que o pesquisador estabelece com esse objeto (WILSON, 2008, p. 73). Assim, ele considera que:

“Desde uma epistemologia e uma ontologia baseadas em relações, uma metodologia e uma axiologia indígenas emergem. Uma axiologia indígena é construída sobre o conceito de responsabilidade relacional. [...] O que é mais importante e significativo aí é cumprir com os papéis e obrigações dessa relação de pesquisa – ou seja, ser responsável em suas relações. A pesquisadora ou o pesquisador é então uma parte de sua pesquisa, que é inseparável do sujeito da pesquisa. O conhecimento que a pesquisadora ou o pesquisador interpreta deve ser respeitoso e auxiliar na construção de relações que foram estabelecidas através do processo de busca de encontro de informações. Além disso, a pesquisadora ou o pesquisador indígena tem interesse na integridade da metodologia (que deve ser respeitosa) e na utilidade dos resultados se quiser que seja usado pela comunidade indígena (reciprocidade).

Seguindo essa axiologia, uma metodologia indígena deve ser um processo que adere a uma responsabilidade relacional. Respeito, reciprocidade e responsabilidade são características chave de qualquer relação saudável de pesquisa, e devem ser incluídas numa metodologia indígena [...]” (WILSON, 2008, p. 77. Tradução livre da autora)¹⁶.

¹⁵ Texto original: “Community partners participated in reviewing, editing, and approving draft reports of findings before any form of distribution (e.g., presentation, publication). Community control of the outputs from the research projects entailed lengthy turnaround times for community review and feedback, expenses, and indeterminate outcomes. Although not typical in many research projects, these processes were expected as part of community-campus partnership research and anticipated in the MOUs governing both projects. [...] To sum up, the ethical position taken in the projects illustrated in this article was that research outcomes and products must be accepted as indeterminate, with the Indigenous partner making final decisions about what results will be shared within and beyond their community organization, when, by whom, and in what ways”.

¹⁶ Texto original: “From an epistemology and ontology based upon relationships, an Indigenous methodology and axiology emerge. An indigenous axiology is built upon the concept of relational accountability. [...] What is more important and meaningful is fulfilling a role and obligations in the research relationship -that is, being accountable to your relations. The researcher is therefore a part of his or her research and inseparable from the subject of that research. The knowledge that the researcher interprets must be respectful of and help to build the relationships that have been established through the process of finding out information. Furthermore, the Indigenous researcher has a vested interest in the integrity of the methodology (respectful) and the usefulness of the results if they are to be of any use in the Indigenous community (reciprocity).

Following this axiology, an Indigenous methodology must be a process that adheres to relational accountability. Respect, reciprocity and responsibility are key features of any healthy relationship and must be included in an Indigenous methodology [...]”.

Por considerar que fazer pesquisa é construir relações com todo o cosmos, o autor argumenta, indo de encontro com o que foi colocado anteriormente em relação aos argumentos de Maria Gouveia de Oliveira Rovai e de Aline Rochedo Pachamama, que entrevistas ou qualquer outro tipo de pesquisa em que haja interação humana precisam de uma escuta profunda, que leve a trocas significativas entre a pesquisadora e as pesquisadas. Para ele, em um paradigma de pesquisa indígena, deve-se formar relações que vão além da dualidade pesquisador-informante, de forma que a pesquisadora e as pesquisadas cheguem a uma situação de aprendizado mútuo (WILSON, 2008, p. 113).

Os riscos causados pela pesquisa às mulheres que serão parceiras de pesquisa, embora sejam mínimos, existem, e decorrem principalmente da visibilização que possam ter com a pesquisa, ou da que porventura já tinham anteriormente a ela. Conforme mencionado anteriormente, casos de assassinatos de lideranças indígenas por madeireiros, grileiros e garimpeiros não têm sido algo incomum, e a Marcha das Mulheres Indígenas foi alvo de espionagem de um agente da força de segurança nacional. Além disso, uma das maiores lideranças indígenas deste país, Sônia Guajajara, foi alvo de abertura de inquérito kafkiano da Polícia Federal após ser denunciada a esse órgão pelo Presidente da FUNAI. O motivo para isso foram as denúncias que Sônia Guajajara fez contra o Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro, argumentando o Presidente da FUNAI na denúncia à Polícia Federal que Sônia incorreu em calúnia e difamação contra o Presidente da República. Tratou-se de uma tentativa de criminalizar Guajajara com base no entulho autoritário que a Lei de Segurança Nacional representa, e que não foi bem-sucedida, tendo em vista que a assessoria jurídica da APIB obteve uma vitória no Judiciário: a Justiça Federal determinou o arquivamento do inquérito contra Sônia Guajajara, além de tornar nulo o ato da Polícia Federal que intimou Guajajara. Segundo o juiz que analisou o caso, as denúncias do Presidente da FUNAI "não trazem quaisquer indícios, mínimos que fossem, de existência de abuso de exercício de direito ou de cometimento de qualquer espécie de crime, seja contra terceiros, seja contra a União"¹⁷, o que põe ainda mais em evidência que o objetivo do Presidente do órgão indigenista é o de calar a liderança

¹⁷<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/05/05/justica-federal-manda-pf-arquivar-inquerito-que-investiga-lider-indigena.ghtml>. Acesso em 10.05.2021.

indígena. Esses são alguns exemplos dos riscos que envolvem a visibilização dessas mulheres, embora, mesmo diante desses riscos, muitas indígenas não se calem e assumam uma posição no debate público sobre direitos indígenas.

Uma forma de minimizar esse tipo de risco, causado por uma visibilização das parceiras de pesquisa, e ao qual recorri neste trabalho, é receber opiniões e comentários das mulheres que entrevistei, tanto de seus relatos decorrentes das entrevistas, permitindo-as que peçam a edição das entrevistas, como do trabalho final (a tese) antes da entrega da versão final do trabalho para a instituição. Dessa forma, todas elas receberam a versão final da tese, as transcrições das entrevistas e áudios explicando minhas conclusões, de forma que pudessem relatar se algum trecho da tese ou das entrevistas as põe em risco e solicitar a supressão de qualquer parte da tese ou da entrevista que seja comprometedor para elas. Porém, não cheguei a receber nenhum retorno delas nesse sentido.

2.4. Dilemas envolvendo a anonimização ao longo da pesquisa

Uma outra forma de mitigar esses riscos é a anonimização, embora, como relatado por Wilson (2008, p. 115), pesquisador indígena do povo Cree, a decisão sobre anonimizar ou não as parceiras de pesquisa é bastante complexa dentro de um paradigma de pesquisa indígena. Em capítulo de livro redigido na forma de uma conversa entre o autor e outros pesquisadores indígenas sobre esse paradigma de investigação, ele começa sustentando que, como esse paradigma é relacional, é importante que as relações entre pesquisador e pesquisados fiquem aparentes na escrita, e que por isso, no sentido de valorizar os saberes que pesquisados compartilham com os pesquisadores, é importante que haja identificação dos pesquisados no relatório final da pesquisa, desde que haja autorização deles. Peter, um de seus colegas, porém, afirma que a identificação ou não depende do caso, ponto no qual outro pesquisador que participa da conversa, Stan Wilson (por acaso, pai de Shawn Wilson) tem acordo. De acordo com eles:

“Peter: Sim, mas vamos supor que anciões estão falando sobre abusos que sofreu em escolas residenciais ou algo do tipo. Eles não estão apenas compartilhando conhecimento, mas estão falando de algo que aconteceu com eles. Então mesmo que você peça para usar seus nomes, eles

vão dizer que sim. Mas talvez eles não queiram de verdade que o nome deles seja usado. Ou talvez não deveria ser usado.

Stan: Então depende da natureza do conhecimento. Então devemos ser mais reflexivos sobre identificar as pessoas, incluindo os anciões, pelo nome. Não é apenas uma escolha de “sim” ou “não”. Nós devemos fazer a decisão apropriada, responsável quanto ao conhecimento que foi compartilhado” (WILSON, 2008, p. 115-116. Tradução livre da autora¹⁸).

Esse trecho me fez refletir sobre a minha própria pesquisa, pois as mulheres que entrevistei compartilharam seus conhecimentos sobre um determinado momento histórico comigo. Além disso, falaram de um protagonismo político que elas tiveram nos momentos históricos que são objeto da pesquisa aqui proposta, protagonismo esse que não deveria ser apagado ou invisibilizado pela anonimização, caso elas não desejem ser anonimizadas. Porém, nos tempos atuais que o Brasil vive, as mulheres indígenas, que já sofriam com situações de perseguições e violações de direitos, a ponto de o Brasil ter sido considerado em 2017 o país mais letal para defensores do meio ambiente e do direito à terra¹⁹ (pautas essas defendidas pelo movimento indígena), tem tido seus direitos ainda mais vilipendiados desde que Jair Bolsonaro chegou à Presidência da República, com queimadas, que vem atingindo territórios indígenas, feitas por grileiros na Amazônia incentivados por seu discurso anti-indígena e anti-meio ambiente²⁰ e com mulheres indígenas em posição de lideranças políticas sendo espionadas e perseguidas politicamente, conforme já mencionei anteriormente. Portanto, esse dilema sobre anonimizar ou não as mulheres que entrevistei é difícil de ser resolvido.

Para respeitar esses casos em que as entrevistas não desejam ser anonimizadas, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (nos anexos deste trabalho), de acordo com o art. 17 da Resolução 510 de 2016 do Conselho Nacional de Saúde, as informou

¹⁸ Texto original: “Peter: Ya, but say for instance that an Elder is talking about residential school abuse or something like that. They are not just passing on knowledge; they are passing experiences that happened to them. So even if you ask them if you can use their name, they are going to say yes. But maybe they don’t want their name to be used. Or maybe it shouldn’t be used.

Stan: So it depends on the nature of the knowledge. So we have to put a lot more thought into naming people, including Elders, in our research, not just a blanket “yes” or “no”. We have to make a decision appropriate to, or accountable to, the knowledge that was shared”

¹⁹ https://brasil.elpais.com/brasil/2018/07/23/internacional/1532363870_921380.html. Acesso em 31 de agosto de 2019.

²⁰ Maiores informações em https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/27/politica/1566864699_526443.html#?sma=newsletter_brasil_diaria20190827 e em <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2019/08/cocozinho-petrificado-de-indio-barra-licenciamento-de-obras-diz-bolsonaro.shtml>. Acesso em 30 de dezembro de 2019.

sobre eventuais riscos que a não-anonimização poderia trazer, tratou da garantia do anonimato, e também sobre o direito que essas mulheres têm de não se manterem anônimas, caso seja a vontade delas. Portanto, o TCLE trouxe um campo, ao final, com uma pergunta, indagando se elas desejam permanecer anônimas ou se abrem mão do anonimato. Elas também foram informadas que podem mudar a decisão sobre permanecerem anônimas ou serem nominalmente identificadas em qualquer momento da pesquisa. Como o diálogo retratado por Wilson (2008) retrata, a questão de anonimizar ou não é muito mais complexa do que um simples campo no TCLE a respeito, e por isso essa questão deve ser sempre avaliada no processo da pesquisa, inclusive através de conversas com a mulher que foi entrevistada a respeito dos riscos dessa exposição.

Dilemas sobre anonimização também surgiram quanto às mulheres que estiveram na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas quando realizei a observação participante. A Marcha foi um evento público, aberto a todas, todos e todes, então não havia necessidade de entregar um TCLE às mulheres indígenas presentes. Porém, a regra, nesta pesquisa, foi anonimizar todas as mulheres que estavam lá em relação ao que pude observar, para evitar que isso gerasse uma visibilidade (que pode ser indesejada para algumas mulheres presentes) que chamasse a atenção de agentes governamentais, grileiros, madeireiros e garimpeiros que pudessem usar os dados desta pesquisa para perseguir essas mulheres. Só houve uma exceção quanto a essa regra de anonimização: Sônia Guajajara, que é a mulher indígena com maior visibilidade no Brasil contemporâneo e, justamente por contar com essa visibilidade, tem pagado um preço alto por isso, como a já mencionada tentativa de sua criminalização por parte da Polícia Federal e do presidente da FUNAI. O aparecimento de Sônia Guajajara no campo em que realizei minha pesquisa só é tratado em uma única passagem, referente aos casos teste, no capítulo 5. Nesse caso, eu coloquei numa balança a necessidade de avançar o argumento de que Sônia é tida como uma representante, como uma diplomata dos povos indígenas (e usei um exemplo do campo para isso) e os eventuais riscos que escrever sobre isso poderia acarretar a ela. Após essa ponderação, concluí que Sônia já goza de bastante visibilidade e tem sofrido com todos os riscos que essa visibilidade pode acarretar, e que não ia ser eu mencionar ou deixar de mencionar essa situação

específica que percebi no campo que ia mudar isso. Fora essa situação muito específica, todas as demais mulheres que observei no campo foram anonimizadas.

2.5. Limites de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido dentro de um paradigma de pesquisa indígena

Já que entrei na discussão sobre TCLE logo acima, considero importante relatar os desafios encontrados durante esse processo. Eu mandava o TCLE para todas as parceiras de pesquisa por WhatsApp antes da entrevista, solicitando que elas lessem o termo antes da entrevista, para que soubessem do que se trata a pesquisa e como seus dados seriam usados. Mas a realidade é que nenhuma delas lia o Termo antes da entrevista: muitas ali tem trabalhos remunerados e não remunerados, que podem ser tanto um trabalho remunerado fora da aldeia quanto o trabalho não remunerado de ser cacica, de estudar, de cuidar de filhos, de fazer a roça etc.; então tempo para parar e ler o TCLE é algo que essas mulheres não têm. Mas para além do tempo, existe, entre os povos indígenas, um sentimento de desconfiança coletiva do papel.

Esse sentimento de desconfiança do papel tem fundamento, e se deve à forma como os brancos usaram o papel para enganar os povos indígenas e retirarem deles aquilo com que eles construíram relações de afeto: suas filhas, filhos e terras ancestrais, por exemplo. A exemplo disso, como escreverei com mais detalhes ainda neste capítulo, Borehá Juma, irmã de uma das parceiras de pesquisa (Mandei Juma) teve sua filha roubada dela após assinar um documento que, por não saber Português, ela não compreendia, em que consentia que um casal de missionários adotasse sua filha. Valdelice Veron, do povo Guarani-Kaiowá, também relata sobre a perda do seu território ancestral quando seu pai, o então cacique Marcos Veron “assinou” com sua digital do polegar uma liminar de reintegração de posse sem saber do que se tratava e, sem saber que não era algo que seria muito negativo para seu povo, mandou preparar uma festa para receber aqueles que lhes iriam arrancar de suas terras:

“Naquele dia, em 2001, tudo parecia bem. Na época, eu não sabia português muito bem. Eu ainda era muito oposta ao papel. Como eu não queria vir para a cidade, eu não queria conhecer o papel ainda. Até que um dia um papel, chamado ‘liminar de reintegração de posse’, veio até nós. ‘O que é esse pedaço de papel? Eu não sei o que é’. E meu pai disse, ‘Me dê, eu vou colocar minha impressão digital’. Ele colocou sua impressão digital, eu lembro bem disso. E então o oficial de justiça disse ‘Escute, no dia 16 de outubro às 9h da manhã, algumas pessoas virão falar com

‘você’. E aí meu pai nos disse para fazer chicha, nossa bebida festiva tradicional, e os esperou para uma festa.

Às 9h da manhã naquele dia, nos vimos algo sombrio na estrada suja. Carros pretos vindo, e então um ônibus, e muitos caminhões, e eles vinham todos de uma vez. Não houve tempo de fazer nada. Eles nos arrancaram de lá na hora, queimaram todas as casas. Eles algemaram o cacique, meu pai Marcos Veron, e todos os meus irmãos, e também as mulheres, todos. E jogaram todos nós no caminhão de uma vez. Eu não conseguia entender, porque era para ser uma festa. E não era. Meu pai tentou falar, mas não conseguiu. Eles capturaram todos. Isso durou até as 7h da noite, porque alguns guerreiros não quiseram desistir. Mas meu pai percebeu, ‘Não, dessa vez nós não conseguiremos’. E nós fomos jogados nas margens da estrada, ao lado do Rio Brillhante. E nós ficamos lá” (VERON *Apud* MASSO *et al*, 2021, p. 5. Tradução livre da autora²¹).

Eu entendo a exigência que Comitês de Ética em Pesquisa fazem do TCLE como uma forma de tomar medidas para evitar pesquisas extrativistas, que extraem tudo dos pesquisados sem dar nenhum tipo de retorno depois, mas desconfio que Comitês de Ética em Pesquisa formados majoritariamente por pessoas brancas não entendem muito as peculiaridades das visões indígenas sobre o que é pesquisa, e acabam criando burocracias que, além de não refletirem essas cosmovisões, são vistas com desconfiança por povos indígenas por conta do já mencionado histórico de relação deles com a burocracia e papelada estatal. Shawn Wilson também vai nesse sentido:

“Como muitos indígenas que têm de lidar com a burocracia da sociedade dominante já tinham notado, eu tive de aderir a dois padrões diferentes. Havia várias considerações éticas que precisavam de ser levadas em consideração para satisfazer o Comitê de Ética da universidade. Qualquer risco potencial para os participantes, como, por exemplo, angústia psicológica devido a levantar questões sensíveis, deveria ser minimizado através do monitoramento dos participantes, bem como através de aviso a eles sobre riscos antes de se voluntariarem para o estudo. Também a confidencialidade dos participantes deveria ser mantida durante toda a coleta de dados e redação dos resultados do estudo.

Esse código de ética imposto externamente não se enquadrava na axiologia de um paradigma de pesquisa indígena. O meu papel como pesquisador e contador de histórias exigia que os meus próprios valores, crenças e pontos de vista fossem inerentes a todos os aspectos da pesquisa.

²¹ Texto original: “One day, in 2001, everything seemed fine. At the time, I didn’t know Portuguese very well yet. I was still very opposed to paper. Because I didn’t want to come to the city, I didn’t want to meet paper yet. Then a paper came to us, called “preliminary eviction decision.” “What is this piece of paper? I don’t know what that paper is.” And then father said, “Give it to me, I will put my thumbprint on it.” He put his thumbprint, I remember it well. And then the official said, “Listen, on October 16 at 9 am, some people will come and talk to you.” Father replied, “That’s OK.” And then father told us to make chicha, our traditional party drink, and we waited for them with a party.

At 9 am that day, we saw darkness on the dirt road. Black cars coming down, and then a bus, then many trucks, and they came in at once. There wasn’t time to do anything. They took us right away, burned all the houses. They handcuffed the cacique, my father Marcos Veron, and all my brothers, and also us women, everyone. And they threw us on the back of the trucks, one at a time. I couldn’t understand, because it was supposed to be a party. And it wasn’t. Father tried talking, but he couldn’t. They caught everybody. It lasted until 7 pm, because there were many Warriors there who did not want to give in. But father realized, “No, this time we won’t make it.” And we were dumped on the side of the road by the Brillhante River. And we stayed there”

Compreendi que as pessoas que informaram eram igualmente importantes no processo de pesquisa (WILSON, 2008, p. 130. Tradução livre da autora²²).

Além disso, Linda Tuhiwai Smith, escrevendo desde a cosmologia Maori, coloca que, para além de perguntas que os indígenas pesquisados possam ter sobre a pesquisa e que sejam facilmente respondidas pelo TCLE (como a forma de tratamento dos dados, forma de disseminação dos resultados), existem dúvidas importantes que indígenas têm sobre a pesquisa e o pesquisador que um TCLE não vai responder: “O espírito dela é limpo? Ele tem um bom coração? Que outra bagagem eles estão carregando? Eles são úteis para nós? Podem consertar nosso gerador? Eles podem de fato fazer alguma coisa?” (SMITH, p. 10. Tradução livre da autora²³).

Diante de tudo isso, concluo que esse modelo ocidental de ética em pesquisa não tem muito eco entre os povos indígenas, mas é uma burocracia que eu sou obrigada a seguir. Faltando um mês para entregar a tese para a banca avaliadora, ninguém me retornou com o TCLE assinado, e considero que todos os fatores que mencionei tem um papel nisso. Sem sinal do TCLE escrito assinado, e ciente de que legislação sobre ética em pesquisa estabelece que o TCLE pode ser tanto escrito quanto oral (e, nesse caso, precisaria ser gravado), eu encaminhei, por WhatsApp, áudio meu lendo os termos para essas mulheres, e consegui ter uma boa resposta. Porém, não ficou propriamente um TCLE oral, em alguns casos: algumas mulheres respondiam meu áudio com outro áudio dando seu consentimento, enquanto outras responderam o meu áudio com mensagem por escrito autorizando o uso dos seus dados na pesquisa, o que fez com que o TCLE acabasse sendo, na maioria dos casos, um híbrido de oralidade com escrita.

²² Texto original: “As many Indigenous people who have to deal with the dominant society's bureaucracy have found, I had to adhere to two different standards. There were several ethical considerations that needed to be taken into account to satisfy the university ethics committee. Any potential risk to the participants, for instance, psychological distress due to raising sensitive issues, was to be minimized through screening participants as well as through warning participants of risks before they volunteered for the study. Also the confidentiality of the participants was to be maintained throughout the data collection and writing of the results of the study.

This externally imposed code of ethics did not fit within the axiology of an Indigenous research paradigm. My role as researcher and storyteller necessitated that my own values, beliefs and views be inherent in all aspects of the research. I understood that the persons who informed my views were just as important in the research process”.

²³ Texto original: “Is her spirit clear? Does he have a good heart? What other baggage are they carrying? Are they useful to us? Can they fix up our generator? Can they actually do anything?”

2.6. A pesquisa como ritual: alguns desafios encontrados ao longo das entrevistas

Um dos desafios encontrados, que tem a ver com as diferentes perspectivas cosmológicas que tenho em relação às mulheres que entrevistei ficou aparente na minha conversa com Lorena. Ela foi a terceira mulher que entrevistei para este trabalho e, como fiz em relação à maioria das parceiras de pesquisa, meu primeiro contato com Lorena foi através de uma mensagem privada no seu perfil do instagram, na qual eu me apresentava, falava da minha pesquisa, indicava meu interesse em entrevistá-la, e passava para ela meu email e meu whatsapp para facilitar o contato. A isso se seguiram acordos de datas e horários entre nós pelo whatsapp, veículo pelo qual mandei o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido. E aí no começo da entrevista, houve um diálogo que me tirou da minha zona de conforto, e que reproduzo abaixo:

“Eu: Oi, Lorena, boa tarde, tudo bom?

Lorena: Oi, oi, oi!

Eu: Tudo bom? Como é que foi o fim de semana?

Lorena: Tudo bem, guria! Vou até ligar aqui a minha câmera. [trecho inaudível no momento da transcrição, provavelmente devido a um problema na conexão de internet], tomando um chimarrãozinho... Tudo bem? Prazer.

Eu: Prazer. Então, eu vou te fazer umas perguntinhas. Deve durar mais ou menos uma hora, assim, não mais do que isso. Então a primeira pergunta que eu tenho é sobre a sua trajetória de vida. Eu queria que você falasse né sobre família, estudos, vida na aldeia, vida na cidade, essas coisas.

Lorena: Aham. Antes disso, eu queria que tu me falasse um pouco de também, porque tu me mandou o negócio lá²⁴, e eu acabei nem conseguindo ler.

Eu: Tudo bem.

Lorena: Eu fiquei cheia de coisa no fim de semana, Sônia estava aqui em casa, aí nem consegui ler a coisa.

Eu: Tranquilo. Então, meu nome é Camila, eu faço doutorado em Relações Internacionais na PUC do Rio, e eu estou pesquisando mulheres indígenas; assim, eu estou pesquisando a Marcha das mulheres indígenas; e na verdade a minha discussão, o meu olhar para marcha, é para as mulheres indígenas enquanto diplomatas dos seus povos, como alguém que representa os seus povos, seja perante outros povos indígenas, perante o Estado ou perante de organizações internacionais. E além de fazer doutorado, sou professora da Universidade Federal do Amapá, há alguns anos. E é isso. Assim, fora isso, sou tutora de dois gatinhos vira-latas aqui, a Lucy e o Taz. Aí não sei se você tem mais alguma pergunta.

Lorena: Ah, sim. Ótimo, ótimo. Não, é que a gente gosta de saber, ouvir mesmo com quem a gente está conversando, por causa dessa contextualização de vida que a gente tem, de sempre está sendo o objeto de estudos pelas pessoas. Então, assim, a gente gosta de saber quem é a pessoa que ela faz. São coisas... coisas básicas, talvez, para você, mas para a gente faz uma diferença por essa questão. A gente também fez uma universidade e por muitos anos a gente foi objeto de estudo das pessoas. E aí quando se dá o contexto da gente estudar as pessoas... essas outras

²⁴ Aqui, Lorena se refere ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

pessoas, às vezes elas até estranham. Porque a gente está naquele papel de perguntar também: “Quem você é?” “O que faz?”, essas coisas. Então é sempre bom essa troca. E fica uma dica para ti: se tu for fazer uma entrevista com outras mulheres indígenas, é sempre bom; assim mesmo que troque mensagem, é bom a gente se familiarizar”.

Eu inicialmente senti um desconforto (já dissipado) com esse diálogo, mas foi um desconforto produtivo, que me causou muitas reflexões. Por mais que eu tivesse me apresentado por mensagem em um primeiro contato, esse se apresentar por mensagem não é o suficiente para estabelecer relações de confiança nas quais essas mulheres se sintam confortáveis para falar de questões que são muito pessoais. O fato de pessoas pertencentes a povos indígenas muitas vezes desconfiarem de pesquisadores brancos por motivos extremamente legítimos, como eu coloquei no início deste capítulo e como é sublinhado por Lorena nesse nosso diálogo, explica parte desse “puxão de orelha” carinhoso que levei da entrevistada, mas não explica tudo. Tem aí uma outra questão que é levantada por Shawn Wilson (2008): para os povos indígenas, a pesquisa é um ritual e, assim, como muitos rituais feitos por diversos desses povos, é também um espaço para o estabelecimento e fortalecimento de relações, assim como para manter uma responsabilidade relacional, ou seja, uma responsabilidade ética com tudo aquilo (uso o termo “aquilo” e não “aquela” ou “aquele” porque, para Wilson, a rede de relações e a responsabilidade relacional durante a pesquisa se dá não só com as pessoas, mas com todo o cosmos) que esteja envolvido no processo de pesquisa. Como em tudo ritual, a pesquisa com povos indígenas envolve um protocolo próprio de cada povo a ser seguido, como nos lembra o autor:

“Para construir um ambiente de relações saudáveis, é necessário seguir o protocolo apropriado para trabalhar com a comunidade. [...]. Como uma fase preliminar desta pesquisa, eu discuti o protocolo indígena australiano com John Williams-Mozley, que é um homem Arrente Ocidental do clã Ntjalka. Eu uso o conhecimento da minha própria cultura para assegurar que o protocolo foi seguido com os participantes indígenas canadenses” (WILSON, 2008, p. 42. Tradução livre da autora)²⁵.

O gentil “puxão de orelha” de Lorena foi no sentido de me alertar que eu não estava seguindo um protocolo cerimonial importante para prosseguir com a pesquisa,

²⁵ Trecho original: “In order to build a healthy set of relationships, it is necessary to follow the proper protocol for working in the community [...]. As a preliminary stage to the research, I discussed the Australian Indigenous protocol with John Williams-Mozley, who is a Western Arrente man of the Ntjalka clan. I used the knowledge of my own culture to ensure that protocol was followed with the Canadian Indigenous participants”

o de me apresentar olhando “olho no olho” (ainda que tenha sido um “olho no olho” mediado por uma tela de celular). Como eu disse, me senti desconfortável no começo, ainda que o alerta de Lorena tenha sido feito de forma muito carinhosa e respeitosa, mas no final foi um desconforto produtivo, que me permitiu rever minhas práticas de pesquisa. Nas entrevistas posteriores, embora isso não apareça na maioria transcrições nos anexos desta tese (até porque eu costumo começar as gravações depois das apresentações), passei a me apresentar a todas as parceiras de pesquisa logo no começo da conversa, ainda que eu já tenha me apresentado por mensagem. As apresentações não se tratavam apenas de apresentar minhas credenciais acadêmicas, mas também apresentar questões que são pessoais, como falar que sou tutora de dois gatos vira-latas que são muito amados por mim. Então, nesse sentido, eu sou muito grata a Lorena pelo desconforto pedagógico que me causou, pois me permitiu crescer enquanto pesquisadora e enquanto pessoa.

Outro ponto que me causou desconforto, mas dessa vez foi um desconforto extremo, foi com uma outra entrevistada que, por questões éticas, não identificarei aqui, e nem usarei seus dados obtidos na entrevista, pois não tive sua autorização. Porém, considero importante trazer essa reflexão específica envolvendo metodologia e a minha falha nessa entrevista não só para explicar mudanças que tive que fazer nas minhas estratégias de pesquisa a partir daí, mas também para alertar outros pesquisadores a não prosseguirem da mesma forma que eu neste caso específico.

A entrevista com essa mulher ia muito bem, até que eu fiz uma pergunta para ela, que já estava prevista no roteiro do questionário semiestruturado (verificar roteiro nos anexos): “O que é diplomacia para você?”. É uma pergunta que tem o seu papel na pesquisa que desenvolvi, é algo importante para mim, mas eu tive uma reação completamente inesperada. Essa mulher respondeu, bastante irritada, que não sabia o que era isso. Fiquei um pouco nervosa com a sua irritação, um pouco sem saber o que fazer, e falei que tudo bem, que não tinha problema, e passei para a pergunta seguinte, perguntando-lhe de que forma ela via as diferenças entre a política indígena e não indígena. Embora no questionário a pergunta fosse “Como você enxerga as diferenças entre as diplomacias indígenas e as diplomacias dos países?”, considerei melhor adaptar a pergunta nesta entrevista diante da situação. Porém, o estrago estava feito. A

entrevistada, que antes dessa pergunta estava sendo muito solícita, inclusive falou questões extremamente pessoais, começou a ficar distante, a dizer que não lembrava, e a dizer que o tempo tinha acabado. Eu sugeri que, diante dos compromissos dela, retomássemos a entrevista quando ela estivesse com tempo livre, o que ela, a princípio, aceitou. Mas depois mandei mensagens tentando combinar uma outra data para continuar as entrevistas, e nunca tive uma resposta.

Foi uma situação bem desconfortável para mim (na verdade, o desconforto sempre volta quando lembro dessa entrevista) pois fiquei com medo de ter praticado algum tipo de violência na entrevista, além de ter passado algum tempo perguntando onde eu tinha errado na condução desse processo. E aí, em algum momento, ouvi de uma pessoa que alguns indígenas sentem vergonha de não dominar o Português, e fui atrás de informações a respeito. Encontrei alguns trabalhos na área de Educação que me ajudaram a entender a dimensão do problema. Um desses trabalhos foi escrito por Josias Loureiro de Mello (2015), um estudante kaingang que escreveu uma monografia sobre o uso da língua portuguesa em uma comunidade kaingang. Ele traz o seguinte depoimento de uma mulher dessa comunidade:

“Somos acostumados com a nossa língua, não gostamos de falar português, temos medo de errar, quando falamos com pessoas que não conhecem nossa língua muitas coisas não entendemos e não perguntamos o que significa porque temos vergonha” (MELLO, 2015, p. 22).

Outro trabalho que menciona algo parecido é um artigo que faz uma História Oral da educação escolar entre o povo Zoró, partindo das memórias do professor Edilson Waratã Zoró. O trabalho relata que a educação escolar entre os Zoró se deu a partir da própria comunidade, e que os primeiros materiais didáticos foram encontrados no escritório da Fundação Nacional do Índio (Funai) em Ji-Paraná. Uma maior aproximação posteriormente feita com a Funai e com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) teria facilitado a aquisição dos materiais didáticos (SANTOS, COLODETTI, SILVA JUNIOR, 2016). Porém, mesmo a aquisição dos materiais didáticos sendo facilitada, isso não tornou o processo mais fácil, como relata o professor:

“[...] quem mandava livro pra mim era o Orestes, Orestes missionário. [...] no mês de julho de noventa e dois eu fui chamado pra fazer curso em Cacoal, [...] eu não sabia falar português nada, não entendia nada nem cumprimentar [...], quem traduziu pra mim foi Zacarias [...]. Aquele dia

passsei vergonha e dificuldade, não sabia entender, não sabia falar nada [...]” (ZORÓ *Apud* SANTOS, COLODETTI, SILVA JUNIOR, 2016, p. 134).

Segundo os autores, ainda que o professor tivesse contato com a língua portuguesa e com isto tentasse alfabetizar os demais membros interessados de sua comunidade, tinha limitações na compreensão desse idioma que ficaram evidentes quando atuou como uma espécie de ponte entre indígenas e não indígenas (ZORÓ *Apud* SANTOS, COLODETTI, SILVA JUNIOR, 2016, p. 134). Nesse momento, perceber em si mesmo essa limitação causou esse sentimento de vergonha de si próprio.

Outra pesquisa relevante para entender essa questão da vergonha de não falar Português trata sobre a vivência de crianças indígenas estudantes do 3º, 4º e 5º ano do ensino fundamental em escolas não indígenas em Parintins, Amazonas (VIANA, CORDEIRO, 2021). Um depoimento dado por uma estudante sateré-mawé para essa pesquisa é bastante elucidativo a respeito disso:

“Eu não consigo entender uma coisa ali, aí o medo é: eu vou perguntar e eles vão achar que eu não entendi simplesmente por eu ser indígena. “Ela não entendeu por que ela é índia”, então havia isso [medo de perguntar] aí. No início isso aí [não perguntar porque os colegas iriam pensar que o “não saber” estava relacionado ao fato de ela ser indígena] atrapalhou sim um pouco, o fato de eu não conseguir entender um pouco, e também não perguntar, por vergonha, pelo que os colegas iriam falar” (VIANA, CORDEIRO, 2021).

Como se pode perceber, existe um sentimento de vergonha entre indígenas por não dominar plenamente o Português, e que tem muito a ver com a dinâmica violenta de imposição da aprendizagem desse idioma para os povos indígenas. Essa é uma vergonha que nós, brancos, não sentimos por não dominar uma língua indígena, justamente porque a língua indígena nunca foi para nós uma imposição (muito pelo contrário, inclusive muitos de nós demonizamos línguas indígenas e tivemos um papel determinante na extinção de algumas línguas indígenas que deixaram de existir). O depoimento da jovem estudante sateré-mawé é particularmente elucidativo disso quando ela expõe o fato de ser tratada como menos inteligente, como inferior, por professores e por estudantes brancos de sua escola, por não ter pleno domínio da língua portuguesa.

E isso tudo me fez refletir que conduzir uma entrevista em Português com mulheres cujo primeiro idioma é uma língua indígena é em si uma dinâmica violenta, pois, mesmo que essas mulheres falem a minha língua, é uma língua que foi imposta a elas de forma extremamente violenta. Essa mulher que se irritou com a minha pergunta

é uma mulher que é extremamente fluente em Português, e respondeu às perguntas anteriores sem maiores dificuldades; porém, esse não saber uma palavra específica em Português pode ter sido um gatilho para situações anteriores que essa mulher pode ter sofrido, inclusive situações em que possivelmente viu sua capacidade intelectual ser questionada por não conhecer alguma palavra em Português. Talvez esse gatilho somado a uma desconfiança legítima que indígenas têm em relação a pesquisadores brancos conduzindo trabalhos sobre eles tenha sido a causa dessa abrupta mudança de comportamento por parte da entrevistada. Lendo o depoimento da jovem sateré-mawê e da liderança kaingang sobre a vergonha de perguntar o significado de alguma palavra em Português, eu hoje, ao invés de falar que não tinha problema e passar para a próxima pergunta, teria falado o que significa diplomacia para os brancos. Na época eu preferi passar para a próxima pergunta porque sempre nos ensinam que não devemos induzir parceiras de pesquisa a terem certas respostas, mas não é assim que isso funciona dentro de um paradigma de pesquisa indígena marcado pela relacionalidade e pela responsabilidade relacional. Eu honestamente não sei se ter feito isso mudaria alguma coisa na dinâmica dessa entrevista específica, mas fiz outra entrevista em que a entrevistada me questionou, após essa pergunta, o que é diplomacia, e expliquei o que significa para os brancos; talvez por isso tenha sido uma entrevista mais tranquila que a outra. Se essa mulher que passou por esta situação descrita aqui estiver lendo este trabalho, eu gostaria de pedir desculpas, realmente não foi a minha intenção causar qualquer constrangimento para você. Ao mesmo tempo, quero te agradecer por você ter me ensinado (ainda que provavelmente não tenha sido a sua intenção me ensinar qualquer coisa) algo a respeito da violência que está implicada em conduzir uma entrevista em um idioma que não é a língua nativa de uma pessoa, e me fez refletir sobre como mitigar²⁶essa violência no meu fazer enquanto pesquisadora.

2.7. As parceiras de pesquisa

²⁶ Uso aqui o verbo mitigar porque essa é uma violência que não é possível eliminar sozinha enquanto pesquisadora, mas somente reduzir os danos da violência que está implicada na imposição de um idioma aos cerca de 305 povos indígenas que vivem no Brasil; eliminar essa violência exige uma ação coletiva, e não apenas da minha boa vontade individual

Neste item, escrevo sobre as mulheres que aceitaram ser parceiras de pesquisa por mim nesta pesquisa. A maioria não me conhecia pessoalmente antes de serem contactadas por mim em redes sociais, então gostaria de agradecer muito a todas pela confiança depositada em mim em compartilharem questões tão pessoais comigo sem nunca terem me visto pessoalmente na vida.

É importante mencionar que algumas entrevistas foram realizadas poucos meses antes da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas (que ocorreu de 07 de setembro de 2021), enquanto outras foram realizadas depois. O fato de a realização das entrevistas ter se dado antes ou depois da Segunda Marcha teve diferença no conteúdo da entrevista, pois as parceiras de pesquisa antes da Segunda Marcha transpareceram uma expectativa e uma saudável ansiedade em relação ao que viria a ser a Segunda Marcha, ao passo que as parceiras de pesquisa depois da Segunda Marcha já trouxeram reflexões sobre os acontecimentos da Segunda Marcha. Outro acontecimento posterior à Segunda Marcha que impactou nas entrevistas foi a COP-26, realizada em Glasgow, na Escócia, em novembro de 2021. Algumas mulheres que estiveram presentes na Primeira Marcha (inclusive algumas das parceiras de pesquisa para esta tese) estiveram nas atividades da COP-26). É importante mencionar que nenhuma das mulheres que entrevistei após a COP-26 estiveram presentes no evento, mas mesmo assim, isso teve um impacto nas entrevistas, pois essas mulheres estabeleceram entre si relações de afeto (escrevo com mais detalhes no capítulo 5 sobre o afeto como uma característica das relações diplomáticas entre mulheres de povos indígenas diversos) e mantém contato entre si, ainda que por meios virtuais, sobre os desafios políticos enfrentados pelas mulheres indígenas, e também sobre suas vidas pessoais.

Também gostaria de destacar que, na impossibilidade de entrevistar mulheres de todos os povos que estiveram presentes na Marcha, tentei abranger mulheres de todos os biomas do Brasil (por conta da relação especial das mulheres indígenas com seu território, que é descrita com mais detalhes no capítulo 5 deste trabalho, essas mulheres estão se organizando politicamente por biomas, e não mais por regiões), mas não consegui agendar entrevista com nenhuma mulher do Cerrado ou do Pantanal. As transcrições das entrevistas estão todas em anexo, com a intenção de que essa tese também possa proporcionar a outras pesquisadoras da temática um banco de dados de

entrevistas que possam ser por elas consultadas. Ler entrevistas que foram dadas por indígenas (principalmente por mulheres indígenas) tanto a outras pesquisadoras quanto veículos de imprensa e a documentaristas foi algo que me ajudou muito nas minhas pesquisas, e espero proporcionar a outras pesquisadoras o mesmo colocando essas transcrições nos anexos. Também pretendo, com esse banco de dados, manter uma memória sobre a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas do ponto de vista dessas próprias mulheres. Dito isso, as parceiras de pesquisa foram:

Telma Taurepang

Telma Taurepang foi a única mulher que entrevistei que eu já conhecia pessoalmente, e foi também a pessoa que me despertou vontade de escrever uma tese sobre mulheres indígenas. Eu nunca contei isso a ela, e provavelmente ela vai descobrir isso ao ler este trabalho. Eu conheci Telma em um evento promovido pela ONU e pelo Consulado do México no Centro Cultural dos Correios no Rio de Janeiro em 2018 sobre mulheres na política, e Telma estava ali, na condição de dirigente da UMIAB (União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira -eu escrevo com mais detalhes sobre essa organização no Capítulo 3). Na época, eu já estava no doutorado, e sabia que queria escrever sobre povos indígenas nas Relações Internacionais, mas precisava recortar um pouco melhor meu objeto de pesquisa. Quando as organizadoras do evento abriram para perguntas, eu perguntei a Telma sobre como as mulheres indígenas se relacionavam com o feminismo. A resposta de Telma me causou inquietações: ela disse que não sabia me dizer isso, porque ela mesma não sabia dizer se era feminista ou não, e que feminismo não é algo que as mulheres que estão na aldeia discutem, mas que as amigas brancas dela dizem que Telma é feminista.

Após o evento, fui conversar com Telma, trocamos contatos, e ela me disse que ia sair como candidata a senadora por Roraima. Fiquei bem feliz por termos uma candidatura de uma mulher indígena na época, mas só fui descobrir o quanto esse processo todo da candidatura foi doloroso para Telma durante a entrevista (que está nos anexos desta tese).

Quando eu peguei o ônibus após esse evento, durante todo o caminho fui pensando nessa resposta. E foi aí que decidi escrever sobre mulheres indígenas. Me encontrei com a minha então orientadora, Claudia Fuentes, e falei sobre a resposta de Telma, os deslocamentos que essa resposta me causou, e ela achou tudo ótimo.

Depois, reencontrei Telma na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Decidi entrevistá-la porque Telma teve um papel protagonista durante a Primeira Marcha, tendo inclusive participado da comissão de mulheres que se reuniu com a Ministra Carmen Lúcia no STF. Telma também foi uma das fundadoras da UMIAB e foi uma das mulheres que compuseram o Coletivo Voz das Mulheres Indígenas (mais detalhes sobre esse Coletivo no capítulo 5), então eu considerava que ela traria uma memória sobre a Marcha e sobre seu processo organizativo que deveria ser registrada. Além disso, eu queria saber mais sobre como tinha sido sua candidatura para senadora - infelizmente, foi um processo mais doloroso do que eu imaginava que tinha sido. Ela é filha de pais Macuxi e Taurepang, povos que vivem na região de fronteira entre Brasil e Venezuela -uma fronteira que foi imposta a esses povos e que até hoje divide famílias entre dois países- e vem da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, cujos habitantes tiveram um histórico doloroso no processo da sua demarcação. Além de tudo o que escrevi sobre ela, Telma é mãe, e hoje em dia ocupa o cargo de Secretária do Índio na prefeitura do Amajari, município em Roraima do qual ela é proveniente. Telma foi entrevistada por mim no dia 23 de junho de 2021 e, portanto, antes da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas.

Cristiane Julião Pankararu

Cris, como todas a chamam, foi entrevistada por mim no dia 27 de junho de 2021 e, portanto, antes da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas. Ela, assim como Telma, foi uma das mulheres que esteve à frente da Primeira Marcha, e também no Coletivo Voz das Mulheres Indígenas, motivo pelo qual eu também considereei que teria uma memória sobre a Primeira Marcha e seu processo organizativo que deveria ser registrada. Cris, assim como eu, está na dura batalha de obter um doutorado, mas no Museu Nacional da UFRJ, e lá pesquisa política e legislação indigenista. Ela é a única

representante da caatinga dentre as parceiras de pesquisa, bioma com o qual ela tem uma linda relação, sobre a qual ela fala na entrevista.

Lorena

Lorena é um nome que inventei para desidentificar uma mulher que pediu anonimato e que é uma liderança Xokleng, povo que vive entre os biomas da Mata Atlântica (trecho de Mata Atlântica da região Sul) e do Pampa, e foi a última mulher a ser entrevistada por mim antes da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas (sua entrevista ocorreu no dia 28 de junho de 2021). Ela chamou minha atenção quando, em uma apresentação do Coletivo Voz das Mulheres Indígenas que ocorreu durante um dos dias do Fórum de Debates da programação da Primeira Marcha, ela foi chamada no palco pelas integrantes do Coletivo para falar sobre sua participação nele. Lorena, então, fez uma fala muito bonita instigando outras jovens mulheres como ela a participarem do movimento de mulheres indígenas, e que elas não devem sentir que não tem nada a ensinar para as mulheres mais velhas, porque ela entendeu por sua passagem pelo Voz das Mulheres Indígenas que, apesar de ter entrado lá para aprender com as mais velhas, acabou também ensinando muito a elas. Foi essa fala que me fez querer entrevistá-la, porque considereei que daria uma outra dimensão, a dimensão da juventude, sobre o processo que desembocou na Marcha. Trechos da sua entrevista que a identificariam foram suprimidos.

Nyg Kaingang

Nyg é uma jovem liderança kaingang, povo que vive entre os biomas do Pampa. Ela é estudante da graduação em Serviço Social da Universidade Federal do Paraná, mãe de uma menina, e está grávida de um menino que será muito amado. Nyg fez um discurso muito potente na plenária de encerramento da Marcha das Mulheres Indígenas, que me deu muita vontade de entrevistá-la. Assim como muitas parceiras de pesquisa aqui, eu pronunciei o nome de Nyg de forma equivocada, algo pelo qual eu peço desculpas publicamente neste trabalho. A entrevista de Nyg, dentre todas, foi a

que mais me ajudou a compreender as mudanças nas dinâmicas de parceria entre povos indígenas e organizações governamentais do Estado brasileiro a partir do *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff. Eu entrevistei Nyg alguns dias depois da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas.

Angélica Kaingang

Angélica Kaingang também é uma jovem liderança kaingang, estudante do mestrado em Serviço Social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e mãe de um menino e uma menina. Eu também a entrevistei faltando poucos dias. Não nos conhecíamos antes da entrevista, e o contato de WhatsApp de Angélica me foi passado pelos moradores da retomada Xokleng de São Francisco de Paula, no Rio Grande do Sul. Angélica foi uma das coordenadoras da delegação de mulheres que partiu desde a região Sul (quando as mulheres indígenas ainda se organizavam por regiões e não por biomas) rumo a Brasília para a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, e considerei que essa memória de organizar as mulheres localmente para a Marcha deveria ser registrada. A entrevista de Angélica me forneceu muitos conhecimentos sobre as relações entre homens e mulheres e entre diplomacia e guerra na cosmovisão Kaingang, além de ter me possibilitado refletir sobre a relação entre mulheres indígenas e movimento feminista. Angélica está intensamente envolvida nas lutas dos estudantes indígenas por condições de acesso e permanência na universidade, e também por um atendimento diferenciado a esses povos, baseado em suas peculiaridades culturais, dentro das instituições de ensino superior. Enquanto eu escrevo estas palavras, ela está participando de uma ocupação na Universidade Federal do Rio Grande do Sul cuja pauta central é a construção da Casa do Estudante Indígena, um alojamento universitário voltado especificamente às e aos estudantes indígenas, que leve em consideração suas peculiaridades culturais, e onde eles possam realizar seus rituais sem serem importunados. Trata-se de uma demanda antiga das e dos estudantes indígenas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, sobre a qual ela reflete na entrevista que gentilmente me concedeu.

Bárbara

Bárbara é um nome que usei para desidentificar uma mulher guarani que optou pelo anonimato neste trabalho e que mora na Terra Indígena Jaraguá, localizada em um dos pouquíssimos trechos de Mata Atlântica que sobraram em São Paulo, a maior cidade do país. Isso faz com que os moradores dessa terra indígena já há algum tempo tenham como principal inimigo a especulação imobiliária, algo que é discutido na entrevista de Bárbara. Eu lembro que ela fez uma fala muito potente a respeito disso em uma das plenárias da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, mas, embora tenha registrado seu rosto, não registrei seu nome na época. Um ano depois, houve o lançamento de uma candidatura coletiva à Câmara dos Vereadores de São Paulo composta por três mulheres indígenas da Terra Indígena Jaraguá, sob o nome “mandado coletivo Jaraguá é Guarani” e, quando eu vi Bárbara na foto do panfleto virtual das candidatas, lembrei: é aquela moça Guarani que fez um discurso lindo na Marcha. Eu decidi que queria entrevistar Bárbara porque, além da fala potente na Primeira Marcha, que despertou minha atenção, quis saber mais sobre a luta dela enquanto mulher indígena contra a especulação imobiliária em São Paulo e sobre sua candidatura a vereadora em um mandato coletivo composto sobre mulheres indígenas. Sua entrevista me fez despertar para o caráter afetivo das diplomacias ente mulheres indígenas dos mais diversos povos no contexto brasileiro. Eu a entrevistei em janeiro de 2022 e, portanto, após a Segunda Marcha das Mulheres Indígenas e a COP-26. Alguns trechos da transcrição da sua entrevista que a identificariam foram suprimidos.

Bruna

Bruna é uma mulher Baniwa, proveniente da região do alto Rio Negro, no estado do Amazonas, a região com maior concentração de indígenas em todo o Brasil, e também a região onde tivemos um dos primeiros movimentos de mulheres indígenas no país (para mais detalhes sobre a história das mulheres na política indígena, consultar o capítulo 4). Considerei importante entrevistar alguma mulher da região por conta desse histórico, e Bruna, em sua entrevista, reflete sobre esse histórico. Bruna também

é mestranda em Antropologia e desenvolve pesquisas sobre gênero, sexualidade e povos indígenas. Sua entrevista foi essencial para que eu conseguisse enxergar o papel de jovens mulheres indígenas que, como ela, que ingressaram na universidade recentemente (como escrevo com mais detalhes no capítulo 5, o aumento recente do ingresso de mulheres indígenas como estudantes nas universidades foi vertiginoso) como mediadoras entre os não indígenas e seus respectivos povos. Eu a entrevistei em janeiro de 2022 e, portanto, depois da Segunda Marcha das Mulheres Indígenas e da COP-26. Trechos da entrevista que a identificassem foram suprimidos.

Simone Karipuna

Simone é uma mulher do povo Karipuna, que vive na fronteira entre o estado do Amapá (estado onde eu também resido e trabalho), no Brasil, e a Guiana Francesa. Essa região de fronteira, no norte do Amapá é onde tem a maior concentração de povos indígenas do estado. Eu ter entrevistado Simone tem a ver com uma inquietação minha de saber como as mulheres que compartilham comigo esse estado fronteiriço vivenciaram a Primeira Marcha, e Simone foi uma das pouquíssimas mulheres indígenas da região do Amapá e norte do Pará a ir para a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas (esse quadro mudou na Segunda Marcha, na qual o número de mulheres indígenas proveniente da região a comparecer a Brasília foi maior). Simone é assistente social, e também é conhecida no estado por ser uma liderança das mulheres indígenas, e que pavimentou o caminho para uma maior participação das mulheres nas organizações indígenas locais, processo sobre o qual ela reflete na sua entrevista. Como mencionado anteriormente, eu consegui contactar Simone através do meu ex-aluno Dalson Karipuna, que me passou seu número de WhatsApp. Eu a entrevistei em janeiro de 2021 e, portanto, após a Segunda Marcha e a COP-26.

Mandei Juma

Eu entrevistei Mandei também em janeiro deste ano. Ela tem uma trajetória um pouco diferente da maioria das outras parceiras de pesquisa. Eu diria que todas as

parceiras de pesquisa passaram por dores que eu, enquanto mulher branca, não consigo nem imaginar, mas a vida de Mandei foi a mais difícil de todas, e, para explicar isso, eu preciso contar a história do seu povo. Mandei vem do povo Juma, cuja única terra indígena atualmente (a Terra Indígena Juma) fica na cidade de Caturama, na região do rio Purus, ao sul do estado do Amazonas, a 615 km de Manaus e vizinha a Porto Velho, a capital de Rondônia. Atualmente só existem três sobreviventes do povo Juma, um povo indígena considerado de contato recente: Mandei e suas duas irmãs. Os Juma foram vítimas de diversos ataques perpetrados por seringueiros e comerciantes de castanhas em suas terras, a ponto de a população ter sido reduzida de 15 mil pessoas no início do século XX para 5 pessoas em 2022. O último deles perpetrados por comerciantes da cidade amazonense de Tapauá (próxima à Terra Indígena Juma) interessados na sorva e na castanha, abundantes em território Juma. O massacre resultou em 60 indígenas mortos, e apenas 7 Juma sobreviveram a ele. O grupo de extermínio que levaram a cabo a matança relatam que foram orientados pelos comerciantes que os contrataram a matar os Juma como se matassem macacos. Aruká, o pai de Mandei, à época com 15 anos, foi um dos sobreviventes da chacina. A homologação da demarcação da Terra Indígena Juma só ocorreu em 2004 (KANIXAWÁ, 2021).

Em 1998, o administrador da Funai em Porto Velho decidiu de forma unilateral, sem consultar os Juma (o que constitui uma ilegalidade, pois a consulta prévia a todos os projetos que os impactarem é um direito dos povos indígenas), retirar os únicos seis Juma que tinham sobrevivido até então: Mandei, suas irmãs Borehá e Maitá, seu pai Aruká, e um casal de tios já idosos, Marimã e Inté. Eles foram transferidos para terra do povo Uru-eu-wau-wau, no município de Guajará-Mirim, em Rondônia. O processo de transferência forçada foi tão traumático que os tios idosos vieram a óbito logo depois: Marimã morreu em 1998, e Inté em 1999. Além disso, Aruká se sentia bastante sozinho após o processo de remoção, e passava a maior parte do tempo se isolando dos Uru-eu-wau-wau. Só voltou a manifestar algum tipo de animação após saber que iria retornar à sua terra. Mandei e suas irmãs casaram e tiveram filhos com homens Uru-eu-wau-wau (BRASIL, 2013; BRASIL, 2015c, GRAGNANI, 2021).

Somente em 2013, depois de muita luta e de uma decisão judicial determinando que a Funai fornecesse condições materiais para o retorno dos Juma a seu território e proibindo que o órgão indigenista assentasse indígenas Guarani Mbyá (que nem são originários da região²⁷), a família Juma conseguiu retornar a sua terra, incluindo os maridos Uru-eu-wau-wau e filhos das mulheres Juma (BRASIL, 2015). A Terra Indígena Juma, segundo a base de dados de terras indígenas do Instituto Sócio-Ambiental, tem hoje 15 habitantes.²⁸

Quando essa família Juma ainda residia na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau, uma das sobrinhas de Mandei, filha de sua irmã Borehá com um pescador não indígena, foi roubada da mãe por missionários da instituição Jovens com uma Missão (Jacum), sob falsas promessas de que a criança ia ser levada para estudar em Porto Velho e ia visitar a família com frequência. Porém, o que aconteceu foi uma adoção, nunca autorizada por Borehá, e, portanto, de legalidade questionável. Borehá relata que nunca mais viu a filha. A criança foi concebida antes da remoção para o território Uru-eu-wau-wau (BRASIL, 2015a). Borehá, em depoimento ao portal *Amazônia Real*, fala sobre essa gravidez:

“Quando fiquei grávida dela, em 1998, os Juma viviam num completo abandono pela Funai. Nós morávamos na estrada. Ficávamos na ponte (da vila) 20 dias. Voltava para aldeia. A Funai dizia que a gente não podia se envolver com branco. O branco não me forçou, não teve violência. Eu gostei dele. Dessa relação nasceu minha filha, mas ele (o pescador) não quis a gente”, disse Borehá.

Grávida, Borehá casou-se com Erowak Uru-eu-wau-wau, em 1999. Eles foram morar na aldeia do povo dele no Alto Jamari, em Guajará Mirim (RO). ‘Erowak me aceitou assim, foi normal. Depois ela (a menina) cresceu e ficou com a gente até os oito anos de idade’, disse” (BRASIL, 2015a).

²⁷ Os povos guarani (Guarani Mbya, Guarani-Kaiowá e Guarani Nandeva), no momento da invasão colonial, vivia em toda a costa atlântica da América do Sul e no trecho continental entre a costa atlântica e o Paraguai. Organizações indígenas e indigenistas à época dos fatos denunciaram um plano da Funai de assentar 16 famílias Guarani Mbya na Terra Indígena Juma, que se encontrava abandonada desde a demarcação devido ao pouco empenho do órgão indigenista estatal em possibilitar o retorno dos Juma. Não encontrei informações mais detalhadas sobre a denúncia das organizações indígenas e indigenistas, nem do processo judicial determinando o retorno dos Juma, mas, como os Guarani Mbya tem uma relação muito especial com o bioma da Mata Atlântica, desconfio que esse plano de assentar 16 famílias Guarani Mbya fosse mais um processo de remoção forçada levado a cabo pela Funai. As informações sobre a denúncia das organizações indígenas e indigenistas sobre o plano da Funai foram obtidas em BRASIL, 2019, enquanto que as informações sobre os Guarani Mbya podem ser consultadas no portal Povos Indígenas no Brasil, mantido pelo Instituto Sócio-Ambiental: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Mbya, acesso em 13.03.2022.

²⁸ Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3949>. Acesso em 13 de março de 2022.

Percebendo que a criança não retornou de Porto Velho nas férias, Borehá e Erowak foram tanto na Jacum quando na escola, mas não encontraram a menina. Após um cansativo trabalho de procura, descobriram que a menina estava nos Estados Unidos:

“A indígena Mandeí Juma contou que, ainda em 2006, Borehá e Erowak Uru-eu-wau-wau foram procurar a garota na sede da Jocum, em Porto Velho.

‘Nós fomos na Jocum para fazer uma visita para a menina. Aí o pessoal da Jocum disse que a menina não estava mais na escola. Nós esperamos, mas nada. Fomos para escola, e perguntamos sobre a menina. A professora disse que a criança estava na casa da Jocum’, disse [Borehá].

A cacique Mandeí Juma afirmou que, depois de muita procura, conseguiu localizar, em 2007, e falar com o casal de missionários na sede da Jocum. Na ocasião, estava acompanhando Borehá e Erowak.

‘Dionéia [uma das missionárias que roubou a criança] disse que não ia mostrar a criança, só na frente do advogado. Depois ela mentiu, dizendo que a menina ficou com medo de voltar para aldeia. Aí chegou um advogado. Ele fez minha irmã assinar um papel. Não sabemos como foi isso’, disse.

Segundo a cacique Mandeí Juma, a Funai sabe da situação da suposta adoção. ‘A última notícia que tivemos é que menina mora hoje nos Estados Unidos’, afirmou” (BRASIL, 2015a).

O papel que o advogado do casal de missionários fez Borehá assinar autorizava a adoção da criança. Segundo a reportagem do portal *Amazônia Real*, nem Borehá nem Erowak sabem ler e escrever em Português, e portanto eles não poderiam ter consentido, através de um documento escrito que eles não sabem ler, com uma adoção (BRASIL, 2015a; BRASIL, 2015b).

Depois de ser bastante pressionada, a Funai ingressou com ação no Tribunal de Justiça de Rondônia demandando a anulação da adoção da criança Juma pelo casal de missionários. A ação foi indeferida, com os argumentos mais racistas possíveis por parte dos desembargadores, como os pais, em fotografias, aparentarem estar “civilizados” e “integrados à cultura e convivência civilizada nacional”:

“[...] o relator do processo, desembargador Paulo Kiyochi Mori, justifica, com base em fotografias, que a mãe biológica Borehá Juma e o pai de criação Erowak Uru-eu-wau-wau se mostraram “civilizados” quando consentiram a adoção ao casal da Jocum na audiência, que aconteceu em 2011, quando a menina tinha 11 anos.

‘A audiência foi realizada de forma harmoniosa com a presença de representantes da Funai, do Ministério Público e da mãe biológica e pai de criação, que demonstram se felizes nas fotografias contidas na ação processual. Os pais indígenas demonstram estarem civilizados e bem adaptados à nova vida social, seja pela vestimenta, seja pelo telefone celular portado pelo pai em todas as fotos, pelo que não se pode afirmar que sejam silvícolas não integrados ao novo convívio’, disse o relator Kiyochi Mori em nota do TJ de Rondônia.

Para o relator, com essa nova adaptação social dos pais indígenas da menina a jurisprudência ordena que a tutela especial federal (assistência ou representação federal)

seja dada a índios que não estejam integrados à cultura e convivência civilizada nacional, o que não diz respeito ao caso da menina, por isso, segundo ele, cabe a dispensa de intervenção da Funai” (BRASIL, 2015b).

Em fevereiro de 2021, durante um dos picos da pandemia de COVID-19 que se iniciaram no Amazonas e depois se espalharam para o Brasil, Aruká Juma, pai de Mandei e o último homem Juma, faleceu da doença, possivelmente em decorrência da falta de fiscalização das autoridades governamentais em relação ao acesso de não indígenas a terras indígenas, algo que se torna ainda mais grave em se tratando de um povo de contato recente. Segundo nota conjunta publicada pela APIB, pela COIAB e pelo Observatório dos Direitos Humanos dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato (OPI):

“Por estarem sujeitos a uma imensa vulnerabilidade e risco de desaparecimento, o povo Juma é considerado de recente contato e consta entre os povos a serem protegidos por Barreiras Sanitárias, cuja instalação foi determinada pelo Supremo Tribunal Federal a pedido dos povos indígenas, de representantes da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), por meio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental nº 709 (ADPF 709). O pedido foi feito em julho de 2020 e o Ministro Luís Roberto Barroso deferiu. Porém, diante das dificuldades alegadas pelo Governo Bolsonaro, o ministro deu o prazo de até setembro de 2020 para que as Barreiras na TI Juma fossem instaladas. Em agosto de 2020 o Governo Bolsonaro disse que iria fazer a Barreira no rio Assuã, na REBIO Tufari, fora da TI Juma, seria uma Barreira Sanitária composta pela Polícia Militar e DSEI-Humaitá. No entanto, em dezembro do mesmo ano, afirmou que faria apenas um posto de controle de acesso na BR 230 - Rodovia Transamazônica, mas não comprovou o seu efetivo funcionamento.

Se o posto de acesso funcionou ou não, como vinha representantes da COIAB e APIB cobrando há meses nas Salas de Situação com o Governo Bolsonaro, já não importa mais para Aruká. O que se sabe, comprovadamente, é que ele agora está morto. É tristemente com seus mortos que os povos indígenas comprovam seus apelos” (COIAB, APIB, OPI, 2021).

Essa história ganha requintes de crueldade quando descobrimos que, quando este internado em decorrência de complicações causadas pela COVID-19 no Hospital Sentinela (Humaitá, AM), administraram a Aruká medicações comprovadamente ineficazes contra a COVID-19 e que fazem parte do coquetel de “tratamento precoce” (com muitas aspas em tratamento, pois não era tratamento contra a COVID, era assassinato mesmo) alardeado pelo governo Jair Bolsonaro: azitromicina, ivermectina, nitazoxanida e sulfato de zinco. Mandei me informou na entrevista que seu pai não falava Português, então ele não foi consultado a respeito da administração dos medicamentos. Suas filhas relatam que em nenhum momento foram consultadas ou informadas pelo hospital a respeito da administração dos medicamentos. Um mês e seis

dias antes da morte de Aruká, o então ministro da Saúde, Eduardo Pazuello, hoje investigado pelo STF e indiciado pela CPI da Pandemia, estava em Manaus propagandeando o falso tratamento precoce, o que teve um efeito devastador em termos de explosão de mortalidade por COVID-19 em Manaus, sendo Aruká uma das vítimas dessa política de morte. As três filhas de Aruká publicaram nota na época de sua morte prometendo continuar o legado de luta de seu pai (KANIXAWÁ, 2021).

Apesar de os Uru-Eu-Wau-Wau serem uma sociedade patrilinear e, portanto, pelas suas regras, os filhos das três mulheres Juma com homens desse povo serem considerados Uru-Eu-Wau-Wau, os netos de Aruká se recusam a deixar o povo Juma ser extinto: a maioria dos netos se autodenomina Juma-Uru-eu-wau-wau, e um deles se autodenomina apenas como Juma. Ao manterem o povo Juma em seus respectivos nomes, esses netos estão redesenhando as antigas regras sobre pertencimento a seus povos, de forma a não deixar o laço de parentesco e de afeto com seu avô, suas mães e todos os seus ancestrais Juma morrerem (GRAGNANI, 2021).

Minha avó também morreu em abril do ano passado, quando o segundo pico de COVID-19 já tinha chegado no Rio de Janeiro, em decorrência dessa doença, então a dor de perder alguém amado que foi reduzido a um mero número de uma estatística fria por causa de uma política de morte é algo que compartilho com Mandei e suas irmãs. Porém, existe algo na dor dessas mulheres que eu não consigo imaginar: Aruká levou consigo um conhecimento ancestral de seu povo sobre os modos Juma de caçar, por exemplo. Além disso, minha avó tinha condições, ao menos antes de ser sedada, de se recusar a tomar uma medicação ineficaz por falar a mesma língua dos profissionais de saúde que a atenderam. Eu também não consigo nem imaginar a dor de perder a minha família por causa de uma chacina levada a cabo por comerciantes que acham que o dinheiro vale mais que a vida, de sofrer uma transferência forçada para um lugar que não escolhi morar, ou de ter uma filha roubada após ser enganada por um casal de missionários.

Mandei, ao contrário de muitas mulheres que entrevistei, não esteve à frente da organização da Marcha, mas esteve lá quando era cacica para representar um povo que luta para se reerguer depois de anos de violências muito cruéis, e achei que seria importante ter seu ponto de vista.

3. Diplomacias indígenas e mulheres indígenas

Este capítulo tem como objetivo fazer uma revisão de literatura sobre as diplomacias indígenas e o papel das mulheres indígenas nessas diplomacias, além de discutir como as parceiras de pesquisa se relacionam com o conceito de diplomacia. Ele começa com uma revisão de literatura dos feminismos decoloniais e comunitários, que utilizo para criticar o conceito tradicional, estadocêntrico, androcêntrico de diplomacia, e também para analisar a participação das mulheres na política indígena. Depois, parte-se para uma revisão de literatura sobre diplomacias indígenas, no qual argumento que, apesar de a literatura a respeito ser relativamente recente, diplomacias indígenas são bem antigas.

Posteriormente, trato das raízes cristãs do sistema diplomático inter-estatal moderno, embora ele se pretenda muito secular. Como afirma Der Derian (1987), a cultura diplomática interestatal contemporânea surge em um momento de fragmentação do cristianismo devido às guerras religiosas que se seguiram ao Cisma do Oriente e à Reforma Protestante, devido ao fato que, diante da impossibilidade de o papado seguir como uma autoridade central, a diplomacia surge como uma maneira de mediar esses estranhamentos entre os recém-surgidos Estados europeus cristãos. Essas raízes cristãs da diplomacia podem explicar muito do porquê esse sistema diplomático ser tão androcêntrico. Para entender essas diferenças entre mulheres nas diplomacias interestatais e cristãos, então, trago no item 3.3 exemplos de histórias de criação do mundo de alguns povos indígenas, comparando-os com a história cristã de criação do mundo. Não pretendo tratar de todas as histórias de criação do mundo entre os indígenas: só no Brasil são 305 povos indígenas, e certamente não haveria tempo para escrever sobre todos eles numa tese de doutorado. Contudo, notei que, em algumas dessas histórias, o papel das mulheres é, se não de protagonismo, ao menos de relevância, ao contrário do mito cristão de criação do mundo que coloca a mulher como pecadora. Portanto, essa sessão cumpre um papel exemplificativo sobre outras formas de se enxergar a mulher no mundo além do binarismo santa-pecadora da cosmovisão

cristã. Essa pode ser uma explicação sobre a relevância do papel das mulheres em muitas diplomacias indígenas, item sobre o qual discorro no item 3.4.

No item 3.5, eu trago as entrevistas realizadas com mulheres que participaram da Primeira Marcha para entender como elas se relacionam com o conceito de diplomacia. Eu percebi que, embora muitas dessas mulheres tenham dado respostas que vão tanto no sentido da diplomacia como uma mediação do estranhamento, tal como conceitualizada por James Der Derian (1987) e também que muitas tenham sinalizado que consideram as diplomacias indígenas mais responsivas às demandas das representadas que as diplomacias estatais, algumas dessas mulheres não se enxergam como diplomatas de seus povos, e nem enxergam qualquer tipo de relevância nesse conceito para as suas vidas. Porém, ao serem questionadas sobre sua relação com o movimento indígena, todas tinham uma história para contar sobre como se aproximaram do movimento, o que sugere que o termo “movimentos sociais” circula mais que o termo “diplomacia” para se referir à política indígena no contexto brasileiro. No item 3.6, eu faço uma revisão de literatura sobre soberania e povos indígenas para discutir sobre porque opto por usar o termo “diplomacias indígenas”, e não “movimento indígena”, para me referir à política indígena. Para isso, eu me baseio nas críticas pós-coloniais (INAYATULLAH, BLANEY, 2004; ANGHIE, 2004) e dos estudos indígenas (BRUYNEEL, 2007; SHAWN, 2008; PICQ, 2018). Ainda no item 3.6 eu faço uma breve comparação entre o contexto anglófono (Canadá, Austrália, Estados Unidos e Nova Zelândia), contexto esse desde o qual a literatura sobre diplomacias indígenas tem sido escrita, e o contexto brasileiro. A intenção dessa comparação é compreender por que, ao contrário do contexto anglófono, no Brasil não é comum a circulação do termo “diplomacias indígenas”. Finalmente, o item 3.7 traz as conclusões parciais deste capítulo.

3.1. Os feminismos decoloniais e comunitários e as mulheres indígenas

Um referencial teórico adequado para compreender as diplomacias das mulheres indígenas são os feminismos decoloniais, que encontra como expoentes autoras como

María Lugones e Rita Segato, que compartilham diversos aspectos com outros autores do giro decolonial, como Walter Mignolo, Ramon Grossfoguel, Aníbal Quijano e Enrique Dussel, ao mesmo tempo em que criticam a falta de uma teorização sobre gênero por parte desses autores.

TICKNER (2013) discorre sobre a falta de teorização em Relações Internacionais no Sul global, e a mera importação de teorias do Norte para compreender fenômenos próprios desta região, afirmando que muitas vezes tais teorias não conseguem dar conta de explicar diversas questões referentes à inserção do Sul global nas Relações Internacionais. Segundo a autora:

"Quando a 'teorização' de fato ocorre, é em grande parte indetectável aos olhos das instituições nos grandes centros porque muitas vezes lhes parece bastante diferente. No caso da América Latina, por exemplo, em vez de testar dados, observações empíricas, e a defesa de hipóteses como padrões de conhecimento teórico, a 'teoria' consiste basicamente em conceitos e definições 'emprestados' de teorias existentes e utilizados para descrever problemas específicos [...]. Isto explica em grande parte a tendência para 'escolher' entre diferentes teorias dos EUA de forma eclética, bem como as versões 'de senso comum' do realismo e liberalismo que são observáveis nas RI tanto nesta região como em torno do Sul global [...]" (TICKNER, 2013, p. 637. Tradução livre da autora²⁹).

Felipe KERN (2008, p. 24-25), em artigo sobre os povos indígenas nas Relações Internacionais, vai no mesmo sentido:

"A opulência e sofisticação dos insumos dos *think tanks* americanos exercem tamanha força no pensamento internacionalista que seriam capazes de ofuscar o debate sobre a temática indígena na forma de um sistema valorativo que sugere o que é ou não relevante e científico na área. Esse fenômeno gera a necessidade de uma maior pluralidade no debate teórico em relações internacionais. Atualmente, existe produção acadêmica que justifique a sistematização de uma escola latino-americana de relações internacionais além do pensamento subordinado e dependente [...]. Assim, a necessidade de compreender fenômenos particulares na América Latina impulsiona o debate para a intensificação da produção intelectual e inovação na utilização de métodos de análise. [...] as relações internacionais não lidam com objetos determinados e o que importa e no quanto as estruturas podem ou seriam continuadas e como estas mudanças e interações podem ser mais bem administradas. Para justificar sua existência, as ciências sociais ensinadas nas universidades têm que corresponder ao objeto de estudo que existe efetivamente no exterior".

²⁹ Texto original: "When 'theorizing' actually does take place, it is largely undetectable to core eyes because it often looks quite different. In the case of Latin America, for example, instead of data testing, empirical observations, and the defense of hypotheses as the standards of theoretical knowledge, 'theory' basically consists of concepts and definitions 'borrowed' from existing theories and used to describe specific problems [...]. This largely explains the tendency to 'pick and choose' from different US theories in eclectic ways, as well as the 'common-sense' versions of realism and liberalism that are observable in IR both in this region and around the global South [...]"

Embora não seja considerada uma teórica do giro decolonial, Rosineide BENTES (2005, p. 225-226), escrevendo sobre especificamente sobre a Amazônia traz uma importante contribuição ao debate:

“A descoberta dos primeiros cientistas de que as plantas crescem mais rapidamente quando expostas à luz direta do sol, aumentando a produtividade e a lucratividade agrícola, implica desflorestamento, mas foi propagandeada como um método “superior”, capaz, inclusive, de civilizar a “hostilidade” da natureza e o “primitivismo” e o “atraso” dos métodos de plantio-manejo ecológico praticados por outros povos. Desflorestar tornou-se “ato civilizatório”. Nessa crença se inspiraram aqueles que, olhando a multiplicidade de sociedades humanas unicamente através da avaliação do grau de incorporação da ciência e das tecnologias modernas, atribuíram a elas uma hierarquia. Exaltando a industrialização como o estágio mais avançado de desenvolvimento humano que seria atingido apenas pelos povos mais fortes e tecnicamente capazes [...] os quais foram revestidos do status de superiores, sábios, civilizados e desenvolvidos. Esse evolucionismo social percebia os habitantes da Amazônia [...] através de preconceitos. Eles não teriam escolhido seu estilo de vida e, em particular, os métodos ecológicos locais de apropriação e utilização de recursos naturais, mas teriam, sim, sido vítimas de uma fatalidade: fraqueza, preguiça, indolência, falta de mão de obra, de espírito empreendedor e de tecnologia para domesticar a natureza”.

Essa hierarquização entre povos também é explicada pelo giro decolonial, através da crítica à hierarquização entre raças, explicada por Aníbal Quijano. Segundo o autor, o processo de globalização em curso é a culminação de um processo que começou a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial, sendo um dos eixos fundamentais a classificação da população mundial sob a ideia de “raça”. Esse termo designaria uma construção mental que expressa a experiência da dominação colonial. Essa ideia tem origem colonial, mas, segundo o autor, seus efeitos têm sido mais duradouros e estáveis que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido. Portanto, esse termo implica, nas palavras do autor:

“[...] origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. En lo que sigue, el propósito principal es abrir algunas de las cuestiones teóricamente necesarias acerca de las implicancias de esa colonialidad del poder respecto de la historia de América Latina. La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. [...] fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos”.

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población” (QUIJANO, 2000, p. 201-202).

Um dos efeitos do colonialismo que perduraram na colonialidade, calcada na ideia de raça, de estratificação social, é justamente a ideia de evolucionismo social à qual se refere Bentes, segundo a qual determinados grupos, como os povos indígenas, segundo essa concepção, seriam menos desenvolvidos, e que, por isso, suas terras ancestrais poderiam ser destruídas ou tomadas para levar a cabo projetos de desenvolvimento, com consequências catastróficas para tais grupos. Escrevendo especificamente sobre a Amazônia brasileira, LOUREIRO (2012, p. 531), afirma que, na visão dos grupos hegemônicos da Amazônia brasileira (suas elites brancas):

“As populações tradicionais são povos atrasados, primitivos, portadores de uma cultura inferior, que obstaculizam o desenvolvimento e só têm a ganhar integrando-se à sociedade urbana e “civilizada”, desocupando suas terras para atividades ditas modernas. Sob a óptica integracionista, as terras indígenas seriam situações provisórias e tendentes a desaparecer à medida que os índios forem assimilados – pelas mais diversas vias – à sociedade nacional, desaparecendo dentro dela, diluindo assim, “o atraso” e o “primitivismo” que os tornam diferentes e os afastam dos padrões civilizados da sociedade moderna. A multiculturalidade (em especial representada pelos grupos indígenas) é entendida como um elemento negador do desenvolvimento, da modernidade e de uma pretensa e almejada unidade nacional, estabelecida com base no imaginário de uma nação única e de um povo único – o povo brasileiro”.

Portanto, as relações entre os Estados e os povos indígenas, ao se partir de uma ideia de desenvolvimento que vê um determinado grupo (os diversos povos indígenas) como menos desenvolvido que o outro, e, portanto, sujeito a mais violações de direitos, é permeada pela colonialidade do poder, e se encontra dentro do projeto inacabado de modernidade que começou com a descoberta da América, marcado pela ideia de hierarquização de populações.

Muitos dos pressupostos do giro decolonial são compartilhados pelo pós-colonialismo, como a percepção de que a hierarquização de raças foi e continua sendo essencial para a dominação do sul pelo norte, assim como crítica à divisão de Estados entre “desenvolvidos” e “não desenvolvidos” e a uma concepção de ciência essencialmente eurocêntrica. Porém, há uma diferença fundamental, que é a apropriação do conceito de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein pelos teóricos e teóricas do giro decolonial. Segundo CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL (2007, p. 16):

“La crítica que proviene de los estudios culturales y de los ‘postcolonial studies’ caracteriza al sistema-mundo moderno/colonial como un sistema de significaciones culturales. Para ellos, las relaciones económicas y políticas no tienen sentido en sí mismas, sino que adquieren sentido para

los actores sociales desde espacios semióticos específicos [...]. Por el contrario, la mayoría de los investigadores del sistema-mundo hacen énfasis en las relaciones económicas a escala mundial como determinantes del sistema-mundo capitalista. Para ellos, los imaginarios, los discursos y las epistemes son ámbitos derivados de los procesos de acumulación capitalista. El hecho es que los teóricos del sistema-mundo tienen dificultades para pensar la cultura, mientras que los teóricos anglosajones de la poscolonialidad tienen dificultades para conceptualizar los procesos político-económicos. [...] De este modo, ambas corrientes fluctúan entre los peligros del reduccionismo económico y los desastres del reduccionismo culturalista. Desde la perspectiva decolonial manejada por el grupo modernidad/colonialidad, la cultura está siempre entrelazada a (y no derivada de) los procesos de la economía-política”.

Assim, ao contrário dos teóricos e teóricas do pós-colonialismo, que, em sua maioria, veem os processos econômicos que ocasionam a subjugação de certos povos como derivados de processos culturais (com exceção de Spivak), o giro decolonial vê os processos culturais e econômicos como entrelaçados, e é esse entrelaçamento que faz com que a colonialidade do poder se faça presente. Por isso, preferem falar de um “sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial”, e não apenas do “sistema-mundo capitalista” (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007, p. 13).

A argentina radicada nos Estados Unidos, María Lugones, por sua vez, começou a teorizar sobre a ausência de reflexões de gênero no grupo modernidade/colonialidade. O argumento central da autora, partindo de dois estudos de caso, um sobre os Iorubás na África e outra sobre o povo indígena *cherokee* na América do Norte, é o de que a própria colonização criou diferenças de gênero, onde antes elas não existiam, e que o gênero passou a ser um princípio ordenador onde antes não era com a colonização. Segundo a autora, “Como el capitalismo eurocentrado global se constituyó a través de la colonización, esto introdujo diferencias de género donde, anteriormente, no existía ninguna” (LUGONES, 2008, p. 86).

Esse argumento de Lugones, conforme afirma Luciana Ballestrin (2017), tem problemas metodológicos por generalizar para todo o mundo colonial o argumento de que gênero passou a ser um princípio ordenador nas sociedades coloniais apenas devido ao encontro colonial com base em apenas dois casos. Em suas palavras:

Sua conclusão indutiva carece de evidências históricas e de representatividade empírica – no caso, indispensável para uma generalização do não histórico e do não universal. Assim, a nosso ver, o problema de Lugones é metodológico: a partir de um punhado de casos secundários, estabelece uma proposição de caráter universal (BALLESTRIN, 2017, p. 1048).

SEGATO (2012), também argentina, porém radicada no Brasil, e também uma feminista decolonial, crítica ao feminismo eurocêntrico que enxerga as mulheres não europeias ou não eurocentradas como inferiores, discorda da ideia de Lugones de que a guerra de conquista colonial teria promovido divisões de gênero onde elas não existiam. Para a autora, essa guerra produziu e ainda produz, para as mulheres indígenas, um patriarcado muito mais opressor do que os das sociedades pré-colombianas. Segundo a autora:

“Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres” (SEGATO, 2012, p. 117).

Algumas leituras feitas ao longo da tese, embora não se engajem na discussão teórica dos feminismos decoloniais, também corroboram as críticas de Ballestrin e Segato a Lugones. RAMINELLI (1997), por exemplo, analisando relatos de viajantes europeus no encontro colonial com os tupinambás, no que hoje conhecemos como Brasil, nos séculos XVI e XVII, aponta a existência de uma rígida divisão entre gêneros naquela sociedade, na qual apenas os homens podiam participar de atividades como a caça, a guerra e a celebração de acordos de paz, enquanto as mulheres ficavam com os afazeres domésticos e com a roça, havendo uma rígida divisão sexual do trabalho. Além disso, o adultério feminino causava repúdio, podendo o marido expulsar a esposa adúltera, ou, quando a esposa engravidava em uma relação extraconjugal, a criança podia ser enterrada viva e a mulher podia ser trucidada ou abandonada nas mãos dos demais rapazes. Segundo o autor, o marido não se vingava do homem com o qual foi traído, “para não ganhar a inimizade de todos os parentes do outro, o que causaria um rompimento e, possivelmente, daria origem a uma guerra perpétua” (RAMINELLI, 1997, p. 20). Os mesmos relatos dão conta de uma grande liberdade sexual antes do casamento, podendo as mulheres indígenas solteiras manter relações sexuais com quem escolhesse sem que isso causasse sua desonra na comunidade. Porém, essa liberdade era podada com o casamento, quando os maridos, movidos por ciúmes, passavam a vigiar suas esposas mais de perto.

BELAUSTEGUIGOITIA (2005, p. 194-196), por sua vez, revela a existência de desigualdades de gênero entre povos indígenas durante a invasão colonial no que atualmente chamamos de México ao contar a história de Malinche, que teve uma grande importância política fundamental nas guerras de dominação espanhola na região. Ela foi dada como presente por homens indígenas ao colonizador espanhol Cortez, e, portanto, foi tratada como propriedade tanto por um homem indígena quanto por um homem branco, o que é revelador de padrões de desigualdades sofridos por essas mulheres durante a invasão colonial, quando esses dois patriarcados, o indígena e o europeu, se encontram. Porém, mesmo sendo tratada como propriedade, ela teve um papel fundamental como mediadora política entre Cortez e Montezuma e, por escolha própria, exerceu uma forte liderança política naquele momento. Segundo Jager (2015), não era uma prática incomum entre os vários povos que foram subordinados pelo Império Azteca a de vender ou doar mulheres, o que era visto muitas vezes pelos espanhóis como uma prática bárbara, como maus tratos a essas mulheres pelos homens indígenas -embora os colonizadores espanhóis não se furtassem a aceitar as mulheres que lhes fossem dadas de presentes por homens indígenas. Mas, ao mesmo tempo, mulheres desses povos exerciam papéis políticos e religiosos relevantes dentro de suas próprias sociedades, o que era quase improvável para as mulheres europeias. Para a autora, esse papel político relevante de Malinche, que para ela era uma diplomata, uma mediadora entre os diversos povos indígenas da região e os espanhóis e uma grande articuladora política, não estava descolado da realidade das mulheres no Império azteca.

Já Lorena Cabnal (2010) escrevendo desde sua cosmovisão maya xinka, afirma que, nos relatos ancestrais sobre as guerras travadas entre povos indígenas antes da chegada dos europeus (relatos esses que estão em gravuras inscritas em pedras e em glifos, além de livros antigos), contam as grandes proezas de governantes e guerreiros; porém, as mulheres não aparecem nessas narrativas, o que, para a autora, configura uma divisão sexual da guerra com estratificação sexual nessas sociedades indígenas pré-coloniais.

O que esses três casos nos mostram é que a conclusão de Lugones de que a colonização criou o patriarcado onde antes ele não existia é difícil de ser sustentada.

Em muitos casos, a guerra de conquista colonial produziu o que tanto Julieta Paredes (2014, p. 71-73), mulher aymara, chama de entroncamento de patriarcados, entre patriarcados pré-coloniais, caracterizado por Segato (2013, p. 82-84) como um patriarcado de baixa intensidade, e patriarcado ocidental, caracterizado pela mesma autora como um patriarcado de alta intensidade, mais violento para as mulheres. Para Lorena Cabnal (2010 e 2021), esse entroncamento de patriarcados proporcionou a violação dos corpos territórios das mulheres indígenas, no sentido da violação dos seus territórios pelos europeus durante a invasão (e, na atualidade, pela mineração, pelo setor madeireiro, pelo agro e pelo Estado) ser uma violação dos corpos das mulheres indígenas que ali habitam, e também da violação dos corpos dessas mulheres, tanto por homens brancos quanto indígenas, ser uma violação do território indígena: trata-se do conceito de corpo-território, uma perspectiva que entende que o corpo da mulher e o território indígenas são inseparáveis, e que a violação a um é necessariamente uma violação a outro. Esse conceito é importante para entender a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, tendo em vista que o próprio conceito de corpo-território é nítido no tema do evento: “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Além disso, como escreverei com mais detalhes no capítulo 5, tive a percepção, durante minha observação participante feita durante a Marcha, de que algumas tensões entre a Marcha das Margaridas e a Marcha das Mulheres Indígenas envolveram diferenças cosmológicas que envolvem a noção de corpo-território. Outro conceito que Cabnal traz é o de sentir-pensar:

“Convido-as para que não racionalizem o que vou compartilhar. Só sintam minha palavra, que não é de minha individualidade, mas vem de vários corpos de mulheres indignadas, com quem tecemos essa proposta.

Sentir a palavra é um ato de descolonização da racionalidade que nos impuseram como uma maneira positivista de interpretar uma realidade. Somos corpos sentipensantes. Com isso rebatemos o que a filosofia ocidental nos ensinou como “penso, logo existo” (CABNAL, 2021, p. 2).

Esse conceito de sentir-pensar é visto pela primeira vez na obra do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984; MONCAYO, 2005), ao analisar os modos de vida dos ribeirinhos e dos pescadores costeiros no contexto colombiano. Posteriormente, foi utilizado pelo teórico decolonial Arturo Escobar (2016) para pensar as resistências das comunidades negras rurais ao Estado colono colombiano, e, neste trecho, por Lorena Cabnal para falar sobre a relação entre sentimento e pensamento na

sua cosmovisão maya xinka. Esse conceito implica uma visão de mundo na qual, ao contrário da visão ocidental cartesiana, que enxerga uma separação entre corpo que sente e mente que pensa - e, poderíamos ir mais além, que privilegia o pensar enquanto característica masculina em detrimento do sentir enquanto atributo inferior e feminino (TICKNER, 2017) -, essa separação entre corpo e mente, entre pensar e sentir, não existe. Voltaremos a esse conceito no capítulo 5 quando fomos tratar do caráter abertamente emocional das mulheres indígenas no contexto da Marcha, que guarda diferença em relação às diplomacias interestatais por essas negarem o aspecto emocional em suas atividades

Assim, as formas de organização política e social que surgem desse entroncamento de patriarcados são cada vez mais repressivas para as mulheres colonizadas, ou seja, mulheres negras e indígenas. Portanto, nesse debate entre feministas decoloniais e comunitárias, me situo mais próxima a Segato, a Paredes e a Cabnal³⁰ do que a Lugones, e considero que as diplomacias das mulheres indígenas, conforme analisaremos ao longo da tese, são diplomacias de resistência a esses entroncamentos patriarcais.

O giro decolonial e os feminismos decoloniais nos ajudam a compreender como nosso pensamento é colonizado e eurocentrado, e isso é válido para o pensamento diplomático, que tem dificuldade em compreender a diplomacia para além do Estado (que é uma criação europeia datada) e, portanto, é fundamental para a desconstrução desse conceito europeu, bastante estadocêntrico, de diplomacia. Além disso, o feminismo decolonial, na vertente Rita Laura Segato, assim como o feminismo comunitário de Paredes e Cabnal, nos aponta como esse entroncamento de patriarcados causado pela colonização fez com que muitas vezes as mulheres indígenas deixarem

³⁰ É importante mencionar que Paredes e Cabnal não se autodenominam feministas decoloniais, mas sim feministas comunitárias, apesar de Paredes ser classificada como feminista decolonial por Ballestrin (2017). Embora o movimento do feminismo comunitário tenha surgido entre mulheres indígenas, mais particularmente entre mulheres aymara, o feminismo comunitário não se restringe às mulheres indígenas, mas pensa em um feminismo no sentido de formar comunidade, com uma visão de um feminismo que abranja valores coletivos, nos mais diversos contextos, incluindo no contexto urbano. Paredes inclusive tem uma visão muito crítica dos teóricos decoloniais, incluindo de Lugones enquanto feminista decolonial, conforme pode ser verificado em entrevista dada por ela a Spyer, Malheiros e Ortiz (2019). Mesmo não se identificando como feminista decolonial, é inegável a importância do conceito de “entroncamento patriarcal”, de Paredes, para o desenvolvimento das críticas de Segato, feminista decolonial, a Lugones.

de ter papéis políticos relevantes em seus povos, como e de diplomatas, e passaram a ter papéis subalternos dentro deles. A Marcha das Mulheres Indígenas, assim como outras formas de fazer diplomacia de mulheres indígenas pelo mundo, é, portanto, um exercício de descolonização das diplomacias no sentido mais amplo possível, tanto por ser uma demonstração de que os povos indígenas têm suas próprias diplomacias e também práticas diplomáticas que muitas vezes se diferem das adotadas por Estados, como no sentido de ser uma tentativa de romper com o patriarcado de alta intensidade que lhes foi imposto pela colonização.

3.2. Diplomacia(s)

Uma visão mais tradicional sobre o que é diplomacia pode ser encontrada no seguinte trecho da obra de Berridge, Keens-Soper e Otte sobre teoria diplomática:

“Diplomacia é o termo dado para os canais oficiais de comunicação empregados pelos membros de um sistema de Estados. No sistema mundial moderno, esses canais oficiais são encontrados principalmente nas redes de diplomatas e cônsules que gozam de regras especiais de proteção e são permanentemente residentes no exterior, alguns em assentos de organizações internacionais. Essa rede nasceu na península italiana na segunda metade do século XV e atingiu a sua plena expressão na Europa nos dois séculos e meio do Congresso de Münster e Osnabrück (1644-8). Desde o final da Primeira Guerra Mundial até muito depois da Segunda, a diplomacia deste sistema foi sujeita a críticas sem precedentes: dizia-se que era uma serva de guerra, ou do imperialismo – ou de ambos. Porém, resistiu aos seus detratores e, no auge da Guerra Fria, foi reforçada pela codificação do direito internacional consuetudinário que rege os seus procedimentos”. (BERRIDGE, KEENS-SOPER, OTTE, 2001, p. 1. Tradução livre da autora).³¹

Ao analisar esta passagem, percebe-se que os autores, ao afirmarem que a diplomacia nasceu na Europa, adotam uma visão eurocêntrica. Já quando enfatizam que diplomacia é levada a cabo por Estados, adotam uma visão estadocêntrica sobre o fazer diplomático. Quando lemos o livro todo, o quadro é ainda mais trágico: a obra em cada capítulo aborda um teórico da diplomacia, e todos eles são homens brancos, a

³¹ Texto original: “Diplomacy is the term given to the official channels of communication employed by the members of a system of states. In the modern world system these are to be found chiefly in a network of diplomats and consuls who enjoy the protection of special legal rules and are permanently resident abroad, some at the seats of international organizations. This network first came into being in the Italian peninsula in the second half of the fifteenth century and reached its full expression in Europe in the two and a half centuries the Congress of Münster and Osnabrück (1644-8). From the end of the First World War until well after the Second, the diplomacy of this system was subjected to unprecedented criticism: it was said to be handmaiden of war, or imperialism -or both. Nevertheless, it withstood its detractors and, at the height of the Cold War, was strengthened by the codification of the customary international law governing its procedures”

maioria europeu, e um dos Estados Unidos: Maquiavel, Francesco Guicciardini, Hugo Grotius, o Cardeal Richelieu, Abraham Wicquefort, François de Callières, Ernest Satow, Harold Nicolson e Henry Kissinger. É como se negros, indígenas, mulheres e pessoas do “Terceiro Mundo” fossem incapazes de teorizar sobre a atividade diplomática. Portanto, a obra de Berridge, Keens-Soper e Otte é muito reveladora da visão tradicional de diplomacia: estadocêntrica, eurocêntrica, patriarcal e racista. O estadocentrismo sobre o fazer diplomático, que não reconhece a agência diplomática dos povos indígenas também está presente em Hedley Bull, que reconhece os seguintes sentidos para a palavra “diplomacia”:

- “a) A gestão das relações entre estados e outras entidades da política mundial, por meios pacíficos e com o uso de agentes oficiais. Esta é a acepção mais ampla do termo, e o significado que nos interessa aqui;
- b) Gestão conduzida por diplomatas profissionais [...];
- c) A condução das relações entre os estados na forma “diplomática” no sentido usual do termo, isto é, sensível e sutil.

[...]
A definição preferencial acima limita nossa atenção à condução das relações na política mundial uma vez que é praticada por pessoas autorizadas oficialmente a agir em nome de um estado ou outra entidade política reconhecida [...]. A diplomacia consiste na condução das relações internacionais por pessoas que atuam como agentes oficiais; daí a importância de que se revestem as credenciais e outros sinais do *status* simbólico ou representativo” (BULL, 2002, p. 187-188).

O autor entende ser necessário ampliar o conceito de diplomacia para abranger as relações oficiais abrangendo outras entidades relevantes para a política mundial que não apenas os Estados, e cita como exemplo de entidades para as quais esse conceito deveria ser estendido as organizações internacionais e os grupos de libertação nacional, ou seja, entidades interestatais ou entidades que tenham pretensão de se tornar Estados. Dessa forma, mesmo buscando ampliar a agência diplomática para outras entidades, Bull permanece na armadilha estadocêntrica que exclui dos povos indígenas essa agência diplomática (BULL, 2002, p. 188).

Já quanto ao patriarcalismo da visão das Relações Internacionais sobre o que é diplomacia e quem pode ser diplomata, que ficou aparente no trecho de Berridge, Keens-Sopper e Otte mencionado acima, é levantado Marysia ZALEWSKI (1996, p. 347), ao lembrar da ocasião em que Fred Halliday, conhecido teórico marxista na área, contou uma piada machista infeliz na mesa de um evento e a maioria da plateia riu. Fred Halliday contava uma anedota sobre um diplomata dos Estados Unidos na Inglaterra, que ao ser perguntado sobre o que mais sentia falta no seu país respondia

“um bom hambúrguer”, ao passo que sua mulher respondia “meu emprego”. O fato de um acadêmico respeitado na área contar uma piada machista em um seminário com a maior naturalidade e a plateia rir em sua maioria, em vez de ficar chocada, é, para a autora, o retrato de uma área predominada por homens. A maioria dessa comunidade epistêmica, masculina, parece não se importar sobre as inúmeras mulheres que largam suas respectivas vidas profissionais para tentar caber na vida de seus respectivos maridos diplomatas, nem as vê como aptas a exercer essa função. Esse caso exemplifica como imaginário que muitos estudiosos das Relações Internacionais têm sobre o universo diplomático é genderizado, com muitos acadêmicos ignorando o quanto os Estados se beneficiam, nas relações que estabelecem uns com os outros, do trabalho doméstico não remunerado que essas mulheres exercem, por exemplo, na organização de jantares diplomáticos. Cynthia Enloe (2000), em um estudo seminal sobre o papel das esposas diplomáticas e sua luta por reconhecimento político, escreve sobre o papel que é destinado à mulher nesse imaginário diplomático: o de uma esposa que encoraja a carreira de um marido diplomata. Segundo a autora:

“Presume-se que os cidadãos dispersos ao redor do mundo são homens, e as políticas sobre matrimônio são desenhadas para encorajá-los a ajudar a atingir os objetivos políticos e econômicos de um governo. Mulheres são importantes porque são imaginadas ou como ameaças ou como apoiadoras às habilidades de um diplomata, um homem de negócios ou um soldado de servir seu governo eficazmente” (ENLOE, 2000, p. 96. Tradução livre da autora³²).

Em artigo sobre a relação entre mulheres e diplomacia no Brasil entre 1918 e 1938, Farias (2017) também vai nesse sentido, ao afirmar que o ambiente diplomático é marcado por uma “homossocialidade³³ seletiva”, na qual os corpos diplomáticos, por muito tempo, excluíram as mulheres de seus quadros, porém, simultaneamente, toleravam uma atuação política (não remunerada) das esposas dos diplomatas. Segundo o autor,

“O uso de símbolos masculinos era pervasivo, uma consequência das crenças de que homens deveriam discutir e conduzir a diplomacia estatal— uma atitude que tratava as mulheres como sendo incapazes de entender de política externa e de guardar segredos. Alguns diplomatas até desaprovavam contatos com mulheres fora do âmbito restrito de atividades que elas desempenhavam como esposas. Era nesse domínio constrito que as mulheres desenvolveram um

³² Texto original: “The citizens scattered around the world are presumed to be male and policies toward marriage are designed to encourage them to help achieve the government's political and economic goals. Women are important because they are thought to threaten or enhance a diplomat's, businessman's or soldier's ability to serve his government effectively”.

³³ Homossocialidade é um termo que aparece em alguns dos estudos sobre mulheres e diplomacias ao qual tive acesso, e se refere à preferência por socializar com pessoas do mesmo sexo.

trabalho de excelência em países estrangeiros, às vezes até conseguindo influenciar o protocolo e etiqueta diplomáticos. Antes mesmo de os debates sobre ser apropriado empregar mulheres como diplomatas começarem, o papel da esposa diplomática já demonstrava que as mulheres podiam ter o dom da persuasão, fomentar redes de articulação política, e levantar informações importantes [...].

As esposas diplomáticas tornavam seus lares atrativos, levantavam a moral familiar, suavizavam a adaptação do diplomata ao novo posto, e encontravam empregados, moradia e relações sociais adequadas para ele. Elas se tornaram essenciais para as carreiras de seus maridos, criando um ambiente propício para o lado social da diplomacia (FARIAS, 2017, p. 40. Tradução livre da autora³⁴).

É interessante o fato de o estereótipo da “mulher fofqueira”, incapaz de guardar segredos, ser utilizado para afastar as mulheres da carreira diplomática, mas ao mesmo tempo não ser utilizado para impedir o trabalho não remunerado de articulação política que as esposas dos diplomatas faziam em prol da carreira de seus respectivos maridos. Acredito que essa ambiguidade beba na própria cosmovisão cristã, mais particularmente no papel de Eva no mito cristão de criação do mundo. Escrevi detalhadamente a respeito disso mais adiante. Farias (2017) também segue escrevendo que, apesar de, a partir de 1918, algumas poucas mulheres tenham ingressado no serviço diplomático brasileiro, elas voltaram a sofrer restrições ao ingresso na carreira diplomática durante o período do Estado Novo. Isso pode parecer paradoxal, já que a era Vargas foi marcada pela inserção do direito ao voto para as mulheres e pela ampliação do trabalho feminino; porém, havia uma crença compartilhada entre alguns naquele período de que, apesar de as mulheres deveriam ter o direito de trabalharem, elas deveriam ficar perto de suas famílias, o que acabou restringindo o ingresso das mulheres em carreiras que exigem mobilidade, como é o caso da carreira diplomática. Todavia, a mobilidade dessas mulheres para acompanhar o cônjuge diplomata, por exemplo, seguiu sendo uma exigência social. Trata-se de uma visão que enxerga a mulher como sendo a companhia do homem, praticamente um acessório dele, e que é

³⁴Texto original: “The use of masculine symbols was pervasive, a consequence of beliefs that males should discuss and conduct the state’s diplomacy —an attitude that deemed women unable to understand foreign policy and keep secrets. Some diplomats even disapproved of contacts with females outside the narrow activities they performed as spouses. It was in this constricted domain that women excelled in foreign countries, sometimes even managing to influence protocol and etiquette. Even before the debates on the suitability of female diplomats began, the role model of a diplomat’s wife already demonstrated that women could have the gift of persuasion, foster political networks, and gather relevant information [...].

Diplomats’ wives made their homes attractive, raised morale, smoothed the adaptation to new posts, and found suitable employees, housing, and proper social relations. They became essential for their husband’s career, creating an environment conducive to social side of diplomacy”.

exemplificada por uma história que Faria conta a respeito desse período: a poetisa Rosalina Coelho Souza, amiga de Vargas e de Oswaldo Aranha (então Ministro das Relações Exteriores) enviou uma carta a este último pedindo que sua filha, que nutria o sonho de ser diplomata, fosse autorizada a fazer o concurso público para a carreira, e recebeu como resposta dele: “Mas você não quer que ela case?”.

Um ponto semelhante é feito por Helen McCarthy (2009) em seu artigo sobre a campanha para a admissão das mulheres no serviço diplomático britânico em condições iguais às dos homens. Segundo a autora, embora em 1919 tenha sido aprovada uma legislação estabelecendo a igualdade de oportunidades entre homens e mulheres para o acesso às carreiras civis do serviço público britânico, essa igualdade de oportunidades não foi estendida à carreira diplomática, que seguiu restrita a homens. O que se seguiu a essa lei foi uma indignação entre mulheres feministas, que começaram a fazer campanhas para que a igualdade de acesso também se aplicasse à carreira diplomática. Alguns dos argumentos utilizados por aqueles que defendiam a restrição das mulheres à carreira eram os seguintes:

“[...] é quase inimaginável que dois diplomatas de sexos opostos trabalhem juntos, ‘porque não seria possível manter entre dois colegas a distância formal apropriada normal entre o cônsul e a datilógrafa, ou, caso isso seja atingido, sua cooperação não seria de igual valor à de dois cônsules do mesmo sexo’. Mais de uma testemunha se referiu à missão em ultramar como uma ‘família’ na qual homens e mulheres cooperam harmoniosamente em seus respectivos papéis, no último caso como esposas não remuneradas ou como datilógrafas. A diversidade de gênero não era vista como uma força potencial, tal qual as organizações de mulheres defendiam, mas como uma série fraqueza que ameaçava os interesses britânicos no exterior” (MCCARTHY, 2009, p. 304-305. Tradução livre da autora³⁵).

Eu considero interessante, dentre esses argumentos, o que traz a ideia de que dois diplomatas solteiros de sexos diferentes não poderiam manter a distância adequada que se exigia na época entre duas pessoas de sexos diferentes. É como se a mulher fosse entrar no serviço diplomático para tentar o homem a pecar, o que também me parece beber no mito cristão de criação do mundo. A visão da missão diplomática como uma

³⁵ Texto original: “[it is] quite unthinkable that two unmarried officers of the opposite sex might work together, ‘for it would not be possible to retain between colleagues the formal and proper distance normal to the relationship between consul and ladytypist, or, if successful, their cooperation would not be of equal value to that of two consuls of the same sex’. More than one witness referred to the overseas mission as a ‘family’ in which men and women harmoniously cooperated in their respective roles, in the latter case as unpaid wives or typists. Gender diversity was thus viewed not as a potential strength, as the women’s societies would have it, but as a serious weakness which threatened British interests overseas”

família na qual homens e mulheres cooperam dentro de papéis de gênero muito específicos também é instigante: a mulher aparece ou como a esposa do diplomata que até tem um espaço (não remunerado) nas decisões políticas, mas apenas para encorajar a carreira do marido, ou no posto burocrático de datilógrafa, sem poder para tomar decisões em relação aos rumos da diplomacia. McCarthy afirma que a campanha terminou em 1946 com as mulheres sendo admitidas à carreira diplomática, porém com uma restrição: mulheres casadas não poderiam ser diplomatas. Segundo a autora, isso fez com que, entre 1946 e 1954, sete das dezoito mulheres que atuaram como diplomatas naquele período tivessem que pedir demissão para poderem casar, o que prejudicou a agência dessas mulheres enquanto diplomatas (MCCARTHY, 2009). Essa proibição da carreira diplomática para mulheres casadas traduz, mais uma vez, a ideia de que carreiras que pressupõem mobilidade prejudicam uma suposta função das mulheres de fazerem companhia aos homens.

Segundo Aggestam e Towns (2018), embora os dados relativos ao ingresso de mulheres nas carreiras diplomáticas tenham aumentado do começo do século XX para cá, os números ainda são baixos, com as mulheres representando 15% dos cerca de 7000 embaixadores existentes no mundo em 2014. Além disso, mesmo nos Estados com maior número de mulheres no serviço diplomático, como é o caso da Suécia, quando as mulheres ingressam na carreira, geralmente ocupam postos de baixo prestígio e influência comparativamente a seus colegas homens, havendo então uma dinâmica de tokenismo³⁶ em relação às mulheres diplomatas. Isso é um indicativo de que, mesmo com o aumento do ingresso das mulheres na carreira, a cultura diplomática ainda é marcada por uma homossocialidade masculina, na qual as mulheres, mesmo quando se tornam diplomatas, são pensadas como pouco confiáveis para assumir os postos de maior influência política.

Embora a noção de diplomacia trazida por Berridge, Keens-Soper e Otte se pretenda imparcial, ela está longe disso; na verdade, parte de um ponto de vista bem situado. Esse tipo de abordagem mais tradicional do fazer diplomático se enquadra num conceito cunhado por Linda Tuhiawi Smith como “pesquisas de um ponto de vista

³⁶ Eu discuto com mais detalhes o conceito de tokenismo no capítulo 5, item 5.1.4 desta tese.

imperialista” (SMITH, 1999, p. 56). A autora descreve essa abordagem, típica de ciências coloniais tais quais as Relações Internacionais, como

“[...] uma abordagem que presume que as ideias ocidentais sobre as questões mais fundamentais são as únicas possíveis de serem defendidas, certamente as únicas ideias racionais, e as únicas que podem dar sentido ao mundo, à realidade, à vida social e aos seres humanos. É uma abordagem que, para os povos indígenas, ainda guarda um senso de superioridade inata e que traz um desejo superabundante de levar o progresso -espiritual, intelectual, social e econômico- para as vidas dos povos indígenas. [...] Alguns grupos de pesquisadores indígenas e de outros grupos minoritários chamariam essas abordagens simplesmente de racista. É pesquisa imbuída de uma ‘atitude’ e um ‘espírito’ que claramente presume ter domínio de todo o mundo, e que estabeleceu sistemas e formas de governança que firmam essa atitude nas práticas institucionais. Essas práticas determinam o que conta como pesquisa legítima, e quem conta como pesquisador legítimo. [...] há pessoas lá for a que, em nome da ciência e do progresso, ainda consideram indígenas como espécimes, e não como humanos (SMITH, 1999, p. 56. Tradução livre da autora³⁷).

SPIVAK (2012, p. 34) rompe com o binarismo teoria-prática, e considera que a produção de teoria é também uma prática, que deve ser questionada e criticada. Assim, a autora traz a necessidade de reflexividade no trabalho intelectual, de negação da neutralidade do intelectual e da necessidade dele não se colocar como transparente, ou seja, de colocar seu “lugar de fala”, incorrendo no risco de perpetuar as desigualdades sociais ao não se posicionar, ao não questionar o próprio lugar de onde se teoriza. Berridge, Keens-Soper e Otte, ao se apresentarem como se fossem transparentes, ajudam a perpetuar uma série de desigualdades sociais e preconceitos, como o de que, por exemplo, povos indígenas são incapazes de fazer diplomacia ou de teorizar sobre diplomacia. Embora não afirmem de maneira óbvia isso, o silêncio sobre diplomacias indígenas, o recusar-se a tratar desse assunto, diz muito: trata-se, aqui, de, como afirma Spivak (2012, p. 64), medir silêncios na obra desses autores.

Otto (1999), por sua vez, analisa as demandas do G77 por democratização do sistema internacional, inserção dos Estados do chamado “Terceiro Mundo”, mas chega

³⁷ Texto original: “[...] an approach which assumes that Western ideas about the most fundamental things are the only ideas possible to hold, certainly the only rational ideas, and the only ideas which can make sense of the world, of reality, of social life and of human beings. It is an approach to indigenous peoples which still conveys a sense of innate superiority and an overabundance of desire to bring progress into the lives of indigenous peoples - spiritually, intellectually, socially and economical. [...] Some indigenous and minority group researchers would call this approach simply racist. It is research which is imbued with an 'attitude' and a 'spirit' which assumes a certain ownership of the entire world, and which has established systems and forms of governance which embed that attitude in institutional practices. These practices determine what counts as legitimate research and who count as legitimate researchers. [...] there are people out there who in the name of science and progress still consider indigenous peoples as specimens, not as humans”.

à conclusão de que os resultados aos quais este chega são muito limitados, pois estão inscritas no paradigma estadocêntrico europeu de Westfália. Dessa forma, há de se questionar o que o G-77 chama de “democratização”, pois suas demandas eram, afinal de contas, pelo reconhecimento da importância de determinados Estados, enquanto formas de organização política outras não são reconhecidas enquanto sujeitos do Direito Internacional.

Embora Otto não seja uma autora das Relações Internacionais, e sim do Direito Internacional, seu raciocínio pode ser plenamente incorporado à política internacional, se fizermos uma analogia do conceito de sujeito do Direito Internacional com o de ator das Relações Internacionais. Isso porque o G-77, ao tentar democratizar o sistema internacional sem romper com o paradigma estadocêntrico westfaliano, nega a atores não-estatais não só o caráter de sujeito do Direito Internacional, mas também de ator das Relações Internacionais. E isso explica porque a área de Relações Internacionais tem dificuldade de enxergar os povos indígenas como relevantes de serem estudados, porque raramente considera lideranças indígenas como diplomatas de seus povos, seja em sua relação com o Estado da sociedade colona, com outros Estados, com organizações internacionais, ou com outros povos indígenas. Em suma, o G-77, ao não romper com o paradigma estadocêntrico, subalternizou os povos indígenas.

Há um trecho na obra de Otto que considero ser importante para refletir sobre a temática dos povos indígenas nas Relações Internacionais:

“É de importância crítica a forma como a multiplicidade da diferença global é tratada: se a *diferença* é percebida como uma ameaça à *ordem* internacional, ou, de maneira alternativa, como parte da dinâmica de uma visão transformadora da comunidade internacional. [...] eu foco na identificação das possibilidades transformativas para abordar questões *diferença*, sem assimilação, na comunidade internacional, e para inferior que os pressupostos disciplinares de que multiplicidade e ordem são incomensuráveis devem ser desaprendidos” (OTTO, 1999, p. 145-146. Tradução livre da autora³⁸).

Esse trecho nos faz pensar sobre o quanto o G-77 não tratou a questão da diferença como parte da dinâmica transformadora do sistema internacional; afinal, em momento nenhum o G-77 questionou o porquê de outras formas de organização política

³⁸ Texto original: “Of critical importance is how the multiplicity of global difference is treated: whether *difference* is perceived as a threat to international *order* or, alternatively, as part of the dynamic of a transformative vision of international community.

[...] I focus on identifying transformative possibilities for addressing questions of *difference*, without assimilation, in the international community and conclude that the disciplinary assumption that multiplicity and order are themselves incommensurable must be unlearned”

diferentes do Estado, como as dos povos indígenas, não serem reconhecidas como dignas da caracterização de sujeitos do Direito Internacional (ou de atores das Relações Internacionais). Dialogando com o trecho acima, a diferença só é digna de reconhecimento enquanto assimilável à forma estatal e, pelo fato de os povos indígenas não estarem dispostos a essa assimilação, não são tidos como dignos de serem considerados sujeitos do Direito Internacional. Por exemplo, normas referentes à autodeterminação têm sido aplicadas e interpretadas de forma muito limitada a uma sociedade de Estados-nação, o que não foi questionado pelo G-77, de maneira que ele acabou, dessa forma, reafirmando a hegemonia europeia numa tentativa de questioná-la. A linha de argumentação de Otto nos ajuda a entender porque é tão difícil para muitos conceber que povos indígenas também exercem atividades diplomáticas: o internacional tem sido tão pensado em termos do sistema de Estados-nação europeu, inclusive, muitas vezes, desde o sul global (vide o G-77), que a literatura da área não consegue conceber povos indígenas como atores das Relações Internacionais, nem que eles têm suas próprias diplomacias, assim como pensam sobre esse conceito.

Beier (2009, p. 6-7) questiona por que permitimos que definições *mainstream* desse termo - como a defendida por Berridge, Keens-Soper e Otte - determinem que outras formas de fazer diplomacia não existem. Dessa forma, a atividade diplomática acaba sendo definida como um conjunto de práticas privilegiadas, executadas em espaços exclusivos, muito bem financiados e com muito poder. O autor aponta que os povos indígenas tinham atividades diplomáticas antes do encontro colonial, e que hoje essas atividades diplomáticas são levadas a cabo por povos indígenas face a organizações internacionais, aos Estados das suas respectivas sociedades colonas, com outros Estados e com outros povos indígenas nos dias de hoje. Além disso, considera que as diplomacias indígenas devem ser estudadas não pelo que elas teriam a ensinar a esse pensamento diplomático majoritariamente eurocentrado e estadocêntrico, mas porque as diplomacias indígenas são importantes por si só.

Urt vai na mesma linha, ao apontar que

“Nas Relações Internacionais, essa crença de alguma maneira veio desembocar no paradigma estadocêntrico, que dominou o campo por muitas décadas. Segundo tal ideia, somente as sociedades suficientemente evoluídas para constituírem estados teriam relevância nos tabuleiros da política internacional. Os demais povos ficariam relegados ao âmbito da política doméstica, como meros assuntos de governança cultural na empreitada de formação das modernas nações.

[...] as teorias racistas contribuíram para relegar os povos indígenas a espaços políticos subalternos. Por outro, a partir do reconhecimento dessa condição e da identidade que surge em torno da opressão comum sofrida por povos erroneamente homogeneizados como "índios", têm surgido propostas emancipatórias que animam esforços de um movimento cada vez mais articulado" (URT, 2013, p. 4)

Em outro trabalho, o autor, seguindo uma linha argumentativa similar ao do trabalho anterior, argumenta que o apagamento dos povos indígenas nas Relações Internacionais foi possível devido ao ranqueamento de sociedades, que foram divididas entre sociedades "complexas" e sociedades "primitivas". As primeiras, que seriam as sociedades europeias, seriam objeto de estudo da Economia, da Ciência Política e da Sociologia, enquanto as sociedades primitivas, nas quais eram classificadas as sociedades indígenas, seriam objeto de estudo da Antropologia. O pressuposto para essa divisão do trabalho acadêmico era a de que as ditas sociedades "primitivas" eram mais guiadas pela cultura, sem reconhecer que, assim com as sociedades europeias, tinham formas próprias de organização política. Dessa forma, apenas relações entre povos "civilizados", capazes de se organizar politicamente, poderiam ser objeto de estudo das Relações Internacionais (URT, 2016, p. 877). Por serem guiados apenas pela "cultura" e serem incapazes de se organizarem politicamente, povos indígenas, seguindo essa linha de raciocínio, não poderiam ser capazes de exercer atividades diplomáticas: diplomacia é apenas para quem vive em sociedades "civilizadas".

Roger Epp (2001), por sua vez, com seu olhar voltado principalmente às nações indígenas do Canadá, lembra que indígenas já exerciam atividades diplomáticas há muito tempo, e que existem registros de atividades diplomáticas entre indígenas que habitavam o que hoje é o território Canadense e a Coroa Britânica durante a colonização, e que as cerimônias de negociação e assinatura de tratados entre esses atores seguia rituais indígenas. Ele ressalta que esses tratados têm seu cumprimento reivindicado pelas nações indígenas até hoje ao Canadá, sucessor da Coroa Britânica no cumprimento desses tratados pelas normas de Direito Internacional. O autor dá um exemplo disso no fato de que as nações indígenas membros dos chamados *Treaty Six*³⁹, em um exercício de atividade diplomática, ao perceberem a possibilidade de ter serviços de saúde, previstos nos tratados, cortados pelo governo canadense,

³⁹ Os Treaty Six são seis tratados entre diversas nações indígenas do Canadá e a Coroa Britânica em Fort Carlton e em Fort Pitt firmados no final do século XIX.

denunciaram o caso, em 1995, sob os termos do rascunho da Declaração da ONU dos Direitos dos Povos Indígenas⁴⁰ à Comissão de Direitos Humanos⁴¹. Esses indígenas consideravam que a ONU: “[...] era tediosa e burocrática, mas ‘era o único fórum possível de ser usado para fazer o Canadá honrar e cumprir as obrigações e a confiança sagrada’ previstas no que era um tratado internacional entre nações” (EPP, 2001, p. 305. Tradução livre da autora⁴²).

Em outro exemplo de atuação diplomática dos indígenas sublinhado pelo autor, os membros dos chamados *Treaty Six* levaram uma petição contra o governo do Canadá e o Império Britânico à Liga das Nações. A demanda por uma audiência se baseava em dois argumentos que giravam em torno do Pacto da Liga: a elegibilidade dessas nações indígenas como Estados-membros da Liga, com base no reconhecimento implícito de tratados entre elas e a Coroa Britânica; e uma ameaça à paz internacional, o que demandava o apadrinhamento por um Estado parte daquela organização internacional. A estratégia desses povos era sofisticada, pois naquela época a qualidade de membro do Canadá e dos demais domínios ultramarinos britânicos era muito precária, já que nenhum deles era um Estado independente, e também porque somente sujeitos do Direito Internacional podem ser membros de tratados⁴³. Embora o representante das nações indígenas membros do *Six Treaty* fosse uma figura popular em Genebra e contasse com o apoio de outros Estados (por conta da imagem que muitos europeus tinham do indígena como o “bom selvagem”), a pressão britânica acabou por causar a derrota dessas nações nas suas demandas à Liga (EPP, 2001, p. 313-214). Esses exemplos trazidos por Epp demonstram que os povos indígenas já pensam sobre diplomacia e já praticam atividades diplomáticas há muito tempo, apesar de as atividades diplomáticas desses povos apenas começaram a ficar visíveis nos últimos anos para as Relações Internacionais. Essa visibilização foi possível a partir da participação desses povos em conferências internacionais patrocinadas pela ONU ou pela OEA, ou pela realização de denúncias que esses povos fazem a organismos

⁴⁰ Naquela época, essa Declaração estava em processo de negociação.

⁴¹ Substituída em 2006 pelo Conselho de Direitos Humanos.

⁴² Texto original: “[...] was tedious and bureaucratic, but it ‘was one forum that we can use to have Canada honour and fulfill the obligations and sacred trust’ of what was ‘an international nation-to-nation treaty’”.

⁴³ Naquela época, só se considerava os Estados como sujeitos do Direito Internacional.

internacionais como a Comissão e a Corte Interamericana de Direitos Humanos, ou o Conselho e o Comitê de Direitos Humanos da ONU. Tais exemplos, cabe destacar, não mostram “a novidade” das diplomacias desses povos, mas apenas constituem novos momentos dessas diplomacias.

Epp (2001, p. 314) afirma também que hoje em dia há dois tipos de atividade internacional dos povos indígenas que podem ser destacadas. Uma delas está centrada na “política do constrangimento”, também conhecida como política do *naming and shaming*, cuja tática é pressionar governos no âmbito internacional quando os recursos domésticos estão esgotados ou quando eles simplesmente não existem. A outra forma de atuação internacional é o que o autor chama de política da auto-representação, que identifica como atividade internacional o retorno de tradições “nação a nação”. Essa estratégia consiste em legitimar o auto-governo, a auto-determinação dos povos indígenas, e também na solidariedade global entre esses povos. Nos dizeres do autor, “the politics of self-representation involve a sense both of distinct position and a distinct path of historic experience as entrapped peoples in a world of states and economic modernization” (EPP, 2001, p. 314).

Montsion (2016), por sua vez, aponta que os povos indígenas no estado de British Columbia (BC), no Canadá, recentemente anunciaram uma série de esforços diplomáticos com a China com o objetivo de comunicar a potenciais investidores seus direitos e interesses em relação a projetos de desenvolvimento que utilizam recursos naturais extraídos de suas terras tradicionais. Essas atividades têm sido, em sua maioria, coordenadas pelo *First Nations Energy and Mining Council* (FNEMC) e incluem missões comerciais, o estabelecimento de escritórios de representação, intercâmbios educacionais, dentre outros. Porém, tais esforços não são bem aceitos pelo Estado colono, e assim acaba se estabelecendo uma disputa pela representação desses povos, na qual o Canadá continua a ver povos indígenas e seus territórios como recaindo sob seu controle soberano, de forma a perpetuar as relações coloniais até os dias de hoje.

Adoue (2019), embora não usando o termo diplomacia para se referir às relações dos Mapuche primeiro com a coroa espanhola, e depois com o Chile, também ressalta que essas relações foram pautadas por guerras, mas também por acordos de paz durante algum tempo:

“O solo fértil, rico em recursos hídricos e minerais do Gulumapu, a oeste da cordilheira, despertou a cobiça dos espanhóis, que partiram para uma campanha militar contra os povos Mapuche. A guerra resultou no fim do Parlamento de Quilín, em 1641, acordo no qual a Coroa espanhola reconhecia o território dos povos ao sul do rio Bío-Bío. Embora tenham perdido a faixa que vai do rio Maule ao rio Bío-Bío, os povos da terra conseguiram manter sua autonomia desde o Bío-Bío até o rio Toltén, mais ao sul. Ao mesmo tempo, esse território reconhecido pelo colonizador atuou como um escudo que dificultava também o avanço dos espanhóis para regiões mais austrais. O reconhecimento do território mapuche foi ratificado com o Acordo de Tapihue, firmado em 1825, com o governo do Chile, após a independência” (ADOUE, 2017, p. 28).

Porém, nas últimas décadas do século XIX, com a segunda Revolução Industrial, houve na Europa um aumento da demanda de insumos de matéria-prima provenientes das colônias latino-americanas. Esse foi um fator que impôs à América Latina, para a continuidade da dinâmica do capitalismo global, o fim das guerras civis e a consolidação de Estados nacionais para a organização da infraestrutura voltada ao grande volume de exportações. Com isso territórios que antes não eram cobiçados pelo mercado mundial o passaram a ser, para fins de expansão das fronteiras de exploração minerária e agropecuária (ADOUE, 2017, p. 28). Assim,

“A consolidação dos Estados implicava [...] a organização de exércitos de ponta, que avançavam como vanguarda mesmo antes da instalação da rede ferroviária. E as leis de terras garantiam a concentração da propriedade para seu uso destinado à exportação. Essas leis precederam a colonização dos territórios cujo uso em mãos das comunidades tradicionais. Se isso ocorreu em todo o continente, no caso específico do Wallmapu⁴⁴, os Estados argentino e chileno lançaram campanhas militares que se apoiaram nesses novos marcos legais e na violação dos acordos prévios com os povos do sul. As expressões com que os discursos oficiais são, em si mesmas, operações ideológicas: “Pacificación de la Araucanía”, concluída em 1881, no caso chileno, e “Campana del Desierto”, concluída em 1879, no argentino” (ADOUE, 2017, p. 28-29).

Aqui no Brasil, Ailton Krenak, liderança histórica do movimento indígena, deixou, em entrevistas, depoimentos e discursos feitos ao longo dos anos, um legado para o pensamento político indígena e, mais particularmente, para o pensamento diplomático indígena. Ele faz essa reflexão, por exemplo, quando afirma que, ao contrário do que mostramos a respeito do caso canadense, “em toda a história do Brasil, nunca houve um tratado entre o governo brasileiro e os povos indígenas. Efetivamente, o governo brasileiro nunca se dirigiu aos povos indígenas como nações que eles são” (KRENAK, 2015, p. 23). Aqui, Krenak trata da negação, pelo governo brasileiro, de negociar e firmar tratados com os povos indígenas, negando, portanto, a capacidade desses povos de terem suas próprias diplomacias. Porém, ao afirmar que esses povos

⁴⁴ Nome do território ancestral Mapuche.

são nações, Krenak parece afirmar, implicitamente, que eles têm suas próprias diplomacias.

A afirmação dessa atuação diplomática dos povos indígenas é mais explícita em uma entrevista com Krenak em que ele fala de sua atuação como coordenador da União das Nações Indígenas (UNI), a primeira organização pan-indígena de abrangência nacional no Brasil, caracterizando a UNI como uma embaixada indígena e sua atuação nela como a de um embaixador:

“Hoje, eu coordeno um conselho que reúne 180 tribos: a UNI [...]. Esse conselho de tribos é uma aliança entre as várias etnias que falam línguas diferentes, que estão em regiões diferentes do país, que têm uma aliança comum para tratar com os não índios; não se limita a fazer o tratamento administrativo de política com o Estado. A minha atividade hoje poderia ser entendida como a de um embaixador. Eu represento uma embaixada indígena junto a instituições e organizações não indígenas” (KRENAK *Apud* FREIRE, BUCCI, 2015, p. 82. Grifo nosso).

No seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak traz uma importante reflexão sobre diplomacias indígenas em face das organizações internacionais, e em como essas instituições muitas vezes reproduzem as estruturas coloniais:

“Pensem nas nossas instituições mais bem consolidadas, como universidades ou organismos multilaterais, que surgiram no século XX: Banco Mundial, Organização dos Estados Americanos (OEA), Organização das Nações Unidas (ONU), a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Quando a gente quis criar uma reserva da biosfera em uma região do Brasil, foi preciso justificar para a Unesco por que era importante que o planeta não fosse devorado pela mineração. Para essa instituição, é como se bastasse manter apenas alguns lugares como amostra grátis da Terra. Se sobrevivermos, vamos brigar pelos pedaços de planeta que a gente não comeu, e os nossos netos ou tataranetos -ou os netos de nossos tataranetos- vão poder passear para ver como era a Terra no passado. Essas agências e instituições foram configuradas e mantidas como estruturas dessa humanidade. E nós legitimamos sua perpetuação, aceitamos suas decisões, que muitas vezes são ruins e nos causam perdas, porque estão a serviço da humanidade que pensamos ser” (KRENAK, 2019, p. 12-13).

Constantinou e Der Derian (2010, p. 11-12) também dão como exemplo um caso ocorrido na Austrália de uma campanha por direitos aborígenes que começou com o estabelecimento da *Tent Embassy*, uma embaixada aborígene que funcionava numa tenda montada do lado de fora do Parlamento em 1972. Conforme pontuam os autores, o governo australiano não reconheceu o caráter de embaixada àquela tenda, e respondeu com assédio, tentativas de remoção forçada, e propostas não aceitas pelos aborígenes de remoção da embaixada em troca de salas de reunião permanentes e placas em memória aos aborígenes. O que esse episódio mostra é que ter direito aos instrumentos da diplomacia moderna foi percebido pelos aborígenes como respeito às suas vozes e demandas, assim como um meio de se engajar em um diálogo não-

assimétrico, embora ainda hierárquico, com a sociedade colona. Segundo os autores, mais recentemente, o governo australiano, embora não reconhecendo a *Tent Embassy* como uma embaixada de direito, parece a ter aceitado como uma embaixada de fato ao listá-la, em 1995, como patrimônio cultural da Austrália: nas palavras deles, isso significa, talvez, um reconhecimento simbólico de uma diplomacia por vir (CONSTANTINOU, DERIAN, 2010, p. 12).

O racismo apontado por esses autores nas definições mais tradicionais de diplomacia também se encontra com o patriarcado, definindo diplomacia de uma forma que exclui mulheres indígenas ainda mais que homens indígenas, embora, fosse comum que mulheres indígenas tivessem um importante papel diplomático no momento do encontro colonial, como apontam Parisi e Corntassel (2007). Eles exemplificam isso pela frase do chefe da delegação cherokee dirigida aos britânicos, num encontro para negociar um acordo de paz com esse: “Onde estão as suas mulheres?”, estranhando a ausência de mulheres na delegação britânica. Antes da colonização, era comum que mulheres cherokees participassem de negociações de acordos de paz.

Da mesma forma, Kuokkanen (2011, p. 42) aponta o protagonismo de uma mulher indígena, Elsa Laula Renberg, na política Sami entre o final do século XIX e começo do século XX. Segundo a autora, Renberg fundou a primeira associação de mulheres Sami de âmbito nacional em 1904, e foi fundamental para a criação de associações locais tanto no lado sueco quanto no norueguês da chamada Samilândia. Essa mulher foi uma importante ativista pelo direito das mulheres à educação e pelo direito do seu povo à terra, que chegou a ser teorizado por ela em um panfleto chamado *Life or Death*. O título relaciona-se com o fato de que ela considerava o direito dos Sami às suas terras ancestrais como uma questão de vida ou morte. Portanto, Renberg teorizou sobre o direito dos sami à autodeterminação e também sobre diplomacias indígenas em face dos Estados das sociedades envolvidas, apesar do seu papel nas fases mais iniciais do momento sami ser negligenciado pela historiografia, inclusive a escrita por homens sami, não apenas por Berridge, Kins-Soper e Otte.

3.3. Diplomacias e cosmovisões

Esse patriarcalismo do sistema diplomático contemporâneo, estadocêntrico, parece estar relacionado às suas origens em imaginários cristãos. Nesse sentido, Iver B. Neumann (2010) mostra, através de três exemplos de instituições diplomáticas, o quanto as sociabilidades e práticas desse sistema diplomático são decorrentes de uma cosmovisão cristã: imunidades diplomáticas, representação diplomática permanente e o corpo diplomático.

Segundo o autor, a imunidade diplomática é uma instituição diplomática que surge na Europa, na Idade Média, através da ideia de que é a vontade de Deus que seus filhos -a cristandade- vivam em paz uns com outros, e o papel que os diplomatas exerceriam na manutenção dessa paz dentro da cristandade, sendo considerado não apenas um crime, mas também um sacrilégio, o assassinato de um diplomata, cujo homicida deveria ser considerado inimigo da humanidade.

O segundo exemplo é o da representação diplomática permanente, através do estabelecimento de embaixadas. O primeiro registro que se tem dessa instituição, segundo o autor, são os *responsales*, representantes papais enviados para missões diplomáticas permanentes ou temporárias, que surgem no século V, e cujas missões permanentes se consolidam ainda mais com o Cisma do Oriente e a necessidade papal de estabelecer uma missão diplomática permanente em Constantinopla para a manutenção da paz na cristandade (já que, como foi mencionado anteriormente, seria a vontade de deus a paz entre seus filhos). Posteriormente, com a Reforma Protestante e as guerras civis religiosas que varreram a Europa naquele período mostraram que o Cisma não era um fenômeno único do passado, mas uma possibilidade permanente, sendo necessárias mais missões permanentes do papado; além disso, com as entidades estatais surgindo ao fim das guerras civis do período na Europa e o enfraquecimento do papado, a ideia de paz na cristandade foi sendo trocada pela ideia de paz na Europa (o que também alterou o mito fundador da imunidade diplomática, não sendo mais a imunidade uma vontade divina, e sim de uma entidade estatal igualmente soberana àquela que recebe o diplomata). Portanto, a instituição da missão diplomática permanente em suas origens, segundo o autor, longe de ser secular, é bem cristã. Porém, as sociabilidades surgidas dessa cosmovisão se mantiveram (NEUMANN, 2010, p. 135-136).

Já o terceiro exemplo, referente ao corpo diplomático, ou seja, a totalidade de diplomatas, representantes de vários Estados, acreditados junto a um Estado soberano, tomados como um só corpo, é um conceito que apareceu pela primeira vez em 1737. Durante muito tempo, a rivalidade entre as várias representações diplomáticas acreditadas junto a um estado era corriqueira, e havia pouco espaço para solidariedade entre elas, e, portanto, para momentos de sociabilidade diplomática tão comuns nos dias de hoje como encontros multilaterais e jantares formais entre os membros do corpo diplomático. Naquela época, era comum na Europa que um status mais elevado de uma missão diplomática fosse atribuído pelo Estado soberano junto ao qual ela estava acreditada por fatores como conversão ao cristianismo ou a cura de doenças, notavelmente tuberculose -cura essa vista como uma benção divina. A qualidade de tratamento dispensada ao representante diplomático pelo Estado hospedeiro era vista como diretamente proporcional a estima por ele reservada ao Estado desse diplomata. Ocorre que um episódio desses de disputa pela estima do Estado hospedeiro escalou num duelo entre os diplomatas da França e da Espanha em Londres em 1661, o que chegou a levar a uma declaração de guerra por parte de Luís XIV, dissuadido após um pedido de desculpas pelo rei da Espanha. Esse episódio levou à reflexão sobre a necessidade de uma certa solidariedade entre representantes diplomáticos dentro do Estado hospedeiro e foi levando à progressiva construção do corpo diplomático enquanto instituição internacional. Hoje em dia, o corpo diplomático é previsto como uma instituição pela Convenção de Viena sobre Relações Diplomáticas, sem hierarquia entre seus membros. O costume internacional é que o embaixador que esteja no posto há mais tempo seja o decano do corpo diplomático, para evitar hierarquizações. Porém, na maior parte dos Estados latino-americanos, o decano é o núncio papal, o que de certa forma ainda é um resquício do período em que a religião era definidora do *status* de uma missão diplomática junto ao Estado hospedeiro (NEUMANN, 2010, p. 137-139).

Esses três exemplos são utilizados por Neumann (2010) para ilustrar seu argumento de que, por mais que a diplomacia enquanto instituição internacional europeia tenha se espalhado pelo mundo, ela ainda conserva suas raízes eurocêntricas. E avanço mais um pouco em seu argumento: ela foi gestada dentro de uma cosmovisão cristã, o que tem impacto sobre as vidas das mulheres.

Wellman (2010, p. 26-28), por sua vez, em seu estudo sobre diplomacia sustentável no contexto das relações bilaterais Espanha-Marrocos, sugere que olhemos para as religiões para buscar respostas sobre diplomacia, mas particularmente nos mitos de criação do mundo. Segundo o autor,

“Ao examinar essas histórias de criação do mundo, também devemos nos engajar com as histórias de pessoas no território, como elas tiram seu sustento da terra, o que elas valorizam e como expressam suas próprias definições de esperança, conexão, medo e dúvida em relação às suas próprias comunidades, seus vizinhos, e aqueles percebidos como ‘outros’” (WELLMAN, 2010, p. 26).⁴⁵

Assim, conhecer esses mitos de criação do mundo nos ajudaria entender a política ecológica dos atores internacionais. Ele argumenta, por exemplo, que a cosmovisão cristã influencia as práticas ecológicas e a diplomacia ambiental dos estados ricos do Norte (embora elas muitas vezes se apresentem como sendo seculares), que são aqueles que mais poluem e degradam o meio ambiente:

Bem antes de o primeiro navio europeu partir para a África ou as Américas, a crença popular de que o ser humano foi o primeiro na criação de Deus levou alguns grupos humanos a argumentar que a criação não humana (e também uma boa parte da humanidade) era de sua propriedade, para ser usada como lhes conviesse. Hoje, [...] muitas pessoas ainda compartilham dessas crenças para justificar o consumo excessivo e a destruição ecológica. É interessante que, ao mesmo tempo em que muitas pessoas não acreditam mais nas histórias de criação do mundo que lhes foram contadas quando eram jovens, elas ainda mantêm uma forte crença nas lições éticas (ou antiéticas) que há muito tempo lhes foram ensinadas. São essas crenças que ajudam a explicar a forma e o conteúdo da cultura moderna religiosa, e que contém resíduos do que originalmente eram crenças religiosas que nós escolhemos manter, conscientemente ou não. Às vezes, essas histórias nos ajudam a entender como viver mais dentro dos meios limitados da Terra, enquanto outras vezes servem como justificativa para atos de egoísmo e destruição (WELLMAN, 2010, p. 27-28. Tradução livre da autora⁴⁶).

Ampliando a discussão que tanto Neumann quanto Wellman fazem sobre a influência de cosmovisões religiosas no fazer diplomático, um ponto a ser abordado é

⁴⁵ Texto original: “In examining these creation stories, one must also engage the stories of people on the ground, how they draw their living from the land, what they value and how they express their own definitions of hope, connection, fear and doubt in relation to their own communities, their neighbours and those they perceive as ‘other’”.

⁴⁶ Texto original: “Long before the first European ship headed for Africa or the Americas, the popular belief that the human was the first among God’s creation led particular human groups to argue that non-human creation (and a good deal of humanity) was theirs to use as they pleased. Today, [...] many people still share these beliefs and their justification for over consumption and ecological destruction. Interestingly, while many people no longer believe in the creation stories they were taught as young people, they retain a strong believe in the ethical (or unethical) lessons that were long ago drawn from them. It is these beliefs that often help to explain the form and content of modern religious culture, and that contain the residue of what were originally religious beliefs we have chosen to hold onto, be it consciously or unconsciously. Sometimes such stories help to guide us to live more within the limited means of Earth, while for others these same stories serve as justification for acts of selfishness and destruction”.

como a exclusão das mulheres do imaginário sobre a diplomacia possivelmente tem correlação com essa comovisão cristã que, como apontou Neumann, fundou as sociabilidades do sistema diplomático inter-estatal como conhecemos hoje. Mitos podem ter muita influência sobre a cultura diplomática, pois, como diz a psicanalista Maria Inez Espírito Santo (2010),

“[...] mesmo sabendo que não cabe à mitologia qualquer preocupação com fatos históricos, por sua qualidade de transcendência, ela é indelevelmente impregnada e impregnante de cultura. Daí não podermos abandonar as heranças míticas que recebemos”.

Da mesma forma que a destruição da natureza na maioria das sociedades ocidentais é informada, com diz Wellman, por uma cosmovisão cristã em que o ser humano, por ser a primeira criação viva de Deus, se vê como apto a explorar as demais formas de vida a ponto de extingui-las, a exclusão das mulheres da vida política (incluída a diplomacia) nessas sociedade nos parece informada por essa mesma cosmovisão cristã em que o homem foi a primeira criação divina, sendo a mulher criada a partir de um pedaço do seu corpo apenas para lhe fazer companhia. Além disso, a mulher, dentro dessa perspectiva é por essência a pecadora, a responsável por tentar o homem, Adão, a praticar o pecado de morder o fruto proibido, e conseqüentemente, é a responsável por condenar a humanidade a ser expulsa do paraíso. Essa cosmovisão também parte de um modelo ideal de mulher, Maria, a mãe de Jesus, virginal, e todo modelo que se distanciasse desse era visto como a pecadora e aquela que faz o homem pecar: o pecado, nas mulheres, era a regra, e a santidade, a exceção. Nesse sentido, são exemplificativas as seguintes falas do monge Ubertino, personagem do romance “O nome da Rosa”⁴⁷ (que se passa num mosteiro medieval na Itália), de Umberto Eco: “Quando a natureza feminina, por sua natureza tão perversa, sublima-se na santidade, então sabe tornar-se o mais alto veículo da graça” (Eco, 2003, p. 62); “Havia qualquer coisa de... feminino, e portanto de diabólico naquele jovem que morreu. Tinha olhos de menina à procura de comércio com um íncubo” (Eco, 2003, p. 66). Isso ajuda a explicar a exclusão das mulheres do imaginário sobre diplomacia hoje, conforme apontado Zalewski, Enloe, Farias, McCarthy, Aggestam e Towns nas citações

⁴⁷ Além de retratar a visão que se tinha da mulher na cosmovisão cristã medieval, esse romance também ilustra muito bem o sistema europeu diplomático desse período, contando com uma cena em que há uma reunião, dentro do mosteiro, entre representantes papais e do Sacro Império Romano-Germânico na tentativa de mediar seus conflitos.

fornecidas no início deste capítulo: como esposas que fazem companhia aos seus maridos e são “carregadas” por eles ao redor do mundo para fazer o trabalho não remunerado de alavancar as carreiras de seus cônjuges, assim como Eva foi criada para servir como companhia a Adão; ao mesmo tempo, não sendo capazes de serem as melhores tomadoras de decisão e podendo levar o homem imerso na cultura diplomática homossocial patriarcal, como o mito cristão retrata Eva no episódio do fruto proibido.

É interessante destacar, portanto, como, em algumas cosmovisões indígenas, o papel das mulheres nos mitos de criação é bem diferente daqueles que lhes é imposto pela cosmovisão cristã. Trago aqui três exemplos, mas lembro que existem muitas outras cosmovisões indígenas nas quais o papel da mulher pode ser bem diferente dos apresentados aqui. Ao fornecer esses exemplos, meu intuito não é homogeneizar os povos indígenas, e sim trazer alguns exemplos de cosmologias bem diferentes da cristã, que podem ilustrar como em muitas delas as mulheres não necessariamente desempenham um papel subordinado em relação aos homens, e, muitas vezes, assumem um papel protagônico.

A poetisa indígena Márcia Wayana Kambeba (2018, p. 10) aponta que para o seu povo, os kambeba, o ser humano nasceu de uma gota d’água que caiu, topou numa folha de samaumeira e chegou num igarapé, onde surgiram o homem e a mulher. É interessante que, ao contrário da cosmovisão cristã, em que a mulher surge depois do homem e a partir de um pedaço dele, aqui os dois surgem ao mesmo tempo.

Outro mito de criação a ser destacado é o do povo kere, originário do que hoje chamamos de estado do Novo México, nos Estados Unidos, segundo o qual o mundo foi criado pela Mulher Pensadora ou Mulher Aranha, que teceu o sol, depois a lua e as estrelas, e depois criou suas filhas Naotsete e Uretsete. Depois as três juntas começaram a tecer os mares, os rios, as florestas, os animais não humanos, até que chegaram na sua última criação, os seres humanos, confiando a eles o dom delas de criar com o pensamento (BALEIRO, 2019, p. 55-56).

Já entre os desana, povo indígena que vive entre o estado do Amazonas e a Colômbia,

“No princípio de tudo o mundo não existia, só havia as trevas. De repente, de si mesma, brotou uma mulher.

Ela se fez a partir de seis coisas invisíveis: bancos de madeira, suportes de panela, cuias, cuias de ipadu (folhas de coca), pés de maniva [...] e cigarros. [...] Ela se chamou de A Não Criada, ou de Yebá Beló, a avó do universo” (BALEIRO, 2019, p. 87).

Foi a partir de Yebá Beló que o mundo foi criado: em parte por ela mesma, em outra parte por seus netos e bisnetos (que, por sua vez, foram por ela criados). Nota-se, tanto no mito kere quanto no desana, o protagonismo das mulheres na criação do mundo, um mito em que o papel da mulher é diametralmente oposto ao da cosmovisão cristã.

Entre os Powhatan, originários do que hoje conhecemos como o estado da Virgínia, nos Estados Unidos, também temos um mito de criação do mundo protagonizado por uma deidade feminina, a Mulher do Céu. Conta a história que essa deidade caiu na Ilha Tartaruga (o planeta Terra) através de um buraco no céu, e que, dessa queda, surgiu o mundo dos Powhatan (JAGER, 2015, p. 102).

Um outro mito nesse sentido envolve *Itsá Natlehi*, ou A Mulher Que Muda, deidade do povo navajo, dos Estados Unidos. Ela é identificada por esse povo com o processo da vida e da natureza, sendo retratada como jovem na primavera, como mulher madura no verão e no outono, para voltar a ser jovem na primavera. Isso explica o nome ‘a Mulher que Muda’, pois nunca morre, e está sempre mudando de faceta, sendo cíclica. Logo que chegou à fase adulta, ela se tornou amante do Sol, com o qual teve dois filhos, gêmeos e guerreiros: *Nayenezgáni*, o Matador de Monstros, e *Tobadsistsíni*, o Filho da Água. Assim como a mãe se tornou adulta precocemente, com dezoito dias, seus filhos se tornaram adultos aos 8 dias de nascimento e então, com sua ajuda, partiram em busca de seu pai para pedirem seus poderes e com eles conseguirem matar os monstros que assombravam a Terra (BALIEIRO, 2020, p. 90-91).

Após encontrarem o pai, ele relutou, mas acabou por permitir que os filhos levassem seus poderes para usarem em sua luta, e, com esses poderes, *Nayenezgáni* e *Tobadsistsíni* voltaram à Terra, onde, depois de terríveis batalhas, finalmente venceram os monstros. Porém, a guerra que os dois travaram foi bastante sangrenta e reduziu demais a quantidade de habitantes do planeta, e por isso a Mulher que Muda raspou a pele de seios, com ela criando o primeiro casal navajo, que se reproduziu rapidamente e deu origem a esse povo. Somente quatro monstros sobreviveram à guerra de *Nayenezgáni* e *Tobadsistsíni*: o inverno, a miséria, a idade e a fome. Conta o mito que

Mulher que Muda permitiu que sobrevivessem para que seu povo pudesse ter mais admiração pelas suas dádivas (BALIEIRO, 2020, p. 92).

Após comemorarem vitória, *Nayenezgáni* e *Tobadsistsini* construíram para sua mãe, no céu, uma casa toda cravejada de turquesas. Com o sentimento de missão cumprida na Terra, ela para essa nova morada se retirou, e de lá abençoou seu povo, presenteando-o com as estações do ano, os animais, e o Caminho das Benções, um rito de cura navajo. O Sol pôde, então, após cumprir seu trajeto diurno, visitar sua amada todas as noites na nova morada (BALIEIRO, 2020, p. 92). Aqui novamente temos um exemplo de protagonismo da mulher num mito de criação do mundo, tendo a Mulher que Muda um papel fundamental na criação da humanidade, das estações do ano e dos animais.

Já no mito de criação do mundo para os Mehinaku, da região do Xingu, o papel das mulheres é complexo e ambíguo, e por isso é mais difícil de ser contado de forma resumida. Segundo essa história, os Yerepuhü, seres pequeninhos, são a origem dos seres humanos, e que no começo do mundo, além dos Yerepuhhü, os animais viviam em aldeias. Conta o mito que Kuwamutü, um Yerepuhü, quase foi atacado por Yanumaka, uma onça macho, que, ao perceber que era seu compadre Kuwamutü, não prosseguiu com o ataque e, o alertou de que outras onças rondavam a região e poderiam matá-lo. Em agradecimento, Kuwamutü prometeu a Yanumaka suas filhas em casamento. Ao chegar em casa e relatar esses fatos a suas filhas, elas comentam: “Meu pai, porque você não faz outras filhas para casar com você? Nós não queremos. Não queremos nos casar com Yanumaka” (MEHINAKU, 2017, p. 23). O pai as ouviu, ficou quieto, e, no dia seguinte, foi cortar madeira para fazer as outras filhas, e trabalhou as esculpindo até ficarem prontas, fazendo a costura de suas vaginas com um material chamado *wapala*. No outro dia, com o poder de suas palavras, as trouxe à vida. Então ele saiu para trabalhar na roça e pediu para o seu sobrinho Ukalu, o Tatu, desvirginar as moças. “O Tatu foi e namorou as mulheres, enfiou o pênis na vagina delas, furando, furando, furando... Mas elas não aguentaram, a vagina delas arrebitou e todas morreram. Porque a costura com *wapala* não havia sido resistente” (MEHINAKU, 2017, p. 24).

O pai lamentou encontrar as moças mortas. Pegou os corpos e jogou fora, e fez novamente outras oito filhas a partir da madeira de quatro árvores. Dessa vez, usou o algodão para fazer a costura da vagina das moças, para ver se ficava mais resistente e as trouxe à vida com o poder de suas palavras. Novamente, chamou Ukalu, que “começou a namorar as filhas de Kuwamutü. Enfiou o pênis na vagina das mulheres, enfiou, enfiou” (MEHINAKU, 2017, p. 24). Dessa vez, a costura da vagina das mulheres ficou resistente, e Kuwamutü ficou muito feliz ao chegar em casa e encontrar as filhas rindo, alegres.

No final desse dia, Kuwamutü relatou a suas novas filhas sobre o primo onça que salvou a sua vida, e que ele em troca prometeu suas filhas em casamento a ele, o que foi aceito por suas novas filhas. Sendo assim, Kuwamutü as instruiu a ir até a aldeia onde vivia Yanumaka, descrevendo-o fisicamente para que elas soubessem quem seria seu marido quando o vissem.

No dia seguinte, as oito mulheres saíram de sua aldeia rumo à de Yanumaka. No caminho, encontram Ukalu, que pediu para as namorar, e elas aceitaram.

“Mas o pênis de Ukalu não levantou. ‘Ah! Espere aqui que eu vou buscar meu pênis duro!’, disse o Tatu. E correu, tu tu tu tu. Assim que ele se afastou, elas resolveram ir embora. Quando Ukalu voltou, [...] não encontrou as moças [...].

Não tinha mais ninguém ali. Elas haviam seguido o caminho para encontrar Yanumaka. Então encontraram Mapanulá, a raposa: ‘Ah, minhas irmãs! São vocês? As pessoas estão comentando que vão se casar com Yanumaka’. Ele estava cortando a árvore para tirar o mel, [...] e ofereceu a elas [...].

Então pegou a irmã mais velha pelo braço e se deitou com ela. Namorou a moça enquanto ela comia o mel. Aí a moça engasgou. [...] As irmãs começaram a rir: ‘Ha ha ha! Olha só! Ela estava quase gozando e engasgou!’” (MEHINAKU, 2017, p. 26)

As irmãs urinaram na boca da que estava engasgada, e ela conseguiu respirar.

Elas seguiram caminho, mas a mais velha estava desejosa de vingança das demais por terem rido dela. Ela criou um buriti, e uma das irmãs, ao vê-lo, se animou a cortar a fibra do buriti para fazer um cinto. Nisso, a mais velha pronunciou palavras de poder, assoprou, e quando sua irmã foi cortar o buriti, foi picada por uma cobra, gritou de dor e morreu (MEHINAKU, 2017, p. 26-27).

As demais choraram sua morte, a enterraram, e seguiram viagem. Até que uma delas se queixou de sede, e a mais velha, então, ainda com vontade de vingança, criou um lago, mas com um monstro dentro. No que quatro das irmãs foram beber água no lago, o monstro saiu do lago e as devorou, matando as quatro. Então, as três irmãs

sobreviventes seguiram caminho. No percurso, encontraram Apahu (um cogumelo com formato fálico), que disse que gostou delas, e as chamou para namorar.

“A mais nova das mulheres foi namorar Apahu. Quando o pênis dele penetrou a moça, de tão grande que era, saiu pelas costas dela. As duas irmãs mais velhas choraram muito, sepultaram a irmã, e seguiram. Só as duas mulheres mais velhas, Atanu e Makalo, feitas de madeira *umê*, sobreviveram” (MEHINAKU, 2017, p. 27).

Kutakuta, a siriema, foi até a lagoa, sob as ordens de Yanumaka, encontrar com as duas irmãs. Segundo a história, ela “não era uma mulher bonita, mas tinha pernas grossas” (MEHINAKU, 2017, p. 27). Enquanto Kutakuta encheu a cabaça de água, a colocou sobre a cabeça e foi andando, Atanu e Makalo tiraram folhas da árvore *wapá*, esfregaram-nas entre as mãos, pronunciaram palavras de poder e assopraram-nas na direção da siriema. As folhas então se transformaram em mutucas, que começaram a picá-la por todo o corpo, até que ela caiu, derrubando a cabaça de água antes de chegar à aldeia. “Kutukata entrou na sua casa e pegou outra cabaça. Voltou até a lagoa e de novo olhou suas pernas: ‘Olha como minhas pernas estão bonitas! Minha bunda está bonita!’, ela falava isso provocando as mulheres *umê*” (MEHINAKU, 2017, p. 28).

Kutakuta novamente encheu a cabaça, colocou-a sobre a cabeça e saiu andando em direção à aldeia, e Atanu e Makalo mais uma vez lançaram sobre ela a magia que a fez ficar com o corpo cheio de mutucas, picando-a pelo corpo todo. Derrubou a cabaça, que se partiu ao cair no chão, e mais uma vez a água não chegou à aldeia. Yanumaka, ao ver a cabaça quebrada e a água derramada, disse: “O que está acontecendo, mulher feia? Eu vou bater em você!”; ao que Kutakuta respondeu “Não, não, não me bata! As duas mulheres estão lá na beira da lagoa. Eu não sei quem são elas. São tão bonitas! Todos comentam sobre elas!” (MEHINAKU, 2017, p. 28).

Vários animais foram até a lagoa para tentar serem escolhidos pelas duas mulheres, e Yunamaka foi o último a chegar. A mais nova delas achou que Wau, o lobo, era o seu futuro marido, descrito a elas pelo pai, enquanto a mais velha discordou. Porém, ela acabou aceitando, e as duas seguiram com Wau. Yanumaka viu a cena, e ficou muito triste. Argumentou com elas que foi para ele que o pai ofereceu as duas em casamento, mas, mesmo assim, elas seguiram com o lobo (MEHINAKU, 2017, p. 29).

No dia seguinte, todos os homens saíram para caçar. Yanumaka seguiu com eles durante algum tempo, mas depois fingiu que estava doente só para voltar, enquanto Wau prosseguiu com os outros homens para a caçada. Yanumaka, já de volta à aldeia,

lançou a flecha ao lado da casa do lobo. No que as duas mulheres abriram a porta para pegar a flecha, a onça entrou na casa, pediu-as que devolvessem a flecha e que elas o acompanhassem até casa dele, argumentando que foi a ele que elas foram prometidas em casamento. Elas aceitaram, abandonando a casa do lobo (MEHINAKU, 2017, p. 30).

Os caçadores voltaram com muita caça de Yerepuhü. Yanamuka começou, então, a cuidar da caça desses humanos minúsculos, cortando-a em pedaços, e, depois, oferecendo-os às mulheres, que começaram a chorar muito, dizendo: “Por que eu vou comer essa carne dos nossos ancestrais? Por isso meu pai nos ofereceu para casar com você. Para que deixe de matar os humanos” (MEHINAKU, 2017, p. 31). E foi a partir desse episódio que as onças pararam de caçar os humanos.

Um tempo depois, Yanumaka engravidou a esposa mais velha. A mãe dele se chamava Periru, a mariposa, descrita na história como “muito brava, tinha um facão e ficava peidando o tempo todo ao lado da nora” (MEHINAKU, 2017, p. 31). Um dia, a mulher que estava grávida fiava algodão, e um fiapo entrou na sua boca, o que a fez cuspir. “O que é isso? Você está cusbindo? Está com nojo de mim?” falou a sogra, raivosa. ‘Não minha sogra, só estou cusbindo o algodão que entrou na minha boca” (Idem).

De nada adiantou a mulher se justificar: Periru, irritada, cortou com seu facão o pescoço da nora. A notícia se espalhou pela aldeia, e procuraram o pajé, Meïtsukutü, a formiga, para ver a moça, que já estava morta. Ele então entrou pela vagina da moça para olhar seu útero, e viu que eram duas crianças, que já estavam formadas e prontas para nascer: Kamü e Kexü, Sol e Lua. Meïtsukutü então saiu de dentro da mulher e rezou palavras de poder, até que os meninos nasceram. Nesse mesmo dia, as duas crianças recém-nascidas desceram da rede, e cresceram muito rápido, indo logo se aquecer no fogo na cada do pai. Foram adotados pela tia (MEHINAKU, 2017, p. 31-34).

Três dias depois, os meninos foram comer o amendoim de Kuyêkuyêutü, a perdiz, que, ao percebê-lo, começou a cantar:

“Kuyêkuyêutü! Esses meninos sem mãe estão comendo o meu amendoim!”. Chateados, Kamü e Kexü cercaram a perdiz e ela cantou o mesmo cântico. Enquanto ela cantava, a agarram, arrancaram suas penas e a esfregaram no chão. A ave implorou: “Não, não façam isso! Eu conto o que aconteceu com sua mãe!” E contou: ‘A avó de vocês matou sua mãe e agora está lá,

escondida, num lugar bem longe, cercada de cobras e marimbondos, protegida por animais perigosos. Aquela mulher que vocês pensam que é sua mãe, na verdade, é a irmã dela. Não é sua mãe, é sua tia [...] Vocês devem pedir ajuda a seu avô Ukalu para que os leve lá” (MEHINAKU, 2017, p. 34-35).

O Tatu, conhecedor da história dos meninos e solidário a eles, fez então um grande buraco, um túnel conduzindo os meninos para onde a avó estava. Eles encontraram-na ali, escondida. Vendo os meninos, Periru os chamou: “Meus netos, venham aqui, deitem-se com a sua avó” (MEHINAKU, 2017, p. 35). Antes de irem até ela, Kamü escondeu uma pedra no seu calcanhar. Kexü foi o primeiro a ir para o colo da avó, e lá ficou um tempo, até que ela o mandou descer para pegar no colo o outro neto. Então, Kamü atirou a pedra em Periru, que caiu morta. Mas, de repente, quando isso aconteceu, todos os seus facões partiram para cima dos meninos, tentando atingi-los. Porém, eles sobreviveram. Os dois meninos voltaram para casa e, lá chegando, estavam chorando. A tia os chamou na tentativa de consolá-los, mas os meninos negaram esse consolo, afirmando saber que ela não era mãe deles (MEHINAKU, 2017, p. 35-36).

Kamü e Kexü então foram ao local onde sua mãe estava sepultada, na intenção de ressuscitá-la. A chamaram, chamaram, até que a terra da sepultura começou a rachar. A tia percebeu o que acontecia, e alertou Yanumaka a olhar seus filhos. Chegando no local, o pai avisou aos meninos: “Não, não devem fazer isso. Deixem como está. Não façam isso, senão nossos netos não terão lugar para viver. Se a pessoa morrer e depois voltar, haverá muita gente no mundo. Todos os filhos vão querer que os pais voltem” (MEHINAKU, 2017, p. 37).

Os meninos concordaram com o pai, e fecharam a sepultura da mãe. Mas, depois desse episódio, o comportamento dos gêmeos mudou: começaram a caçar os animais que viviam na aldeia, envergonhando, assim, o pai. As lideranças locais discutiram o assunto, e decidiram fazer um disfarce com couro de onça. Enquanto isso, os meninos faziam muitas flechas, que, uma vez prontas, eram fincadas em três fileiras, da aldeia até a beira do rio (MEHINAKU, 2017, p. 37-38).

Os pássaros começaram então, a cantar profecias. Primeiro um anunciou uma tragédia. No dia seguinte, outro cantou que haveria morte. Cantaram também que as flechas que os meninos fizeram e fincaram no chão se transformariam em humanos, e que os humanos iam matar todos os animais (MEHINAKU, 2017, p. 38).

Os gêmeos sabiam do plano dos animais da aldeia, e, por isso, ordenaram às flechas que, quando os animais colocassem o disfarce de onda, os dois irmãos gritariam e as flechas se transformariam em humanos. E foi isso que aconteceu. Quando as flechas se transformaram em humanos, começou uma guerra, em que os humanos mataram os animais, sobrevivendo apenas alguns. Kamü matou a anta, e ofereceu a Yanumaka: “‘Ai, ai! Como vou comer a carne de seu tio?’ ‘Você não vai mais comer a minha criação, os humanos. Tem que aceitar a carne dos animais. Senão, eu vou te matar também’, avisou Kamü” (MEHINAKU, 2017, p. 38).

Yanumaka, então, aceitou e comeu a anta. Depois, Kamü matou o porco e seu pai aceitou, e, em decorrência disso, o filho disse que agora ele e seu irmão não iam mais matá-lo. Assim, para protegê-lo, Kamü lançou o pai para o céu, e fez o mesmo com sua tia. Depois disso, a aldeia ficou calma. “Por isso existe no céu a estrela Yanumaka üntutai, que chamamos de Olho da Onça” (MEHINAKU, 2017, p. 38).

Os humanos que foram criados pelos gêmeos se agruparam em várias aldeias, e essa é a origem, para os Mehinaku, dos demais povos indígenas e dos brancos:

“Nesse tempo, os não indígenas tinham o topo da cabeça sem cabelo. Então Kamü ofereceu aos grupos de humanos café e leite. Ofereceu para os caciques de cada povo: Kalapalo, Waurá, Mehinaku... para todos os indígenas, dizia: ‘Tome, é café!’ ‘Não, não quero tomar café. Vou tomar mingau’, respondiam.

[...] Saiu oferecendo a cada um. Ninguém aceitou. Ma Kamü estava preocupado, pois sabia que o branco aceitaria. Então chegou ao grupo de ancestrais dos brancos: ‘Aqui está, arma de fogo, café quente com leite. [...]’. [...] eles aceitaram! E tö tö tö... logo atiraram com a arma de fogo.

[...] Kamü falou: ‘Está vendo, Kexü? Não serão pessoas boas, serão pessoas ruins’.

Se nossos ancestrais tivessem aceitado o café e a arma de fogo, teríamos nos transformado todos em brancos. Não haveria povos indígenas.

Kamü e Kexü ficaram muito tristes porque os brancos aceitaram a arma. Eles sabiam que isso traria sofrimento para o nosso povo. Os povos indígenas aceitaram *yuku*, o urucum, o *atapinãhã*, flechas, panelas de barro. O povo Karib aceitou o caramujo e o *mutu*. Os Mehinaku aceitaram a flecha, nossa origem é a flecha.” (MEHINAKU, 2017, p. 39-40)

Há uma complexidade e uma ambiguidade em relação ao papel da mulher na narrativa Mehinaku de criação do mundo. Elas não são nem a Eva pecadora nem a maternal Maria dos cristãos: ao mesmo tempo em que sofrem violência, como a siriema que é ameaçada de espancamento por Yanumaka, também podem ser violentas e vingativas, como é o caso de Periru, que mata a nora. Além disso, a sexualidade feminina é tratada de forma muito livre, ausente de pecados, como mostra a parte da narrativa em que as irmãs saem da aldeia paterna rumo à aldeia onde morarão com o

marido e, no caminho, encontram uma infinidade de parceiros com os quais têm relações sexuais sem qualquer tipo de compromisso.

Já o xamã yanomami Davi Kopenawa conta em sua biografia, transcrita pelo antropólogo Bruce Albert, que o criador do mundo foi Omama, que primeiro criou as plantas, depois as abelhas, os rios etc. Só depois vieram os seres humanos, que foram criados por ele como imortais. Segundo ele:

“No início, nenhum ser humano vivia ali. *Omama* e seu irmão *Yoasi* viviam sozinhos. Nenhuma mulher existia ainda. Os dois irmãos só foram conhecer a primeira mulher muito mais tarde, quando Omama pescou a filha de *Tëpërësi* num grande rio. No início, *Omama* copulava na dobra do joelho de seu irmão *Yoasi*. Com o passar do tempo, a panturrilha deste ficou grávida, e foi assim que *Omama* primeiro teve seu filho. Porém, nós, habitantes da floresta, não nascemos assim. Nós saímos, mais tarde, da vagina da esposa de *Omama*, *Tuëyoma*, a mulher que ele tirou da água. Os xamãs fazem descer sua imagem desde sempre. Chamam-na também de *Paoonakare*. Era um ser peixe que **se deixou capturar na forma de mulher**”. (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 81. Grifo em negrito nosso).

Note-se que termo “se deixou capturar” denota uma agência de *Tëpërësi*, que escolheu ser esposa de *Omama*. Portanto, trata-se de uma cosmovisão em que há agência das mulheres. Outro trecho interessante sobre o papel de *Tëpërësi* é um que trata do papel dela na criação dos *xapiri*, os espíritos da floresta, invocados até hoje pelos xamãs yanomami em ritos de cura, após *Yoasi* acabar com a imortalidade dos seres humanos, filhos de *Omama*, ao criar as doenças que os matavam⁴⁸:

“O pai de minha esposa conta também que foi a esposa de *Omama*, a mulher das águas, quem primeiro pediu que os *xapiri* fossem trazidos à existência. Somos seus filhos e nossos antepassados tornaram-se numerosos a partir dela. Por isso, depois de ter procriado, perguntou ao marido: ‘O que faremos para curar nossos filhos se ficarem doentes?’. Era essa sua preocupação. O pensamento do marido, *Omama*, continuava no esquecimento. Por mais que seu espírito buscasse, ele se perguntava em vão o que poderia criar. A mulher das águas disse-lhe então: ‘Pare de ficar aí pensando, sem saber o que fazer. Crie os *xapiri*, para curarem os nossos filhos!’. *Omama* concordou: *Awei!* São palavras sensatas. Os espíritos irão afugentar os seres maléficos. [...]’”. (KOPENAWA, ALBERT, 2015. p. 84).

Percebe-se que aqui, apesar de haver uma semelhança com o mito cristão no sentido de ser uma deidade masculina a responsável pela criação do mundo, há algo de diferente entre os dois: ao contrário do mito cristão sobre a criação do mundo, no qual a mulher é vista como a responsável pela expulsão da humanidade do Paraíso e a viver num mundo de dor e doenças, no mito yanomami a mulher é a sábia, a que traz a ideia da cura para a humanidade. Isso tudo talvez explique porque, no tocante à participação

⁴⁸ Não é a toa que, em outro trecho do livro, Davi Kopenawa chama os brancos de filhos de *Yoasi*, por levarem até seu povo epidemias e morte (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 277).

das mulheres, muitas diplomacias indígenas se diferenciem do sistema diplomático interestatal moderno (que, como vimos, tem suas origens numa cosmovisão cristã), conforme veremos a seguir.

3.3. Diplomacias de mulheres indígenas

O trabalho tido como precursor na temática das mulheres indígenas nas Relações Internacionais, citado por todos os demais, é o de Parisi e Corntassel (2007). As mulheres indígenas, de acordo com os autores, tinham um papel importante como representantes diplomáticas em diversas comunidades indígenas no momento da conquista das Américas pelos europeus. Um exemplo já dado aqui é o dos chefes cherokees que estranharam a ausência de mulheres na delegação britânica. Com a colonização e com as continuidades coloniais que ainda persistem, as mulheres indígenas foram sendo relegadas a um papel cada vez mais marginal, tanto no movimento indígena transnacional, por serem mulheres, quanto no movimento transnacional de mulheres, por serem indígenas. Segundo a autora e o autor:

“[...] devido à colonização e às influências imperialistas contínuas, tanto o movimento de direitos das mulheres quanto o de direitos indígenas têm sido espaços problemáticos para a participação de mulheres indígenas nos processos de elaboração de tratados e de definição de padrões nos fóruns jurídicos internacionais. Os dois movimentos por direitos frequentemente requerem que as mulheres indígenas façam opções (ou como mulheres ou como indígenas) ao invés de proporcionar espaço para que as abordagens mais interseccionais que as mulheres indígenas têm demandado” (PARISI, CORNTASSEL, 2007, p. 81. Tradução livre da autora⁴⁹).

Por isso, segundo os autores, mulheres indígenas teriam desenvolvido diplomacias próprias para fazer avançar suas demandas por direitos específicos como mulheres indígenas. Negando a premissa realista de que a diplomacia é uma atividade puramente estatal, Parisi e Corntassel afirmam que essas mulheres indígenas têm desafiado essa noção ocidental de diplomacia ao se afirmarem como representantes indígenas em negociações com seus Estados hospedeiros, com outras comunidades indígenas e com organizações internacionais. Dentre os vários exemplos de

⁴⁹ Texto original: due to colonization and on-going imperial influences, both women's rights and Indigenous rights movements have been problematic spaces for Indigenous women's participation in treaty making and standard setting in international legal fora. Both rights movements often require Indigenous women to make trade-offs (either as women or as Indigenous peoples) rather than make space for the more fully intersectional frameworks that Indigenous women have been lobbying for”.

diplomacias das mulheres indígenas, os autores destacam as Dez Leis Revolucionárias das Mulheres pelas mulheres indígenas em Chiapas, México. Parisi e Corntassel (2007, p. 86) apontam como a mobilização das mulheres indígenas em Chiapas durante o levante do Exército Zapatista de Libertação Nacional na década de 1990 contra o NAFTA resultaram nas Dez Leis Revolucionárias para as Mulheres, através das quais essas mulheres desafiavam tanto o governo mexicano como os homens indígenas, ao questionar as opressões que sofriam por parte de ambos. Os autores também abordam como a atuação das mulheres indígenas na Conferência de Pequim sobre a Mulher de 1995. Na época, as mulheres indígenas estavam descontentes com parte do texto da Plataforma de Ação de Pequim. Isso porque elas são tratadas no documento como objeto de políticas de desenvolvimento, que, na maioria das vezes, não dialogam com as necessidades dessas mulheres. Em face desse descontentamento, as mulheres indígenas publicaram, informalmente, a chamada Declaração das Mulheres Indígenas, que trazia suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas. Esse posicionamento político das mulheres indígenas de não aceitar uma posição subalterna no movimento feminista naquele momento foi fundamental para que as Conferências de Beijing+5 e Beijing+10 fossem mais receptivas às demandas dessas mulheres (CORNTASSEL, PARISI, 2007, p. 82-88).

Os autores também apontam que a diplomacia das mulheres indígenas foi fundamental para transformar o processo de negociação da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU. Parisi e Corntassel sublinham que as mulheres indígenas foram bem-sucedidas ao levantar esse tema no processo preparatório da Declaração, e notam que, enquanto as primeiras versões de Projeto dessa Declaração não continham nenhuma referência a mulheres indígenas, o artigo 22:2 da versão mais recente de projeto no momento em que os autores redigiram o artigo trata da proibição de discriminação contra mulheres indígenas e de seu direito de não sofrer violência (PARISI, CORNTASSEL, 2007, p. 87). É importante mencionar que o artigo foi publicado em 2007, ano de aprovação da Declaração, e que deve ter sido redigido antes

de sua aprovação. Lendo a Declaração já aprovada tem três artigos que tratam de mulheres indígenas: o 21⁵⁰, o 22⁵¹ e o 44⁵² (ONU, 2007).

Portanto, um ponto que os autores levantam, usando como exemplo a Conferência de Pequim e os trabalhos preparatórios da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas da ONU, é a dupla subalternização das mulheres indígenas tanto no movimento internacional feminista como no movimento internacional indígena. Porém, Parisi e Cornthassel ressaltam também para a agência dessas mulheres indígenas, que têm desenvolvido complexas diplomacias na busca por seus direitos e buscado espaço nesses dois movimentos internacionais.

Cynthia Enloe (1996), por sua vez, em trabalho anterior ao de Cornthassel e Parisi -embora não seja citado nos demais trabalhos sobre mulheres indígenas- sobre as mulheres indígenas em Chiapas, México, lembra que a revolta dos indígenas nesse estado mexicano em 1994 contra Acordo de Livre-Comércio da América do Norte (NAFTA) surpreendeu a muitos analistas de Relações Internacionais, mais particularmente os positivistas, que não foram capazes de prevê-la. A autora considera que isso ocorreu porque, esses autores desconsideram quem está nas margens, como esses indígenas, em suas análises, e, portanto, como não sendo relevantes para as Relações Internacionais; porém, como Enloe afirma, as margens são tão importantes quanto o centro para entender o poder, porque o poder é relacional. Da mesma forma, é importante compreender os impactos específicos do NAFTA na vida dessas mulheres, com intensificação da precarização de seu trabalho, na perspectiva de emancipação dessas mulheres. Compreender o cotidiano das mulheres indígenas em Chiapas, algo tratado como rotineiro e sem importância em abordagens convencionais

⁵⁰ “1. Os povos indígenas têm direito, sem qualquer discriminação, à melhora de suas condições econômicas e sociais, especialmente nas áreas da educação, emprego, capacitação e reconversão profissionais, habitação, saneamento, saúde e seguridade social. 2. Os Estados adotarão medidas eficazes e, quando couber, medidas especiais para assegurar a melhora contínua das condições econômicas e sociais dos povos indígenas. Particular atenção será prestada aos direitos e às necessidades especiais de idosos, mulheres, jovens, crianças e portadores de deficiência indígenas”.

⁵¹ “1. Particular atenção será prestada aos direitos e às necessidades especiais de idosos, mulheres, jovens, crianças e portadores de deficiência indígenas na aplicação da presente Declaração. 2. Os Estados adotarão medidas, junto com os povos indígenas, para assegurar que as mulheres e as crianças indígenas desfrutem de proteção e de garantias plenas contra todas as formas de violência e de discriminação”.

⁵² “Todos os direitos e as liberdades reconhecidos na presente Declaração são garantidos igualmente para o homem e a mulher indígenas”.

das Relações Internacionais, é, para a autora, essencial para entender o mundo em que vivemos (ENLOE, 1986, 186-202). Vale notar que Enloe, nesse texto, embora se diferencie do de Corntassel e de Parisi por não utilizar a terminologia “diplomacia” para se referir à atuação internacional das mulheres indígenas, destaca a reação dessas mulheres ao NAFTA, e, portanto, também lhes atribui agência, além de apontar como as mulheres indígenas são ainda mais subalternizadas que os homens pelas políticas de austeridades impostas por esse acordo de integração regional.

A mesma autora, em seu livro *Bananas, Beaches and Bases: making feminist sense of international politics* (2000), afirma que, quando um professor planeja a sua aula sobre Pocahontas dizendo que foi uma princesa do povo indígena Powhatan que salvou John Smith de ser executado e que, assim, abriu caminho para a colonização inglesa do que hoje conhecemos como Estados Unidos, ele está construindo um imaginário sobre relações políticas entre os Powhatan e os ingleses no qual as mulheres indígenas são propensas a ficarem encantadas com os colonizadores (ENLOE, 2000, p. 1). Porém, segundo Rebecca Kay Jager (2015), o que aconteceu quando John Smith achou que seria executado foi na verdade um rito de adoção dele pelo povo Powhatan, no qual Pocahontas se responsabilizou pela aclimação dele ao seu povo. Ainda de acordo com a autora, esse tipo de narrativa de que Pocahontas, apaixonada, teria salvado John Smith, desconsidera seu papel como uma diplomata Powhatan, como uma mediadora entre duas culturas. Esse tipo de narrativa sobre Pocahontas do qual Enloe (2000, p. 1) trata foi instrumentalizada por escritores nacionalistas dos Estados Unidos para higienizar a história desse Estado, calcada no genocídio indígena, de forma a dar uma versão mais palatável a seus leitores de um vínculo romantizado e idealizado entre indígenas e colonizadores, de uma sociedade livre de tensões raciais, e uma aparente generosidade de Pocahontas foi muito útil para isso. Nas suas palavras:

“Pocahontas não rejeitava sua existência indígena; ela estava trabalhando em prol de seu povo. Ela tentou aprender a cultura e religião inglesas, procurando vantagens possíveis para o povo Powhatan de forma a garantir uma coexistência pacífica. Fontes primárias indicam que Pocahontas era inteligente, compassiva, e valente durante suas interações com os ingleses. Esses relatos coloniais lançaram as bases para que ela se tornasse um mito (JAGER, 2015, p. 217. Tradução livre da autora⁵³).

⁵³ Texto original: “Pocahontas did not reject her Indian existence; she was working on behalf of her countrymen. She tried to understand English culture and religion, looking for possible advantages for Powhatan people and in order to facilitate a peaceful coexistence. Primary sources indicate that

Ainda segundo a autora:

“[...] Wirt foi incapaz de imaginar a possibilidade de que Pocahontas desempenhasse um trabalho de intermediação como parte de um arraigado sistema de diplomacia indígena calcado em relações de parentesco. Ela tinha a responsabilidade de executar seus deveres diplomáticos, e por isso, considerou cuidadosamente as repercussões de suas ações. Ao situar as ações de Pocahontas dentro de sua cosmovisão indígena, percebemos que ela trabalhou para assimilar os ingleses dentro da Confederação Powhatan, e facilitou uma nova realidade Powhatan que incluía demandas por acesso à tecnologia, bens, informações e alianças com os ingleses. Pocahontas tentou manipular as relações com os ingleses em prol de Tsenacommacah” (JAGER, 2015, p. 219. Tradução livre da autora⁵⁴).

Em outro ponto de *Bananas, Beaches and Bases*, Enloe lembra que as companhias francesas e inglesas de comércio de pele animal, até o começo do século XIX, encorajavam o casamento entre seus comerciantes brancos e mulheres indígenas no que hoje chamamos de Canadá. Tais casamentos eram para elas estratégicos e importantes como meio de fomentar alianças com os povos indígenas daquele território (nomeadamente os homens indígenas, pois a cosmovisão europeia não era capaz de visualizar um papel político relevante para as mulheres indígenas), cujo controle colonial não era seguro na época. Além disso, sob o ponto de vista dos colonizadores, segundo a autora,

“Os caçadores ganhavam a chance de criar uma família, apesar das dificuldades da vida na fronteira norte. Além disso, o casamento com uma mulher indígena dava ao homem branco um sentimento de superioridade, de que ele estava salvando essa mulher de uma deplorável condição de selvageria. Essas crenças alimentaram o senso de correição moral do homem branco enquanto ele desempenhava seu papel no lucrativo comércio de pele” (ENLOE, 2000, p. 94. Tradução livre da autora⁵⁵).

Ainda de acordo com a autora, apesar de serem tratadas como meros recursos pelos ingleses e franceses, as mulheres indígenas faziam suas próprias escolhas, e não eram objetos passivos, tendo suas próprias razões para casar com homens brancos.

Pocahontas was intelligent, compassionate, and brave during her interactions with the English. These colonial accounts laid the foundation for mythic Pocahontas”.

⁵⁴ Texto original: “Wirt was unable to imagine the possibility that Pocahontas’s intermediary work was part of an entrenched system of Indian kinship diplomacy. She had a Native responsibility to fulfill her diplomatic duty, and she carefully considered the repercussions of her actions. If you situate Pocahontas’s actions within her Native frame of reference, she worked to assimilate the English into the Powhatan Confederacy and facilitated a new Powhatan reality that included obtaining technology, goods, information, and an alliance from the English. Pocahontas tried to manipulate interactions with the English to benefit Tsenacommacah”.

⁵⁵ Texto original: “The trappers gained the chance to create a family despite the hardships of life on the northern frontier. Moreover, marriage to an Indian woman gave a white man a sense that he was superior, that he was saving a woman from the deplorable condition of savagery. This belief bolstered white men’s sense of the moral rightness of their role in the lucrative international beaver-pelt trade”.

Algumas valorizavam os objetos que eles tinham, como chaleiras de metal, e faziam tudo ao seu alcance para assegurar que o comércio dos Europeus com seus respectivos povos continuasse; outras preferiam a vida dentro das fortificações. Algumas delas acumularam influência o suficiente para que fossem consideradas como mediadoras entre seus povos e os europeus, e, portanto, pode ser dito, embora Enloe não use esse termo, que eram diplomatas de seus povos. Quando as metrópoles europeias passaram a incentivar os colonos a casar com mulheres brancas, mulheres indígenas não puderam fazer muita coisa para resistir, e seu controle sobre a política internacional do casamento foi reduzido drasticamente (ENLOE, 2000, p. 94). Jager (2015), ao escrever sobre Sacagawea, mulher indígena do povo Shoshone, casada com um comerciante de pele animal franco-canadense, e que serviu de guia intérprete na expedição de Lewis e Clark de expansão dos Estados Unidos para o Oeste (e que, na visão da autora, foi também uma mediadora cultural entre os anglo-americanos e seu povo, uma diplomata) rebate o seguinte comentário de Harold Howard, um dos biógrafos de Sacagawea: “Era o auge das ambições de muitas meninas indígenas casar com um comerciante de pele” (HOWARD *Apud* Jager, 2015, p. 274. Tradução livre da autora⁵⁶). Para a autora, entre muitos povos indígenas, como os Shoshone (povo do qual Sacagawea era proveniente) e os Hidsata (povo que capturou Sacagawea ainda criança, a adotou, e no qual ela estava quando se casou), mulheres que desempenham esse papel diplomático de mediadoras culturais eram altamente respeitadas, e o casamento com os Europeus era uma forma de ganhar conhecimento dessa nova fronteira multicultural que se desenhava diante desses povos (JAGER, 2015, p. 274-275).

Já Manuela Picq (2017) analisa mulheres indígenas, em especial mulheres kichwa, como atrizes⁵⁷ das Relações Internacionais, adotando uma perspectiva de interseccionalidade entre raça e gênero, e tendo como argumento central que

“as mulheres kichwa articulam política indígena, o estado-nação e normas internacionais de modos que deslocam formas convencionais de autoridade legal. Sua busca por justiça é profundamente imbricada com a política global e resulta em práticas de soberania dispostas em múltiplas camadas que se sobrepõem umas às outras” (PICQ, 2017, p. 342).

⁵⁶ Texto original: “It was the pinnacle of many Indian girls’ ambitions to marry a fur trader”.

⁵⁷ O fato de normalmente ser usado o termo “atores”, e não “atrizes” das Relações Internacionais, são um indicativo do quanto essa área do conhecimento, além de ser uma prática colonial, é também uma prática patriarcal.

Ao longo do trabalho, Picq sustenta que a indigenidade é uma ferramenta importante para as Relações Internacionais, ainda que negligenciada pela área, por permitir reconhecer a diversidade de formas de organização políticas diferentes do estadocentrismo ocidental. Isso resulta, segundo a autora, da colonialidade de uma disciplina que ainda considera ontologias indígenas objetos “inapropriados” de análise ou de política. Essa colonialidade, segundo a autora, está nas raízes eurocêtricas das Relações Internacionais, na naturalização da soberania westfaliana europeia, que trata a indigenidade como

“a antítese imaginada da modernidade europeia, atemporal e apolítica, resumindo uma ausência inventada do contrato social que ostensivamente precedeu o estado (europeu). A indigenidade se refere aos nativos não civilizados que não pertencem ao projeto “moderno” de construção do estado. O termo se aplica aos que precedem o estado moderno. Assim, a indigenidade espelha a modernidade como o seu Outro “cultural” contra o qual a história da nação europeia se desenrola. É intrinsecamente relacional ao estado, e portanto, vital para uma disciplina dedicada ao estudo das relações entre estados. Dispensar a política indígena com base no seu status de minorias é um engano, pois a indigenidade se refere, antes de tudo, ao estado” (PICQ, 2017, p. 347).

A autora afirma ainda que mulheres indígenas são ainda mais apagadas das Relações Internacionais que seus parentes⁵⁸ homens, devido a uma intersecção entre a colonialidade e o patriarcalismo da disciplina. Segundo a autora, “Histórias de mulheres indígenas são ainda menos ouvidas, a despeito de sua mobilização estratégica por políticas interseccionais em busca de direitos individuais das mulheres e direitos coletivos indígenas [...]” (PICQ, 2017, p. 345).

Picq mobiliza então o caso empírico das mulheres kichwa no Equador. Segundo Picq, essas mulheres, que ficaram sempre espremidas entre o machismo da justiça local indígena e o racismo do movimento feminista, mobilizaram a linguagem da Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher (CEDAW) e a da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas de forma interseccional para fazer suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas avançarem na redação da Constituição Plurinacional do Equador, e também para que a CEDAW fosse aplicada pela justiça local indígena, de forma a repensar a soberania para além do Estadocentrismo (PICQ, 2017). Elaborando um pouco melhor esse estudo

⁵⁸ Parentes aqui não se refere a um vínculo de consanguinidade, e sim a um termo utilizado pelo movimento indígena brasileiro para se referir ao pertencimento a uma identidade pan-indígena. É interessante notar que o termo nesse contexto, ao contrário da norma culta da língua portuguesa, tem flexão de gênero: assim, no movimento indígena brasileiro, fala-se em “parentes” e “parentas”.

de caso em seu livro *Vernacular Sovereignties: Indigenous Women Challenging World Politics*, Picq (2018) afirma que essas mulheres estão perturbando a noção clássica de soberania não apenas por buscar a autodeterminação, mas uma autodeterminação com responsabilidade de gênero, na qual o Estado, através da elaboração da Constituição Plurinacional, se tornou um aliado, ao menos naquele momento. De acordo com a autora,

“A política das mulheres indígenas expõe a concomitância de três escalas de autoridade legal – indígena, nacional e internacional –, cada uma delas envolvendo uma jurisdição própria. As mulheres kichwa triangularam estratégias legais de forma certa. Elas usaram o direito internacional para mirar o estado e expandir a autonomia legal – e a soberania – da justiça indígena. Elas triangularam com as autoridades internacional e nacional para atingir seu objetivo em nível subnacional. Suas estratégias conceberam a soberania estatal não como um fim, mas como meio para fortalecer a responsabilidade internacional no âmbito dos espaços indígenas. O sistema normativo global fornece uma fonte para reivindicações de direitos universalmente legítimos, enquanto o estado é o veículo que codifica os direitos das mulheres indígenas como aspectos da jurisdição indígena autônoma” (PICQ, 2017, p. 358-359).

Portanto, Picq, embora, assim como Enloe, não use o termo “diplomacia” para se referir a essa atuação das mulheres kichwa, novamente aponta para a subalternização das mulheres indígenas por seus parentes e pelo movimento feminista, embora destaque a agência dessas mulheres ao estabelecerem sofisticadas formas de atuação que rompam com essa dupla subalternização.

Rauna Kuokkanen (2012), por sua vez, desenvolve um trabalho mais teórico e abstrato sobre o significado de auto-determinação para as mulheres indígenas. A autora argumenta, em primeiro lugar, que a justiça de gênero não pode estar ausente do projeto de auto-determinação indígena, e, em segundo lugar, que quando se trata de violência contra as mulheres indígenas, é necessário olhar com mais atenção para a violência de gênero. Kuokkanen faz uma diferenciação entre violência de gênero contra as mulheres indígenas, aquela que elas sofrem por serem mulheres, e a violência contra povos indígenas, que, embora não seja direcionada especificamente contra as mulheres indígenas, acaba recaindo com mais peso nelas do que nos homens indígenas, como o desrespeito à demarcação de terras indígenas (e destaca que fazer essa diferenciação é importante para criar estratégias. A autora, embora considere relevante tratar das violências mais gerais contra povos indígenas que acabam causando mais danos às mulheres pertencentes a essas comunidades, sublinha que uma ênfase excessiva em diferenças culturais acaba tirando a atenção de violências específicas que mulheres

indígenas sofrem por serem mulheres e indígenas, e pode resultar em esforços frustrados por uma justiça de gênero comunitária. Ela considera que, apesar das experiências das mulheres e suas concepções de gênero variarem em diferentes culturas e sociedades, mulheres também compartilham muito em comum globalmente. E aponta que é necessário olhar para as injustiças de gênero dentro das comunidades porque, sem autodeterminação das mulheres indígenas, sem que elas possam fazer escolhas dentro de suas comunidades, não é possível autodeterminação dos povos indígenas. Uma autodeterminação dos povos indígenas sem autodeterminação das mulheres indígenas seria uma definição muito restrita desse conceito.

Em outro trabalho, anterior a este, a mesma autora trabalha com um referencial teórico feminista marxista, com o argumento luxemburguiano relativo à expansão do capitalismo, para entender as violências contra as mulheres indígenas no contexto da globalização, ou seja, trata dos impactos específicos que novas formas de imperialismo estão tendo sobre as mulheres indígenas. Assim, capitalismo, patriarcado e colonialismo dependeriam um do outro para sobreviver, e as mais prejudicadas por essa tríade seriam as mulheres indígenas. Ela analisa como essa tríade tem impactado as mulheres indígenas tanto em termos de perda de território, como em termos de militarização e a objetificação sexual da vida das mulheres indígenas, e afirma que a perda do território e a militarização andam juntas, causando a morte dessas mulheres. Ao fazer um estudo de caso sobre mulheres indígenas que, privadas de outros meios de subsistência devido à perda de suas terras, serviram ao exército dos Estados Unidos no Iraque, Kuokkanen destaca como tais mulheres, ao morrerem em guerra, tinham a memória de suas vidas nas instituições militares apagadas, ao passo que mulheres brancas se tornavam heroínas de guerra. A autora também sublinha como mulheres indígenas no Canadá e nos Estados, ao perderem os meios de subsistência que provinham das terras que lhes foram retiradas, se tornam mais vulneráveis a serem forçadas à pornografia e ao tráfico de pessoas para fins de exploração sexual (KUOKKANEN, 2008).

Em outro trabalho, a mesma autora investiga, através de entrevistas, as percepções das indígenas Sami na Noruega e na Finlândia sobre o conceito de autodeterminação. A autora parte das seguintes questões em seu trabalho:

“[...] como as mulheres Sámi women entendem o conceito, como elas avaliam os esforços atuais de implementação da autodeterminação pelas instituições políticas Sámi e que formas de participação sociopolítica essas mulheres desempenham na sociedade Sámi contemporânea?” (KUOKKANEN, 2011, p. 39. Tradução livre da autora⁵⁹).

As respondentes, em sua maioria, sublinharam uma visão relacional do conceito de autodeterminação, incluindo tanto uma dimensão coletiva do conceito quando englobando também uma dimensão individual, autodeterminação sobre o próprio corpo, ressaltando que essas duas dimensões não são incompatíveis. A maioria das parceiras de pesquisa considerou que não é essa visão dos Parlamentos Sami, que são, em suas visões, instituições muito refratárias à participação política das mulheres indígenas, e que trabalham com percepções sobre o que é autodeterminação que foram capturadas pelos Estados, não refletindo, portanto, a visão delas sobre o que é autodeterminação. Para ela, isso ocorre por dois motivos: o modelo de bem-estar social nos países nórdicos, ao contrário do que aconteceu nas Américas, incorporou os indígenas. Por isso, muitas vezes, a autodeterminação dos Sami passou a ser vista como um luxo, algo acessório. Além disso, como as formas de organização política dos Parlamentos Sami se espelha no modelo eleitoral dos Estados onde eles estão situados, de democracia representativa liberal, falta discussão com as bases, num nível mais local, sobre o significado de autodeterminação, de forma que o que os Parlamento Sami entendem como autodeterminação é muito distante do que uma parte substancial da população entende. Com isso, mulheres Sami, que chegaram a ocupar o gabinete da então Primeira-Ministra da Noruega Gro Harlem Brundtland em 1981 para protestar contra a construção de uma hidroelétrica (curiosamente, a mesma que cunhou o termo “desenvolvimento sustentável”), ou que tiveram um papel de liderança na política Sami no começo do movimento indígena nos países nórdicos, como Elsa Renberg passaram a ser gradativamente afastadas da política Sami.

Já o relato do xamã yanomami Davi Kopenawa traz uma função política importante, ainda que essencializada, das mulheres de seu povo. O capítulo nº 21 de seu livro, em coautoria com o antropólogo Bruce Albert, versa sobre a função da guerra para o povo yanomami: a de vingar seus mortos. Kopenawa faz então uma crítica feroz

⁵⁹ Texto original: “[...] how do Sámi women understand the concept, how do they evaluate the current efforts to implement self-determination by Sámi political institutions and what kind of forms their socio-political participation takes in contemporary Sámi society?”

à belicosidade dos brancos, que, para o autor, só sabem guerrear por dinheiro e, para o seu espanto, matam mulheres e crianças nas guerras, algo que é proibido nas guerras yanomami. Em um trecho desse capítulo, ele relata que, em seu povo, embora quem guerreie sejam os homens, cumpria às mulheres, antes da guerra ser direcionada primordialmente aos brancos, um papel de emissárias e de mediadoras nesses acordos de paz, um papel muito similar ao de diplomatas:

“Então, eram as mulheres mais velhas que tomavam a dianteira para proteger as pessoas de sua casa, pois as mulheres não levam flechas. Elas chegavam perto da casa dos inimigos e gritavam: ‘Não tenham medo! Não fujam! *Aë!* Somos mulheres, não nos flechem! *Aë!* Viemos como amigas! *Aë!*’. Desse modo, elas restabeleciam o contato e os homens podiam vir algum tempo depois para entabular um diálogo de convite *hiimui* com seus antigos adversários. Então pronunciavam palavras de amizade e reafirmavam o fim das hostilidades” (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 446).

Kopenawa também afirma que, depois que os brancos chegaram à floresta, as guerras entre os indígenas da região cessaram tanto em razão da morte de boa parte dos grandes guerreiros por epidemias levadas por esses brancos, como pelo fato de seus inimigos agora serem os fazendeiros, os garimpeiros, todos os que querem se apoderar das terras yanomami e as epidemias por eles levadas (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 446). Porém, o relato acima nos mostra que os yanomami reconheciam uma importante função diplomática às mulheres, embora essencializada ao perceberem as mulheres como mais propensas à paz e os homens, à guerra.

A jornalista Patrícia Cornils, por sua vez, em capítulo de livro sobre a luta da cacica xavante Carolina Rewaptu pela retomada das terras indígenas desse povo no Mato Grosso, do qual foram expulsos para dar lugar a latifundiários, traz uma fala interessante da cacica de 2012, ano em que os xavante lutavam pela desintrusão de seus territórios, e que muito nos faz pensar sobre o protagonismo da mulher indígena e seu papel nas diplomacias indígenas:

“Hoje a mulher tem a coragem de fortalecer o homem. Porque não é só os homens que é guerreiro. Hoje, a mulher luta pela terra. Participa dos eventos, audiência pública. Nós todos tem coragem de falar a voz da mulher. Que também representa a mulher guerreira hoje. Não pode só os homens fazer guerra com os *waradzu*⁶⁰. Porque os *waradzu* são inimigos dos índios e inimigos dos animais, inimigos das plantas” (REWAPTU *Apud* CORNILS, 2019, p. 143-144).

Nesta fala, assim como as mulheres maia do México, em suas Dez Leis Revolucionárias das Mulheres, Carolina se dirige tanto aos homens xavante quanto à

⁶⁰ Brancos, na língua xavante.

sociedade não-indígena, exigindo protagonismo das mulheres xavante no fazer político nas relações desse povo com os brancos, sendo esse fazer político materializado na palavra “guerra” porque o momento que os xavante viviam era um momento de guerra de retomada de seu território. Mas não se restringe à guerra, mas também outras atividades políticas muito características das diplomacias indígenas em relação ao Estado brasileiro, como eventos e audiências públicas.

Em seu trabalho sobre as cacicas guarani em Santa Catarina, Francine Rebelo (2018, p. 123) relata que Adão Nunes, pai da cacica Eunice Antunes (aldeia guarani Morro dos Cavalos) ao ser questionado o porquê de haver tão poucas mulheres na posição política ocupada por sua filha, respondeu que um dos motivos é o fato de geralmente elas terem mais dificuldade com a língua portuguesa, e que geralmente os homens se destacam mais nessa língua. Ao ser indagado, então, porque os homens costumam ter maior domínio do Português que as mulheres, concluiu que é porque, após o contato, quando as mulheres iam negociar com os brancos, elas eram estupradas e mortas, o que causou um medo muito grande entre as guarani que foi passando de geração em geração através das histórias contadas pelas mais velhas e pelos mais velhos. Segundo a autora, ela recebeu respostas similares a essa de outros entrevistados, inclusive da própria Eunice. Portanto, percebe-se através desse caso, em primeiro lugar, que a interseção entre o machismo e o racismo gerou um afastamento das mulheres guarani de funções políticas como as de cacicas -que abrange também a função diplomática, de mediação política entre o seu povo e outros povos indígenas, ou entre seu povo e os brancos. Em segundo lugar, nota-se que os guaranis da aldeia Morro dos Cavalos não consideram uma capacidade importante para se tornar cacique (a de falar Português) como algo inato ao homem: eles atribuem um fator social a isso, que é o fato de as mulheres estarem mais propensas a sofrerem violência nas negociações com os homens. Assim, pode-se dizer que a violência sexual-colonial é um fator de alijamento das mulheres indígenas (neste caso, das guaranis) das atividades diplomáticas de seus povos.

3.5. Visões das parceiras de pesquisa sobre diplomacias indígenas

Algo que notei durante as entrevistas é que, embora me pareça que essas mulheres que estudei desenvolvem práticas diplomáticas, nem sempre é essa a percepção delas. É interessante notar como esse vocábulo “diplomacias indígenas” circula mais no mundo anglófono, como pode ser notado na revisão de literatura que fiz neste capítulo, que no contexto brasileiro. Eu acredito que isso está muito ligado às diferenças entre formação política desses Estados e do Brasil enquanto Estados colonos, argumento esse que desenvolverei mais adiante. Eu começo a minha linha de raciocínio analisando as percepções das parceiras de pesquisa sobre diplomacias indígenas.

Muitas parceiras de pesquisa, ao serem questionadas sobre o significado do termo “diplomacia”, me responderam algo muito parecido com o conceito de Der Derian (1987) de diplomacia como a mediação das diferenças culturais, do estranhamento. Esse é o caso de Nyg, que considera que os povos indígenas já mediavam seus estranhamentos há muito tempo:

“Diplomacia? Eu diria que os povos indígenas seriam os sujeitos mais que mais exercitam essa palavra. Porque a gente o tempo todo está tentando, está nesse meio do diálogo, no diálogo o tempo todo. Nossos ancestrais já mostraram isso, tanto que eram uns milhares de indígenas e povos nesse país e todos se respeitavam e viviam ali. De certa forma cada um defendendo o seu território, é claro, mas sempre respeitando o espaço do outro. Então acho que diplomacia para nós é esse respeito do espaço do outro, e compreender que cada um tem o seu modo de existir que isso precisa ser respeitado. Senão a gente vive nesse caos que a gente vive. Continua vivendo nesse caso que a gente vive”.

Em outro ponto da entrevista, ao ser questionada sobre se ela via diferenças entre diplomacias estatais e diplomacias indígenas, Nyg, por nunca ter imaginado a si mesma antes como uma diplomata, nem na política indígena como uma forma de faz, no começo da resposta, titubeia um pouco a respeito do assunto. Porém, após refletir sobre o tema, ela parece reforçar esse entendimento de diplomacia enquanto mediação do estranhamento, incluindo aí o estranhamento entre os diversos povos indígenas que, por séculos, foram inimigos:

“Então, como eu falei, eu não saberia responder isso assim exato, porque [...] ainda não consegui parar para pensar sobre isso, é uma pergunta que você trouxe. Inclusive, agora eu vou tentar fazer essa leitura. Até porque a nossa participação e a nossa aproximação com os espaços internacionais, para os mecanismos internacionais é muito recente, então nós também estamos nesse processo de construção desse olhar e dessa análise. Então, ainda assim, eu não teria uma resposta pronta para você sobre isso. Mas, pensando enquanto indígena, eu acho que, para nós, assim, está muito mais que claro a forma que como de alguns anos para cá, a gente tem se relacionado enquanto povos indígenas. Como eu falei, o Brasil era milhões de povos e milhões, de pessoas, e que, claro, tinha muitos ali que brigavam pelo território, só que hoje é um outro

processo que a gente não tem como mais ter esses povos como os inimigos. Os Kaingang mesmo eram inimigos dos Guaranis, eram inimigos dos Xokleng, então a gente brigava por território, só que hoje é um outro processo que a gente nem consegue se enxergar mais nesse histórico de como inimigos. Então assim eu não saberia responder isso agora para você, mas esse processo de união para nós foi algo que veio como para defender mesmo a nossa vida. Então eu acredito que essa diplomacia, para nós, hoje, ela faz parte do nosso cotidiano assim que, mesmo com as nossas diferenças entre povos, a gente tem que estar ali numa voz e numa união só. [...] O que deveria ser, pelo menos para os países, que hoje a gente vê que eu penso que seria deveria ser o pensamento que os países, todos os países do mundo, deveriam adotar para defender, por exemplo, o planeta, a vida do planeta, o meio ambiente, que está nesse processo de eclosão. Então acho que a diplomacia viria nesse sentido deixar as diferenças de lado para poder defender um bem comum que é a vida no planeta, que é o que a gente está tentando falar”.

Cristiane Julião Pankararu também vai nesse sentido de ter uma compreensão de diplomacia muito próxima à noção de diplomacia como mediação do estranhamento, ao afirmar tratar da diplomacia como algo dialógico:

“Bom, diplomacia, para mim, é um processo que parte do respeito. De se respeitar o outro, aprender a escutar o outro, e buscar conciliação com esse outro. Basicamente é isso. Ser diplomático é você ter essa noção, e saber dar essa resposta, “sim ou não”, não tem “sim” ou “não” categórico. As formas de conversar, as formas de dialogar com as pessoas, não pode ser nem meloso demais, nem apelativo demais, nem muito demais, tem que encontrar esse meio-termo. Então diplomacia para mim é isso: é você partir desse princípio de respeitar a condição do outro: de onde ele vem, de onde ele está, de qual o seu grau de consciência das coisas, não usar de muitos... muitos floreios, para que facilite esse diálogo e essa conciliação, a ponto dessa coisa de paz possa avançar nas propostas, nas demandas”.

Telma Taurepang também trata da diplomacia como uma mediação entre os diferentes, ao afirmar que é lidar com vários segmentos que discutem, muitas vezes em situações conflituosas:

“A diplomacia, para mim, é ter a sabedoria de lidar com vários segmentos que discutem. Para mim isso é uma diplomacia. Eu saber lidar com várias situações, seja ela de conflito e não conflito. Seja ela... Mesmo sabendo que eu vou entrar num conflito grande, vai ter um retorno, ou ele seja... Ter uma diplomacia para lidar”.

Em outro ponto da entrevista, no qual Telma é perguntada sobre se ela se considera uma diplomata do seu povo, Telma, respondendo afirmativamente à questão, reforça essa visão da diplomacia como mediação do estranhamento ao tratar do seu papel como uma intermediadora das diferenças:

“Eu acredito que sim. E eu vejo que a diplomacia é o saber lidar também para o bem da sua comunidade, para o bem do seu povo. Se eu chego em um determinado lugar que está havendo um conflito, se eu posso intermediar para o bem, eu posso fazer essa intermediação. Para mim, isso é uma diplomacia. Porque eu vou lidar com os nossos opositores, mas se eu tiver um argumento com eles para que eles não venham tocar fogo na nossa aldeia, eu estou sendo diplomática para com o meu povo e para com aquela situação ali que pode ocorrer um conflito mais desastroso para o meu povo. Então é ser a intermediária de uma interlocução”.

Esse também parece ser o entendimento de Simone Karipuna, que, assim como Cristiane Julião Pankararu, sublinha o caráter dialógico desse termo:

“Eu venho de uma região muito politizada, que usa muito a diplomacia. E ela vai com essa diplomacia até o extremo. Então eu aprendi muito isso. E eu tive que aprender a duras penas, porque eu muito esquentadinha, sabe. Então, assim, eu não era (hoje eu já aprendi muito), mas eu era muito... muito espinho. Você está falando, você aqui está dizendo o que queres, e eu vou ter que responder à altura. Hoje não, a gente já aprende que a gente tem meios e formas de poder levar no diálogo e realmente conseguir aquilo que é possível, que é aquilo que a gente está buscando para dar o coletivo”.

Bruna também vai nesse sentido, ao ser questionada sobre o significado da palavra “diplomacia” para ela:

“Acho que pessoas amadurecidas que sabem dialogar sem desrespeitar o outro, e isso é uma coisa que a gente tem dentro do meu povo: a gente consegue lidar com diferentes pessoas, diferentes conhecimentos, formação de clãs. Então a diplomacia de respeito ela tem que prevalecer”.

Angélica Kaingang também traz uma perspectiva de diplomacia como mediação das diferenças culturais e políticas, mas ela também incorpora elementos da cosmovisão kaingang para pensar a diplomacia, e sobre como ela se relaciona com a guerra:

“É que eu tenho uma forma de ver diplomacia, e eu sei que tem outras formas também. Mas eu vou falar assim enquanto kaingang, enquanto esse modo de vida. Diplomacia é, para mim, eu receber, eu me portar diante de algo de uma certa forma, tipo como se fosse... Como se fosse uma aliança, para mim, enquanto kaingang. Por exemplo como eu estava contando para ti, nós somos divididos entre Kamés e Kayrucrés nos nossos modos de vida. o Kamé e Kayrucré, eles são diferentes, eu comparo muito o Kayrucré, porque o Kamé, ele é um povo mais aguerrido, um povo mais forte, que faz muitas ações, sabe, que bate de frente, que é um pouco mais aguerrido, e que são os meus *iambré*. E os Kayrucré eles são um povo mais estratégico, um povo mais calmo, mais tranquilo, um pouco mais diplomático, mais receptivo das coisas. Considero nesse sentido, de essa recepção. É um povo mais pacífico, sabe. E eu considero os Kayrucré, nesse sentido, mais diplomáticos. E aí por outro lado, e falando da sociedade ocidental, diplomático também é esse povo que é mais pacífico, que é mais... que aparenta ser mais receptivo. Mas, por outro lado, talvez é um povo que ataca por outro lado, de outra forma. E hoje a gente pode perceber, por exemplo, o que foram os governos para nós. Hoje, claro, a gente tem um governo muito, aí, contrário aos povos indígenas e que diz isso abertamente [...]. Esse escancara que é contra. Mas a gente teve alguns governos anteriores que sim, eles fizeram muitas políticas públicas, inclusive a política de acesso ao ensino superior, que a gente nem reconhece esses direitos que foram garantidos, que foram conquistados duramente, e que eles fizeram muitas políticas sociais, políticas públicas. A política indigenista, ela avançou muito nesse sentido em outros governos, como o governo Dilma, por exemplo. No entanto, a questão sobre os territórios, ela não avançou nada, não teve nenhuma demarcação de terra indígena nos governos PT; os únicos que tiveram foram ali bem quando a Dilma estava sendo impeachmentada, então ela assinou ali os decretos de demarcação ali porque já estava nesse processo de *impeachment*, talvez queria trazer a população aí a favor dela, mas enfim. Então para mim esse também é um povo diplomático, que aparenta e traz muitas coisas boas aí, trouxeram mesmo; mas por outro lado essa questão do território que, como eu estava falando, para nós, são nossas vidas, que não adianta a gente ter várias políticas

sociais, várias políticas públicas, se a gente não tiver o território, elas não vão funcionar com efetividade. [...] É nesse sentido, que diplomático, ali, bonitinho, mas por de outras formas está deixando-a bem... nesse sentido, ocidentalmente, o que eu vejo. Mas como eu trouxe da minha perspectiva também”.

Em outro ponto da entrevista, ao ser questionada sobre se ela se considerava uma diplomata de seu povo, Angélica, retornando à cosmologia kaingang, respondeu, considerando sua filiação ao clã Kayrukré, que sim, se considera como uma diplomata de seu povo:

“E essa questão que eu sempre trago, porque essa questão da representatividade é uma coisa assim, porque os Kamé, eles são muito mais de falar, por exemplo. Eles são muito mais de brincar, eles gostam de falar e brincar. E os Kayrukré, eles são mais estratégicos. Eles ficam mais quietos, eles vão nos lugares quando eles são convidados. Eu me vejo nesse sentido porque eu sou Kayrukré. Então vão na condição de convidados, e tentam trazer uma outra forma de luta. Uma outra forma de luta também, que a luta também sim é através das brigas, das guerras, como sempre foram, de você estar nos lugares e estae pautando; mas, é de outras formas, de outras estratégias também, e é por isso que a gente traz a sua complementaridade, porque a gente sabe que precisa dessa dualidade para as coisas terem um equilíbrio, para as coisas darem certo. Então os Kayrukré, se tem um conflito por exemplo, de territórios, o Kayrukré, ele vai mais muito mais para amenizar, para tentar ali cordialmente as coisas, para tentar essa questão da... É que fugiu a palavra agora, eu... Consenso! Sabe, para tentar o consenso entre todos. É muito nesse sentido, quando eu falo dessa questão dos conflitos, é conflitos entre os kaingang mesmo, que hoje a gente tem ainda muitos conflitos entre os kaingang, muitas brigas ainda; e o Kayrukré, nesse sentido, é de amenizar, apaziguar as coisas, de estrategiar as coisas. Eu me vejo como uma [diplomata]”.

Esses dois pontos da entrevista de Angélica em que ela discute sobre o conceito de diplomacia remetem à cosmologia Kaingang. A história de criação do mundo para esse povo se inicia quando dois irmãos gêmeos, Kamé e Kairu, saem do chão de uma montanha na serra em Guarapuava. Com eles, saem dois grupos, cada um chefiado por um irmão, sendo que Kairu teria saído primeiro. Segundo Curt Nimuenjadú (1993, p. 59):

“Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com seus descendentes, não há nada neste mundo [...] que não pertença ou ao clã de Kañerú ou ao clã de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã *Kañerú* é malhado, o que pertence ao clã *Kamé* é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o acanguçu é *Kañerú*, o fagnareté é *Kamé*. A piava é *Kañerú*, e por isso ela vai também adiante na piracema. [...] No assalto como na dança, o *Kañerú*, por ser mais disposto e resolutivo, há de romper na frente, mas imediatamente atrás tem de seguir *Kamé*, porque o *Kañerú* não sustentaria o que ele iniciou”.

Até hoje, o povo kaingang se divide entre dois clãs, vistos como duas metades de um todo, e tidos como descendentes dos irmãos Kairu e Kamé: Kayrucré e Kamé. Trata-se de uma organização dual dos kaingang, em que as duas metades são tidas como assimétricas e complementares, com proibição de casamento entre pessoas do mesmo clã: “O kamé é primeiro e associado ao mais forte, masculino, sol, leste, poder político e xamanismo, enquanto o kairu é concebido como segundo, mais fraco, feminino, associado à lua, ao oeste e à organização do rito de segundo funeral” (CRÉPEAU, 2006, p. 12). Poderíamos questionar o trecho que acabei de transcrever de artigo do antropólogo Robert P. Crépeau com base na entrevista de Angélica, no sentido de considerar que a metade Kayrucré, tida como a metade “feminina”, não é necessariamente mais fraca: ela é mais estratégica, diplomática, mais propensa a mediar o estranhamento. Por outro lado, como sublinha Angélica, dentro de sua cosmovisão, embora exista uma divisão entre aqueles que fazem a guerra (Kamé) e os que fazem a diplomacia (Kayrucré), os dois são complementares, sendo necessário um equilíbrio entre a guerra e a diplomacia para, em suas palavras, “as coisas darem certo”. Portanto, há uma complementaridade entre diplomacia e guerra na cosmovisão kaingang.

Já Lorena não consideram a palavra “diplomacia” a mais adequada para se referir à política indígena e, ao ser questionada sobre o significado dessa palavra para ela, afirma ser uma palavra branca que não lhe diz nada. Bárbara não conhecia o significado da palavra.

Quando passamos para a pergunta seguinte (“Você se considera uma diplomata do seu povo?”), Cris Julião Pankararu, Telma Taurepang e Angélica Kaingang afirmaram que sim, se consideram diplomatas de seus respectivos povos. Já Bruna afirmou em sua resposta que “Não seria essa a palavra, mas eu acho que a gente sabe conviver com diferentes pessoas”. Na minha leitura, embora Bruna não saiba muito bem se a palavra “diplomata” seria a mais adequada para se referir à sua atuação política enquanto representante de seu povo, ela traduz sua atuação política em termos de mediar as diferenças, ao afirmar que “sabe viver com diferentes pessoas”. Nyg Kaingang, por sua vez, embora se considere uma intermediadora entre seu povo, os demais povos indígenas, e os não-indígenas, não considera essa a palavra mais

adequada para definir sua atuação política. Assim como Bruna, embora não considere o termo diplomata para tratar de sua atuação política, considera que ela envolve uma intermediação das diferenças. Segundo ela:

“Eu não sei se seria nessa palavra, porque essa palavra para mim inclusive é uma palavra muito branca, e traduzir ela para mim para o meu pensamento às vezes fica um pouco complexo. Mas para o meu pensamento Kaingang, eu diria, não sei se seria uma diplomata nesse sentido, mas mais uma... Uma articuladora, eu diria. Uma articuladora do meu povo que está aí à disposição para fazer esse intermédio. Está ali sempre fazendo essa intermediação ali, do nosso mundo indígena com o mundo não indígena, já que a gente teve essa oportunidade de estar caminhando nesses dois mundos. Então, assim, fazendo sempre essa interlocução. Uma interlocutora, eu diria”.

A resposta de Lorena vai em um sentido parecido com a de Nyg:

Lorena: Não sei se eu usaria essa palavra, diplomata, sei lá, até porque, não sei, é uma palavra... Uma palavra Branca. A gente não usa isso no meio dos povos indígenas. Então, assim, eu diria que não usaria essa palavra, diplomata, mas eu usaria como uma líder, uma jovem indígena. Enfim, não exatamente diplomata, porque nós, povos indígenas, a gente não usa muito essa palavra porque esse termo, diplomata, diplomacia... Não sei. Não usaria essa palavra. Sei lá, uma liderança jovem.

Eu: Tem alguma palavra no Macro-Jê que você acha que seria mais adequada para descrever?

Lorena: Eu não consigo pensar agora. Ah, sei lá, eu acredito que liderança mesmo. Liderança, porque a gente faz esse papel de liderança.”.

Simone Karipuna, por sua vez, em sua resposta a essa pergunta, afirma que:

“É ruim se autodeclarar, mas eu trabalho com o coletivo, eu me doo para aquilo que eu faço, tenho muito respeito pela minha liderança de base, porque se eu estou aqui é porque eu respeito eles; nada faço sem a permissão deles. Penso, projeto, sempre para o coletivo, sempre pensando em agora, no amanhã e no futuro. Então, assim, sempre tem que fazer muito isso, então não sei te dizer se eu trabalho na diplomacia, mas eu tento fazer um conjunto de... agregar um conjunto de... de situações, de vontades, de esperança e um monte para poder fazer o meu trabalho”.

A resposta de Simone apresenta uma relutância em se definir como diplomata, mas ela traz uma importante discussão sobre o que significa ser uma representante seu povo: ao afirmar que toda a sua atuação política é feita com a permissão do seu povo, ela reflete essa sua atuação como sendo responsiva às demandas do povo Karipuna, o que, como veremos mais adiante, se traduz na ideia de representação política substantiva. Ao contrário das respostas de Nyg e Lorena, que acreditam que diplomacia é uma palavra branca (discutirei mais adiante a respeito desse ponto), Simone aparenta uma certa modéstia em se definir dessa forma. Essa modéstia é explicitamente descartada na resposta de Cristiane Julião Pankararu, ao se afirmar como uma diplomata indígena:

“Pretensiosamente vou dizer: sim (risadas). Me vejo. Me vejo como uma [diplomata]. Eu busco... busco dessa forma. Como eu acredito no que seja diplomacia, então eu procuro agir com diplomacia porque esse sempre foi o meu lugar, o sempre ouvir, e porque esse sempre foi meu

lugar. Eu fui colocada nesse lugar involuntariamente, acabou acontecendo, então eu continuo nesse papel de escutar, de entender essas demandas, de tentar trazer para o papel, para a escrita, para passar e encaminhar como documento, para fazer um projeto, para aplicação de um projeto... Então, todo esse processo mesmo de escuta”.

Na pergunta seguinte, quando eu perguntei sobre como essas mulheres percebiam as diferenças entre as diplomacias dos povos indígenas e a diplomacias dos países, muitas respostas foram no sentido de serem diplomacias mais responsivas, mais representativas em relação aos povos indígenas do que as diplomacias estatais são em relação aos nacionais desses Estados, sendo um exemplo disso a citação de Simone Karipuna transcrita logo acima. Portanto, poderíamos pensar, a partir da teorização de Hanna Pitkin⁶¹ (1967) em relação à representação política, que, na visão dessas mulheres, enquanto as diplomacias estatais comportariam uma representação política meramente formal e simbólica de seus nacionais, as diplomacias indígenas comportariam uma representação política substancial dos povos indígenas. A discussão que Cristiane Julião Pankararu fez das diplomacias estatais como sendo *em nome dos representados*, ao passado que as diplomacias indígenas seriam *para os povos indígenas, em prol dos representados*:

“Porque nós, os indígenas, a gente se escuta e busca esse elemento em comum da luta: a demarcação do território, preservação e conservação da natureza, valorização dos nossos biomas, valorização e preservação das nossas águas... então essa é a pauta em comum. Então quando a gente traz esse projeto, e nesse processo de luta da pauta em comum, então nós buscamos essa diplomacia de respeitar quem está no bioma amazônico, no bioma da caatinga, quem está no Pampa, quem está no Cerrado, no Pantanal, Mata Atlântica... A gente se vê nesse coletivo de procurar e entender, respeitar como a natureza se retroalimenta e por isso mesmo, por sermos seres dessa natureza que a gente defende, a gente se retroalimenta dessa luta em defesa. Essa é a nossa diplomacia, respeitando cada modo de vida, cada cultura, cada adorno, cada forma de se alimentar, de falar sua língua materna; entender que quem não fala mais a língua materna, não foi uma opção, foi um processo forçado de muitas violências, e a gente lida dessa forma. O não indígena, esses diplomatas aí, estão sempre buscando o interesse econômico, sobretudo do

⁶¹ Pitkin (1967), em seu seminal livro *The Politics of Representation*, conceitua como representação política como fazer presente, na política, alguém que não está literalmente presente, e distingue quatro tipos de representação política: formal, simbólica, descritiva e substantiva. A ideia de representação está ligada aos arranjos jurídicos que legitimam a atuação de determinada pessoa enquanto representante político. Esse tipo de representação possui duas dimensões: uma autorizativa, ligada aos arranjos jurídicos que autorizam uma determinada pessoa a atuar como representante política, e uma relacionada aos mecanismos de responsabilização política (“accountability”), ou seja, da possibilidade, prevista em meios jurídicos, desse representante autorizado juridicamente a atuar enquanto tal ser punido caso seja pouco responsivo às demandas dos representados. A representação simbólica, por sua vez, está ligada aos significados que o representante político tem para aqueles sendo representados. Já a representação descritiva está relacionada à forma como os representantes políticos se assemelham aos representados, ou seja, à ideia da representação política como um “espelho da sociedade”. Finalmente, a representação substantiva é um tipo de representação política que é mais responsiva às demandas dos representados, ou seja, aquela no qual o representado sente que o representante está tomando ações em seu benefício.

próprio umbigo. Então a maioria, a gente vê assim, não tão buscando essa diplomacia em *prol do todo*, mas *em nome desse todo*. É sempre *em nome de*, e *não para*. Então não vejo a diplomacia dos não indígenas, desses diplomatas brasileiros que tão ocupando Ministérios, embaixadas, enfim, não têm essa mesma diplomacia de respeitar o outro, e muito menos a autonomia do outro”.

A resposta de Telma Taurepang foi em um sentido parecido, tendo ela comparado a diplomacia brasileira no governo Bolsonaro como sendo pouco representativa da população brasileira em comparação com a atuação do cacique Raoni, cuja atuação não só como um diplomata do povo kayapó, mas também como um diplomata pan-indígena:

“Bom, eu vejo que, nessa questão aí dessa diplomacia de governantes, eu vejo que ainda é muito distante da nossa realidade de os governantes entrarem em acordo para o bem comum e para o bem viver do nosso povo. Porque se o governo americano (um exemplo), se o governo americano está dizendo que, se não preservar essa árvore aqui, o governo americano não manda recurso, e o governo brasileiro vai lá e mete a motosserra, então ele não está querendo ser diplomático com o outro país. Ele quer colocar... ele quer, de qualquer forma, dizer que não há uma diplomacia ali. Porque a outra parte está dizendo que, se cortar aquela árvore, vai acabar, vai morrer, alguma espécie que daquela árvore necessita, e a outra parte diz “não, eu vou cortar”, então não há diplomacia, não há acordo de diplomacia de um governo para o outro, então o que há é uma imposição. E é isso que há dentro do governo brasileiro: uma imposição de dizer que ele é o presidente e ninguém manda, ninguém dá pitaco no governo dele, e ninguém manda mais do que ele. E aí, eu tenho como exemplo, em 2019, que nós fomos convocados pelo cacique Raoni [...] quando teve o Fórum de Mudanças Climáticas em Madri, se não me falha a memória, e lá, ele disse que o Raoni, cacique Raoni não mandava em nada, ele não representava nada no Brasil. E quando o Raoni chegou no Brasil, ele convocou todas as lideranças indígenas. Conseguiu chegar a 45, 47 povos. Chegou em torno de 600 pessoas, vários líderes, e um desses líderes era eu que estava lá. Eu fui convocada pelo Raoni, para ele mostrar ao governo brasileiro que há um cacique, que há um povo, e que esse povo, ele é representado através de um cacique maior. E ele fez isso, ele convocou, teve presente 47 povos, mais de 600 pessoas, no encontro, que ele chamou dizendo assim: ‘O Presidente Bolsonaro está dizendo que nós não significamos nada. Eu sou vocês; vocês são eu. Nós precisamos mostrar ao governo brasileiro que nós existimos, que nós precisamos resistir para existir perante esse governo que não nos vê como seres humanos, como vidas. Que os seres humanos, que o mundo ocidental nos vejam como seres humanos’. Então ele fez essa convocação, e nós fomos”.

Para Mandei, eu reformulei a pergunta que estava prevista originalmente no roteiro. Ao invés de perguntar nos termos originais, eu perguntei como ela via as diferenças entre a política indígena e não indígena. Ela respondeu da seguinte forma: “Eu acho melhor política de indígena. Porque assim, política de indígena defenderia mais o indígena que político não indígena” A resposta de Mandei apresenta um entendimento de política como sendo política institucional, e não como sendo algo mais amplo, como algo que está no cotidiano dos povos indígenas. Porém, ela também aponta uma representação política mais substantiva dos povos indígenas por políticos desses povos.

Angélica, por sua vez, problematiza a burocratização das diplomacias interestatais, e coloca que, ao contrário do que muitos pensam, povos indígenas estabeleceram tratados entre si, mas não de forma escrita, e sim de forma oral; e que, assim como a escrita não necessariamente acarreta no cumprimento desses acordos, a oralidade também não significa que esses tratados não sejam honrados:

“E o que eu vejo é que a diferença é que para tudo, assim, a diplomacia dos países tem que ter escrito no papel; e mesmo assim eles escrevendo no papel, eles não conseguem cumprir com algumas coisas. E nós temos essa diferença de sermos povos da oralidade, nós somos povos de oralidade. Então os nossos tratados, a nossa forma de organização, elas são outras, mas o que eu vejo é essa questão, das leis do papel, mesmo assim, eles não conseguem efetivar o que eles mesmo escrevem, não conseguem efetivar.”.

Em outros pontos da entrevista, na qual a palavra “diplomacia” não estava nas perguntas, Angélica discute a ideia de representação, e coloca como a inserção da ideia de representação política entre os kaingang esteve ligada à colonização patriarcal de seu povo:

“Mas essa questão da participação aí, é como a gente estava falando ontem, a gente falou muito essa questão essa representação da mulher, ela acontece como uma coisa natural para nós. No entanto, o contato centralizou muito essa questão do homem. O contato que eu falo é do da colonização do homem branco. Centralizou muito essa questão do homem nas terras indígenas, inclusive essa questão do cacique, porque anteriormente, para nós, antigamente não existia o cacique. Com o contato e a colonização, decidiu-se então colocar um cacique, justamente para questão de facilitar o que eles chamam de pacificação, né. E aí centralizou muito no homem, inclusive, por exemplo, lideranças indígenas nos kaingang; por exemplo hoje, a gente tem essa questão além do cacique, tem os *pâinxi*, que a gente chama os em escala menor do cacique, que é o capitão, general, tudo advindo da ditadura militar. Acabou ficando aí para nós também essa questão de como que se organizava essa militarização e aí acabou a gente acabou herdando de certa forma isso dessa forma de imposição para nós. Mas para além disso, nas nossas relações, são as mulheres que têm a decisão, que tudo como se organiza nas comunidades são as mulheres que pensam as estratégias, que fazem essa participação social, da comunidade, e acontece uma coisa naturalmente, essa coisa circular aí das coisas. No entanto, quando se fala dessa representação, acaba centralizando no homem, porque também é uma forma, é um costume do próprio não indígena, que é sempre colocar alguém como uma representação. No entanto, para nós, eu acredito que todos nós nos representamos numa aldeia, todos nós temos um papel a ser feito na aldeia; então, isso que é a forma circular. No entanto, com essa centralidade do homem, essa questão do poder, vamos falar o poder, digamos, ficou muito centralizado a partir do homem. Mas naturalmente as mulheres, principalmente nas mulheres que estão em processo de retomada, são as que fazem a estratégia, que fazem enfrentamento, e eu acredito que seja uma coisa natural das mulheres, como sempre foi. No entanto, centraliza, e coloca essa questão da representação da questão do homem do cacique. Hoje a gente tem várias caciques que são mulheres, em várias retomadas, em várias terras indígenas também. Mas eu acredito que muito essa questão de alguém estar acima, eu acho que foi colocado muito dessa questão do não indígena. Porque anteriormente, nós não nos organizávamos dessa maneira, antes quem era o nosso líder maior da comunidade eram os *kujãs*, que são os nossos líderes espirituais [...]. Mas com a colonização, os *kujãs* foram muito perseguidos, inclusive pelas igrejas também. Então é a nossa estrutura dessa forma, ela foi modificando um pouco. [...] centraliza muito essa questão da representação, da representatividade, do olhar do homem branco para as comunidades e acaba deixando de ver por exemplo uma mulher que ali talvez não esteja falando na universidade como hoje eu falo; talvez não esteja falando com os não indígenas, esteja só ali na aldeia, mas ela está desenvolvendo o seu

papel fundamental. Enfim, eu acho que a mulher indígena ela tem um papel central nas comunidades, é porque é uma mulher indígena que enfim está parindo, está gestando as crianças. É a mulher também que vai fazer essa questão do ensinamento, das aprendizagens, a partir da mulher. [...] E como eu estava te falando, esta questão da representação, que é uma coisa ocidental para mim, é uma coisa que é ocidental muito forte, que tem que ter alguém à frente das coisas, quando para nós é totalmente diferente: é circular. Eu acho que isso também acaba atrapalhando um pouco, porque como, por exemplo, sempre foram demandados somente os homens para as mobilizações, para várias questões sabe. Não é que eu digo que não tem que ser: sim também, mas eu acho que invisibiliza essa nossa outra forma de se organizar, que é através das mulheres também. Sabe, eu acho que foi por muito tempo foi só demandado só os homens, e tipo, essa representação de cacique de liderança, que é muito demandado pelo não indígena, acabou de certa forma se sobressaindo a essa nossa outra forma de ver o mundo, dessa questão da complementaridade, dessa questão da importância de todos, inclusive das crianças, dos animais da comunidade. Eu acho que invisibilizou, eu acho que não parou com isso, com essas nossas práticas, eu acho que invisibilizou e coloca o homem ali, como se fosse uma pessoa maior. Sabe, eu acho que isso foi muito calcado para nós, assim, em toda história, né, toda nossa história de colonização, nossa história violenta. Então acho que isso atrapalhou um pouco também, né, mas não foi impossível assim de novos organizarmos, porque a gente sabe que eles sabem que a gente sempre está no movimento também, sempre está aí junto. Então não teve como isso ser uma um impedimento para nós, não aconteceu”.

Aqui, voltamos à discussão de Pitkin (1967) sobre representação política. Em seu seminal livro *The Concept of Representation*, a autora define “representação” como fazer presente alguém que não está literalmente presente. Dentre os diversos exemplos de representação política, Pitkin traz o embaixador, o diplomata, como alguém que faz presente, perante um Estado estrangeiro, uma nação que não está literalmente presente nesse outro Estado. A autora considera que a função do embaixador enquanto representante se reveste tanto do caráter formal da representação política quanto do seu caráter simbólico. Isso significa que, além de gozar de uma autoridade prevista em lei (ou seja, formal), o embaixador é visto como o símbolo de uma nação em um determinado Estado estrangeiro. Essa noção do diplomata enquanto tendo uma função simbólica também é destacada por Hedley Bull (2002). O que Angélica relata é que, antes da colonização dos kaingang pelo SPI durante a ditadura militar, as atividades diplomáticas desse povo eram muito mais horizontalizadas, sem a necessidade de uma figura simbólica, como um cacique, representando um povo perante o Estado colono. A colonização desse povo, trazendo junto consigo a ideia de representação política, implicou em tornar ausentes nas relações com o Estado colono aquelas que sempre estiveram presentes na política kaingang: as mulheres. Portanto, o depoimento de Angélica nos faz refletir, mais do que sobre o quanto as diplomacias indígenas são mais

ou menos representativas desses povos, a própria adequação do conceito de representação política pensar as diplomacias indígenas.

Conforme as leitoras deste texto devem ter percebido, embora algumas mulheres que entrevistei se considerem diplomatas de seus povos, isso não é algo unânime entre elas. Porém, quando eu perguntei a elas como tinham se aproximado do movimento indígena, a maioria esmagadora tinha uma história para contar dessa aproximação: algumas relataram ser netas ou filhas de lideranças indígenas, outras falaram da saída do território para estudar, Bárbara falou das manifestações de junho de 2013, Mandei falou que foi porque se tornou cacica, Cris falou das suas pesquisas sobre a transposição do Rio São Francisco. Ao contrário da palavra “diplomata”, que é contestada ou desconhecida por algumas, o termo “movimento indígena” não foi contestado quando fiz essa pergunta. Isso tudo sugere que, embora o termo “diplomacias indígenas” circule bastante na literatura anglófona, no contexto brasileiro, a ideia de “movimento indígena” circula bem mais que a de “diplomacias indígenas”. Eu ouvi em algumas (poucas) respostas que diplomacia era uma palavra branca, mas “movimentos sociais” também é uma terminologia de origem europeia, em que os autores que estudam esse tema localizam a origem desses movimentos entre os operários europeus no século XIX⁶². Por isso acredito que tenha algo a mais para

⁶² Donatella Della Porta e Mario Diani (2006) caracterizam os movimentos sociais como um processo social distinto, consistindo de mecanismos através dos quais os atores se engajam em ações coletivas. Esses atores engajados nessas ações coletivas, para os autores, foram movimentos sociais quando: estão envolvidos em relações conflituais com oponentes nitidamente definidos; são unidos por densas redes de contato informais; e compartilham uma identidade coletiva distinta. Conforme pode-se perceber nessa definição o conflito social é uma característica dos movimentos sociais, algo é que compartilhado por outros autores que discutem o conceito, como Touraine (1997). Ainda segundo Porta e Diani, as décadas de 1960 e 1970 foram fundamentais no impulsionamento de uma extensa literatura sobre movimentos sociais nos Estados Unidos e na Europa, em virtude de uma certa ansiedade dos pesquisadores em explicarem as mudanças políticas que aconteciam no período, com as manifestações estudantis de maio de 1968 e a emergência de novos movimentos sociais, como os movimentos feminista, ambientalista, de pessoas racializadas, dentre outros. Porém, não só Porta e Diani, como outros autores (TOURAINÉ, 1977; TILLY, 2004; WALLERSTEIN, 2002) situam o surgimento dos movimentos sociais com o surgimento do movimento operário na Europa do século XIX, que carrega consigo essa característica do conflito (neste caso, entre classes sociais) e uma identidade coletiva que impulsiona uma série de demandas coletivas (à burguesia e ao Estado, tido por esse movimento como um instrumento do Estado). Esses movimentos sociais que surgem nas décadas de 1960 e 1970 são chamados pela literatura “novos movimentos sociais” por não terem, ao contrário do “antigo” movimento social, um caráter de classe muito nítido. Touraine (1977) explica o surgimento desses novos movimentos sociais através do processo de desindustrialização nos Estados Unidos e na Europa Ocidental, tendo como consequência o enfraquecimento dos sindicatos, deixando o conflito de classe de ser central, e tendo como consequência o aparecimento de novos conflitos. Wallerstein (2002), por sua vez, afirma que o conflito de classe se manteve nessas regiões. Para o autor, o que explica o surgimento desses novos movimentos sociais é, de

ser explicado em relação à maior circulação de uma terminologia que de outra. No próximo item, eu procurarei fornecer uma explicação sobre porque isso acontece.

3.6. Soberania e diplomacias indígenas

A utilização da terminologia “movimentos sociais” para se referir à política indígena produz alguns apagamentos. Um deles apagamentos é o das relações por vezes conflitivas entre povos indígenas, que são mediadas pelas diplomacias indígenas (BEIER, 2009). Como escrevo em detalhes no próximo capítulo, conflito e inimizade foi a marca das relações entre os mais diversos povos indígenas no contexto brasileiro, e a ideia de “movimento indígena” surge na década de 1970 como algo que unifica, dentro de uma identidade comum, esses povos indígenas em torno da adoção de um inimigo em comum, que é o Estado colono. Porém, isso não suprime totalmente o conflito, que foi responsável pelo fim de organizações panindígenas, como a União das Nações Indígenas (UNI) por disputas em torno da divergência quanto à representatividade de algumas lideranças indígenas no âmbito nacional.

Outro apagamento que a noção de “movimento indígena” traz é em relação ao roubo das soberanias indígenas pela colonização europeia e, posteriormente, pelo estabelecimento de Estados colonos a partir dos processos de independência das colônias em face das suas antigas metrópoles. Isso porque a ideia de “movimento indígena” pode implicar em reduzir os povos indígenas à chamada sociedade civil, ao espaço por excelência de disputa política pelo Estado e, portanto, ao espaço da

um lado, um reformismo da esquerda, que quando chega ao poder, embora reconheça alguns direitos sociais, não elimina as desigualdades, o que gera revolta popular; por outro lado, movimentos sociais como ambientalista, feminista e de grupos discriminados racialmente (caso dos povos indígenas), que, embora sejam chamados de “novos movimentos sociais”, têm uma longa história, decidem assumir uma posição mais protagônica depois de um longo período vendo suas demandas tratadas pela esquerda tradicional como secundárias, como pautas que podem “esperar a revolução proletária”. Freire (2009), por sua vez, pensando o contexto brasileiro, situa os movimentos sociais dentro do termo guarda-chuva “sociedade civil”, no sentido gramsciano do termo, ou seja, o espaço da atividade política por excelência, no qual entes privados, como partidos, sindicatos e, podemos adicionar aqui, movimentos sociais, fazem guerra de posição pela hegemonia cultural e política frente ao Estado. Ainda segundo Freire, o termo “sociedade civil” ganhou ampla aceitação entre os movimentos pela democratização no Brasil à época da ditadura militar devido não só porque eles consideravam que estavam fazendo uma guerra de posição pela hegemonia cultural e política face ao Estado, mas também porque o termo “civil” traz uma outra conotação que é a de antônimo de “militar”, ou seja, daqueles em relação aos quais os movimentos sociais se opunham naquele período.

cidadania. A relação dos povos indígenas com o Estado é muito mais complexa que isso, pois há um elemento central nas reivindicações indígenas que não encontramos nos movimentos sociais: o do território e da autodeterminação dos povos sobre as terras por eles reivindicadas, que chega ao ponto de tensionar a soberania estatal e a noção de cidadania. (BEIER, 2009). Esse é um ponto importante, pois, enquanto os movimentos sociais se opõem ao Estado no sentido de disputar a hegemonia política no seio do Estado, não apenas não tensionam a ideia de soberania, como a legitimam a todo momento. A política indígena, por sua vez, envolve um questionamento constante à soberania do Estado colono. É interessante notar, como escreverei com mais detalhes alguns parágrafos mais à frente, que, mesmo quando os povos indígenas estão disputando a institucionalidade estatal, eles o fazem tensionando a ideia de uma soberania una e indivisível.

Kevin Bruyneel (2007) levanta uma perspectiva semelhante quando, ao olhar, para as relações entre povos indígenas e o Estado colono no contexto dos Estados Unidos, traz o exemplo de uma disputa judicial entre os Chippewa e o estado de Minnesota, no qual esse povo solicitava à Suprema Corte a aplicação do tratado que firmaram com o governo federal em que cediam seu território aos Estados Unidos, mas com a garantia dos seus direitos à caça e pesca naquele território. Aqui, a soberania joga um papel importante, pois um tratado é um acordo de vontades reduzida à forma escrita por um sujeito de Direito Internacional, normalmente um Estado soberano. De acordo com o autor:

“De acordo com o tratado, esses direitos eram assegurados aos Chippewa como parte de sua compensação por cederem suas terras ao governo federal. Como um tratado é um documento codificando um acordo entre governos soberanos, o reconhecimento aos povos indígenas dos direitos derivados de tratados é também, de certa forma, um reconhecimento de sua soberania” (BRUYNEEL, 2007, p. xi. Tradução livre da autora⁶³).

A reação do então governador de Minnesota, Jesse Ventura, foi fazer um pronunciamento público afirmando que os Chippewa queriam ser e não ser soberanos ao mesmo tempo, e que ou eles eram soberanos e deixavam de depender dos Estados Unidos, ou que não fossem soberanos. Ele também afirmou que, caso o tratado fosse

⁶³ Texto original: “According to the treaty, these rights were secured to the Chippewa as part of their compensation for ceding this land to the federal government. Because a treaty is a document codifying an agreement between sovereign governments, the recognition of a tribe’s treaty rights is also recognition of the tribe’s sovereignty, in some form”.

válido, os indígenas deveriam, nas palavras dele, voltar a usar canoas de madeira e deixar de usar barcos motorizados com 200 cavalos de potência e tecnologia de localização de peixes. Eu gostaria de destacar, a respeito disso, que o argumento que Ventura faz em relação aos barcos usados pelos Chippewa não é tão diferente das afirmações que ouvimos rotineiramente daqueles que, no Brasil, se opõem à demarcação de terras indígenas porque agora os indígenas usam o celular e internet e, portanto, teriam “deixado de ser índios”. Voltando ao caso mencionado por Bruyneel, a resposta de Marge Anderson, liderança Chippewa, a Jess Ventura, foi que a soberania não é um presente do governo federal dado por um tratado, pois antes da colonização, os Chippewa e outros povos indígenas já se auto-governavam, e que, para se tornar plenamente autossuficientes, os indígenas deveriam superar anos de negligência e abusos perpetrados pelo Estado colono. Bruyneel, olhando para esse e outros casos, afirma que as demandas dos povos indígenas por soberania no contexto dos Estados Unidos é algo que não é nítido para o imaginário colono porque é uma soberania que não está nem totalmente dentro nem totalmente fora do Estado colono. Trata-se de uma demanda por soberania que rompe as fronteiras espaciais e cronológicas da história política dos Estados Unidos ao colocar a política como começando não com o surgimento do Estado, mas como disse Marge Anderson, antes, quando os povos indígenas se autogovernavam. Isso tudo leva o autor a afirmar que as resistências dos povos indígenas ao Estado colono geram um “terceiro espaço da soberania”, que não reside nem totalmente fora nem totalmente dentro do Estado colono, mas habita essas fronteiras espaciais e cronológicas mencionadas anteriormente. Trata-se de um espaço inassimilável ao discurso do moderno Estado-nação colono (BRUYNEEL, 2007).

Karena Shaw (2008), por sua vez, discorre sobre como os povos indígenas, no processo de dominação colonial no contexto canadense, foram sendo cada vez mais empurrados ao espaço da cidadania do Estado colono. Como consequência, a política indígena, ao mesmo tempo em que se move dentro dessas estruturas do Estado-nação soberano, tensiona essas mesmas estruturas através da demanda por autodeterminação nos territórios indígenas. Nos dizeres da autora, os povos indígenas, em suas lutas por autodeterminação:

“[...] estão lutando para criar autoridades legítimas -soberanas- dentro e através das condições discursivas e espaço-temporais que estão fortemente em desacordo com aquelas que

possibilitaram a soberania moderna. Há muitas formas de caracterizar essas diferenças, conduzindo-nos a uma variedade de literaturas: elas buscam estabelecer soberanias dentro de soberanias; buscam criar soberanias pós-coloniais; buscam criar soberanias locais econômica e ecologicamente viáveis dentro e através do processo de globalização, e por aí vai. Em cada caracterização (e certamente há muitas outras), esses povos encontram discursos e práticas que efetivam sua marginalização, da mesma forma que cada uma dessas literaturas é de alguma forma marginalizada dentro das Relações Internacionais” (SHAW, 2002, p. 58. Tradução livre da autora⁶⁴).

Alfred Taiaiake (1999) é um pouco mais crítico à noção de soberania indígena: ele não descarta totalmente a utilização estratégica do conceito de soberania pelos povos indígenas, mas considera que, muitas vezes, essa utilização acaba reforçando a própria soberania estatal. Segundo o autor, não se pode aceitar os conceitos ocidentais de soberania pessoal, emanada da figura do chefe do Estado, nem de soberania popular, e que a formulação de um conceito de soberania apropriado às dinâmicas políticas indígenas e calcado nas tradições desses povos é uma tarefa que ainda está por ser feita.

Já Antony Anghie (2005) argumenta que, ao contrário da narrativa tradicional no Direito Internacional de que a soberania teria surgido com a Paz de Westfália e depois se espalhado pelo mundo através do encontro colonial e se consolidado com os processos de independência das antigas colônias europeias, na verdade a soberania enquanto doutrina do Direito Internacional surge em decorrência das invasões coloniais perpetradas pelos europeus. Ele exemplifica isso através da leitura que faz de Francisco de Vitória, que, ao mesmo tempo em que reconhecia os indígenas como sendo racionais (apesar de dotados de uma racionalidade em desenvolvimento, devendo ser guiados para sua plena capacidade pelos missionários católicos), não seriam, ao contrário do rei da Espanha, soberanos, e, portanto, não gozariam de todos os direitos de um soberano, como o de fazer guerra justa: eles poderiam ser alvo da guerra justa do rei da Espanha pelo “direito de passagem” em seus territórios, mas não poderiam eles mesmos fazer guerra justa. Essa concepção de soberania formada no momento do encontro colonial tem repercussões nas mais diversas subáreas do Direito

⁶⁴ Texto original: “[...] are struggling to create legitimate authorities—sovereignties— within and across spatial/temporal and discursive conditions that are sharply at odds with those that have enabled modern sovereignty. There are many ways to characterise these differences, leading us to a variety of different literatures: they seek to establish sovereignties within sovereignties; they seek to create post-colonial sovereignties; they seek to create economically and ecologically viable ‘local’ sovereignties within and through processes of ‘globalisation’, and so on. In each characterization (and surely there are many more), they encounter discourses and practices that effect their marginalisation, just as each of these literatures is to some extent marginalised within international relations”

Internacional, dentre elas o Direito das Relações Diplomáticas, na qual só o Estado pode manter relações diplomáticas, porque só o Estado é soberano.

Finalmente, Inayatullah e Blaney (2004) afirmam que a soberania foi teorizada por teóricos do direito natural e do contrato social, como Grotius, Hobbes e Locke, para solucionar, através do estabelecimento de uma autoridade soberana sobre um determinado território, o problema da diferença interna à cristandade que se seguiu à Reforma Protestante e ao Cisma do Oriente, e que teve como consequência sangrentas guerras religiosas entre cristãos. Segundo os autores, a Paz de Westfália, que dá fim à Guerra dos Trinta Anos e consolida esse modelo de Estado soberano na Europa, é hostil à diferença dentro de um determinado território estatal, partindo de Rob Walker (2013) e suas ideias sobre o “dentro” e o “fora” no internacional, afirmam que isso tem como consequência uma visão de mundo em que a ideia de uma “boa” política só é possível dentro de um mundo de Estados soberanos com comunidades uniformes, e, portanto, de eliminação da diferença dentro do território estatal:

“A ideia de que o Estado é uma comunidade política sugere que, dentro do Estado, se presume um âmbito de relativa “mesmice” - uma homogeneidade cultural e uma constituição uniforme [...] são presumidas. [...] as diferenças que constituem cada Estado como uma comunidade política particular são mantidas em separados e geridas dentro das fronteiras estatais. Esta demarcação e policiamento da fronteira entre “dentro” e “fora” da comunidade política define o problema da diferença como entre e entre estados: a diferença é marcada e contida como diferença internacional. [...] Os “outros” internos são geridos ou governados por alguma combinação de hierarquia, erradicação por assimilação ou expulsão, e tolerância”. (INNAYATULLAH, BLANEY, 2004, p. 44. Tradução livre da autora⁶⁵)

Os autores afirmam que, ao passo em que o Vitória defendia um imperialismo mais idealista, no sentido de conduzir os indígenas a atingir sua plena capacidade através da conversão ao cristianismo, a ideia de Vitória do indígena enquanto primitivo foi utilizada por pensadores ingleses, holandeses e franceses para retirar dos indígenas qualquer pretensão soberana, dando origem à chamada doutrina da *terra nullius*. Inayatullah e Blaney se contrapõem a essa visão tradicional de soberania do modelo de Westfália e do colonialismo, afirmando que a soberania, como teoria e enquanto

⁶⁵ Texto original: “The idea that the state is a political Community suggests that, within the state, a realm of relative “sameness” -a cultural homogeneity and a uniform constitution [...] is presumed. [...] the differences constituting each state as a particular political community are kept separate and managed within the boundaries of the state. This demarcation and policing of the boundary between “inside” and “outside” of the political community defines the problem of difference as *between* and *among* states: difference is marked and contained as *international* difference. [...] Internal others are managed or governed by some combination of hierarchy, eradication by assimilation or expulsion, and tolerance”.

prática, permanece um espaço de possibilidades éticas e políticas diferentes das visões estadocêntricas do termo, e exploram a ideia de soberanias múltiplas e sobrepostas (INAYATULLAH, BLANEY, 2004). Embora as demandas dos povos indígenas não sejam dadas como exemplo pelos autores de soberanias múltiplas e sobrepostas (eles utilizam os exemplos da Índia pré-colonial, de Beirute, Sarajevo e Jerusalém), as reivindicações dos povos indígenas por autodeterminação e por demarcação de seus territórios podem ser pensadas como demandas por soberanias múltiplas e sobrepostas, ou seja, como uma forma de tensionar a ideia de uma soberania una e indivisível.

Essa concepção de soberanias múltiplas e sobrepostas, ou de, nas palavras de Bruyneel, um “terceiro espaço da soberania”, ficam nítidas na entrevista que fiz com Simone Karipuna. Ao ser indagada sobre como seu povo, que habita a fronteira Brasil-França (Amapá-Guiana Francesa), se relaciona com essa fronteira (imposta pelos colonizadores), ela me respondeu:

“[...] o rio que separa o Brasil da Guiana Francesa é também a porta de entrada e saída dos indígenas de duas terras indígenas do seu território. A gente sabe também que a gente tem muitas problemáticas com indígenas que estão do lado francês, porque a gente enfrenta várias dificuldades, tanto na questão de alguns indígenas que cometem infrações como também diz que acabam falecendo na Guiana. A gente inclusive também está fazendo uma vaquinha para trazer também um corpo de um Karipuna que faleceu no território francês, e a gente está tentando trazer. Isso tem sido bem rotineiro ultimamente, essa questão de traslado e de vinda, porque o custo é muito alto. A gente tem várias questões, sabe. Então a questão transfronteiriça, que para nós é isso, mas em relação à questão de fronteira, tem nos trazido algumas situações que requer ter um diálogo de países, sabe, ter um diálogo do Brasil, encarar isso junto ao consulado de que precisa fazer uma política específica para atender região de fronteira. Eu sempre falei muito nos espaços, até mesmo na Comissão Nacional de Política Indigenista, eu sempre dialoguei muito sobre... fiz muitos pedidos para quem criasse uma política específica para área de fronteira que contempla, que tem terras indígenas, que faz. **Os indígenas fazem esse trabalho porque nós não temos fronteira, nós não temos países, nós entendemos que nós podemos ir, mas o que é imposto para nós e aí as regras têm que ser seguidas**, então, assim, eu vejo que requer um trabalho muito mais minucioso, muito mais dedicado por parte dos países para tentar sanar ou então mitigar essa situação”.

O depoimento de Simone, ao tratar de uma fronteira que não representa as expectativas sobre território do seu povo, mas que a ele é imposta, é muito revelador de uma dinâmica em que os povos indígenas tiveram suas soberanias roubadas e, assim, foram impedidos de atuar na esfera do internacional, ao mesmo tempo em que lhes foi imposta a esfera da cidadania, circunscrita a um único Estado territorial soberano, e que traz dificuldades muito concretas, como trasladar um corpo através de uma linha imaginária. Por isso, acredito que o referencial teórico de J. Marshall Beier (2009) a respeito das diplomacias indígenas seja adequado para entender essas diplomacias,

parafraseando a frase de Simone Karipuna transcrita acima, sem fronteiras e sem países. Outro fato que me chamou atenção para esse roubo de soberania que limitou os povos indígenas ao espaço da cidadania foi algo que ouvi em 2020. Naquele ano, o Acampamento Terra Livre (ATL), a maior manifestação indígena do Brasil, que deveria ocorrer em Brasília em abril de 2020, foi cancelado devido à chegada da pandemia de COVID-19 no país. Porém, em virtude de a pandemia matar indígenas em maior proporção que o restante da população; do fato o racismo que insiste em negar a existência de indígenas em contexto urbano no Brasil ter como consequência a contabilidade desses indígenas como “pardos” nas estatísticas, conduzindo a uma subnotificação de mortes por COVID-19 entre indígenas; e, finalmente, porque grileiros, madeireiros e garimpeiros se aproveitaram de um relaxamento nos órgãos estatais de fiscalização proporcionado (e por vontade do Presidente da República, sobretudo) pela pandemia para intensificar a invasão de terras indígenas (o que conduziu a ainda mais casos de COVID-19 entre indígenas), a APIB decidiu convocar um Acampamento Terra Livre em formato online, com *lives* sendo transmitidas pelas suas redes, para o final de abril de 2020, que acabou sendo apelidado de forma bem-humorada pelos indígenas de “Acampamento Terra *Live*”. Me chamou a atenção em uma das *lives* uma fala de Nara Baré, coordenadora da COIAB, afirmando que “Bolsonaro não é nosso Presidente, ele é presidente do Brasil”. Em uma outra *live*, Célia Xakriabá afirma ser obrigação do Estado garantir saúde e educação para os povos indígenas.⁶⁶ O que se percebe na fala de Nara Baré é uma não-identificação com esse projeto de Estado-nação brasileiro, imposto aos povos indígenas, quando ela afirma que o Bolsonaro não é o Presidente dos indígenas, é o presidente do Brasil. A fala de Célia, por outro lado, ao trazer demandas ao Estado que estão no espaço da cidadania, novamente sublinham o fato de a colonização ter limitado os povos indígenas ao espaço da cidadania no âmbito do Estado-nação, ainda que não se identifiquem com esse projeto, e de os povos indígenas terem que caminhar com suas demandas nesse espaço da cidadania por uma questão de sobrevivência física, para, por exemplo, não morrerem de COVID-19 por não terem garantia aos serviços de saúde.

⁶⁶ As *lives* do Acampamento Terra Livre 2020 estão todas disponíveis neste link: <https://apiboficial.org/atl2020/>.

Fazendo um paralelo com o estudo de caso que Manuela Picq (2018) faz em relação às demandas das mulheres indígenas por direitos no período da constituinte de 2008 no Equador, isso tudo resulta em uma estratégia dos povos indígenas no Brasil de reconfigurar a soberania através das demandas vindas por “debaixo”, vindas das margens, mas ainda para dentro do Estado, que fica em uma posição ambígua de ser ao mesmo tempo o grande violador dos direitos dos povos indígenas e um aliado em potencial: como no Equador, as mulheres indígenas, no Brasil, falam na linguagem da soberania apenas para perturbá-la. O fato de as eleições de 2022 terem sido as eleições com maior número de candidaturas indígenas, com um crescimento ainda maior de candidatas do que de candidatos indígenas: enquanto houve um aumento de 193% de candidatas indígenas, o de candidatos foi de 85%. Essa estratégia tem sido chamada, por lideranças indígenas, de “aldear a política”, ou seja, ocupar a política institucional a fim de produzir narrativas que respeitem a diversidade dos povos indígenas e de lutar pela autodeterminação desses povos (APIB, 2022).

Existem alguns fatores que explicam o fato de o termo “movimento indígena” circular mais que o termo “diplomacias indígenas” no contexto brasileiro, para além de um motivo bastante óbvio, que foi o fato de ter sido imposto a esses povos o espaço da cidadania dentro do Estado-nação, e de agora eles precisarem, por uma questão de sobrevivência física, mover suas demandas dentro dessa lógica. Um desses motivos, como mencionou Ailton Krenak em trecho que citei anteriormente neste trabalho, foi o fato de nem Portugal nem o Brasil terem firmado tratados (ao menos não tratados escritos, como me lembrou Angélica em sua entrevista para este trabalho) com os povos indígenas. Essa terminologia “diplomacias indígenas” circula mais no mundo anglófono (e a literatura revisada sobre diplomacias indígenas aqui neste trabalho é uma literatura escrita desde o mundo anglófono), que, majoritariamente, é marcado pelos tratados firmados entre colonizadores e povos indígenas. No caso dos Estados Unidos, a espoliação dos territórios indígenas até 1871 se deu principalmente por tratados que eram negociados entre povos indígenas e os Estados Unidos (geralmente representados em negociações por alguma pessoal ligada a um grupo de interesse, como especuladores imobiliários ou representantes de mineradoras), através dos quais esses povos cediam seu território ao governo central dos Estados Unidos (que depois

passavam os títulos de propriedade às pessoas ligadas a esses grupos de interesse), sob a condição da manutenção de alguns direitos, como os de caça e pesca. Segundo Case (2018), entre 1778 e 1871, foram assinados 375 tratados entre povos indígenas e os Estados Unidos. O que mudou em 1871 foi que, com o temor de novas tentativas de secessão após a Guerra Civil entre norte e sul, uma lei proibindo novos tratados entre Estados Unidos e povos indígenas foi aprovada pelo Congresso, sob protestos de lideranças de povos indígenas que tinham firmado tratados com o governo central. A partir daí, a espoliação das terras indígenas tomou outra forma, ainda mais violenta, na qual nem negociar direitos em troca da cessão do território era mais possível. Apesar da promessa do governo à época de que os tratados já firmados com os indígenas seriam cumpridos, o que se seguiu, nas palavras das lideranças contemporâneas desses povos, foi uma trilha de tratados violados, cujo cumprimento é hoje demandado por esses povos em ações no Judiciário (CASE, 2018; HIRSH, 2014; BRUYNEEL, 2007).

No contexto neozelandês, a espoliação dos maori se deu através de um tratado firmado com a coroa britânica (o Tratado de Waitangi), no qual os maoris, embora soubessem que iriam ceder parte de seus direitos à terra, imaginassem que ficariam numa situação de um protetorado, e não que a coroa britânica fosse transferir títulos de propriedade sobre terras ancestrais maori à iniciativa privada (POCOCK, 1998). Shaw (2008), afirma que, no contexto canadense, alguns povos assinaram tratados com a coroa britânica, e tem entrado com ações judiciais demandando que o Canadá respeite os direitos que foram garantidos por esses tratados em troca da sessão de seus territórios ancestrais, enquanto outros povos optaram por não firmar tratados cedendo seus territórios e que por isso teriam reivindicações soberanas juridicamente viáveis sobre largas porções de território. Além disso, a autora considera que o fator do nacionalismo francófono e secessionista quebequense (uma peculiaridade canadense) proporciona aos povos indígenas um contexto de articulação que invoca a linguagem da soberania indígena.

Dentre os Estados anglófonos, somente no contexto australiano as relações indígenas-colonizadores não são mediadas por tratados. Isso acontece porque James Cook, ao reportar a situação da Austrália para Coroa, afirmou não ser a ilha densamente populada, não sendo necessário, ao contrário dos demais contextos, um tratado para

espoliar as terras dos aborígenes. Porém, é possível (hipótese que deve ser confirmada por pesquisas futuras) que o compartilhamento de uma língua colona comum, apesar de sua imposição violenta, tenha criado condições para uma troca de experiências dos aborígenes com os povos indígenas dos demais Estados anglófonos, e com isso, o termo “diplomacias indígenas” (a exemplo da experiência da *Tent Embassy*) tenha viajado para esse contexto, da mesma forma que pode ter suscitado a demanda dos aborígenes por um tratado regulamentando suas relações com o Estado colono australiano (SHAW, 2008; DODSON, STRELEIN, 2001; BBC, 2017; BBC, 2018).

Um outro fator que pode explicar essas diferenças é uma peculiaridade brasileira que não encontra paralelo no mundo anglófono: a violência contra os povos indígenas perpetrada pela ditadura militar inaugurada em 1964, e a transição democrática que pôs fim a essa ditadura. Como analisarei com mais detalhes no próximo capítulo, a primeira organização panindígena de abrangência nacional surgiu no período da ditadura, e se chamava União das Nações Indígenas (UNI). A utilização do termo “nações indígenas” foi interpretada pelos militares como uma afronta à soberania nacional, motivo pelo qual os dirigentes da UNI foram extremamente perseguidos pela ditadura, além de terem sido achincalhados durante a constituinte pelo mesmo motivo. Após a constituinte, em decorrência desse e de outros problemas, a UNI se extinguiu, e o termo “nações indígenas” caiu em desuso na política indígena, sendo trocado por “povos indígenas” em uma tentativa de se evitar os problemas enfrentados no período. De certa forma, a utilização do termo “nações indígenas” ou “primeiras nações”, muito comum no contexto anglófono e que já foi comum na política indígena no contexto brasileiro, desafiam essa ideia de um Estado-nação uniforme e abrem um horizonte de possibilidades de perceber um horizonte de possibilidades de soberanias sobrepostas e de diplomacias indígenas. É desde esse contexto canadense, no qual o termo “primeiras nações” circula para designar os povos originários, que J. Marshall Beier (2009) chama as diplomacias indígenas de “diplomacias inter-nacionais”, diplomacias entre nações, em contraposição às diplomacias interestatais. Além disso, conforme tratarei com mais detalhes no próximo capítulo, aqui no Brasil houve um papel fundamental da comunidade antropólogos, nas décadas de 1970 e 1980, no sentido de educar os povos indígenas para as suas relações com o Brasil enquanto Estado colono, e que possibilitou

uma maior circulação da terminologia “movimentos sociais” entre os povos indígenas para se referir ao seu fazer político.

3.7. Conclusões parciais

Este capítulo se iniciou com uma revisão de literatura sobre os feminismos decolonial e comunitário, utilizado como uma chave de leitura do conceito de diplomacia. Ao longo do capítulo, buscou-se desconstruir esse conceito, demonstrando como a forma que o conceito é hegemonicamente pensado hoje tem raízes eurocêntricas e patriarcais, calcadas em uma cosmovisão cristã. Além disso, apesar de o pensamento diplomático ter negado que povos indígenas tenham suas próprias diplomacias, o que se percebeu durante a revisão de literatura é que existe uma diversidade de diplomacias indígenas com variadas estratégias, e também que as mulheres indígenas, nos mais diversos contextos, têm desenvolvido, na contemporaneidade, diplomacias em que situam a interseccionalidade das opressões que sofrem enquanto mulheres indígenas. Porém, no contexto brasileiro, apesar de estarem exercendo atividades no sentido da mediação do estranhamento tanto entre povos indígenas quanto entre seus respectivos povos e o Estado, muitas mulheres indígenas não se reconhecem enquanto diplomatas de seus povos, e os motivos para isso estão na própria formação política do Brasil enquanto Estado colono. Porém, quando elas consideram que existem diplomacias indígenas

A colonização dos territórios indígenas e a continuidade do ideário colonial nas mentes de muitos indígenas, em muitos casos, teve como consequência o afastamento de mulheres das atividades diplomáticas. Os casos das esposas indígenas de colonos franceses e britânicos no Canadá do século XIX, o da criação dos Parlamentos Sami em moldes ocidentais, e o do afastamento das mulheres da política kaingang com a chegada do modelo de representação política, através dos caciques, imposto pelo SPI, são todos bem exemplificativos disso. Porém, o capítulo demonstrou que, em muitos casos, como os das zapatistas no México e das kichwa no Equador, mulheres indígenas têm reivindicado e assumido posições diplomáticas relevantes diante de seus povos, processo que considero que também vem ocorrendo no Brasil. Porém, essa literatura

não tem ressaltado os aspectos pedagógicos e afetivos das diplomacias das mulheres indígenas na contemporaneidade, lacuna essa que pretendo suprir com este trabalho.

4. Um histórico da política indígena e da participação política das mulheres indígenas no Brasil

Este capítulo faz um breve histórico das diplomacias indígenas no contexto brasileiro a partir da década de 1970. Com isso, não quero dizer que as diplomacias indígenas começaram nesse período: conforme Raminelli (1997), quando os europeus chegaram no Brasil, identificaram que uma organização política entre os tupinambá em que, embora tanto mulheres quanto homens tivessem papéis importantes na vida comunitária, havia uma divisão sexual do trabalho político, com as mulheres à frente das atividades ritualísticas e os homens à frente das relações externas à aldeia -ou seja, das atividades diplomáticas dessa aldeia. Eu começo pela década de 1970 porque foi um período em que, pela primeira vez, alianças de abrangência nacional foram estabelecidas entre povos indígenas, inclusive entre povos que tinham inimizades ancestrais. O papel repressivo da ditadura, a chegada da teologia da libertação inspirando os trabalhos do Conselho Indigenista Missionário, um time de futebol formado por jovens estudantes indígenas em Brasília, todos esses foram fatores que criaram condições de possibilidades para essas alianças. Como meu trabalho analisa uma articulação a nível nacional entre mulheres indígenas, para mim é importante começar desse momento.

Por ter sido o momento em que pela primeira vez tivemos alianças a nível nacional, a literatura sobre política indígena no contexto brasileiro identifica os anos 1970 como o período em que iniciou o que se convencionou chamar de movimento indígena. Eu já escrevi no capítulo anterior sobre o porquê de teorizar a política indígena enquanto diplomacia, e não enquanto movimento social. Porém, dada a ampla circulação do termo “movimento indígena” na bibliografia sobre o contexto brasileiro, em alguns diversos deste capítulo específico eu uso esse termo só por ser mais usado na literatura que embasou este apanhado histórico. Nos outros capítulos, me mantenho mais “fiel” à proposta teórica da tese.

Conforme mencionado anteriormente, este capítulo se inicia com a política indígena na década de 1970, com as assembleias de chefes indígenas facilitadas pelo CIMI e com a criação da UNI, primeira organização panindígena de abrangência nacional no Brasil no começo da década de 1980. O item seguinte passa ao aparecimento dos povos indígenas enquanto sujeitos constituintes durante os trabalhos preparatórios da Constituição de 1988 e, posteriormente à aprovação da Constituição, o fim da UNI. O item 3.3 trata do processo criação das organizações regionais indígenas após o fim da UNI, com um foco nas organizações amazônicas. As organizações regionais amazônicas foram espaços de intensa articulação das mulheres indígenas da região, e de formação política de muitas das lideranças que estiveram à frente da Marcha, o que faz com que essas organizações tenham um lugar especial neste trabalho. Finalmente, passamos ao Conselho da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), segunda organização panindígena de abrangência nacional, e sua participação no movimento Brasil Outros 500. Os povos indígenas foram duramente reprimidos nas manifestações que o CAPOIB realizou junto o movimento Brasil Outros 500 em Porto Seguro no ano de 2000, na ocasião da comemoração dos 500 anos do que o governo chamava de “descoberta” do Brasil, pelos portugueses, e do que os indígenas chamam de invasão. Essa repressão provocou uma dispersão da política indígena e o fim do CAPOIB. O item final deste capítulo trata do processo de rearticulação da política indígena com o Acampamento Terra Livre (ATL), a maior manifestação indígena do Brasil, realizada anualmente desde 2004, e a criação da APIB em 2005 durante o segundo ATL.

Eu olho para essa história da política indígena com a curiosidade feminista enquanto método, conforme propõe Cynthia Enloe (2014). Mais do que escrever sobre os momentos históricos da política indígena desde 1970, eu olho para esses acontecimentos fazendo a clássica pergunta de Enloe: onde estão as mulheres? Portanto, eu procuro saber, olhando para essa história (tanto nas fontes primárias, como entrevistas dadas por lideranças, notícias em veículos de mídia, comunicados públicos das organizações, quando nas fontes secundárias, como livros, artigos e teses de doutorado) onde estiveram as mulheres na história da política indígena no contexto brasileiro.

4.1. O início do movimento indígena no Brasil: as assembleias de chefes indígenas da década de 1970 e a criação da UNI

Só é possível falar em um movimento indígena de abrangência nacional no Brasil a partir da década de 1970, quando as lideranças ultrapassaram a esfera de suas respectivas comunidades. Nesse momento, povos indígenas que muitas vezes tinham uma política de hostilidade uns em relação aos outros tiveram que resolver suas diferenças em virtude de um inimigo em comum: o Estado brasileiro. Um ator que foi fundamental nesse processo foi o CIMI, que, muito influenciado pela teologia da libertação naquele momento, idealizou e convocou as Assembleias de chefes indígenas (MUNDUKURU, 2012, p. 51-52). A respeito disso, diz Monagas (2006),

“Ao contrário dos outros países da América Latina, a peculiaridade do movimento indígena brasileiro é que sua legitimidade foi sendo construída, primeiramente pelos setores civis, e num momento posterior quando os próprios índios resgatam-no para si, impulsionados principalmente pelas ameaças do Estado à sua indianidade”.

A primeira dessas assembleias convocadas pelo CIMI aconteceu em 1974 e reuniu somente 17 líderes, vindos das cinco regiões brasileiras. Posteriormente, essas reuniões foram se adensando, com a ida de mais lideranças, e foram fundamentais para a formação de uma consciência panindígena e na mobilização desses povos na luta por direitos (MUNDUKURU, 2012, p. 51-52). Podemos então pensar no CIMI, nesse período, como uma espécie de facilitador das diplomacias indígenas, ou seja, da mediação do estranhamento entre esses diversos povos que, por diversas vezes, eram inimigos ancestrais. Ainda sobre esse período, pode-se dizer que

“Era a primeira vez que os povos indígenas podiam propor uma verdadeira política que tinha uma identidade própria, fazendo, inclusive, frente ao pensamento indigenista que predominava à época e que era baseado na incorporação do índio à sociedade nacional através das frentes de trabalho” (MUNDUKURU, 2012, p. 46).

Já na década de 1980, enquanto as assembleias de chefes continuavam a acontecer, um grupo de jovens indígenas que moravam em Brasília propõe, em 1980, a criação de uma instância panindígena de abrangência nacional, a União das Nações Indígenas, a UNIND. Meses depois, na cidade de Campo Grande (Mato Grosso), outra organização de mesma denominação foi criada, mas adotando a sigla UNI. Posteriormente, houve outra reunião que deliberou pela fusão entre a UNIND e a UNI,

adotando-se essa segunda como a sigla da organização resultante (MONAGAS 2006).

Marcos Terena, ex-presidente da UNI, rememora esse processo em entrevista a Daniel Mundukuru (2012, p.160-163):

“Nesse momento éramos quatro estudantes, depois, sete e, mais adiante quinze, em Brasília. E aí formamos um time de futebol. Percebemos que durante a semana dos índios quem falava por nós eram os especialistas em índio ou o acadêmico, o antropólogo, o indianista o indigenista etc. [...] Então, quando nós aparecemos no cenário, usamos a arma do branco, que é o futebol. Nós fizemos um time de futebol, mas não tínhamos ainda ideias -tanto que não participamos da assembleia do CIMI, que ocorria em diversas regiões. Só tínhamos um conhecimento muito profundo direitos indígenas porque durante o jogo de futebol fazíamos um debate com os estudantes.

[...]

Então nos consideraram parte de um novo momento, só que não éramos alunos ou criados por setores do indigenismo. Nunca participamos de nada. Assim, a Funai achava que estávamos ligados ao CIMI. [...] a academia, a esquerda intelectual indigenista, achava que éramos criação da ditadura que estava na Funai. Nós ficamos num fogo cruzado [...].

[...] foi quando o governo brasileiro [...] escreveu um documento de caráter secreto para a Funai, recomendando a transferência desses quinze indígenas para suas terras originais e seus respectivos estados. Só que, antes desses documentos chegar à FUNAI, caiu em nossas mãos. [...] E até hoje não sabemos quem nos entregou o documento anônimo.

Então, lemos o documento antes de este chegar à FUNAI, e nos organizamos para nos defender. Coronéis chegaram em nosso alojamento -que era patrocinado pela FUNAI- e disseram que tínhamos que mudar de Brasília, com ofícios e prometendo matrículas em escolas de regiões que eram por eles indicadas [...]. a pressão era muito grande e, principalmente, a promessa de emprego. Assim, metade do grupo aceitou e a outra metade ficou.

[...] nós questionamos o porquê da expulsão. [...] Quando questionei sobre a lei, a Funai se assustou, porque não estava preparada para esse tipo de debate [...].

A partir daí, o que era um time de futebol, que chamamos de União das Nações Indígenas, virou o primeiro movimento [...].

Então, a UNI foi caminhando até chegar a uma reunião em São Paulo, uma reunião da ABA, em que fomos convidados e lá, com 81 representantes, o que era considerado bastante naquela época, de uma hora para outra alguém disse: ‘Vamos eleger um presidente para essa União das Nações Indígenas’.

Queria lembrar também que um dos fatores que motivou o Governo militar a nos expulsar de Brasília foi a palavra ‘Nações’, que não sabíamos que não podia ser usada. Nação era só uma, a nação brasileira, e foi esta a motivação de nossa expulsão de Brasília [...].

Então, em São Paulo, já em 1981, nós nos separamos das reuniões da ABA, entramos numa sala, e fizemos uma votação. Fiquei em primeiro lugar [...]. [...] a partir daí então surgiu a UNI, com a tarefa de congregar aqueles que quisessem participar da luta pelo direito indígena, que tinha como ponto principal, neste período, a demarcação das terras’.

Ailton Krenak, ex-membro da coordenação da UNI, também fala desse processo

em depoimento dado à revista Lua Nova em 1984:

“Ao longo dos séculos de colonização, em diferentes regiões do país, os índios sempre fizeram movimentos de resistência e de organização. Mas uma representação a nível nacional só foi possível agora, no final dos anos 1970, quando esses povos começaram a se encontrar, começaram a ver que tinham problemas comuns e que podiam encaminhar algumas soluções juntos.

A grande novidade da UNI é que ela não é um partido, não é um clube nem representa um interesse restrito de grupo. A União das Nações Indígenas é uma forma institucional de representação, que a gente encontrou para reunir as diferentes nações indígenas e defender organizadamente seus interesses e necessidades. Nesse primeiro momento de articulação, as pessoas que mais se esforçaram foram **Marçal Guarani, que foi assassinado ano passado, Angelo Pankararé, Angelo Kretã, Domingos Terena**, que lutou desde sempre, e outros dos

povos Tikuna, Tukano, Miranha. Essas lideranças pertencem a uma geração anterior à minha; eles estão com 50 ou 60 anos de idade. A eles veio aliar-se uma geração bem mais jovem, que eram índios que tinham frequentado a escola, feito algum curso técnico ou superior, como eu mesmo que tinha estudado jornalismo, e **Paulo Bororo, Paulo Tikuna, Lino Miranha, Álvaro Tukano**.

Foram essas lideranças que prepararam um primeiro encontro no Mato Grosso, em 1979, reunindo representantes dos Xavantes, Terena e Kadiwéu. Nesse encontro foi possível encaminhar a discussão de uma maneira mais ampla e preparar um grande encontro que aconteceu em 1981.

O segundo encontro reuniu o maior número possível de representantes por comunidade, formando uma assembleia que elegeu uma espécie de diretoria: **Marcos Terena como presidente, Álvaro Tukano como vice-presidente, e Lino Miranha como secretário**. Essa diretoria trabalhou todo o ano de 1981, buscando formas de implementar efetivamente a UNI.

Em 1982 houve uma reunião que quase não chegou a resultado algum, porque foi boicotada de todas as formas pela Funai. Só em 1983 foi possível fazer uma outra assembleia, em Goiás, de onde saiu uma nova proposta de organização da UNI. A partir dali não haveria mais o esquema de diretoria com duas ou três pessoas responsáveis por tudo: organizou-se uma Coordenadoria Nacional da UNI que seria formada por coordenadores regionais. Em cada aldeia haveria uma representação da UNI e esses representantes de aldeia levariam suas reivindicações e posições ao coordenador regional que, por sua vez, os levaria à Coordenadoria Nacional” (KRENAK, 2017, p. 26-27. Grifo nosso).

Os depoimentos de Marcos Terena e Ailton Krenak são bastante elucidativos sobre a primeira organização panindígena de abrangência nacional no Brasil. Gostaria de chamar atenção para dois aspectos específicos desses dois depoimentos. Um deles está relacionado à negação dos povos indígenas enquanto nações pelo governo brasileiro na época da ditadura militar, e do fato de qualquer indício de um nacionalismo indígena (ainda que não houvesse um movimento separatista, e de ser apenas um nome para um time de futebol no princípio) ter sido motivação para a repressão da UNI. O outro aspecto, como podemos perceber nos grifos que fiz no depoimento de Krenak, é o de que os homens indígenas protagonizaram esse momento inicial do movimento indígena. Numa *live* recente, o autor faz uma autocrítica sobre a falta de protagonismo das mulheres indígenas nesse período, em diálogo com e sobre Eliane Potiguará (uma das primeiras mulheres no movimento indígena):

“Ela [Eliane] reivindica uma herança do matriarcado mesmo sabendo que a colonialidade imprimiu uma mentalidade machista nas relações intrafamiliares em muitos povos. Imagine as nossas aldeias do litoral com a chegada dos senhores de engenho, com toda aquela arrogância colonial, como que os homens também se sentiam afetados, com a necessidade de contrapor-se àqueles senhores de engenho com uma certa presença masculina, combativa, aguerrida. Eu mesmo quando comecei o movimento indígena não deixava as mulheres indígenas irem nas reuniões. É, eu falava lá na aldeia, falava ‘as mulheres não poder sair da aldeia para a reunião porque é muito perigoso, então vão atacar a gente, vão matar vocês. Vocês fiquem aqui e nós vamos lá’. Então era uma ideia um pouco arrogante de que os homens podiam levar um tiro, uma paulada, mas eles aguentavam, e as mulheres tinham que ficar resguardadas porque elas tinham que cuidar da memória, cuidar da terra, cuidar da língua, cuidar de tudo” (TAG LIVROS, 2020).

A própria Eliane Potiguara avalia que teve muitos desafios e dificuldades como uma das pouquíssimas mulheres à frente do movimento indígena naquele momento, como a discriminação que sofria por ter que levar seus filhos para as reuniões, enquanto isso não acontecia entre os homens indígenas -que provavelmente não precisavam levar os filhos para as reuniões porque as esposas ficavam com as crianças, como a fala acima de Ailton Krenak dá a entender. Em entrevista a Daniel Mundukuru (2012, p. 123):

“E foi aí que comecei as minhas primeiras articulações com o tal do movimento indígena, que tinha sede em São Paulo. Eu pegava todos os meus filhos pelas mãos e ia para lá. Todo mundo achava um absurdo e dizia: ‘Lá vem essa mulher com um bando de filho atrás’. [...] Eu fazia muito sacrifício”.

Na mesma entrevista, Eliane Potiguara afirma que, para além das dificuldades enfrentadas por ter de levar os filhos para as reuniões da UNI, sofreu hostilidades ao pautar o debate sobre gênero no movimento indígena. Porém, avalia que o saldo disso foi, no final, positivo e reverberou nas instituições internacionais. Segundo ela:

“A minha contribuição foi mesmo através da criação de polêmica. Sempre joguei uma gota de nitroglicerina nos debates e nos espaços e, então, deixava acontecer. Então, retirava-me e, depois, tinha que aguentar os ataques, porque eles vinham de qualquer forma, seja das pessoas que estavam acima de mim, seja das que estavam em volta. Mas sinto que consegui dar um pontapé nessa questão de gênero -não se falava de gênero antes disso.

Depois, as instituições internacionais só apoiavam projetos das organizações sociais indigenistas, só apoiavam projetos que tivessem um recorte de gênero. Mas fomos nós que começamos a discutir isso. Nem sabíamos o que era, mas já falávamos de gênero, da participação da mulher, da participação da criança, do velho, da viúva. Tínhamos a preocupação de que essas pessoas tivessem voz” (POTIGUARA *Apud* MUNDUKURU, 2012, p. 130).

4.2. A luta indígena na Constituinte de 1988 e o fim da UNI

Embora com as mulheres quase excluídas do movimento indígena, os anos 1980 foram muito importantes para esse movimento por representarem uma fase de afirmação de alianças com a sociedade civil (MUNDUKURU, 2012, p. 55). Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2019, p. 37), presidenta da ABA (Associação Brasileira de Antropologia, uma das entidades da sociedade civil aliadas da UNI durante a constituinte de 1988⁶⁷), um fator que funcionou como um gatilho da insatisfação

⁶⁷ A constituinte de 1988 se reuniu entre os anos de 1987 e 1988, e foi responsável por redigir e aprovar a Constituição de 1988, vigente até hoje no Brasil. Ela foi composta de oito comissões, cada uma delas dividida em três subcomissões, e de uma Comissão de Sistematização. Os direitos dos povos indígenas foram objeto de debate da Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias, da Comissão da Ordem Social.

popular que conduziu a algumas dessas alianças foi uma tentativa de decreto do governo federal em 1978. A ideia do decreto, planejado pelo então ministro do interior Rangel Reis, era a de emancipação de todos os indígenas ditos “aculturados”. De acordo com a autora, se tratava de um truque para dizer que os indígenas, por terem se “aculturado”, já não se separavam do resto da população, estavam confundidos com ela e, por isso, não teriam direito algum às suas terras, que então poderiam ser distribuídas pelo Estado (possivelmente para latifundiários ou grandes mineradoras com muito dinheiro). A autora detalha mais as manifestações populares que seguiram a essa tentativa de decreto:

“[...] estávamos em 1978, ou seja, dez anos depois do AI-5, no auge da repressão, e não havia a possibilidade de se manifestar publicamente por nada. Curiosamente, a questão indígena, pela qual começamos a protestar, atraiu um monte de pessoas que tinham outras queixas, que queriam fazer outros protestos, mas que convergiram para esse protesto do decreto de emancipação dos índios. Foi um sucesso de público. Atraiu uma enorme adesão, os carros em São Paulo andavam com um adesivo vermelho na janela: ‘Pela demarcação de terras indígenas’. Foi um momento em que houve uma avalanche de protestos que desaguou naquilo que era, até então, considerado um tema secundário. Isso fortaleceu muito o movimento pró-indígena. Naquela época, não havia ainda uma União Nacional dos Índios [sic], como veio a surgir. Eram alguns antropólogos, advogados, jornalistas, médicos [...], juristas [...] que compunham esse Exército de Brancaneone contra o que estava acontecendo. Esse movimento contra o decreto de emancipação criou várias associações em defesa dos índios: a Anai na Bahia, Comissão Pró-Índio em São Paulo, Comissão Pró-Índio no Rio (que teve vida curta) e uma série de outras associações, todas com esse tipo de composição e onde os antropólogos tinham uma presença importante. Na Comissão Pró-Índio de São Paulo, tínhamos alguns advogados e também um índio clandestino que não sabíamos que era índio: era o senhor Ailton Krenak, que veio para espionar, disfarçado, para saber quem eram aquelas pessoas. Ficou lá bastante tempo sem saber que era krenak”. (CUNHA, 2019, p. 38-39).

Essa última parte do depoimento de Manuela Carneiro da Cunha demonstra que, embora a UNI não existisse formalmente naquele momento, já havia um movimento indígena atento ao que a sociedade civil falava deles naquele momento, fazendo uma prospecção de possíveis aliados - Ailton Krenak como “índio espião” da Comissão Pró-Índio de São Paulo é um exemplo disso.

As alianças que foram forjadas a partir daí, além da aliança que já existia com o CIMI desde a década de 1970 -quando este patrocinou as assembleias de chefes indígenas da época, como mencionei anteriormente-, foram fundamentais para o desenrolar das negociações na constituinte de 1988. Um exemplo disso foi como José Carlos Sabóia, ex-guerrilheiro da Ação Libertadora Nacional (ALN), que se candidatou à constituinte por pressão dos camponeses do Maranhão -que na época eram objeto de sua pesquisa de doutorado- acabou se tornando um parlamentar conhecido por sua

defesa enfática dos povos indígenas na época. A pauta pelo qual Sabóia foi eleito foi a da reforma agrária, mas, conforme afirma num depoimento, ele logo foi empossado na Constituinte e recebeu um telefonema de Manuela Carneiro da Cunha, que foi sua professora no mestrado na UNICAMP, solicitando que ele fosse o porta-voz da pauta indígena. Ele recorda que num primeiro momento negou por considerar que seria considerado um traidor pelos camponeses, que tinham conflitos com indígenas pela posse de terras na época, mas acabou aceitando sem consultar as lideranças do movimento de camponeses, e aí entrou na Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas Deficientes e Minorias da Constituinte. Isso gerou descontentamento entre o campesinato, que esperava contar com um aliado não apenas que votasse pela reforma agrária, mas que compusesse a Subcomissão da Reforma Agrária (SABÓIA, 2019, p. 63-64).

Sabóia relata que o ambiente a Constituinte inicialmente era extremamente hostil à discussão sobre direitos dos povos indígenas. Ele relembra que seu primeiro choque em relação a isso na Constituinte foi o comparecimento de Ruy Mesquita, dono do jornal *O Estado de São Paulo*:

“Sabem para quê ele foi lá? Foi porque inventaram uma mentira sobre o Cimi. Não tinha nada a ver com os índios, somente com o Cimi (eles pensavam que índios e antropólogos não tinham proposta, somente o Cimi, a ‘canalhice’ da Igreja). Eles pegaram e fizeram a mesma ofensa contra a soberania nacional que haviam feito na Venezuela. Trouxeram a mesma manchete para cá e disseram que o Cimi estava tramando contra a soberania nacional. Falaram sobre isso durante horas a fio, durante uma semana inteira” (SABÓIA, 2019, p. 64).

Sabóia relata também que achava que essa articulação de povos indígenas com sociedade civil fosse perder a votação na Constituinte. Os parlamentares do campo da esquerda, ao qual ele estava alinhado, não se mobilizavam e ainda o ridicularizavam. Segundo ele:

“E eu havia ido com convicção, sendo ridicularizado diariamente pelos meus amigos do campo de esquerda, que saíam da Comissão Econômica, lá no final do corredor, e botavam a cabeça para dentro da minha sala, dizendo: ‘Minorias, minorias! Vai aprovar os índios!’. Olhavam para mim como quem diz: ‘Como esses caras perdem tempo nessa história de minorias!’.

Eu pensava que fôssemos perder, porque os sacanas não se mobilizavam. O Dr. Ulysses⁶⁸ também não tinha sensibilidade alguma com aquilo, morria de medo desse cocar que você, Ailton⁶⁹, está

⁶⁸ Referência a Ulysses Guimarães, parlamentar do MDB que presidiu a Assembleia Nacional Constituinte de 1988.

⁶⁹ Referência a Ailton Krenak. O depoimento foi dado em uma mesa redonda realizada na UNICAMP, com Ailton Krenak, Manuela Carneiro da Cunha e José Carlos Sabóia, sobre as memórias dos três no processo constituinte, cujas falas foram publicadas como capítulos de livro organizado pelas professoras

usando na cabeça. Se a colocassem na cabeça dele, ele morreria no dia seguinte. Eu pensava no que iríamos fazer” (SABÓIA, 2019, p. 69-70).

Porém, apesar do racismo que imperava na Constituinte, evidente no trecho acima, os povos indígenas a tensionavam pela defesa de seus direitos. Nesse sentido, um momento marcante foi o famoso discurso de Ailton Krenak na tribuna do Parlamento em que ele pintava a cara de preto, em sinal de luto pelos indígenas que eram assassinados, enquanto defendia a Emenda Popular da UNI ao texto aprovado pela Subcomissão, e denunciava a campanha de difamação que os indígenas sofriam ao serem acusados de atentar contra a soberania nacional.⁷⁰ Mas, para Sabóia, embora esse momento tenha sido impactante, não foi um dos mais decisivos para a aprovação do texto do Capítulo da Constituição sobre Povos Indígenas conforme ele está hoje, característica que ele atribui a dois outros acontecimentos.

Um deles foi uma ocupação da antessala de Mário Covas, o líder da constituinte⁷¹, por duzentos indígenas, coordenados pelo CIMI e pela UNI, fazendo, simplesmente, dança e pajelança. Como filas de parlamentares na pequena antessala de Mário Covas eram constantes, eles acabavam passando espremidos entre os indígenas, que frequentemente esbarravam nos parlamentares enquanto dançavam. Isso se desenrolou durante dois ou três dias. Devido à localização estratégica daquela pajelança, na antessala de Mário Covas, era impossível para aqueles constituintes seguir ignorando os indígenas e suas demandas. Sabóia afirma que a partir daí os indígenas se tornaram sujeitos constituintes, fazendo com que suas demandas fossem ouvidas pelos parlamentares.

Outro fato que foi fundamental pela inclusão do texto sobre povos indígenas na Constituição de 1988 ser aprovado na forma como existe hoje foi o fato improvável de

Camila Loureiro Dias e Artionka Capiberibe (2019). Daí o tom descontraído e dialógico do relato de Sabóia.

⁷⁰ Esse discurso pode ser conferido em https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q. Acesso em 23 out. 2020.

⁷¹ Em outro trecho de seu depoimento, Sabóia afirma que, apesar de Ulysses Guimarães ter formalmente presidido a constituinte, o líder de fato era Mário Covas. Segundo ele, Ulysses “estava acima disso e apenas balizava o processo de decisão depois” (SABÓIA, 2019, p. 65).

Jarbas Passarinho⁷² ter se posicionado a favor da causa indígena e ter convencido outros constituintes de direita a votarem com ele (SABÓIA, 2019, p. 68-71), opinião na qual converge Manuela Carneiro da Cunha (2019, p. 51). Na época, a UNI e boa parte de seus aliados, incluindo Sabóia e Cunha, não sabiam o porquê de Jarbas Passarinho ter se tornado o grande articulador no campo da direita pelos direitos dos povos indígenas e responsável pela aprovação do texto, mas hoje esse fator já é sabido: se tratou de uma demanda de Dom Erwin Kräwtler, bispo católico que presidia o CIMI, e pelo qual Jarbas Passarinho nutria um sentimento de gratidão. Segundo depoimento de Dom Erwin ao *El País Brasil*, em 1987, primeiro ano da Constituinte, Passarinho ficou viúvo de sua esposa Ruth, e dom Erwin foi quem realizou uma missa em sua memória na qual recordou sua atuação social, principalmente no campo da infância. Dois dias depois, os dois se encontraram em um voo para Brasília, com o mesmo objetivo: trabalhar na Constituinte (um como parlamentar, o outro para fazer *lobby* em favor dos indígenas). Passarinho, ao avistar o bispo, desatou o cinto, levantou, abraçou Dom Erwin, chorou copiosamente, e lhe agradeceu por sua fala na missa. Ao chegar na capital e relatar esse encontro à equipe do CIMI, Dom Erwin foi convencido por advogados da organização a telefonar para o constituinte pedindo uma reunião para tratar da questão indígena (BETIM, 2019). O bispo afirma que disse a Passarinho:

"O senhor nasceu no Acre e diz que sua placenta ficou enterrada no Acre. E hoje é senador pelo Pará. Acre e Pará são as duas colunas que sustentam a Amazônia e, por isso, o senhor vai ter a missão de defender os povos indígenas. Se o senhor não fizer isso, quem vai fazer?" [...] Dois dias depois fez um discurso inflamado no Congresso que convenceu. Eu nunca teria conseguido isso, mas ele tinha uma oratória... Meu Deus. Quando ele falou, a gente aplaudiu não só o conteúdo, mas a maneira como ele se expressou. [...] Isso para mim foi um milagre. Se não tivéssemos tido a possibilidade de falar com esse homem..." (KRÄWTLER *Apud* BETIM, 2019).

Segundo Sabóia (2019, p. 71), isso foi mantido como um segredo da Igreja por muito tempo para que Jarbas Passarinho não fosse atacado pelos militares ou pela extrema direita por ter se aliado ao CIMI, ou que a Igreja fosse atacada pela esquerda por ter se aliado a Passarinho.

O que os processos de negociação sobre direitos dos povos indígenas nos mostram é que as diplomacias indígenas foram fundamentais para a conquista desses

⁷² Jarbas Passarinho era Ministro do Trabalho e da Previdência Social do general Costa e Silva, e é conhecido por ter defendido enfaticamente o AI-5 na reunião que terminou com a aprovação dessa norma, com a frase "Às favas, senhor presidente, neste momento, todos os escrúpulos de consciência".

direitos na Constituição de 1988. Esse processo ocorreu tanto pela atuação direta dos povos indígenas ocupando o espaço do Parlamento, como também pela política de alianças que os povos indígenas vinham estabelecendo desde a década de 1970 com as organizações da sociedade civil, e que resultaram em *lobby* dessas organizações a favor dos indígenas junto aos constituintes. Manuela Carneiro da Cunha, em nome da ABA, fazendo *lobby* junto a Sabóia, e Dom Erwin, em nome do CIMI, convencendo Jarbas Passarinho a se juntar à causa indígena, são um exemplo disso.

O texto aprovado pela Constituinte trata dos povos indígenas nos artigos 231 (este com sete parágrafos) e 232, e reconhece aos povos originários sua organização social, costumes, línguas, crenças, tradições, e os direitos originários (ou seja, anteriores à Constituição) sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Também estabelece que cabe à União demarcá-las. O reconhecimento das terras indígenas como sendo não somente aquelas habitadas por indígenas, mas também as tradicionalmente ocupadas por eles, é fundamental para a proteção de povos nômades, e é uma inovação da Constituição de 1988 (CUNHA, 2019, p. 45). Além disso, o texto reconhece a personalidade jurídica dos indígenas e seu direito de ingressar em juízo na defesa de seus direitos, o que extinguiu o regime de tutela do Estado sobre os povos indígenas que existia até aquele momento. Não há nenhum dispositivo específico sobre mulheres indígenas, possivelmente por elas não serem ouvidas pelas lideranças, predominantemente masculinas naquele momento.⁷³ Entretanto, isso não significa que o texto aprovado não tenha um impacto positivo na vida das mulheres indígenas, pois, conforme tratarei mais adiante, elas vêm denunciando como o impacto da não demarcação de terras e do desrespeito às tradições e costumes indígenas, por exemplo, é ainda mais negativo sobre elas que sobre os homens indígenas.

Porém, apesar de contar com o apoio dos setores progressistas da sociedade brasileira e internacional e de ter conseguido um avanço fundamental com a proteção dos direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988, a UNI teve apenas doze anos de existência. Ela passou por sucessivas crises até seu fim, uma das quais resultou na

⁷³O art. 231 pode ser consultado em https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_26.08.2020/art_231_.asp, e o art. 232 em https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_26.08.2020/art_232_.asp, ambos acessados em 30.11.2020.

passagem do formato piramidal da presidência para uma organização com coordenadores regionais e nacionais, numa tentativa de maior aproximação das bases. Soma-se a isso o frequente estabelecimento e rompimento de alianças com a Igreja católica e com organizações não-governamentais, e o desafio frente ao Estado que repelia a ideia de nações dentro da nação que o próprio nome da UNI implicava. Em seu fim, essa organização tinha pouca representatividade nas comunidades e dificuldades em seu gerenciamento, devido, além dos fatores anteriores, a conflitos de interesses entre os diversos povos indígenas (MONAGAS, 2006). Mundukuru (2012, p. 55-56). afirma que a pauta que unificava o movimento indígena até então, a defesa dos direitos dos povos indígenas na Constituinte, não existia mais. Também considera que, com o reconhecimento da personalidade jurídica dos indígenas e da capacidade de organização dos povos, organizações indígenas de abrangência regional, mais próximas das bases, foram surgindo, ocasionando o que o autor chama de uma “retirada estratégica” da UNI, diante do questionamentos dos líderes nacionais pelos locais para dar espaço a essas novas organizações.

Porém, apesar de a UNI não ter tido continuidade, não se pode negar seu caráter educativo, que é característica do movimento indígena desde a década de 1970. Daniel Munduruku (2012) destaca que, nesse período, tanto as entidades de apoio aos povos indígenas, como o CIMI e a ABA, tiveram um caráter educativo ao facilitar a mediação do estranhamento entre os diversos povos, quanto essas entidades foram afetadas pedagogicamente pela visão que esses povos traziam para os encontros entre povos indígenas promovidos por essas. Além disso, sua pesquisa destaca como as alianças dos povos indígenas com a imprensa alternativa tiveram um papel pedagógico ao difundir, para a sociedade dominante, as lutas dos povos indígenas e as violências que os vitimavam, educando essa sociedade dominante para a elaboração de uma agenda comum na luta pelos direitos dos povos indígenas. Por isso, o autor afirma que, em termos pedagógicos, o surgimento do movimento indígena naquele período foi uma via de mão dupla:

“[...] os povos indígenas aprenderam através da relação política com os não índios e estes aprenderam -talvez a contragosto em alguns casos- que indígenas conseguiam absorver conceitos teóricos [...] e colocá-los nas mesas de negociação política com as autoridades. Embora isso não estivesse de acordo com o desejo expresso dos parceiros, as lideranças indígenas assumiram uma postura crítica com relação à sociedade brasileira, ao mesmo tempo que procuravam tornar conhecido o rosto dos povos indígenas tanto a nível nacional quanto internacional. Essa estratégia

de se apresentar à sociedade brasileira de forma independente -não mais sob a tutela da Funai ou das entidades parceiras- resultou na elaboração de planos e metas que passavam por uma pauta de reivindicações que ia desde a reestruturação do órgão oficial até a exigência da proteção dos territórios tradicionais contra os invasores [...]. Ou seja, os próprios povos indígenas passaram a assumir de forma autônoma os rumos de sua história, atrelando aos aspectos culturais [...] uma nova consciência étnica que não estava limitada pelas diferenças entre povos, mas por aquilo que tinham em comum” (MUNDURUKU, 2012, p. 219-220).

Porém, naquele momento, esse caráter educativo do movimento indígena no Brasil ainda não abrangia uma pedagogia de lutas contra o entroncamento de patriarcados que atinge violentamente as mulheres indígenas, como demonstram os depoimentos de Eliane Potiguara, Marcos Terena e Ailton Krenak anteriormente mencionados (embora, como pode ser percebido no depoimento de Eliane Potiguara, tentativas no sentido de educar os homens indígenas quanto a isso aconteciam). Essa pedagogia de lutas contra o entroncamento de patriarcados é algo que começa a ser percebido com mais nitidez na fase de regionalização do movimento indígena, sobre a qual trataremos no próximo item.

4.3. As mulheres nas organizações indígenas regionais e as organizações regionais de mulheres indígenas (região Amazônica)

As organizações indígenas de abrangência regional, mais próximas das bases, propiciaram espaços para a inserção das mulheres indígenas, embora esse processo não tenha se dado sem obstáculos e conflitos com os homens indígenas. Possivelmente o trabalho mais completo sobre essa temática tenha sido a tese de doutorado Ângela Célia Sacchi Monagas (2006), apesar de ter focado nas organizações da Amazônia brasileira, onde estão a maior parte das organizações indígenas, -e, mesmo enfocando nessa região, não foi possível abarcar todas, pois segundo a autora, são mais de 347 organizações indígenas na Amazônia-, e de ter já alguns problemas de desatualização devido aos quinze anos de defesa com os quais conta. Boa parte dos subsídios para este item foram retirados desse trabalho, embora eu também tenha procurado por outras fontes, como entrevistas com mulheres à frente dessas organizações publicadas na internet e em livros, *websites* dessas organizações, além de artigos, livros, dissertações, e outras teses sobre o tema.

Por motivos de espaço, dado que seria inviável escrever, em um espaço de tempo tão curto quanto o tempo para concluir o doutorado, sobre todas as organizações indígenas de abrangência regional, me restringirei a seis organizações pan-indígenas na Amazônia (três delas de mulheres, as outras três mais gerais), onde, como mencionado anteriormente, estão a maior parte das organizações indígenas e onde surgiram as primeiras organizações de mulheres indígenas no Brasil. Elas foram escolhidas por seu pioneirismo na inserção de mulheres indígenas, ainda que, inicialmente, algumas organizações não específicas de mulheres tenham feito essa inserção de maneira bastante precária. Num primeiro momento, escreverei sobre o Conselho Indígena de Roraima (CIR) e a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima. Posteriormente, dissertarei sobre a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), que surgiram aproximadamente na mesma época, tiveram suas respectivas diretorias de mulheres sendo criadas também num período aproximado, e que, mais recentemente, têm passado por um processo de intensificação da participação das mulheres. Posteriormente, escreverei sobre a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), primeira organização de mulheres indígenas do Brasil, e sobre uma organização mais recente: a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB). O objetivo aqui é utilizar essas organizações como exemplificativas de um processo mais amplo, que vem acontecendo desde o final da década de 1980 dentro das organizações indígenas de abrangência regional, de um maior protagonismo das mulheres, e que ajuda a explicar como chegamos à Primeira Marcha das Mulheres Indígenas em 2019.

4.3.1 O Conselho Indígena de Roraima e a Organização das Mulheres Indígenas de Roraima

A articulação entre as lideranças indígenas que deu origem ao Conselho Indígena de Roraima se deu na década de 1970, em função das assembleias de chefes indígenas patrocinadas pelo CIMI na época. Em 1984, a partir dessas assembleias, foi criado o Conselho Indígena do Território de Roraima (CINTERR) e em 1990, devido ao fato de

Roraima ter deixado de ser um território federal e se tornado um estado, o CINTERR se tornou CIR (MELO 2011). Segundo Melo (2011), o CINTERR

“Congregava as lideranças das regiões da comunidade da Raposa e Serras, posteriormente se estendeu às outras regiões. Hoje o CIR é reconhecido como a maior organização indígena de Roraima e uma das mais antigas no Brasil, e suas primeiras Assembleias datam do mesmo período das primeiras Assembleias Nacionais de Povos Indígenas”.

Trata-se, portanto, de uma organização panindígena de abrangência estadual que, segundo seu próprio *website*⁷⁴, tem por objetivo lutar pela garantia dos direitos previstos aos povos indígenas pela Constituição de 1988 e pelo fortalecimento dos povos indígenas do estado de Roraima. Atualmente, o CIR é reconhecido como a maior organização indígena do estado de Roraima, representando a maioria dos povos indígenas⁷⁵ desse estado, e como uma das mais antigas organizações indígenas do Brasil. Seu grande órgão decisório é a Assembleia Geral dos Povos Indígenas, ou Assembleia dos Tuxauas, realizada anualmente, que congrega as lideranças desses vários povos para decidir os rumos do CIR (MELO, 2011).

As mulheres não tinham protagonismo inicialmente no CIR. Porém, em 1996, na Assembleia dos Tuxauas, elas propuseram que tivessem representação no interior da estrutura organizacional do CIR. Esse fato provocou surpresas e reações contrárias por parte dos homens, chegando alguns deles inclusive a retirar-se da reunião em protesto. Assim, nessa reunião específica, essa proposta não prosperou. No mesmo ano, durante I Encontro dos Coordenadores dos Catequistas⁷⁶ e dos Conselhos da AIRASOL (Área Indígena Raposa Serra do Sol), novamente tenta-se convencer os presentes em relação a uma representação das mulheres no CIR e a um maior protagonismo das mulheres no movimento indígena (MONAGAS, 2006).

Ainda em 1996, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, ocorreu o I Encontro das Mulheres Indígenas do Estado de Roraima, com o propósito de discutir sobre a organização política e os objetivos das mulheres. Na ocasião, elas se queixaram de falta de liberdade para participarem de suas atividades devido a ciúmes de seus respectivos maridos e ao temor de serem alvo de violência deles por se ausentarem para participar das reuniões. De acordo com Ângela Sacchi Monagas (2006), “A atuação das mulheres

⁷⁴ <https://cir.org.br/site/sobre-o-cir/>. Acesso em 27.12.2020.

⁷⁵ Ainda segundo o *website* do CIR, os povos representados por essa organização são Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Patamona, Saporá, Taurepang, Wai-Wai, Yanomami e Yekuana.

⁷⁶ Segundo SACCHI (2006), existe um grande número de catequistas indígenas em Roraima.

é referida em três níveis de participação - comunitário, regional e estadual. Em todos, pedem união, consciência, direito a voz e voto nas reuniões, 'lutando de acordo com nossas lideranças e organização'".

Dez meses depois, já em janeiro de 1997, ocorreu o II Encontro Estadual de Mulheres Indígenas, no qual foram eleitas coordenadoras regionais do movimento e suas auxiliares, que passaram a ser encarregadas de organizar o encontro anual e as reuniões de mulheres em suas respectivas regiões. Durante esse encontro, foi anunciada uma novidade: o movimento de mulheres foi convidado para compor a Assembleia do CIR que ocorreria naquele ano. Ainda em 1997, foi eleita a primeira mulher vice-tuxaua dos povos indígenas de Roraima, um acontecimento inovador naquele momento (MONAGAS, 2006).

O III Encontro Estadual das Mulheres Indígenas de Roraima ocorreu em janeiro de 1998, e congregou 70 mulheres de sete regiões, além de representantes do CIR, coordenadores regionais, tuxauas e demais lideranças convidadas a fazer parte daquele momento. Na ocasião se debateu com o assessor jurídico do CIR a "indicação de uma coordenadora geral e oficialização do 'movimento de mulheres' no estatuto do Conselho" (MONAGAS, 2006), ideia essa que foi acatada pelas mulheres presentes. Naquele mesmo ano, a Assembleia dos Tuxauas aprovou uma modificação no Estatuto do CIR que criou uma Secretaria de Mulheres na Coordenação Geral do Conselho, o que foi implementada em 1999. A primeira mulher eleita para essa Secretaria foi uma professora e uma das fundadoras do movimento das mulheres, mas, devido aos seus problemas de saúde, acabou não cumprindo o mandato. Segundo Monagas (2006), muitas mulheres indígenas relatam que, além disso, outro fator que a fez não cumprir o mandato foi a falta de infraestrutura para a Secretaria (não havia uma sala exclusiva para o trabalho com as mulheres) e a não definição do papel que as mulheres ocupariam na coordenação executiva. Para Ligia Simonian (*Apud* MONAGAS, 2006), a criação da Secretaria de Mulheres foi apenas uma estratégia da coordenação do CIR para garantir novos financiamentos, já que naquela época os projetos de desenvolvimento que previam recursos para povos indígenas passaram a prever um recorte de gênero, ao mesmo tempo em que liberava os homens indígenas das reivindicações das mulheres e as deixavam para a Secretária de Mulheres, que se via sobrecarregada e tinha que tomar

cuidado para não ser cooptada pelos homens do Conselho. Porém, apesar de todos esses problemas, a criação da Secretaria de Mulheres do CIR foi um passo fundamental para a criação da OMIR, pois em janeiro de 1999, o I Encontro Estadual de Coordenadoras Indígenas, com objetivo avaliar os resultados das lutas das mulheres indígenas, em face dessas dificuldades, sugeriu a criação de uma organização de mulheres indígenas (MONAGAS, 2006).

O II Encontro Estadual das Coordenadoras Regionais aprofunda o debate do primeiro em relação à situação das mulheres no CIR, sobre se elas continuariam com uma secretaria dentro do CIR, ou uma organização vinculada ao Conselho, mas com estatuto, a ser aprovado na I Assembleia das Mulheres Indígenas de Roraima -que estava sendo planejada nesse encontro- e estrutura própria. Na ocasião, foi eleita uma comissão para elaborar a proposta de estatuto da organização de mulheres. A essa altura, o movimento das mulheres indígenas de Roraima já tinha adquirido visibilidade, o que fez com que essas mulheres lograssem uma aliança com Núcleo de Mulheres de Roraima (NUMUR), um fórum estadual de luta por direitos de todas as mulheres. O NUMUR e uma missionária colaboraram com as mulheres indígenas na elaboração do estatuto da Organização. O 1º Encontro Estadual para elaborar e debater a proposta de estatuto aconteceu em julho de 1999, com a presença de mais de quarenta mulheres e homens indígenas. As mulheres se queixaram, na ocasião, de que os homens achavam que uma organização de mulheres era uma forma de dividir o movimento, e afirmaram não ser essa a intenção delas, ao passo que um homem presente diz que nem todos os homens são contra a organização, mas desconhecem os direitos das mulheres. A reunião concluiu pela continuidade da Secretaria de Mulheres do CIR como um espaço que foi conquistado pelas mulheres, mas também pela criação de uma organização de mulheres. Em agosto houve um novo encontro para discutir o estatuto da organização, centrando-se os debates sobre onde seria a sua sede (as escolhas postas até aquele momento eram entre Boa Vista e a região do Surumu), mas a deliberação sobre o tema foi adiada para a Assembleia. Um mês depois disso, a coordenação da I Assembleia Geral da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR) elaborou o estatuto com base no que foi deliberado nos encontros anteriores. Em novembro daquele mesmo ano, a I Assembleia Geral da OMIR aprovou o estatuto da nova organização. A OMIR

tornou-se representante das mulheres indígenas dos seguintes povos do estado de Roraima: Macuxi, Ingarikó, Wapichana, Taurepang e Ye'kuana. Apesar de não ser representante das mulheres Patamona, Saporá, Yanomami e Wai Wai, o estatuto garante a sua participação. A organização tem como objetivo ser uma entidade de luta pela igualdade, liberdade, autonomia e defesa dos direitos das mulheres indígenas, e seu lema é “União, Luta, Liberdade e Resistência” (MONAGAS, 2006; MOURA, p. 38-39, 2019).

Após a criação da OMIR, as mulheres começaram a participar mais efetivamente das reuniões do CIR e de projetos, mas os projetos estavam todos no nome do Conselho, pois a OMIR ainda hoje não tem seu estatuto registrado (MONAGAS, 2006). Isso ocorreu porque

“A região das Serras chegou a elaborar uma carta afirmando que, caso a OMIR fosse registrada oficialmente, não queria fazer parte de seu estatuto, entretanto, continuaria a participar das reuniões. Alguns dos motivos que era alegado por não quererem que a OMIR fosse registrada estava relacionado ao fato de estarem vivenciando uma experiência não muito feliz com o Conselho Indígena de Roraima (CIR), o mesmo se encontrava com muitas dívidas e isso tinha fechado as portas de várias parcerias, ou seja, o Conselho estava com pouca credibilidade, não tinha conseguido ter uma boa administração financeiramente. E temiam que isso poderia vir acontecer com a organização das mulheres indígenas também, mas isso não era consenso entre todos. Muitas mulheres acreditavam que essa resistência se dava pelo fato de que elas passariam a ser independente do CIR e que teriam mais autonomia, e assim poderiam andar com suas próprias pernas” (MOURA, 2019, p. 44).

Mesmo não contando com um CNPJ próprio devido à sua não formalização, a OMIR passou a contar com repasses de recursos financeiros por parte do CIR, recursos estes que elas têm autonomia para administrar, além de as mulheres também contribuírem regionalmente para os gastos da organização. A partir da aprovação do estatuto da OMIR, as mulheres indígenas iniciaram articulações com outras organizações de mulheres e foram convidadas a participar de atividades fora do Estado, chegando uma de suas associadas a ser indicada a uma vaga no Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM) (MONAGAS, 2006).

Segundo Monagas (2006), as mulheres da OMIR reassumem constantemente seu compromisso com a autossustentabilidade e saúde das mulheres indígenas e com o combate à bebida alcoólica e à violência, e por isso promovem seminários sobre esses temas. Nos encontros sobre violência, a OMIR busca explicitar os problemas comunitários e como encaminhar os casos e eventuais punições a partir de aspectos tradicionais, como na forma de se encaminhar os casos e punições. Serem reconhecidas

pelos homens também é um fator relevante para essas mulheres, pois suas demandas estão imbricadas nas de seus povos, como as por demarcação de terras indígenas e por um sistema de saúde que reconheça as tradições indígenas. Além disso, buscam, na resolução dos conflitos entre os homens e mulheres, a maior participação feminina nos assuntos comunitários e além desses.

Porém, mesmo com todas as conquistas da OMIR e o trabalho que ela realiza em prol das mulheres indígenas, ainda há muita resistência dos homens indígenas à existência de uma organização de mulheres indígenas em Roraima. Isso fica mais evidente neste depoimento de Marciliana Luiz Silva, uma das fundadoras da OMIR, a Luana Almeida de Moura (2019, p. 42):

[...] eles querem saber porque OMIR, aí não tá entendendo, podia ser só uma organização, porque tá atrapalhando. Não, pra vocês tá atrapalhando? Porque pra nós não tá atrapalhando nada, o que nós queremos é ajudar, o que nós vivemos, onde né. A gente ajuda, a gente nunca deixou os homens sozinho trabalhando, a gente tá sempre ao lado do marido, as vezes quando assim no trabalho comunitário, tá as mulher fazendo comida, fazendo caxiri, fazendo alguma coisa, a gente não tá atrapalhando, não sei onde, em que ponto que dizem que a gente tá atrapalhando! Não sei se querem que a gente cala a boca, num fala mais nada, se tiver alguma coisa errada a gente tem que calar, mulher tem que ficar calada mesmo. Não é isso, eu disse, não, nós temos que falar sim! A gente tem que dizer onde é que tá doendo, eu posso morrer, mas vou dizer, ai, ai, ai, até... então eu acho que é aí, eu acho que é aí que eles não querem que a gente, que nós tamo como atrapalhando, mas nós não tamo atrapalhando, nós queremos organizar, o quê que é organizar? é falar do bem, fala o que não é certo, a gente tem que viver assim, a gente não pode ficar assim alterado, não sei, sei lá alguma coisa assim, é isso”.

Segundo Gonçalves (2014), esses estranhamentos e aproximações entre os homens do CIR e as mulheres da OMIR acabaram conduzindo a uma situação de diplomacias concorrentes entre as duas organizações, com impactos muito concretos na vida das mulheres. A autora faz um estudo de caso das diplomacias indígenas envolvendo a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em Roraima, na fronteira com a Venezuela. Trata-se de uma fronteira que foi imposta aos povos indígenas pela política colonial, e que passou a dividir povos, a dividir famílias. Segundo relata a autora, com medo de que acusações de “roubo da soberania nacional brasileira por esses índios venezuelanos que entram na Raposa Serra do Sol” fossem utilizadas para reverter a demarcação da Terra Indígena, o CIR acabava defendendo um controle de fronteiras rigoroso em relação aos indígenas do lado venezuelano. Porém, esse controle de fronteiras mais rigoroso tem efeitos muito concretos sobre os corpos das mulheres, que muitas vezes acabam se submetendo, mesmo contra a sua vontade, a investidas sexuais

pelos militares que fazem o controle de fronteira, e assim contraindo infecções sexualmente transmissíveis, situação essa que, ainda de acordo com Gonçalves, conduziu a que as mulheres do CIR defendessem um modelo de controle de fronteiras mais flexível. Podemos interpretar esse relato do estudo de campo que Gonçalves conduziu na Terra Indígena Raposa Serra do Sol como diplomacias concorrentes na interpretação do significado do território: enquanto o CIR, dominado por homens, lê o território como o espaço geográfico que foi uma conquista muito árdua para ser perdida, as mulheres da OMIR leem o território como corpo-território (CABNAL, 2010 e 2021). Ou seja, as mulheres da OMIR interpretam o território como inseparável do corpo da mulher, e que, da mesma forma que uma violação ao território é uma violação aos corpos de todos os indígenas, principalmente os das mulheres, a violação do corpo da mulher indígena é também uma violação ao território indígena. Podemos dizer, portanto, que essas disputas entre o CIR e a OMIR anteciparam os debates que envolveram a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas quanto à relação dos corpos das mulheres indígenas com seus territórios. Além disso, embora a obra de Gonçalves não se aproprie da literatura da chamada “virada afetiva” das Relações Internacionais, a autora aponta que a diplomacia concorrente que a OMIR estabelece em relação ao CIR tem um componente afetivo, pois em seu centro está a relação afetiva de cuidado que essas mulheres estabelecem uma relação à outra, além da preocupação afetiva dessas mulheres com o aspecto familiar, ao olhar de forma crítica uma fronteira rígida que termina por dividir famílias.

4.3.2. Mulheres na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro e na Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, e a União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

No final da década de 1980, houve uma intensificação do movimento indígena na Amazônia brasileira em virtude dos seminários promovidos pelo CIMI e pela UNI, sendo sugerida, durante o seminário promovido por essas duas organizações em Itacotiara (AM), a criação de uma organização pan-indígena para a região. Ao mesmo tempo, os povos indígenas da região do alto Rio Negro -noroeste do estado

do Amazonas-, onde há maior concentração de indígenas em todo o Brasil, se insurgiam contra presença cada vez mais constante das mineradoras e do Exército ocasionada pelo projeto Calha Norte⁷⁷, que ameaçava seus modos de vida. Isso levou a que, em 1987, na II Assembleia Geral dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira (AM), fosse criada a FOIRN, cujo principais objetivos, segundo seu *website*, são a defesa do território e valorização das culturas indígenas⁷⁸. Essa Assembleia foi um marco não só pela criação da nova organização, mas também porque pela primeira vez autoridades governamentais se sentaram numa mesa com as lideranças indígenas da região para negociar a questão das terras indígenas na região (MONAGAS, 2006).

A criação da FOIRN acabou sendo um fator que levou a criação de diversas outras organizações indígenas na região, e também acelerou a criação de uma organização panindígena abrangendo toda a Amazônia brasileira, algo que, como mencionado anteriormente, já vinha sendo discutido desde 1986. Assim, em 1989, em Manaus, foi realizada a I Assembleia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, que culminou com a criação da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, que é até hoje a maior organização indígena de abrangência regional em território brasileiro. Com sede em Manaus, a COIAB atua nos nove estados

⁷⁷ O projeto Calha Norte é um projeto desenvolvimentista e de segurança que foi idealizado e implementado pela ditadura civil-militar e que existe até hoje. Foi criado a partir do lema da ditadura: “Amazônica: integrar para não entregar”, que parte do falso pressuposto de que a Amazônia é um grande vazio populacional e de uma visão paranóica de que as organizações indígenas e indigenistas querem entregar a região às potências estrangeiras, assim, caberia ao Estado promover a ocupação da região tanto militarmente quanto através de projetos de desenvolvimento que promoveriam a migração de habitantes de outras regiões do Brasil para a Amazônia, para que, com essa ocupação, a região não seja entregue às potências estrangeiras. Ironicamente, quem acabou promovendo a dominação estrangeira na região foi o próprio Estado através do projeto Calha Norte e outros projetos desenvolvimentistas para a região, já que as empresas mineradoras que operam na região são majoritariamente estrangeiras, e, mesmo a maior empresa brasileira de mineração que opera na região, a Vale, hoje é controlada majoritariamente por empresas transnacionais estrangeiras (MARQUES, 2019, p. 201-2018). Além disso, apesar de se colocar como um projeto de segurança, algo a ser questionado é a quem é dada essa segurança. As mulheres indígenas do alto Rio Negro não parecem estar mais seguras com o projeto Calha Norte: entre 1º de janeiro de 2010 e 31 de dezembro de 2019, somente no município de São Gabriel da Cachoeira, o maior da região, foram registradas 4681 ocorrências de violência contra a mulher, resultando numa média 1,28 registros por dia nesse período (HAM DAN, 2020). Na sua pesquisa com mulheres indígenas residentes no perímetro urbano de São Gabriel da Cachoeira, LASMAR (2005, p. 184-185), casos de estupro de mulheres indígenas são comuns nessa cidade, principalmente entre as recém-chegadas na cidade, e geralmente homens, tanto brancos quanto indígenas, a culpabilizam por isso, como ao mencionarem que foram estupradas porque estavam andando na rua “na hora errada”, ou com homens bêbados

⁷⁸ <https://foirn.org.br/saiba-quem-somos-foirn/>, acesso em 28.12.2020.

brasileiros cobertos pelo bioma amazônico, o que representa 60% da população indígena do país, e se propõe, além de ser uma representante dos povos indígenas da Amazônia, a ser um espaço de articulação entre as demais organizações indígenas da região, como, usando exemplos já citados aqui, o CIR, a OMIR e a FOIRN (MONAGAS, 2006; MARTINEZ, 2014, p. 89).

Paralelamente a isso, muitas mulheres indígenas começaram a criar organizações indígenas com o objetivo de escoar a produção de artesanato e negociar preços justos para essa produção, e também para que as mulheres indígenas que iam para as cidades -majoritariamente para trabalhar como empregada domésticas- tivessem um espaço de trocas sobre as dificuldades que enfrentavam na vida urbana. Portanto, num primeiro momento, essas organizações foram criadas com objetivo de garantir a subsistência e um trabalho digno para essas mulheres. Ocorre que o processo organizativo formal dessas mulheres em associações de artesãs, junto com os recentes editais para projetos de desenvolvimento que previam um corte de gênero, foram criando possibilidades para uma organização política das mulheres. Isso acabou levando a que, em 2002, tanto a COIAB quanto a FOIRN criassem seus respectivos departamentos de mulheres (MONAGAS, 2006). Porém, assim como no caso da Secretaria de Mulheres do CIR, a criação dos departamentos de mulheres não diminui as dificuldades que as mulheres enfrentam no movimento:

“Pela própria constituição desses departamentos, abrigando um número maior de etnias ou mesmo várias organizações de mulheres, problemas comuns se apresentam como as longas distâncias para se reunirem e executarem atividades em conjunto, o uso de línguas nativas muitas vezes incompreensíveis entre as mulheres, as condições diferenciadas de contato, aspectos organizativos diversificados, a ínfima organização em certos locais, a não compreensão da importância das atividades das mulheres por parte dos homens de seus povos, entre outros. As coordenadoras dos Departamentos são constantemente convocadas a participar dos fóruns com número considerável de lideranças masculinas de seus povos. Nestas reuniões, contudo, muitas vezes suas demandas podem não ser contempladas nas pautas de discussão ou ser resultado da 'indiferença' às questões de gênero [...] ou outras 'novas' trazidas à tona pelas indígenas” (MONAGAS, 2006)

Atualmente, a COIAB enfrenta mudanças em relação à discussão sobre direitos das mulheres indígenas. O primeiro passo nesse sentido foi dado com a eleição de Sônia Bone Guajajara como a primeira mulher a ser eleita para um cargo diretivo na organização no ano de 2009, durante assembleia da COIAB realizada no Maranhão. Guajajara vinha de dois mandatos consecutivos na Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), ocasiões em que não

tinha conseguido se eleger como coordenadora geral, cargo máximo da organização estadual, mas só como coordenadora-geral. Como ela mesma declarou em entrevista,

“Até então, as lideranças só confiavam em nós mulheres para cargos secundários. Coordenação era coisa para homem. E aí eu assumi o cargo, e assumi com vontade. Embora eu não fosse legalmente a coordenadora geral, acabou que eu assumi muito a responsabilidade de tudo para fazer e conduzi o movimento indígena na região nesse primeiro mandato, entre 2003 e 2006” (GUAJAJARA *Apud* SIMONACI, KADIWEL, COHN, 2019, p. 187).

Na mesma entrevista, ela conta que, enquanto estava no final de seu segundo mandato na COAPIMA, recebeu um convite para se candidatar ao cargo de coordenadora-secretária da COIAB, mas que foi procurada por um grupo de mulheres que queriam que ela se candidatasse a um cargo mais alto, o que é revelador da existência da articulação de mulheres indígenas em torno do protagonismo feminino no movimento:

“Mas a mulherada veio para cima e disse: ‘Olha, Sônia, a gente quer muito você na coordenação, mas você não vai ser secretária, vai ser pelo menos vice-coordenadora’. E disseram que se fosse para vice-coordenadora elas estavam juntos, me dariam apoio. Mas se fosse para secretária, elas iam cair fora. Aquilo foi muito importante para mim. E eu pensei: ‘Eu acho que é isso mesmo, é hora de a gente dar um passo à frente’. Aí eu concordei de concorrer à vice-coordenadora. Não era confortável concorrer. Já tinha um acordo entre os concorrentes de que eu seria coordenadora-secretária, e estava tudo certo. Os outros já estavam também com as suas funções definidas. Mas eu cheguei para eles e falei que não ia mais concorrer para secretária, mas para vice-coordenadora. Eles responderam: ‘Mas como assim? Nós já conversamos! Você fez um compromisso que ia ser secretária, como agora vai querer ser vice-coordenadora? Vai concorrer com fulano de tal, que já é candidato?’. E eu respondi que assim que é uma eleição, que é um espaço aberto e em disputa. [...]

Eu concorri na assembleia geral da COIAB com duas lideranças masculinas. E fui eleita. Os votos dos outros dois candidatos não deram nem metade dos meus. Foi uma votação muito boa e tranquila. Então a partir daí eu me senti com uma missão muito maior. Eu não estava ali somente como uma liderança indígena do movimento. Eu estava também com a responsabilidade de fortalecer a luta das mulheres e fazer com que as mulheres estarem se inserindo mais, sendo mais atuante. Atuante a gente sempre foi, lá na nossa base, na nossa aldeia. Acaba que a gente influencia em tudo. Mas não tinha ainda permissão de assumir esses cargos diretivos dentro do movimento. A gente ainda era um pouco inferiorizada, como se não tivesse personalidade suficiente para poder conduzir. Quando virei vice-coordenadora, já se quebrou um pouco com isso. E fui trazendo muitas mulheres para dentro da organização, conversando com elas. Elas também me dando muita força” (GUAJAJARA *Apud* SIMONACI, KADIWEL, COHN, 2019, p. 188-189).

Durante essa mesma Assembleia da COIAB de 2009, de 47 mulheres indígenas, representantes dos nove estados da Amazônia brasileira, estiveram reunidas em um evento paralelo: trata-se do III Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, marcado para essa época para aproveitar os recursos logísticos e financeiros da organização que já existia. Durante esse encontro, articulado pelo Departamento de Mulheres da COIAB, as mulheres presentes decidiram pela criação da UMIAB, que se propõe a representar as mulheres indígenas de todos os estados da Amazônia

brasileira, e é não apenas a maior organização de mulheres indígenas da Amazônia, como a do país (MATOS, 2012, p. 163).

Outro passo parece ter sido dado com a eleição de Nara Baré, uma indígena de São Gabriel da Cachoeira, como a primeira mulher eleita para coordenadora-geral da organização, ou seja, ou cargo máximo dentro da COIAB. Em entrevista dada ao portal *Amazônia Real*, Nara Baré expressa a compreensão de que protagoniza um momento histórico na COIAB, mas reconhece a importância das mulheres indígenas que vieram antes dela para que esse momento chegasse, além de enxergar positivamente a ascensão de outras mulheres indígenas enquanto protagonistas do movimento:

“Amazônia Real – Qual foi a representatividade da mulher na assembleia da Coiab e o que representa a escolha inédita de uma mulher para o cargo?”

Nara Baré – A assembleia da Coiab tinha 70% de homens. As pessoas achavam que era quase impossível ter uma mulher à frente da Coiab nesse contexto. Eram 600 pessoas participando. Tinham 200 delegados na votação. Desses delegados a maioria era homem.

O pessoal fala que nossa sociedade é muito machista. Mas também é compreensiva. Eles sentiram e viram pela minha postura, pelo trabalho que a gente vem desenvolvendo... Não era a Nara Baré, mas era uma família de indígenas da Amazônia, lideranças que tiveram juntos conosco e que viram a credibilidade que a gente traz. Nessa assembleia não foi uma disputa de um homem e de uma mulher indígena. Mas tem importância eles acreditarem na mulher, em mim, na minha pessoa. Como eles falam, de “ter uma grande mulher na Coiab”.

Amazônia Real – O que você acha de outras lideranças mulheres também assumirem funções de liderança nas organizações?

Nara Baré – Esse momento também é nosso. Agora fecha um ciclo de ter uma coordenadora geral na União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (Umiab), que é a Telma Taurepang (Roraima). De ter a Nara Baré. De ter a Sonia Guajajara, na Apib. Então são três mulheres de referência. Não estamos sozinhas. Temos a força da mulher e de todos os povos indígenas.

[...]

Amazônia Real – A região do Alto Rio Negro é uma das pioneiras no movimento de mulheres indígenas do país. Temos organizações que foram criadas na década de 1980, como a Associação de Mulheres do Rio Negro (Amarn), que tem sede em Manaus. Há diversas referências femininas, como Rosimeire Teles (etnia Arapaço), Miquelinha Machado (Tukano), Mariazinha Baré (Baré), etc. De que maneira você se espelha na atuação dessas mulheres indígenas que também são lideranças reconhecidas?

Nara Baré – Elas são minhas orientadoras. Essas mulheres sempre disseram que eu não estaria só. Sempre me abraçaram e me guiaram. Hoje, quando vejo outras mulheres, que não são do rio Negro e que estão passando pelo o que passamos lá na década de 80 nesse processo de ter a voz, se espelhando em nós, é muito gratificante. E me sinto privilegiada de fazer parte desse processo” (AMAZÔNIA REAL, 2017).

A FOIRN, por sua vez, até hoje só foi presidida por uma mulher, Almerinda Ramos de Lima, do Povo Tariana, na gestão 2013-2016 da organização (o equivalente a um mandato). Ela segue na diretoria-executiva da FOIRN -a única mulher a compor a diretoria-executiva da organização na gestão atual-, que hoje é presidida por um homem, Marivelton Rodrigues Barroso, do povo Baré.⁷⁹ Em depoimento ao Instituto Socioambiental (ISA) durante o Acampamento Terra Livre (ATL) de 2017, Almerinda conta que foi filha de Armando de Lima, uma liderança histórica entre seu povo, e que ver suas muitas viagens para reuniões de lideranças foi algo que a inspirou a seguir pelo mesmo caminho. Porém, relata também que, enquanto as viagens do pai para a luta indígena eram toleradas, as de mulheres como ela eram criticadas por seu povo: “Eles querem ser o tal: ‘Mulher, você fica aí. Eu sou o homem, você fica calada’” (LIMA *Apud* FRANCO, 2017), disse ela durante o depoimento. Em entrevista ao blog da FOIRN após a sua eleição para a presidência da organização, elencou o fortalecimento das associações de mulheres indígenas que integram a FOIRN como uma de suas prioridades (LIMA *Apud* BANIWA, 2012).

Outro fato relevante na história das mulheres dentro da FOIRN foi uma reunião que congregou cerca de duzentas mulheres de dezoito povos diferentes na sede da organização em 2018. Recém-saídas do ATL ocorrido naquele ano, elas debateram temas como violência, feminicídio, alcoolismo e a participação da mulher indígena nos espaços de decisão. A fala, no evento, de uma das coordenadoras do Departamento de Mulheres da FOIRN, Elisângela Baré, reflete sobre a invisibilidade das lutas das mulheres indígenas por direitos comparativamente às demais mulheres, e afirma que esse encontro tenta romper com essa invisibilidade:

“A gente vê as mulheres brancas e negras indo à luta por direitos, mas as indígenas ainda não são vistas. Queremos ter a nossa voz escutada também, pois os problemas que as outras mulheres enfrentam, nós enfrentamos igualzinho e muitas vezes com mais dificuldade” (BARÉ *Apud* RADLER, 2018).

No mesmo evento, uma jovem liderança desana, Adelina Sampaio Desana, revela, em sua fala, um conflito geracional entre mulheres mais jovens e as mais velhas sobre a necessidade de mulheres indígenas ocuparem espaços de tomada de decisão, e

⁷⁹Disponível em <https://foirn.org.br/diretoria-executiva-foirn/>, acesso em 29.12.2020.

sugere a necessidade de estabelecer espaços de debates para as mulheres discutirem esse tema:

“A gente percebe que as jovens querem mudança. E as mais velhas muitas vezes não entendem. Mas, agora, percebemos que o importante é ter roda de conversa. Porque sem esses encontros a gente não consegue provocar as mulheres a falarem delas mesmas. Não temos espaço na nossa rotina” (DESANA *Apud* RADLER, 2018).

Essa reunião terminou com um documento escrito bastante contundente, denominado *Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro*, no qual essas mulheres expressam os seguintes princípios:

“[...] que a voz feminina seja escutada efetivamente, que a mulher seja respeitada e sua opinião levada em consideração. Exigimos que a violência contra a mulher indígena em todas as suas formas seja combatida e não mais velada por meio de justificativas socioculturais. Nesse manifesto deixamos claro o nosso “BASTA” à violência, que maltrata a nós mulheres desde a infância, tanto no ambiente público, quanto privado. A inclusão do debate sobre gênero na Foirn é essencial para que possamos avançar em direção à igualdade entre homens e mulheres nos espaços de decisão do movimento indígena rionegrino” (FOIRN, 2018).

O documento segue tratando sobre a luta dessas mulheres por uma remuneração justa para seus trabalhos e o reconhecimento de seu papel essencial na economia e na família, o que, de certa forma, é uma continuidade do trabalho das primeiras associações de mulheres da região, que surgiram para garantir preços justos para o artesanato e para lutar por direitos para as que iam à cidade e acabavam trabalhando como empregadas domésticas. O manifesto também coloca que uma bandeira de luta dessas mulheres é a demarcação das terras indígenas, e se coloca a favor do desenvolvimento, embora se oponha ao desenvolvimento a qualquer custo, o que faz com que o movimento de mulheres indígenas, nesse aspecto, some forças ao movimento indígena em geral. Ao mesmo tempo, o documento traz um léxico muito próprio do movimento feminista (citado nominalmente no documento) e que estava ausente dos primórdios do movimento de mulheres indígenas na região, ao afirmar a necessidade de *empoderamento* das mulheres indígenas, e sobre a necessidade de essas mulheres incorporarem a *sororidade* e a de caminharem junto com outras mulheres, independentemente de raça:

“Temos como maior desafio lutar pelo *empoderamento* da mulher indígena, pela sua visibilidade na sociedade e pelo enfrentamento dos problemas que a acometem. Que a *sororidade* seja incorporada por nós indígenas e que nossa voz se junte a de milhares de mulheres ao redor do mundo que buscam por melhores condições de vida e justiça social. Remuneração justa pelo nosso trabalho, reconhecimento da nossa participação na economia e de nosso papel vital na sustentação da família são *aspectos em comum que temos com o movimento feminista global*. Nós, mulheres indígenas do Rio Negro, *caminhamos junto com todas as outras mulheres, sejam*

brancas, negras, caboclas ou ribeirinhas, por uma sociedade igualitária e justa para homens e mulheres”.⁸⁰

4.3.3. A Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro

A Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) é a primeira organização de mulheres indígenas do Brasil, surgindo contemporaneamente à FOIRN, e sendo anterior à COIAB, e representa mulheres indígenas que saíram da região do Alto Rio Negro para trabalhar em Manaus. A maioria dessas mulheres veio do sistema educativo das missões salesianas implementado na sua região de origem para povos indígenas. Tal sistema previa a separação entre homens e mulheres, e um sistema de internato. Nos internatos femininos, a essas mulheres era ensinado o português e as prendas domésticas, e que as educou para migrarem para as cidades e trabalharem como empregadas domésticas.

A ideia de criar uma organização que congregasse essas mulheres surgiu durante reuniões delas com a antropóloga Janet Chernela -à época, pesquisadora do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA)-, em 1984, em que elas relataram as angústias de seu cotidiano na vida urbana. Em 29 de março de 1987, na I Assembleia Geral da organização, foi criada AMARN, ou *Numiã-Kurá* -"grupo de mulheres" na língua tukano (MONAGAS, 2006).

Pelo estatuto da AMARN, somente mulheres indígenas residentes em Manaus e pertencentes a um dos vários povos do alto rio negro falantes da língua tukano podem fazer parte da organização. Porém, isso não necessariamente exclui a constante interação da organização com as comunidades de origem. Como a AMARN foi pensada para garantir as condições de subsistência dessas mulheres na cidade, seja como empregadas domésticas, seja através da venda de artesanato, existe constante interação no sentido da produção desse artesanato nas aldeias para serem vendidos na cidade. Além disso, segundo Monagas (2006), rivalidades entre os povos que são provenientes das comunidades são sentidas nos conflitos que ocorrem nas assembleias da organização.

⁸⁰ *Idem*. Grifo nosso.

A AMARN só foi formalizada em 1994, por conta de questões financeiras e de problemas para receber recursos de projetos de desenvolvimento que visavam garantir a subsistência dessas mulheres. Anteriormente a essa formalização, quem recebia os recursos era o CIMI, que então repassava esses recursos para a AMARN (MONAGAS, 2006). Como resultado desses problemas,

“[...] foi criado o Conselho Fiscal e se implantou uma nova compreensão administrativa. O fator desencadeador de tal questionamento por parte da diretoria na época refere-se aos projetos que envolveram a regularização jurídica da casa, envolvendo o CIMI e diferentes agências financiadoras. A assessoria do CIMI por oito anos, a maior que a AMARN já teve, implicou em sérios problemas quanto à prestação de contas entre a associação e as entidades financiadoras. Parece que somente na gestão 1994 resolve-se tentar enfrentar o problema das irregularidades quanto à sede da AMARN, para ser plenamente efetivado no triênio 1997/2000, com nova coordenação, a qual também reformou e construiu novos espaços na casa” (MONAGAS, 2006).

Ainda segundo Monagas (2006), esse processo todo da AMARN, desde as primeiras reuniões em 1984 até a sua formalização em 1984, colocou uma série de desafios para essas mulheres pelo estranhamento dos processos burocráticos e do processo de estabelecimento de alianças com a sociedade civil, organizações internacionais, participação em encontros etc. Isso ocorreu não só pelo estranhamento em relação à vida urbana, como também pelo fato de que, tradicionalmente, entre os povos da região do alto rio negro, o homem exerce o papel de articulador com o mundo dos brancos. As dificuldades não são poucas no processo organizativo das indígenas. As questões de moradia e criação dos filhos no contexto urbano, a carga de trabalho acumulada pelas atividades na associação (coordenação, confecção de artesanato, participação nos encontros) com o trabalho na casa das 'patroas' e da própria residência, o enfrentamento e coparticipação nos conflitos políticos de suas regiões de origem, todo esse conjunto de fatores complexificam a organização etno-política das mulheres indígenas do alto rio Negro. Porém, esses meios desafios trouxeram novas experiências que parecem ter mudado a vida dessas mulheres, e a fazê-las buscar mais protagonismo dentro do movimento indígena, de forma que uma organização criada inicialmente para pensar a venda de artesanato para a subsistência dessas mulheres se tornou um espaço de articulação política das mulheres indígenas do Alto Rio Negro que residem em Manaus. Ou seja, mais uma vez, vemos uma organização (que, inicialmente, não surge como um espaço de formação política) tornando-se um locus educativo, um espaço de formação política para essas mulheres indígenas. Conforme Matos (2012, p. 152):

“O mais instigante de organizações de mulheres indígenas como a AMARN e outras do Alto do Rio Negro é que a motivação inicial está vinculada à questão de organização da produção e comercialização para geração de renda, no entanto, elas se constituem como espaços políticos para troca de experiências, conversas sobre suas demandas e articulação de suas ações reivindicativas. Ou seja, as organizações de mulheres assumiram o importante papel de protagonistas no movimento indígena brasileiro. ‘AMARN é a mãe da COIAB’, com essa afirmação, uma das lideranças organizadoras da Associação de Mulheres Indígena do Alto Rio Negro marcou o lugar histórico das mulheres indígenas no movimento etnopolítico da Amazônia Brasileira. Essa fala foi pronunciada significativamente durante reunião recente na COIAB, em que estavam presentes lideranças do movimento indígena e ‘aliados’ (entidades indigenistas e ambientais que compõem a rede política do movimento indígena)”.

4.3.4. A União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

Já a UMIAB, por sua vez, segundo Maria Helena Ortolan Matos (2012) surge em pleno século XXI, quando lideranças do Departamento de Mulheres da COIAB começam a articular a criação de uma organização macrorregional específica de mulheres, com o objetivo de fortalecer o protagonismo feminismo e obter uma maior autonomia política em relação às lideranças masculinas, embora mantendo posição de complementariedade, e não de oposição aos homens indígenas. Segundo Fabiane Vinente dos Santos e Maria Assunta Pedrosa Ferreira (2022, p. 34), a UMIAB nasce porque, dentro da COIAB, “[...] as mulheres indígenas avaliavam que a entidade não possuía um nicho de discussão específico sobre suas demandas, o que mantinha o problema da falta de autonomia no âmbito do movimento indígena”, e porque consideravam que deveria haver uma maior “capilaridade de discussões e ações das organizações maiores junto às bases”. A criação da UMIAB coincidiu com a eleição de Sônia Guajajara como a primeira mulher a compor a coordenação executiva da COIAB. De acordo com Maria Ortolan Matos (2012, p. 163):

“A UMIAB foi criada com a participação de 47 delegadas indígenas, representantes dos nove estados da Amazônia Legal brasileira (Maranhão, Amazonas, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Pará, Tocantins, Amapá e Acre), que estiveram reunidas no III Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, em julho de 2009, na aldeia São José (Terra Indígena Krikati, Município Montes Altos, Maranhão). O Encontro de Mulheres foi realizado aproveitando a mobilização política e financeira (o que implica ter apoio de entidades parceiras para garantir a logística do evento) da IX Assembleia da COIAB, realizada no mesmo local, entre os dias 20 e 25 de julho de 2009. A ocasião não podia ser mais significativa, se considerarmos que, nessa assembleia, também se comemorou os 20 anos da organização macrorregional amazônica e elegeu-se a primeira mulher a ocupar cargo na Coordenação Executiva da COIAB”.

A autora aponta também que, apesar dos esforços das dirigentes da UMIAB, a organização, inicialmente, continuou dependente da COIAB para poder “unir”

mulheres da região amazônica, tanto quanto o espaço de trabalho -que, pelo menos em sua fase inicial, seguiu sendo nas dependências da COIAB- como também quanto às parcerias, que seguiram sendo as da rede de parceiros já consolidada pela COIAB.

Ainda segundo a autora:

“A falta de apoio técnico e financeiro continua sendo um problema para elas. Por mais que líderes e dirigentes da COIAB, enquanto organização que abriga politicamente a UMIAB, tenham manifestado publicamente, por ocasião de sua criação, apoio à institucionalização do movimento de mulheres indígenas da Amazônia Legal brasileira, assim como também se comprometeram em compartilhar com as lideranças femininas os conhecimentos e os espaços de atuação em instâncias públicas do Estado brasileiro por eles adquiridos, suas prioridades políticas continuam sendo outras. Hoje em dia, o esforço maior dos líderes e dirigentes da COIAB tem se concentrado na articulação de parcerias para superar totalmente a crise financeira da COIAB, resultante de problemas administrativos com a gestão do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI)” (MATOS, 2012, p. 166).

O que as eleições de Sônia Bone Guajara para vice-coordenadora e Nara Baré para a coordenação geral da COIAB, assim como a de Almerinda Ramos Tariana para a presidência FOIRN, o *Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro* e a criação da UMIAB demonstram é que, mais do que uma coordenação de mulheres que não é levada a sério dentro da organização e cuja criação foi muitas vezes tolerada mais para se adequar às exigências para projetos de desenvolvimento, o que essas mulheres buscam é que as necessidades e direitos das mulheres indígenas estejam na centralidade do movimento indígena. Além disso, pautas que unificam o movimento indígena, como a demarcação de terras, são incorporadas pelas mulheres indígenas. Finalmente, ao afirmar a proximidade de suas demandas com o movimento feminista e usar um léxico muito próprio a esse movimento, além de afirmar a necessidade de caminhar com todas as outras mulheres, as mulheres indígenas demonstram a disposição de criar canais de diálogo com o movimento feminista. Sendo assim, essas mulheres, ao trocarem experiências entre si dentro dessas organizações, educam a si mesmas ao encontrarem nessa troca um espaço de formação política; e ao levantarem os debates sobre as demandas específicas das mulheres indígenas, não só educam umas às outras, como também educam os homens indígenas quanto à necessidade de romper o entroncamento de patriarcados.

4.4. O Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil e o Movimento Brasil outros 500

Após o fim da UNI, passada a criação de algumas das organizações indígenas de abrangência regional, uma nova tentativa de organizar o movimento indígena a nível nacional foi feita. Trata-se do Conselho e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), fundado durante a III Assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), em 1992, em Goiás. Inicialmente formado por 25 lideranças indígenas de todo o Brasil, foi coordenado por Orlando Baré, membro da COIAB. Sua primeira Assembleia Geral, também em Goiás, no ano de 1995, com a presença de 203 representantes de 76 povos de 40 organizações (BICALHO, 2010, p. 270).

Para Bicalho (2010, p. 271-272), um dos momentos mais importantes da atuação do CAPOIB ocorreu durante as contestações referentes ao Decreto Nº 1.775 de 1996, sobre os novos procedimentos administrativos a serem adotados para a demarcação das terras indígenas. Essa organização, junto com as diversas organizações regionais indígenas e com as organizações indigenistas existentes naquele momento, se colocou contra o texto, por considerar que beneficiaria os invasores de terras indígenas, além de permitir a revisão da homologação de terras já demarcadas.

Então, o CAPOIB fez mobilizações massivas visando sensibilizar a sociedade sobre os impactos negativos do texto na vida dos povos indígenas, com manifestações em frente ao Palácio do Planalto em março daquele ano, e com uma campanha pró-revogação do Decreto Nº 1.755/96 protagonizada pelo CAPOIB e as mais de cem organizações indígenas que o integravam, com o apoio do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), do CIMI e da Comissão Pró-Índio de São Paulo (BICALHO, 2010, p. 273).

Segundo Bicalho (2010, p. 273), existiam diferenças substanciais entre UNI e CAPOIB na forma de se organizarem politicamente:

“Ao contrário da UNI, o CAPOIB manteve uma relação direta com as bases através das várias organizações que o compunham, como a APOINME⁸¹ e a COIAB, por exemplo; também estas formadas por outras tantas organizações menores mais localizadas e que atuavam diretamente nas comunidades, trazendo para o centro, então representado pelo CAPOIB, as necessidades, desejos e incentivos dos indígenas que habitavam diferentes rincões do país”.

⁸¹ Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

Porém, o CAPOIB teve uma vida ainda mais curta que a UNI. Apesar de contar com uma estrutura mais horizontalizada que a antiga organização nacional, equilibrar os interesses divergentes e os conflitos entre os diversos povos indígenas continuou sendo uma tarefa delicada. Um outro fato que foi um verdadeiro golpe de morte ocorreu durante as celebrações dos quinhentos anos da “descoberta” do Brasil por Portugal no ano de 2000, nas quais

“O governo de Fernando Henrique Cardoso, associado com a Rede Globo de Televisão, promoveu uma programação de celebração mítica do dia 22 de abril, mobilizando a narrativa da miscigenação harmoniosa das três raças enquanto paradigma de interpretação da história nacional” (BATISTELLA, 2020, p. 2).

O governo Fernando Henrique Cardoso destinou amplos recursos para Porto Seguro, cidade onde Pedro Álvares Cabral teria, de acordo com a narrativa oficial, “descoberto” o Brasil, para essa programação de festejos do dia 22 de abril de 2020. Ocorre que, enquanto os festejos estavam sendo preparados, diversos movimentos sociais articulavam o Movimento Brasil Outros 500, no qual se inseriam o MST, o movimento negro e o movimento indígena, então articulado nacionalmente em torno do CAPOIB. Esse movimento contrapunha a narrativa oficial, caracterizando a chegada dos portugueses aqui não como uma “descoberta”, mas como uma invasão que ceifou -e continua ceifando- vidas dos povos originários que vivem no Brasil há mais de 500 anos e dos africanos aqui trazidos para serem escravizados e seus descendentes (BATISTELLA, 2020, p. 2). Segundo Daniel Mundukuru (2012, p. 58), a participação do movimento indígena na ocasião se deu em dois momentos: uma Marcha Indígena e a Conferência dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil:

“A ‘Marcha Indígena’ se constituía numa caravana que ia percorrendo o caminho inverso da ocupação europeia. Os organizadores conseguiram reunir 3600 indígenas nesta jornada e em muitas cidades faziam reuniões e lançavam manifestos com o objetivo de sensibilizar a sociedade brasileira no sentido dos direitos, não apenas indígena, mas de todos os cidadãos.

Já a conferência foi o grande desfecho. Ela reuniu cerca de 6 mil indígenas na Aldeia Pataxó de Coroa Vermelha⁸², entre os dias 18 e 21 de abril de 2000. Ali estavam representados 140 povos de todo o país” (MUNDURUKU, 2012, p. 58).

No dia 22 de abril, a Marcha Indígena se dirigia aos festejos da “descoberta” do Brasil, para, com seus corpos, protestar e se contrapor à narrativa hegemônica. Mas,

⁸² Localizada em um distrito de Porto Seguro com o lamentável nome de Santa Cruz Cabralia, em referência ao homem que liderava as caravelas que chegaram para invadir em 1500 o que hoje chamamos de Brasil.

quando estavam na estrada que liga Santa Cruz Cabralia a Porto Seguro a caminho das celebrações, uma repressão policial bárbara, com chuva de bombas de gás lacrimogêneo, os impediu de chegar ao seu destino:

“Em meio à repressão da Polícia Militar da Bahia, a reação de Gildo Terena, da tribo Terena de Campo Novo do Mato Grosso do Sul, foi capturada por fotógrafos que cobriam a marcha e estampou a manchete de muitos jornais nacionais no dia seguinte. Terena ajoelhou-se em frente à tropa de choque e com os braços levantados implorou pelo fim do avançar das forças policiais sobre a marcha, sendo pisoteado pelas botas militares. Ao fim, o saldo da repressão policial na festa de aniversário do Brasil consistiu em sete indígenas feridos e cerca de 140 manifestantes presos” (BATISTELLA, 2020, p. 2).

Embora a Marcha e a Conferência Indígenas tenham sido fatos marcantes na história da CAOPIB e do movimento indígena em geral, Poliane Bicalho (2010) considera que o momento foi tão traumático para o movimento indígena que não só foi um dos fatores que levou ao fim da organização nacional daquela época, como também refreou o movimento indígena em geral:

“Repressão militar com tropa de choque; indícios de autoritarismo político em pleno processo de democratização do país; e divergências internas entre os próprios índios e também com organizações indigenistas de apoio, em especial o CIMI, desestabilizaram o MIB⁸³” (BICALHO, 2010, p. 274).

Ainda que o resultado final da Marcha e da Conferência Indígena tenha sido traumático, o documento final da Conferência,⁸⁴ elaborado antes da Marcha que terminou com um massacre, é um documento histórico valioso para entender as demandas dos povos indígenas no período. E, dentre as várias demandas, consta uma específica referente a violações dos direitos das mulheres indígenas: “a punição dos responsáveis pela esterilização criminosa das mulheres indígenas a critério da comunidade”. Aqui aparece tanto a perspectiva do corpo-território, ou seja, a ideia de que a violação do corpo da mulher indígena é uma violação do território indígena, quanto o elemento perturbador da soberania estatal ao demandar que a comunidade, e não o Estado, estabeleça os critérios de punição pela violação dos corpos dessas mulheres. Assim, aparentemente, já naquela época havia uma espécie de semente dos acontecimentos que conduziram à Marcha das Mulheres Indígenas, assunto esse que pode ser melhor explorado em futuros trabalhos.

⁸³ Movimento Indígena Brasileiro.

⁸⁴ Disponível em: www.dhnet.org.br/direitos/sos/indios/marcha.htm. O documento em questão consta nos anexos desta tese.

4.5. O Acampamento Terra Livre e a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

Porém, uma nova mobilização nacional indígena não tardou muito a acontecer, e se deu na época do julgamento no Supremo Tribunal Federal (STF) da demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Então, no ano de 2004, com o objetivo de pressionar pela homologação da demarcação dessa terra indígena de acordo com as demandas dos povos da região -ou seja, do território contínuo, e não em formato de ilhas, como queria o *lobby* dos latifundiários-, além de exigir que o STF não aplicasse a tese do marco temporal⁸⁵ como critério para a demarcação das terras indígenas, foi levantado o primeiro Acampamento Terra Livre (o ATL). Essa mobilização também tinha como pano de fundo o descontentamento dos indígenas com o andamento dos processos de demarcação de terras no primeiro governo Lula, que tinha sido apoiado pelo movimento indígena nas eleições de 2002 (GUERRA, VALIENTE, 2014, p. 96-97; BICALHO, 2010, p. 275).

Esse primeiro ATL foi realizado entre os dias 15 e 19 de abril, no gramado da Esplanada dos Ministérios, e, desde então, tem ocorrido todo ano, sendo, atualmente, a mais importante mobilização indígena ocorrida em contexto nacional (GUERRA, VALIENTE, 2014, p. 97). No ano de 2020, O ATL, que seria realizado em Brasília, chegou a ser adiado devido à pandemia de COVID-19. Porém, devido aos desafios colocados pela pandemia aos povos indígenas, como a alta mortalidade entre esses povos causada pela doença e do alto índice de subnotificação do contágio e da mortalidade entre indígenas, e à exigência de respostas rápidas para frear esse problema entre os indígenas, o ATL chegou à sua décima sexta edição sendo realizado pela

⁸⁵ A tese do marco temporal foi criada pelo *lobby* do agronegócio, e argumenta que, como o pacto constitucional que prevê a demarcação das terras indígenas data de 1988, terras reivindicadas pelos indígenas, mas ocupadas por terceiros -normalmente um latifundiário- não poderiam ser objeto de demarcação. Ocorre que muitos indígenas foram expulsos de suas terras na época da ditadura militar para dar lugar a esses latifundiários, e, após a Constituição de 1988 e a redemocratização, iniciaram um processo de retomada dessas terras. Sob o ponto de vista jurídico, a tese do marco temporal não me parece ter respaldo constitucional, dado que o art. 231 da Constituição de 1988 estabelece que os povos indígenas têm direito originário, ou seja, anterior ao texto constitucional, às terras que tradicionalmente ocupam.

primeira vez de forma totalmente *online*. Neste ano de 2022, após dois anos de encontros online, o ATL voltou a ser realizado presencialmente em Brasília.

A APIB nasce em 2005 das mobilizações do ATL, e passa a ser uma das instituições organizadoras desse grande evento anual (BICALHO, 2010, p. 275). A APIB se define como

“[...] uma instância de referência nacional do movimento indígena no Brasil, criada de baixo pra cima. Ela aglutina nossas organizações regionais indígenas e nasceu com o propósito de fortalecer a união de nossos povos, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país, além de mobilizar os povos e organizações indígenas contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas”.⁸⁶

Em entrevista a Poliane Bicalho (2010), a hoje primeira mulher indígena a ser eleita deputada federal, Joênia Wapichana, naquela época advogada e assessora jurídica do CIR, dá um depoimento sobre o fortalecimento das organizações regionais indígenas foi essencial para a formatação da APIB, que tem sua legitimidade por ter sido criada a partir dessas organizações locais:

“Joênia Wapichana: Aí depois disso vem surgindo outros movimento (sic), as organizações tem se fortalecido mais; apareceu mais, Povos Indígenas do Nordeste, com a APOIME; e veio a ARPIN/SUL agora que tem surgido como organização no Sul do País. Já a COIAB, a COIAB já tinha se consolidado, hoje, por exemplo, já nasce um novo movimento que é a APIB, um pouco cara de UNI, mas ainda ta se firmando. A APIB hoje ta tendo reunião, a APIB é uma Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Então, são coisas novas que vão surgindo com o tempo. Então, eu não acompanhei o trabalho da UNI, eu não sei qual foi o motivo de se acabar, de se extinguir. Mas eu creio que são todos movimentos, não é uma coisa parada, e vão tomando forma, vão modificando, vão se construindo novas coisas. O que ta acontecendo agora que são o fortalecimento das organizações lá da região, lá da base.

Poliane: O Movimento estaria mais regionalizado?

Joênia Wapichana: Também... mas esse movimento regional ta se juntando, em forma de APIB, isso que eu tentei te falar. Que tão se fortalecendo, tão vendo que há necessidade, que os direitos indígenas hoje tão ameaçados, e precisam tomar uma posição única, e é justamente esse movimento que ta se fortificando agora” (BICALHO, 2010, p. 390).

Paulino Montejo, que foi um dos articuladores da CAPOIB quando era dirigente da COIAB, também em entrevista a Poliane Bicalho, compara as formas organizativas da UNI, CAPOIB e APIB. Segundo ele, a UNI, num contexto em que havia necessidade de chamar atenção do público nacional e internacional, acabou aglutinando indígenas que estavam na cidade, e, por não ter sido uma organização criada a partir das comunidades, e sim, a partir desses grandes centros, em algum momento teve sua legitimidade questionada pelos chefes indígenas locais. Segundo ele, “[...] muitos ficaram em São Paulo, e parecia que faltou algum mecanismo de articulação inter-regional, com as regiões” (MONTEJO *Apud* BICALHO, 2010, p. 410). Já o CAPOIB

⁸⁶ Disponível em <https://apiboficial.org/sobre/>, acesso em 30.11.2020.

teria surgido com a preocupação de ter bases locais de sustentação, e, embora a APIB também tenha esse propósito, o próprio nome expressa que a preocupação central é mais articular nacionalmente os vários povos indígenas do que coordená-los, e por isso tem uma estrutura ainda mais horizontalizada que a da CAPOIB:

“Tanto é que a estrutura da APIB, você vê, não falamos de uma Assembleia, mas é uma estrutura que vem de baixo pra cima, embora em termos orgânicos, você vê que lá em cima está o Acampamento Terra Livre, que é a grande plenária. O Acampamento Terra Livre, neste ano, por exemplo, reunimos mais de mil pessoas, mil e duzentas, 130 povos distintos. Isso é genial, se representa as bases com povos mais diversos, e o pessoal troca experiências, troca informações, identifica as ameaças aos seus direitos, e se posiciona sobre todo esse quadro, se posiciona e delibera no sentido de identificar as demandas comuns e, ao mesmo tempo, as estratégias de enfrentamento, nessas ameaças e demandas. E... abaixo da grande assembleia, que é o Acampamento Terra Livre, nós temos o Fórum Nacional de Lideranças Indígenas, que é como um Conselho coordenador, que é composto pelas lideranças, os dirigentes das organizações regionais [...]” (MONTEJO *Apud* BICALHO, 2010, p. 410).

Esse depoimento de Montejo vai ao encontro da hipótese desenvolvida por Ferreira (2017, p. 215-216) de que organizações indígenas de abrangência nacional com centralização organizativa, mas com descentralização do poder, como é o caso da APIB, tendem a ser mais longevas que organizações com centralização organizativa e de poder simultaneamente, como foram os casos da UNI e, em menor medida, da CAPOIB.

Após passagens pelas direções da COAPIMA e da COIAB, tendo tomado consciência da importância do protagonismo das mulheres indígenas, segundo ela, durante processo eleitoral para essa segunda organização, Sônia Guajajara chega ao cargo de coordenadora executiva da APIB, e tem levado a discussão sobre as mulheres para a centralidade do movimento indígena, conforme se verá no próximo capítulo.

5. Mulheres indígenas enquanto diplomatas de seus povos na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas

Este capítulo aborda o estudo de caso deste trabalho: a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Ele inicia, com o objetivo de estudar a questão da representatividade das mulheres indígenas, com três casos-teste de mulheres que tiveram sua representatividade enquanto mulheres indígenas: Ysani Kalapalo, Sônia Guajajara e Silvia Waiãpi. Eu procuro, com esses casos teste, fazer uma espécie de “casos piloto” (YIN, 2018) para testar minha hipótese de que as diplomacias de mulheres indígenas durante a Marcha têm como característica uma representação política substantiva das mulheres indígenas. Os casos foram selecionados por terem sido exemplos de tensões que vieram a público quanto à representatividade política de mulheres indígenas durante o governo Bolsonaro e, portanto, em um período muito próximo à Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Após a análise dos casos, concluiu-se que, enquanto as tensões envolvendo Sônia Guajajara não prejudicam sua condição de representante, de diplomata dos povos indígenas, nos casos de Ysani Kalapalo e Silvia Waiãpi estamos diante de um tokenismo promovido pelo governo Bolsonaro, condição essa que descarta a representatividade dessas duas em relação às demais mulheres indígenas.

Vencidos os casos-teste, passamos propriamente para o estudo de caso da Marcha. São muitas as relações diplomáticas que essas mulheres estabeleceram durante a marcha, e isso ficou nítido para mim quando perguntei, na entrevista que fiz com Telma Taurepang, sobre quem foram os parceiros (definirei um pouco melhor essa categoria de parceiro ao longo deste capítulo) da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, e obtive como resposta:

“Teve muitos, Camila. Teve a [nome não compreensível no momento da transcrição], WWF, ONU, a própria COIAB disponibilizou de recurso, a própria COICA disponibilizou de recurso... Foram inúmeros parceiros, mas que eu não... hoje, de cor, assim. Mas sempre são sempre os que apoiam a mobilização do movimento indígena que nos apoiaram”.

Como é inviável estudar, no curto tempo de prazo para a redação de uma tese doutoral, todas as relações diplomáticas que essas mulheres estabeleceram na Marcha, foquei em três aspectos das relações diplomáticas que, durante a minha observação

participante e as entrevistas, se apresentaram como focos de maior tensão no embate político: as relações diplomáticas das mulheres indígenas com o Estado e com a Marcha das Margaridas, e as relações diplomáticas que essas mulheres estabeleceram entre si.

Argumento, neste capítulo, que, ao contrário das relações diplomáticas que ocorrem entre Estados, as relações diplomáticas envolvendo mulheres indígenas durante a Marcha tiveram caráter pedagógico, e não só foram, como continuam sendo marcadas pelo afeto. O pensador indígena Daniel Munduruku (2012), em livro que resultou de sua tese de doutorado em Educação, ao analisar o movimento indígena (já vimos no capítulo 2 o porquê do termo “movimento indígena” circular mais no Brasil que a expressão “diplomacias indígenas”) no Brasil entre 1970 e 1990, argumenta que, naquele momento, o movimento indígena teve um caráter educativo tanto no sentido de formação política de suas lideranças na práxis das lutas pela demarcação do território e pelo fim da tutela do Estado sobre os indígenas, quanto no sentido de educar, através das lutas concretas dos indígenas, os não-indígenas, ao mostrar-lhe não só a diversidade de povos indígenas que habitam o território brasileiro, mas também imagens não estereotipadas sobre os indígenas. Apesar de inovador, o trabalho de Daniel Munduruku não tem um olhar de gênero para o caráter pedagógico das diplomacias indígenas, lacuna que este trabalho pretende suprir. Meu argumento é que as diplomacias indígenas levadas a cabo durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas tiveram, além do caráter educativo já ressaltado por Daniel Munduruku, um caráter educativo em relação à formação de mulheres indígenas enquanto lideranças, mas também um caráter pedagógico em relação aos homens indígenas e às mulheres não indígenas quanto à importância das mulheres indígenas assumirem posições de liderança. Nesse sentido, considero que os feminismos decoloniais e comunitários, em conjunto com a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire (1998) e com as Pedagogias decoloniais teorizadas por Catherine Walsh (2017), constituem um referencial teórico importante para compreender o caráter educativo dessas relações diplomáticas, ou seja, esse caráter de formação política de lideranças entre mulheres indígenas e de educação dos homens indígenas e das mulheres não indígenas quanto à importância do protagonismo político das mulheres indígenas. É importante mencionar que, conforme veremos ao longo do trabalho, a Pedagogia do Oprimido de Freire, embora ajude a

compreender a opressão que essas mulheres sofrem pelo Estado, ao homogeneizar a categoria “oprimido”, dificulta compreender as tensões que surgiram durante a Marcha em razão das diferenças cosmológicas entre mulheres indígenas e outras mulheres tidas como oprimidas, tais como mulheres camponesas; nesse ponto, além das pedagogias decoloniais, a discussão de Marisol de la Cadena (2010) sobre cosmopolítica nos ajuda a compreender a questão ao trazer as diferenças cosmológicas como algo central para as relações políticas entre indígenas e não indígenas. A Pedagogia do Oprimido, por uniformizar essa categoria de oprimido, também apresenta problemas quando tratamos das tensões entre mulheres e homens indígenas, e aqui os feminismos decoloniais e comunitários em conjunto com as pedagogias decoloniais encontram um potencial explicativo.

5.1. Casos teste

5.1.1. O caso Ysani Kalapalo

Ysani Kalapalo é uma jovem mulher indígena, youtuber, pertencente ao povo Kalapalo, da região do Xingu, e é natural dessa região. Segundo reportagem de Diogo Magri (2019) para o *El País*, ela até 2015 esteve à frente do Movimento Indígenas em Ação, pelo qual protestou contra a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, e, em 2013, foi convidada por Jean Willys, então deputado pelo Partido Socialismo e Liberdade (PSOL) para discursar no X Seminário LGBT do Congresso Nacional, no qual afirmou que "foi um privilégio receber o convite do grande deputado" e que "a luta dos povos indígenas se compara muito à luta dos homossexuais" (KALAPALO *Apud* MAGRI, 2019). Ainda nesse período, acusou publicamente a marca de chinelos Havaianas de lançar a coleção *Tribos*, que trazia grafismos indígenas nos chinelos, de não consultar os povos indígenas nem dar uma contrapartida financeira aos povos pela utilização dos grafismos.

Porém, ainda segundo a supramencionada reportagem do *El País*, essa jovem indígena afirmou, em seu canal no Youtube, ter se sentido traída pela ex-presidenta Dilma Rousseff e, por isso, teria dado uma guinada à direita. Em 2018, Ysani Kalapalo

teria se encontrado pela primeira vez com o presidente Jair Bolsonaro e passado a defender seu discurso sobre os povos indígenas e questões ambientais. Novamente, segundo a reportagem:

“Também através de um vídeo, ela isenta Bolsonaro de culpa pelas queimadas na Amazônia neste ano, que desencadearam uma crise internacional para o Governo brasileiro. Segundo Ysani, "a Amazônia é muito quente e qualquer fogo que você acende pode se espalhar rapidamente. É uma coisa que já existe há milhares de anos. Na minha região, tem também um fogo que se acende sozinho, debaixo da terra" (MAGRI, 2019).

Foi com esse discurso que Ysani Kalapalo foi levada por Jair Bolsonaro para Nova Iorque em 2019 como integrante da comitiva brasileira na 74ª sessão da Assembleia Geral da ONU, numa tentativa do Presidente da República mostrar, perante a comunidade internacional, apoio dos povos indígenas ao seu governo (MAGRI, 2019). Na mesma ocasião, segundo depoimento dado por Cristiane Julião Pankararu, uma das representantes da APIB na 74ª Sessão da Assembleia Geral, ao podcast *Chutando a escada* (2019), Bolsonaro desmereceu ela e outras representantes da APIB (Sônia Guajajara, e Ngajhwantxi Kisedjê - do povo Kisedjê, da região do Xingu) enquanto representantes indígenas perante a ONU, além de contestar a legitimidade do cacique Raoni, desprezado a legitimidade desses atores para representar os povos indígenas que vivem em território brasileiro, e afirmando enquanto representantes indígenas legítimas, além de Ysani Kalapalo, Sandra Terena⁸⁷ e Silvia Waiãpi⁸⁸.

É interessante notar que, usando o espaço privilegiado do púlpito no discurso de abertura da 74ª Sessão da Assembleia Geral, o presidente Jair Bolsonaro leu parte da carta em apoio a Ysani Kalapalo escrita pelo autointitulado Grupo de Agricultores

⁸⁷ Sandra Terena chefiou a Secretaria Nacional de Políticas para a Igualdade Racial (SENPIR), ligada ao Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos de Damara Alves, de janeiro de 2019 a setembro de 2020. Foi a primeira mulher indígena a chefiar essa secretaria, até que foi exonerada pelo governo Bolsonaro numa tentativa de apagar os rastros de sua proximidade dos atos antidemocráticos realizados em Brasília em 2020, e que estão até hoje sob investigação do STF. O marido de Sandra é o blogueiro Oswaldo Eustáquio, que integrou o governo de transição de Jair Bolsonaro, e que chegou a ser preso por determinação do Ministro Alexandre de Moraes por integrar o núcleo de organização desses atos. Durante as investigações enfrentadas por Eustáquio surgiram indícios de que Sandra teria nomeado a babá de seus filhos como comissionada da SENPIR, embora suas atribuições nunca tenham sido de fato exercer atividades da Secretaria, mas sim seguir cuidando dos filhos de Sandra e Eustáquio e fazer pequenos serviços pessoais para a chefe, como agendar manicure (VELEDA, 2020; CAMPOREZ, 2020a; AUDI, MENDES, 2021).

⁸⁸ Silvia Nobre Waiãpi chefiou a Secretaria de Saúde Indígena do Ministério da Saúde de janeiro de 2019 a fevereiro de 2020. Escreverei mais detalhes sobre ela neste capítulo.

Indígenas⁸⁹, destacando o trecho da carta que afirma que “Ysani Kalapalo goza da confiança e do prestígio das lideranças indígenas interessadas em desenvolvimento, empoderamento e protagonismo, estando apta para representar as etnias relacionadas” (*Apud* ANJOS, 2019). Logo após o discurso de abertura da Assembleia Geral da ONU, segundo apuração da jornalista Anna Beatriz Anjos (2019) para a Agência Pública, começou a circular em grupos de *whatsapp* uma lista de 52 povos indígenas que supostamente endossavam a carta do Grupo de Agricultores Indígenas em apoio a Ysani Kalapalo. Ocorre que a isso se seguiu uma confusão nesses grupos, pois diversos indígenas protestaram contra a inclusão de seus respectivos nomes na lista de apoio,

⁸⁹ Esse grupo teve origem entre os indígenas Paresi do Mato Grosso do Sul, que começaram a trabalhar com a soja por necessidade. Após o primeiro contato com os brancos no século XVII, os Paresi trabalharam nos seringais, na colheita de poaia (arbusto cuja raiz tem propriedades medicinais) e com a venda de artesanatos. Antes da expansão do agronegócio na região, eles trabalhavam produzindo espanadores feitos com penas de emas, mas pararam porque a legislação proibiu esse comércio nos anos 1990. Nos anos 1970, com a expansão do agronegócio, os homens foram trabalhar nos latifúndios sojeiros, enquanto crianças, mulheres e idosos permaneceram nas aldeias. A partir daí, ganhando domínio da tecnologia que envolve a agricultura mecanizada, os Paresi tomaram a decisão de reproduzir esse modelo em suas terras. Na falta de recursos e auxílios estatais, se sentindo abandonados pelo Estado, os Paresi foram procurar os latifundiários da região nos anos 2003 e 2004 para lhes pedir ajuda, e com o Poder Público ciente do que se passava. Apesar de inicialmente o projeto de agricultura mecanizada dos Paresi vetar o plantio em áreas de coletas de frutas, lugares sagrados e cabeceiras dos rios, hoje o que existe é uma enorme lavoura de soja, com plantio de milho e algodão na entressafra, todos transgênicos e regados a agrotóxicos que se estende por 16 mil hectares. Essas culturas funcionam em um esquema parecido com o arrendamento: “Eles recebem um salário – pago pelos projetos –, além da parte que cabe a todo Paresi morador do território. ‘A única coisa que nos diferencia de um arrendamento de fato é que os índios trabalham na produção’, diz Branco” (ANJOS, 2018). Porém, a legislação brasileira afirma que terras indígenas são de propriedade da União, sendo os indígenas meros usufrutuários delas, e proíbe o arrendamento de terras indígenas, o que trouxe problemas para os Pareci no sentido de continuidade desse modelo. Para conseguir apoio para a continuidade desse projeto, os Paresi têm se aliado à bancada ruralista do Congresso Nacional com o fim de flexibilizar a legislação indigenista, o que tem sido alvo de debates e de um racha entre indígenas, por muitos entenderem que a proposta dos Pareci de mudanças legislativas afeta negativamente a maior parte dos indígenas, principalmente aqueles que residem nas florestas. O arrendamento não tem sido uma exclusividade dos Paresi, e tem ocorrido também em algumas terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul e Kaingang no Rio Grande do Sul. Os resultados disso muitas vezes são conflitos internos nas terras indígenas. Um episódio recente ocorreu entre os Kaingang da Terra Indígena da Serrinha, no Rio Grande do Sul, no qual diversos indígenas acusaram o cacique Marciano Claudino, que controla a cooperativa agrícola da Terra Indígena junto com seus familiares e junto com eles auferem lucros extraordinários (ou seja, é um modelo que beneficia uma única família indígena e os latifundiários brancos que arrendam a terra, em detrimento da grande massa da comunidade Residente na Terra Indígena da Serrinha), de expulsar famílias inteiras, além de ameaçar e torturar kaingangs que discordavam da política de arrendamento adotada ilegalmente na terra indígena. O episódio culminou com dois assassinatos de indígenas. A maioria das expulsões foi de mulheres que gerem a Organização Indígena Instituto Kaingang (INKA) e suas famílias, o que também nos sugere que o modelo de arrendamento de terras indígenas é extremamente excludente em relação às mulheres (ANJOS, 2018; ANJOS, 2019; INKA, 2021; LACERDA, 2021; PAZ, 2021).

incluindo uma indígena da região Xingu. De acordo com a reportagem, que teve acesso a áudios enviados por essa mulher em grupos de *whatsapp*:

“Em áudio divulgado pelo aplicativo e confirmado pela reportagem, ela afirma ter recebido ataques por seu nome estar na listagem. ‘Antes de fazer qualquer carta, as pessoas costumam consultar se a pessoa permite que coloque seu nome lá, e vocês não fizeram isso comigo.’ Na mensagem gravada, ela reforça sua posição contrária às atitudes da jovem indígena que viajou aos Estados Unidos” (ANJOS, 2019).

A participação de Ysani Kalapalo como uma suposta representante indígena na 74ª sessão da Assembleia Geral da ONU também tornou explícitas outras tensões até mais visíveis que essa, no sentido de terem ocorrido em espaços públicos, fora dos grupos de *whatsapp*. Um exemplo foi uma carta (reproduzida no Anexo IV desta tese), divulgada em 21 de setembro de 2019 (três dias antes da abertura da sessão do órgão da ONU, subscrita pelos caciques dos dezesseis povos indígenas da região do Xingu e pela Associação Terra Indígena Xingu (ATIX), criada para representar os povos indígenas da região, repudiando Ysani Kalapalo como sua representante.⁹⁰

Essa carta foi reproduzida pelo Movimento Mulheres do Xingu, que busca representar a coletividade das mulheres indígenas dos dezesseis povos da região do Xingu, em seu facebook, com a seguinte legenda:

“Carta de repúdio dos povos indígenas do Território Indígena do Xingu. E esse Governo escolheu a dedo quem eles levariam na delegação deles. E mais do que nunca ele nos mostra que eles colocam como mascote a indígena que vai contra os nossos direitos. Quando falamos nossos direitos, é DIREITO INDÍGENA, aquele indígena que sente na pele o sol quente demais, nossos Rios secos demais, nossos peixes diminuindo, a chuva que demora pra vir e várias outras coisas que só a gente que sabe.

Toda vez que vamos representar o nosso povo, falar em nome dos povos indígenas do BRASIL somos consultados antes e a gente que indica a pessoa que vai. Assim é na nossa cultura, hj vemos o BRANCO SEM EDUCAÇÃO chamar uma outra sem educação para nós representar uma indígena que saiu de sua aldeia quando ainda era Criança. Agora alguém pode explicar..... como uma pessoa que não é uma liderança e não mora no Xingu, não conhece a nossa realidade, não respeita os nossos caciques, não respeita a nossa organização tradicional de Governança falar por nós?”⁹¹

Em setembro de 2019, após ao compartilhamento da carta assinada pelos caciques da região do Xingu e pela ATIX, o Movimento Mulheres do Xingu publicou,

⁹⁰Carta disponível em: <https://www.facebook.com/atixxingu/photos/a.933858413332739/2679895838728979/>. Acesso em 21.06.2021. A carta, além de ter contado com ampla repercussão midiática, sendo mencionada em veículos como o *El País*, *The Guardian*, G1, Congresso em Foco-UOL e Agência Pública, foi publicada pela ATIX em seu facebook, de onde foi retirada. Para quem deseja ler a carta em mais detalhes, ela consta nos anexos desta tese.

⁹¹ Disponível em: <https://www.facebook.com/mulherxingu/posts/2517223018510452/>. Acesso em 21.06.2021.

em seu facebook, uma carta de repúdio (reproduzida no Anexo V desta tese) redigida pelas mulheres indígenas da região, na qual afirmam não se sentirem representadas por Ysani Kalapalo na Assembleia Geral da ONU. Nas palavras dessas mulheres,

“Lamentamos profundamente que o governo Bolsonaro utiliza de suas estratégias mais baixas mais baixas para colocar uma mulher indígena como seu fantoche. Não queremos ser representadas por essas pessoas

Nós mulheres não permitiremos que uma pessoa que não representa a nossa luta seja apresentada como uma pessoa que está lutando pelo nosso povo”.⁹²

O Movimento Mulheres do Xingu segue afirmando que confia seus valores e representatividade, enquanto mulheres indígenas, a Sônia Guajajara e à deputada federal Joênia Wapichana (primeira e, pelo menos até o momento, única mulher indígena ser eleita para o Congresso Nacional), que, nas palavras dessas mulheres, são as lideranças femininas indígenas de maior expressão nacional e internacional. Além disso, a carta do Movimento Mulheres do Xingu é categórica ao afirmar que as únicas mulheres que representariam as indígenas xinguanas na 74ª sessão da Assembleia Geral da ONU seriam, além de Sônia Guajajara, Cristiane Julião Pankararu e Ngajhwantxi Kisedjê. Essa carta das mulheres do Xingu, segundo depoimento de Cristiane Julião Pankararu (*Apud* CHUTANDO A ESCADA, 2019) é fruto de uma articulação entre a representação da APIB e as Mulheres do Xingu (sendo inclusive uma das mulheres que compunham a delegação da APIB na Assembleia Geral uma mulher indígena xinguanas).

5.1.2. O Caso Sônia Guajajara

Sônia Guajajara, de forma geral, tem sido reconhecida como uma representante emblemática da política panindígena. Porém, entre março e abril deste ano, sua liderança foi contestada por alguns setores indígenas, em uma série de ataques que aparentemente foram orquestrados por Marcelo Xavier, presidente da FUNAI. Tudo começou quando a FUNAI fez uma publicação reproduzindo e concordando com o conteúdo de uma nova carta assinada pelo autointitulado Grupo de Agricultores e

⁹²Carta disponível em: <https://www.facebook.com/mulherxingu/photos/a.2374752716090817/2518454998387254/>. Acesso em 21.06.2021. A carta do Movimento de Mulheres Indígenas do Xingu também se encontra nos anexos desta tese.

Produtores Indígenas, direcionada aos órgãos da União Europeia, e atacando a de forma muito enfática a atuação de Sônia Guajajara enquanto representante de uma política panindígena. Reproduzo abaixo o começo da Carta:

“Ao,
PARLAMENTO EUROPEU;
CONSELHO EUROPEU;
CONSELHO DA UNIÃO EUROPÉIA; COMISSÃO EUROPÉIA;
TRIBUNAL DE JUSTIÇA DA UNIÃO EUROPÉIA;
TRIBUNAL DE CONTAS EUROPEU E;
BANCO CENTRAL EUROPEU.

Senhores,

1. Há inúmeras maneiras de se começar uma missiva. Considerando o caso presente, ou seja, a necessidade de levar aos senhores a verdade sobre denúncias pessoais que a indígena Sônia Guajajara vem divulgando, geralmente em canais de comunicação dominados por ongs, temos a dizer o seguinte.

2. Essa indígena, pertencente a etnia Guajajara - apenas uma dentre as 305 existentes no Brasil, fala por si só. Não tem apoio sequer de sua própria gente, os Guajajara – habitantes do Estado brasileiro do Maranhão, e nem procuração e/ou autorização para falar em nome dos 305 povos indígenas existentes no Brasil. Se diz líder de uma organização chamada APIB – Articulação dos Povos indígenas do Brasil, que para a maioria dos Povos Indígenas do Brasil não quer dizer absolutamente nada. Essa indígena vive de andar pelo Brasil e pelo mundo fazendo política e usando os nomes dos indígenas brasileiros em proveito próprio. Evidente que alguns povos desavisados e desconhecedores da atuação dela possam lhe dar algum crédito, afinal estamos falando de povos que habitam um país continental, duas vezes maior que a área de abrangência da União Europeia, principalmente àqueles que, por culpa dos (des) governos de esquerda que ela defende ainda vivem nas florestas sem energia, sem água tratada, sem saneamento básico, sem internet e sem saber o que ela e outros falam em seus nomes” (FUNAI, 2021).

O que se percebe desse trecho é que existe uma tentativa nítida de deslegitimar Sônia Guajajara não só enquanto representante de uma política panindígena, mas também como uma representante do povo Guajajara, ao afirmar que ela não representaria nem a sua própria gente. Existe também um intento de desmoralizar a APIB enquanto uma instância de articulação e representação dos povos indígenas ao fazer acusações sérias, não comprovadas em nenhum momento pelo Grupo de Agricultores Indígenas, de que os dirigentes da APIB “andam por aí” e fazem política em benefício próprio. Além disso, ao insinuar uma certa ingenuidade dos povos indígenas que vivem nas florestas por, supostamente, não ter acesso à internet e energia elétrica (o que é uma inverdade, tendo em vista que fiz entrevistas para esta tese por Zoom e Google Meets com mulheres que habitam as matas nos mais diversos biomas no ápice da pandemia, com essas mulheres dentro de suas respectivas aldeias), o Grupo de Agricultores Indígenas assume a postura de retirar desses indígenas que habitam as

florestas a sua agência, sua capacidade de interpretar a realidade de acordo com suas próprias perspectivas e fazer escolhas com base nessas interpretações.

Um outro trecho interessante de se analisar é o seguinte, que se encontra na parte final da carta:

“Essa usurpadora da questão indígena é tão arrogante que acha que pode mentir descaradamente e pedir, por exemplo, a não assinatura de acordo comercial entre a UE e o Mercosul, prejudicando as exportações brasileiras, prejudicando os próprios indígenas que sonham em ter liberdade para empreender e produzir. 5. Para nós está claro que se trata de uma traição à Pátria por uma pessoa que apenas repete frases impostas por inimigos do Brasil. Somos indígenas brasileiros orgulhosos de nossa bandeira verde e amarela e com amor pela nossa Pátria e nossa gente lhes repetimos uma parte de nosso Hino Nacional: ‘MAS SE ERGUES DA JUSTIÇA A CLAVA FORTE, VERÁS QUE UM FILHO TEU NÃO FOGE À LUTA, NEM TEME, QUEM TE ADORA, A PRÓPRIA MORTE...’. Ao contrário dessa senhora que não tem amor pelo Brasil, NÓS DO GRUPO DE AGRICULTORES E PRODUTORES INDÍGENAS JAMAIS NOS LEVANTAREMOS CONTRA A NOSSA PÁTRIA AMADA BRASIL”.

O começo do parágrafo e o próprio endereçamento da Carta nos dão ideia do contexto em que essa disputa política se insere: o Acordo União Europeia-Mercosul. Cerca de uma semana antes da FUNAI publicar a carta do Grupo de Agricultores Indígenas, uma coalizão formada por cerca de 450 ONGs e associações da qual a APIB é parte fez um chamado aos Estados da União Europeia para não aprovarem o Acordo devido a prováveis consequências catastróficas em relação à destruição do meio ambiente e a violações de direitos humanos na Amazônia que ele pode ter⁹³. O ataque a Sônia Guajajara, repercutido pelo órgão indigenista governamental, parece ser uma tentativa de neutralizar a atuação da líder indígena em um tema que é uma preocupação central para a bancada ruralista, aliada do presidente Bolsonaro. Ao se dirigir à União Europeia, de forma articulada com o presidente da FUNAI, contestando a legitimidade de Sônia falar como representante de uma política panindígena no Brasil, o Grupo de Agricultores Indígenas se coloca como um braço paralelo da anti diplomacia⁹⁴ do

⁹³Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/mundo/2021/03/4912045-centenas-de-ongs-e-assocacoes-pedem-abandono-do-acordo-ue-mercosul.html>. Acesso em 31 dez. 2021.

⁹⁴ Eu parto aqui da discussão que James Der Derian (1987) da anti diplomacia como a postura de se recusar a mediar o estranhamento. O autor dá como exemplo de anti diplomacia as relações entre os recém-surgidos Estados europeus após o processo que levou aos tratados de Westfália e o Império Turco-Otomano: enquanto, dentro do espaço europeu, os estranhamentos entre cristãos (evidenciados pelas guerras religiosas que se seguiram à Reforma Protestante) passaram a ser mediados pela diplomacia, as pretensões universalistas do cristianismo e do islamismo inviabilizaram, naquele momento, qualquer possibilidade de mediar o estranhamento entre os Estados europeus e o Império Turco-Otomano. Uso aqui o termo anti diplomacia porque compartilho o conceito de James Der Derian (1987) de diplomacia como mediação das diferenças. A atuação política de Jair Bolsonaro em relação aos povos indígenas é

governo Jair Bolsonaro. O final da carta traduz um apego a essa ideia de Estado-nação brasileira, assim como elabora a construção de um inimigo da pátria (no nosso caso, uma “inimiga” indígena da pátria) que costuma ser mobilizado por Jair Bolsonaro para atizar seus seguidores mais radicalizados, o que também é mais um indicativo de uma atuação desse grupo indígena como um braço anti diplomático paralelo do atual mandatário brasileiro.

O curioso dessas acusações sobre a falta de legitimidade de Sônia Guajajara para representar os povos indígenas que habitam território brasileiro é que as carta do Grupo de Agricultores Indígenas citadas neste trabalho, tanto a em apoio a Ysani Kalapalo quanto a que ataca a dirigente da APIB perante a União Europeia, me parecem ser muito menos representativas dos povos indígenas do Sônia é. Na carta em apoio a Ysani, foram divulgadas assinaturas à carta de indígenas que não consentiram em ter suas assinaturas ali, o que forçou o Grupo de Agricultores Indígenas a uma retratação. A carta criticando Sônia perante a UE foi assinada apenas por três indígenas, todos homens (um Fulni-ô, um Bakairi e um Umutina), que se colocam como porta-vozes do Grupo, e que outras assinaturas não foram apostas à carta desta vez para que eles não se expusessem à situação vexatória de terem que desmentir as assinaturas novamente.

Já Sônia Guajajara recebeu moções de apoio de povos indígenas em relação a esse ataque governamental, como da Articulação dos Povos Indígenas do Amapá e Norte do Pará (APOIANP)⁹⁵, que congrega todos os povos indígenas da região, e também uma nota conjunta de apoio do Conselho do Povo Terena e do Aty Guasu Kaiowá Guarani⁹⁶.

Para além dessas demonstrações de reconhecimento de legitimidade de Sônia Guajajara enquanto uma representante indígena que foram deixadas por escrito, minha pesquisa de campo durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas reafirmou essa visão de Sônia enquanto uma liderança vista como legítima. Ela conseguiu convocar

anti-diplomáticas por se recusar a mediar estranhamentos entre o Brasil enquanto Estado colono e os povos indígenas e, por isso, não me parece que o aparato diplomático montado por Jair Bolsonaro, seja ele oficial ou extraoficial, queira mediar as diferenças, mas sim exacerbá-las de forma violenta e perigosa.

⁹⁵Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/04/01/carta-de-apoio-ao-movimento-indigena-e-a-nossa-lideranca-sonia-guajajara/>.

⁹⁶Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/03/30/nota-conjunta-do-conselho-do-povo-terena-e-aty-guas-kaiowa-guarani-em-apoio-a-sonia-guajajara/>.

cerca de 3000 mulheres para ocuparem as ruas de Brasília com ela, e também as convocou, com sucesso, a ocupar o prédio da SESAI durante a Marcha. Não percebi nenhum movimento de contestação da legitimidade da liderança de Sônia naquele período, e no último dia do evento eu presenciei um fato que me chamou a atenção para a admiração que diversas mulheres indígenas têm por ela. A Marcha já tinha acabado, já tinha acontecido a plenária final, o acampamento estava sendo desmontado. Diversas mulheres já tinham embarcado de ônibus de caravana de volta para seus lares, outras mulheres ainda estavam embarcando. Algumas poucas mulheres permaneceram no gramado da FUNARTE com suas barraquinhas de artesanato montadas, tentando vender sua arte para as poucas e os poucos que tinham ficado ali (a venda de artesanato nesses dias da Marcha representou um importante ganho de renda para essas mulheres, e teve um papel central no próprio financiamento das atividades da Marcha, tendo em vista que essas mulheres vendiam artesanato para pagar suas despesas de viagem e alimentação em Brasília); a organização da Marcha ficou ali para desmontar a estrutura da Marcha; e Sônia ficou ali dando entrevistas para jornalistas que esperavam avidamente para falar com ela. As artes de uma barraquinha de mulheres Tikuna me chamaram muito a atenção, e fiquei ali olhando e perguntando os preços dos itens que eu admirava, na intenção de comprar alguns. Me chamou atenção uma bolsa, cujo preço eu perguntei e, embora considere que o preço fosse justo, considerando o trabalho que aquelas mulheres devem ter tido de fazer uma peça tão elaborada, ele não era para o meu bolso. Enquanto eu estava lá olhando as peças e perguntando preços, uma das mulheres Tikuna notou que Sônia tinha acabado de se desvencilhar dos jornalistas, e foi atrás dela com a bolsa e lhe deu de presente, em agradecimento a tudo que Sônia tem feito pelos povos indígenas. Essa mulher poderia ter tentado vender a bolsa para ganhar dinheiro ainda, mas o dinheiro não foi tão importante quanto a demonstração de admiração e de reconhecimento de Sônia Guajajara enquanto uma representante legítima da política panindígena.

Tendo em vista tudo o que foi relatado neste item, é possível afirmar que, mesmo havendo tensões referentes ao reconhecimento de sua legitimidade enquanto liderança indígena, Sônia Guajajara goza de um bom reconhecimento de suas atividades tanto enquanto mediadora das disputas políticas entre povos indígenas, quanto como

mediadora entre os povos indígenas e outras instituições, como Estados, organizações internacionais, movimentos sociais, dentre outros, e por isso pode ser considerada uma diplomata indígena. As críticas a uma suposta falta de legitimidade de Sônia são tentativas de neutralização de sua liderança por parte de um braço indígena da anti diplomacia de Jair Bolsonaro.

5.1.3. O Caso Silvia Waiãpi

Silvia Nobre Waiãpi é uma mulher indígena nascida no povo Wajãpi povo que habita o Amapá e o norte do Pará, mas que muito cedo saiu de sua terra de origem rumo ao Rio de Janeiro. Fisioterapeuta, ex-atriz e tenente do Exército, ela chefiou a Secretaria de Saúde Indígena, ligada ao Ministério da Saúde, de janeiro de 2019 a fevereiro de 2020, durante o governo Jair Bolsonaro. Evangélica, é bem relacionada com a Ministra Damares Alves e com a Primeira-Dama Michelle Bolsonaro (TAJRA, 2019; INSTITUTO SOCIO-AMBIENTAL, 2020a).

Já durante a campanha eleitoral de Jair Bolsonaro para Presidente da República, em 2018, Silvia gravou vídeo identificando-se como indígena Wajãpi e apoiando a candidatura de seu futuro chefe. Na ocasião, o APINA (Conselho das Aldeias Wajãpi) gravou vídeo, divulgado em suas redes sociais, repudiando a candidatura de Jair Bolsonaro e desautorizando Silvia como representante de seu povo. Segundo as lideranças:

“[LIDERANÇA 1] Silvia que está apoiando o Bolsonaro, ela não representa o nosso povo Wajãpi, ela não faz parte do Conselho das Aldeias Wajãpi, ela não participa das nossas assembleias, ela não participa do encontro dos chefes. Então nós, Wajãpi, estamos contra Bolsonaro.

[LIDERANÇA 2] A gente ouviu muitas propostas do Bolsonaro que estão violando nossos direitos: quer trazer mineração para terras indígenas e quer diminuir também as terras indígenas. Isso a gente não quer, porque a gente não quer que a nossa terra fique sem a floresta, que nós povos indígenas estamos precisando da floresta pra nós sobreviver. Nós somos diferentes dos não índios. Então nós, povos Wajãpi, somos contra essas propostas e contra Bolsonaro”.⁹⁷

Provavelmente em função do apoio que deu a Jair Bolsonaro, após este sair vitorioso das eleições, Sílvia foi premiada com o cargo de Secretária de Saúde Indígena, ou seja, chefe da Secretaria Especial de Saúde Indígena, ligada ao Ministério

⁹⁷ Disponível em: <https://www.facebook.com/page/791893387657485/search/?q=SILVIA>. Acesso em 28.12.2021.

da Saúde, à época chefiado pelo médico e ruralista Luis Henrique Mandetta que, no dia 20 de março de 2019, anunciou, em pronunciamento, a extinção da SESAI e a municipalização da política de atenção à saúde indígena (DOLCE, 2019).

Para os povos indígenas, essa decisão representaria uma catástrofe humanitária, tendo em vista a maior vulnerabilidade imunológica dos povos indígenas a uma série de doenças. A política nacional de atenção à saúde indígena e o Subsistema de Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde foram instituídos pela Lei nº 9.836/1999, com o objetivo de:

“promoção da saúde aos povos indígenas, aperfeiçoando as ações de atenção básica e de saneamento básico nas aldeias, observando as práticas de saúde e os saberes tradicionais, e articulando com os demais gestores do SUS para prover ações complementares e especializadas, com controle social” (CANTUÁRIA, 2020, p. 23).

Inicialmente sob competência da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), também ligada ao Ministério da Saúde, em 2010 a gestão do Subsistema de Saúde Indígena do SUS passou para a SESAI, criada nesse mesmo ano, em decorrência de escândalos de corrupção envolvendo o atendimento à saúde indígena na FUNASA, além de denúncias de precariedade no atendimento a esses povos pelo órgão. Para a criação da SESAI, foi estabelecido um grupo de trabalho com 26 membros, dentre os quais lideranças indígenas e servidores do Ministério da Saúde, da FUNASA e da FUNAI, trabalho esse que culminou com cinco grandes seminários, um em cada região do país, para debater com os diversos povos indígenas suas demandas para a saúde (DOLCE, 2019; CANTUÁRIA, 2020, p. 23). Segundo Dolce (2019), “A Sesai tem como princípio considerar categorias epidemiológicas, geográficas, culturais e etnográficas para o atendimento dos diferentes povos indígenas”. Note-se que o processo de criação da SESAI foi um processo bastante democrático, que contou com a participação dos povos indígenas. A ideia era que não só a construção da SESAI fosse democrática, mas sua gestão também, que deveria, de acordo com o Decreto nº 7.336, ser pautada numa gestão participativa e democrática para os povos indígenas. A SESAI é estruturada em

“34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), que são unidades administrativo-sanitárias que têm responsabilidade sanitária na proteção, promoção e recuperação da saúde dos indígenas que habitam as terras indígenas, abrangendo também os índios isolados. Respeitando a lógica da territorialidade destes povos, o âmbito de atuação dos DSEI é ligado às aldeias e ultrapassa os limites dos municípios e estados brasileiros com terras indígenas. Possui ainda 355 Polos Bases, que são a primeira referência para as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena num total de 760 em todos os DSEI com 68 Casas de Saúde do índio - CASAI responsável pelo apoio,

acolhimento e assistência aos indígenas referenciados aos demais serviços do SUS, para realização de ações complementares de atenção básica e de atenção especializada para os índios” (CANTUÁRIA, 2020, p. 23).

Existem algumas críticas recentes ao Subsistema de Saúde Indígena, surgidas na pandemia, de que, ao prestar atendimento especializado apenas nas aldeias, estaria excluindo os indígenas urbanos desse atendimento especializado e deixando-os sujeitos a uma série de atos de racismo institucional no atendimento ordinário do SUS. Apesar de essas críticas serem pertinentes, a criação da SESAI representa uma vitória dos povos indígenas (ainda que apenas daqueles aldeados) no sentido de obter atendimento especializado em um órgão que deve ter gestão participativa e democrática, o que seria colocado em xeque com a extinção da SESAI e a municipalização da saúde indígena anunciada por Mandetta, e com apoio de uma Secretária de Saúde Indígena que era uma mulher indígena. Muitos indígenas argumentaram que os municípios não têm condições técnicas, de recursos humanos e de estrutura para prestar atendimento especializado aos indígenas, e que o resultado da municipalização da saúde indígena poderia ser um genocídio (DOLCE, 2019).

A APIB então convocou manifestações nos estados contra a municipalização da saúde indígena em março de 2019, e o atendimento dos povos indígenas ao chamado da APIB foi impressionante: manifestações registradas em pelo menos 22 estados, além do Distrito Federal, com a ocupação de prédios do Ministério da Saúde, da SESAI e de prefeituras em todo o país, além do trancamento de rodovias (DOLCE, 2019). De acordo com reportagem do Instituto Sócio-Ambiental sobre as manifestações, elas vem de um contexto de desgaste das comunidades com a precarização planejada da política de assistência à saúde indígena nas gestões Mandetta e Silvia Waiãpi: “A desassistência de várias comunidade – com a falta de pagamento de trabalhadores e de medicamentos, entre outros problemas – é uma das motivações aos protestos de hoje” (INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL, 2019c). Em decorrência dessas manifestações, ainda em março de 2019, o Ministério da Saúde emitiu notas argumentando que:

“[...] eventuais mudanças ainda estão em estudo, que atualmente não existe nenhuma medida provisória do governo federal modificando a política indigenista no país e municipalizando os serviços de saúde de indígenas, e que não haverá “descontinuidade das ações”.

Em nota, o Ministério da Saúde, por meio da Sesai, informou que acompanha as manifestações realizadas e que está aberto ao diálogo. O órgão esclarece que os serviços de Atenção à Saúde Indígena, promovidos pelo Sesai, estão entre as atribuições da pasta, e que eventuais mudanças

ainda estão sendo analisadas e discutidas, não havendo, assim, descontinuidade das ações” (DOLCE, 2019).

Porém, apesar desse aparente recuo momentâneo de Mandetta, a proposta da municipalização da saúde ainda não tinha saído de fato da mesa, o que levou a outras manifestações. Uma delas me foi relatada em entrevista por Simone Karipuna, segundo a qual os povos indígenas do Amapá (estado do qual Sílvia é oriunda) fizeram uma ocupação de meses no estado, sendo o primeiro a dar o grito de “Fora Sílvia!”, consigna que depois foi adotada pelos povos indígenas de todo o Brasil para demandar a exoneração de Sílvia Nobre Waiãpi do cargo de Secretária de Saúde Indígena (verificar entrevista nos anexos).

Outra manifestação contra a municipalização da saúde indígena foi uma nova ocupação das instalações da SESAI no prédio do Ministério da Saúde em Brasília por lideranças indígenas da região Sul e Sudeste, principalmente guarani e kaingang. Na ocasião, a APIB publicou uma nota de apoio a essa ocupação e conclamou outros povos indígenas a se somarem. De acordo com a nota da APIB, a estratégia de Mandetta e de Sílvia Nobre Waiãpi para extinguir a SESAI era:

“acabar com a SESAI por inanição, a partir de uma campanha sistemática de acusações a instituições conveniadas, servidores e funcionários terceirizados, e ainda culpabilizando muitas vezes aos próprios povos, comunidades e lideranças indígenas que compõem os conselhos locais e distritais. Ao invés de fortalecer a participação e o controle social o governo ameaça desmontar o Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais (FCONDISIs), principalmente com a exclusão desta instância de representantes da APIB e das organizações indígenas regionais que a compõem” (APIB, 2019c).

Na mesma nota, a APIB pediu a exoneração de Sílvia Nobre Waiãpi do cargo de Secretária de Saúde Indígena, e não poupou críticas a ela, afirmando que ela “além de não entender nada de gestão pública, envergonha os povos indígenas do Brasil, ao se colocar a serviço de interesses escusos de quem quer que seja e de um governo declaradamente anti-indígena” (APIB, 2019c). Essa nota da APIB evidencia que, apesar de Sílvia ser colocada como representante indígena por Jair Bolsonaro, como se viu no item sobre Ysani Kalapalo, isso é altamente contestado entre os povos indígenas, inclusive o seu povo de origem, os Wajãpi, desde o seu apoio à campanha eleitoral de Jair Bolsonaro para a Presidência da República em 2018 até pelo menos a saída de Sílvia Nobre Waiãpi do cargo de Secretária de Saúde Indígena.

Essas contestações em torno de sua representatividade não pararam por aí: durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, aconteceu outra ocupação das instalações da Secretaria de Saúde Indígena, a qual será abordada com mais detalhes em um momento posterior deste trabalho. Por ora, basta dizer que, novamente se insurgindo contra a municipalização da saúde indígena e demandando a exoneração de Sílvia, essa ocupação contou com a participação de um número significativo de mulheres indígenas e de alguns homens indígenas que foram à marcha as apoiar. Estive nessa ocupação durante a pesquisa de campo, e os gritos de “Fora Sílvia!” eram frequentes. De acordo com a entrevista de Simone Karipuna (ver entrevista nos anexos), Arinã Wajãpi, indígena pertencente ao mesmo povo da então Secretária de Saúde, fez, na ocasião um discurso contundente pedindo contra a atuação de Sílvia à frente da SESAI. Além disso, a contestação da legitimidade de Sílvia Nobre Waiãpi enquanto representante das mulheres indígenas é nítida no documento final da Marcha das Mulheres Indígenas:

“Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. *Não basta termos uma indígena à frente do órgão.* É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais” (APIB, 2019b, Grifo nosso).

O período de Sílvia Nobre Waiãpi à frente da SESAI terminou em fevereiro de 2020. Antes mesmo da pandemia de COVID-19 chegar ao Brasil e atingir com toda intensidade os povos indígenas, Sílvia foi exonerada de seu cargo, após ter seu nome envolvido em fraudes a licitação na SESAI e ter enfrentado desgastes com o Judiciário e o Ministério Público Federal no final de 2019 por descumprir decisão judicial que determina que povos indígenas do Oeste do Pará, habitantes de terras indígenas em processo de demarcação, tenham acesso ao atendimento de saúde diferenciado para povos indígenas. Chama atenção na Portaria que determinou sua exoneração o fato de sua saída não ter sido a pedido da própria, o que sugere que sua saída da SESAI foi por motivos alheios à sua vontade. Sílvia deixou o órgão sem dar declarações sobre sua saída, que foi feita de forma muito discreta. Havia o planejamento de uma viagem, junto com a SESAI, de uma ONG de missionários evangélicos para áreas habitadas por

indígenas em situação de isolamento voluntário, sob o pretexto de cuidar de problemas de saúde mental desses indígenas -dados esses sobre saúde mental que são bastante questionados pelos Instituto Sócio-Ambiental. O que me parece é que essa proposta de viagem tem muito mais relação com os vínculos de Silvia com Damares Alves que com as atribuições funcionais de Silvia Waiãpi. Assim que Silvia saiu da SESAI e assumiu um novo Secretário de Saúde Indígena, a viagem com os missionários foi cancelada (TAJRA, 2019; BARROCAL, 2020; BRASIL, 2020a; INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL, 2020a).

5.1.4. O que os três casos teste nos dizem sobre representatividade política entre mulheres indígenas

Embora o caso Sônia Guajajara passe no teste em termos de se identificar uma legitimidade sua enquanto representante indígena, os casos de Ysani Kalapalo e Silvia Nobre Waiãpi apontam para uma mera inclusão simbólica e superficial das mulheres indígenas no âmbito do governo Bolsonaro. Segundo Bligh Grant (2017, p. 2, tradução livre da autora), no discurso político, o tokenismo pode ser pensado como “a prática de apaziguar ou aplacar uma demanda por um determinado curso de ação. Esse ato de apaziguamento é geralmente tido como instrumentalmente insatisfatório e moralmente inadequado.”⁹⁸ Ainda seguindo esse autor, trata-se de um termo que tem conotações negativas tanto em termos de linguagem cotidiana no mundo anglófono quanto na própria produção de conhecimento no campo das Ciências Sociais sobre o tema.

O trabalho precursor sobre o tokenismo é a pesquisa de Rosabeth Moss Kanter (1977) cujo objeto foram os e as profissionais de venda de uma empresa com 300 funcionários dos quais apenas 20 são mulheres e, a partir desse caso, elabora sua teoria do tokenismo. Para a autora, existem duas condições que tornam a dinâmica do tokenismo capaz de operar: a categoria da pessoa tratada como *token*, como um símbolo do seu grupo social, é fisicamente óbvia, como é o caso de mulheres (e, podemos adicionar, para os fins deste estudo, de mulheres racializadas, tais quais mulheres

⁹⁸ Texto original: “the practice of appeasing or *placating* a demand for a particular course of action. This act of placation is generally perceived as both instrumentally unsatisfactory and morally inadequate”.

indígenas); o grupo social do *token* não é apenas raro dentro da organização (como um governo, por exemplo), mas também novo no cenário do grupo dominante (no nosso caso, homens brancos que ocupam majoritariamente o governo Bolsonaro, grupo dominante em relação ao qual mulheres indígenas são consideradas um grupo raro dentro da organização pelo baixíssimo número de mulheres indígenas no alto escalão). Em seu estudo de caso, a autora sugere que apenas adicionar algumas poucas mulheres no ambiente em uma organização pode conduzir a uma dinâmica de tokenismo, em que essas mulheres são utilizadas por essa organização como símbolos de uma suposta inclusão, mas sem que essas mulheres de fato tenham algum poder dentro dessa organização. Além disso, Kanter percebeu que, na dinâmica do tokenismo, dificilmente a entrada dessas poucas mulheres na organização é precursora da entrada de novas mulheres, e que, na verdade, o efeito é o contrário.

Jocelyn Clarke (1982), por sua vez, se apropria do conceito de tokenismo produzido por Kanter para entender a participação de mulheres na política australiana. Segundo a autora, o tokenismo na política age como uma espécie de linha de defesa do patriarcado contra as demandas das mulheres, como uma legitimação da dominação masculina, e torna possível ao patriarcado (e, podemos adicionar aqui, ao sistema moderno colonial patriarcal) continuar negando que a discriminação esteja ocorrendo. Segundo a autora, “Mulheres tidas como *token* demonstram que mulheres podem ter uma performance bem-sucedida na política, mas há pouco ou nenhum aumento no número de mulheres participando de fato da política” (CLARKE, 1982, p. 50. Tradução livre da autora⁹⁹).

Pelo que identifiquei nos casos teste, enquanto no caso de Sônia Guajajara, não estamos diante de uma dinâmica de tokenismo (pelo contrário, Sônia tem empreendido esforços para fazer com que as diplomacias indígenas sejam cada vez mais inclusivas de fato para as mulheres, e tem obtido reconhecimento enquanto uma representante indígena por parte de uma quantidade substantiva de outras mulheres indígenas), os casos de Silvia Waiãpi e de Ysani Kalapalo ocorrem dentro de uma dinâmica de tokenismo: de trazer pouquíssimas mulheres indígenas para o governo Bolsonaro como

⁹⁹ Texto original: “Token women demonstrate that women can perform successfully in politics, yet there is little or no increase in the number of women participating”.

um símbolo (ainda que falso) de inclusão dessas mulheres no governo como forma de deslegitimar as críticas dessas mulheres de que o governo Bolsonaro é um governo anti-indígena. Isso significa que, dentro da classificação de modalidades de representação política proposta por Pitkin (1967), o governo Bolsonaro tentou passar uma imagem de uma representação simbólica das mulheres indígenas ao colocar Silvia Waiãpi no governo e ao levar Ysani Kalapalo com ele à Assembleia Geral das Nações Unidas. Porém, não se pode dizer que elas exerceram exatamente uma representação simbólica das mulheres indígenas: para Pitkin, a representação simbólica depende da habilidade da representante evocar sentimentos e atitudes na representada, no sentido de que essa representante simboliza algo importante para essa representada. E não foi essa a dinâmica que identifiquei dos dados empíricos: existe uma rejeição enorme dessas duas mulheres entre as mulheres indígenas.

Porém, essas mulheres indígenas que são utilizadas como tokens, mesmo quando são incluídas nos espaços do governo Bolsonaro, nunca são incluídas totalmente, o que faz parte da dinâmica do tokenismo apontada por Kanter (1977) e Clarke (1982). Esse ponto pode ser ilustrado com as exonerações de Silvia Nobre Waiãpi e Sandra Terena¹⁰⁰ de cargos chave do governo Bolsonaro, e também com o afastamento de Ysani Kalapalo desse governo.

Conforme mencionado no item anterior deste trabalho, Silvia Nobre Waiãpi foi exonerada das suas funções após acusações de corrupção, e também por se indispor com o poder Judiciário e com o Ministério Público Federal por não garantir o atendimento especializado a povos indígenas do oeste do Pará cujas terras estão em processo de demarcação. Foi uma saída bem discreta e Silvia ficou aproximadamente um ano em total ostracismo político. Isso mudou um ano depois, quando Silvia foi designada, através da Portaria nº 472 de 17 de fevereiro de 2021 do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (assinada por sua aliada Damares Alves)

¹⁰⁰ Sandra Terena não foi tratada como um caso teste neste trabalho porque, embora eu tenha ouvido uma ou outra crítica a ela de algumas mulheres indígenas nos bastidores, não percebi, ao contrário do que ocorreu com Silvia Nobre Waiãpi, nenhuma tensão pública e aberta com o movimento indígena em relação à sua representatividade enquanto mulher indígena. Porém, como ela e Silvia eram as únicas duas mulheres indígenas no alto escalão do governo Bolsonaro, trazer ela para este item nos ajuda a entender a dinâmica de tokenismo com a qual opera o governo Bolsonaro para deslegitimar as diplomacias das mulheres indígenas.

como conselheira do Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial¹⁰¹ na categoria “notório saber” (BRASIL, 2021).

Sandra Terena, por sua vez, conforme mencionado anteriormente neste trabalho, foi a primeira mulher indígena a chefiar a Secretaria Nacional de Políticas para a Igualdade Racial (SENPIR), ligada ao Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos de Damares Alves, de janeiro de 2019 a setembro de 2020, quando foi exonerada pelo governo Bolsonaro. Essa exoneração foi uma tentativa de apagar os rastros da proximidade de Bolsonaro com os atos antidemocráticos realizados em Brasília em 2020, após a prisão do marido de Sandra, o blogueiro Oswaldo Eustáquio, que integrou o governo de transição de Jair Bolsonaro, e que chegou a ser preso por determinação do Ministro Alexandre de Moraes por integrar o núcleo de organização desses atos (WELEDA, 2020; R7, 2020; AUDI, MENDES, 2021). Segundo reportagem de Igor Gadelha (2020) para a CNN Brasil, “A demissão ocorre ao mesmo tempo em que a PF investiga se a contratação de Sandra no ministério de Damares teria alguma relação com o financiamento dos atos antidemocráticos”. Além disso, segundo apuração de Amanda Audi e Rafael Moro Martins (2020) para o *The Intercept Brasil*, Oswaldo Eustáquio Filho também passou a ser acusado na justiça federal de publicar, em seu veículo de comunicação (um site para divulgação de notícias falsas), notícias falsas difamatórias contra empresas que disputavam licitações milionárias junto ao governo federal. A apuração aponta que houve envolvimento de Sandra Terena (que, por compor o alto escalão do governo à época dos fatos, tinha informações privilegiadas) nesse esquema ao financiar essas notícias falsas para retirar licitantes do páreo.

Ao contrário da discreta exoneração de Silvia Waiãpi, a exoneração de Sandra Terena foi barulhenta, com diversas acusações a membros do governo Bolsonaro feitas por ela e, após ser solto, por seu marido, no sentido de terem sido abandonados por Jair Bolsonaro e por Damares Alves após darem apoio incondicional ao governo

¹⁰¹ Trata-se de órgão colegiado consultivo ligado à estrutura do Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos, com a atribuição de propor políticas públicas para a promoção da igualdade racial. O cargo de conselheiro não é remunerado: a ideia dos conselhos consultivos é, pelo menos na teoria, ser composto de conselheiros independentes não remunerados que proporia políticas públicas na área de atuação discutida pelo conselho.

(VELEDA, 2020; CAMPOREZ, 2020a; AUDI, MENDES, 2021). Eustáquio chegou a enviar uma carta para 30 pastores ligados ao Bolsonarismo com supostas confissões suas a respeito de Damares Alves de que Damares teria financiado a produção de notícias falsas de cunho difamatório contra adversários políticos no veículo de comunicação do blogueiro, além de acusações de cunho machista contra Damares (que não serão reproduzidas aqui por serem repudiáveis, ainda que contra uma ministra em relação à qual não nutro nenhuma simpatia) e que poderiam abalar a reputação de Damares junto a evangélicos (LUZ, 2021).

Sandra ficou, desde então, por mais de um ano no ostracismo, até que em janeiro de 2022, aconteceu a Sandra Terena algo muito parecido ao que aconteceu com Silvia Nobre Waiãpi em fevereiro de 2021: por meio de uma portaria do Ministério do Turismo, Sandra foi nomeada para a função não remunerada de conselheira do Conselho Curador da Fundação Palmares, na condição, nas palavras da própria portaria, de “representante da comunidade indígena” (BRASIL, 2022). Porém, isso não durou muito tempo: cinco dias depois, um dia antes da data na qual os conselheiros seriam empossados, o Ministro do Turismo, ao qual é ligada a Fundação Palmares, publicou uma portaria dissolvendo o Conselho Curador da Fundação Palmares. A dissolução dessa composição do Conselho Curador da Fundação Palmares teria sido ocasionada por pressões políticas sobre o Ministro pela nomeação de Sandra e de Emerson Barros, outro investigado pelo STF no caso dos atos antidemocráticos que chegou a ser preso por determinação do STF em 2020, e que atuaria como representante da comunidade afro-brasileira no Conselho (TEIXEIRA, 2022).

É interessante notar que homens que compunham o governo Bolsonaro e que se envolveram em escândalos, inclusive sendo alvos do inquérito do STF sobre os atos antidemocráticos, ao contrário das únicas mulheres indígenas do governo (que, após um período de ostracismo, foram recolocadas em funções não remuneradas -ou pelo menos se tentou fazer isso sem sucesso no caso de Sandra Terena), ou não foram afastados do governo, ou foram indicados pelo governo Bolsonaro para trabalhos muito bem remunerados em organizações internacionais no exterior. À época dos fatos, Raphael Veleda (2020) noticiava no portal *Metrópoles* acerca do provável destino dos

membros do governo Bolsonaro que eram alvos do inquérito dos atos antidemocráticos que:

Como fruto dessa pressão, foi concretizada na última semana a saída do ex-assessor especial da presidência Arthur Weintraub, irmão do ex-ministro Abraham Weintraub, outro radical expurgado. O próximo dessa “fila”, ainda segundo fontes do Centrão com apoio ao Planalto, é o assessor especial da Presidência para Assuntos Internacionais, Filipe Martins, que deve ter destino parecido com o dos irmãos Weintraub: um cargo em organismo internacional. Abraham está trabalhando no Banco Mundial e Arthur vai para a Organização dos Estados Americanos (OEA).

E de fato, como Vinícius Segalla (2020) noticiava para o Brasil de Fato, em 23 de setembro de 2020 Arthur Weintraub já estava morando em Washington e recebendo um salário de mais de R\$ 50 mil como Secretário de Acesso a Direitos e Equidade da Organização dos Estados Americanos, em uma função que não é nada compatível com alguém que participou da organização de atos antidemocráticos. Seu irmão, Abraham Weintraub, na época Ministro da Educação, saiu do Brasil rumo aos Estados Unidos quando percebeu o risco de ter sua prisão determinada pelo STF. Estranhamente, a exoneração de Abraham Weintraub do cargo de Ministro da Educação só foi publicada após seu desembarque em Miami, o que foi uma forma de o governo Bolsonaro esconder do STF sua fuga (CAMPOREZ, 2020b). Conforme noticiado por Karine Melo (2020) para a *Agência Brasil*, houve uma confusão de decretos de exoneração à época, com um primeiro Decreto com data de exoneração no dia 20 de junho de 2020, data da chegada de Abraham Weintraub nos Estados Unidos, e um novo decreto publicado no dia 23 de junho retificando a data de exoneração para o dia 19 de junho de 2020. Segundo a reportagem, o Palácio do Planalto informou que, como o pedido de exoneração de Weintraub foi protocolado no dia 19 de junho de 2019, essa seria a data que deveria constar. Porém, há de se destacar que provavelmente essa retificação se deu na tentativa de sanar uma ilegalidade na viagem de Weintraub: um servidor público federal não pode viajar ao exterior enquanto estiver no exercício de suas funções sem autorização de seu superior hierárquico (no caso, o Presidente da República) publicada no Diário Oficial da União. A reportagem também chama atenção para uma outra ilegalidade na viagem de Weintraub: ele viajou com passaporte diplomático, o que só poderia ser feito caso ele estivesse viajando no exercício das suas funções enquanto Ministro, o que não foi o caso (aliás, com a data de sua exoneração constando como 19 de junho de 2020, nem Ministro da Educação ele era mais quando

viagrou aos Estados Unidos), o que motivou o Ministério Público junto ao Tribunal de Contas da União a ingressar com representação nesse órgão solicitando a investigação da regularidade da gestão do Ministério das Relações Exteriores quanto ao uso de passaporte diplomático por Weintraub durante a sua fuga.

Como se percebe, cargos bem remunerados no exterior, ou a continuidade em cargos bem remunerados no primeiro escalão do governo Bolsonaro, e até auxílio cercado de ilegalidades da cúpula do governo para fuga de uma provável prisão, tudo isso estava destinado a esses homens brancos, enquanto o mesmo não se passava com as pouquíssimas mulheres indígenas (exatamente duas) desse governo, ficaram no ostracismo, e depois foram parar em cargos não remunerados, o que faz parte da dinâmica apontada por Kanter do tokenismo enquanto uma falsa inclusão das mulheres. Filipe Martins, que chegou a ser cogitado a ocupar um cargo em uma organização internacional pelo mesmo motivo dos irmãos Weintraub, segue até hoje como Assessor Especial para Assuntos Internacionais da Presidência da República mesmo estando envolvido no escândalo dos atos antidemocráticos, e posteriormente ainda se envolveu em outro escândalo ao fazer um gesto supremacista branco em uma sessão do Senado (ALVES, 2021). Para ele, o destino não é o ostracismo ou os cargos não remunerados, como aconteceu com Sandra Terena e com Silvia Waiãpi. Chamam atenção as publicações de exoneração e de afastamento dos irmãos Weintraub e dessas duas mulheres indígenas. As exonerações de Arthur Weintraub, então Assessor-Chefe Adjunto da Presidência da República, e de Sandra Terena, foram publicadas no dia 21 setembro de 2020 da Casa Civil da Presidência da República: enquanto que a exoneração de Arthur Weintraub aparece como sendo “a pedido”, o mesmo não acontece com a de Sandra Terena (BRASIL, 2020), o que sugere que, enquanto a exoneração dele, um homem branco, foi por vontade própria, o mesmo não aconteceu com a única mulher indígena que restava no governo Bolsonaro após a exoneração de Silvia Waiãpi (que também não foi a pedido) em fevereiro de 2020. O que se conclui com a análise dessas portarias de exoneração é que os muitos homens brancos no governo Bolsonaro têm muito mais escolhas que as poucas mulheres indígenas que chegaram a ocupar cargos no alto escalão desse governo.

Possivelmente Silvia Waiãpi e Sandra Terena aceitaram esses cargos não remunerados como conselheiras após cerca de um ano de ostracismo com vistas a se projetarem politicamente para as eleições de 2022. Silvia Waiãpi chegou a ser anunciada como pré-candidata a Senadora do Amapá pelo partido conservador Patriotas, e tem usado seu cargo para se promover politicamente no estado em reuniões, na condição de conselheira, com autoridades estaduais e municipais no Amapá, além de algumas lideranças quilombolas (BARBOSA, 2021; DIÁRIO DO AMAPÁ, 2022; PENHA, 2021). Porém, ela acabou sendo lançada a candidata federal pelo mesmo estado e se elegeu, o que indica que colheu os frutos políticos dessa indicação a um cargo não remunerado. Embora eu não tenha encontrado nada sobre uma pré-candidatura de Sandra Terena, seu marido foi lançado como pré-candidato ao Senado pelo Paraná pelo também conservador PMN (Partido da Mobilização Nacional) (UOL, 2021). É provável que o fato de essas duas mulheres indígenas aceitarem sair do ostracismo político com cargos não-remunerados tenha a ver com a dinâmica eleitoral para este ano e a possibilidade de elas usarem esses cargos não remunerados como trampolim eleitoral. Sua posição enquanto representante indígena segue sendo contestada, como pode-se notar na manifestação do dirigente da APIB, Kleber Karipuna, de que Silvia Waiãpi não é reconhecida como liderança representativa dos povos indígenas (PIVA, 2022). Ainda assim, esse reposicionamento político dessas mulheres constitui uma dinâmica um tanto excludente, tendo em vista que essas mulheres não puderam nem escolher sair de seus cargos, nem receberam em troca de sua saída cargos muito bem remunerados em organizações no exterior (ao contrário de seus colegas homens brancos). Toda essa dinâmica envolvendo a saída e o reposicionamento político das duas mulheres indígenas que compuseram o governo Bolsonaro tem muitas características da dinâmica do tokenismo conforme estudadas por Kanter (1977) e Clarke (1982): a presença de poucas *tokens* não pavimentam o caminho para as outras, e pode até ter efeito contrário (exatamente como aconteceu no governo Bolsonaro, no qual nenhuma outra mulher indígena passou a compor o governo); a nomeação dessas duas mulheres para o alto escalão e depois seu reposicionamento político em cargos não remunerados agiu como uma linha de defesa da misoginia e do racismo do governo Bolsonaro contra as demandas das mulheres

indígenas, tornando possível a esse governo negar que a discriminação esteja ocorrendo no governo (nesse ponto, é muito esclarecedor -nos muitos sentidos que esse termo pode carregar- um vídeo¹⁰² publicado pela Ministra Damares Alves ainda no início do governo Bolsonaro no qual ela afirmava que esse não é um governo racista porque tinha duas mulheres indígenas nele).

O caso de Ysani Kalapalo também se encaixa nessa dinâmica do tokenismo, no sentido de ser uma tentativa de neutralizar as muitas críticas que os povos indígenas fazem a Jair Bolsonaro de ser um presidente anti-indígena. Sua ida a Nova Iorque para participar da Assembleia Geral da ONU como parte da comitiva de Jair Bolsonaro (e, portanto, numa viagem com todas as despesas pagas com recursos públicos) foi uma forma de usá-la como um símbolo para neutralizar críticas ao caráter nitidamente anti-indígena de seu discurso na sessão ordinária da Assembleia Geral da ONU em 2019 (BBC BRASIL, 2019; SANCHES, 2019). Ao contrário de Silvia Waiãpi e Sandra Terena, Ysani Kalapalo nunca chegou a ser nomeada para um cargo no governo Bolsonaro e, recentemente, se declarou, em entrevista à BBC Brasil (FELLET, 2020), decepcionada com o atual Presidente da República. Em buscas na internet, não encontrei mais nenhum resquício de atuação política de Ysani Kalapalo, o que me leva a crer que ela caiu no ostracismo político após a crítica feita publicamente a Bolsonaro, algo compatível com uma dinâmica de tokenismo.

A mesma dinâmica não me parece acontecer com a atuação de Sônia Guajajara no movimento indígena à frente da APIB e da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Embora partidos políticos, inclusive os de esquerda, tentem tokenizar essas mulheres (e as entrevistas de Telma Taurepang e Bárbara, ambas nos anexos desta tese, são muito reveladoras disso), essas mulheres que estão envolvidas nas atividades da Marcha (incluindo Sônia Guajajara) não aceitam, passivamente esse papel de tokens, e tem contestado essas tentativas de tokenizá-las. O documento final da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas é revelador quanto a isso, quando elas afirmam terem decidido lutar para:

“6. Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação

¹⁰² Disponível em: <https://ultimosegundo.ig.com.br/politica/2019-04-23/com-waiapi-na-saude-damares-celebra-presenca-indigena-no-governo-bolsonaro.html>, acesso em 03.03.2022.

dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;
7. Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo” (APIB, 2019b).

Esse trecho também é interessante para pensar sobre o tipo de representação política que essas mulheres defendem. Como podemos perceber em trecho do documento final da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, mencionado no item 5.1.3, no qual essas mulheres afirmam que não basta uma mulher indígena à frente da SESAI, mas que é preciso também que essa mulher seja sensível às demandas das mulheres indígenas, essas mulheres defendem que uma representação política das mulheres indígenas, de acordo com a classificação (já citada no capítulo 3 deste trabalho) de Hanna Pitkin (1967), seja uma representação substantiva, ou seja, responsiva às demandas das representadas. Essa perspectiva de que a representação política indígena deve ser responsiva também aparece nos trechos das entrevistas que constam no Capítulo 3. Porém, conforme podemos perceber no trecho acima, isso não significa que essas mulheres neguem a importância da representação política descritiva, ou seja, a ideia de que a representante deva se assemelhar à representada (ideia de “representação espelho”). Isso lembra a crítica feminista de Anne Phillips (2001) a Pitkin: enquanto Pitkin considera que o importante, para considerar que há representatividade política, é haver uma representação substantiva, para Phillips, o que as feministas defendem é uma conjunção entre política da presença e política das ideias, ou seja, uma combinação da representação descritiva, na qual as mulheres estão na condição de representantes, com a representação substantiva, o que significa que essas mulheres representantes devem ser responsivas, sensíveis às demandas das representadas. É exatamente essa conjunção entre política da presença e política das ideias que as mulheres indígenas defendem ao afirmarem que seus corpos e seus espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão, mas que apenas a presença da mulher indígena nos espaços decisórios é insuficiente, devendo a mulher indígena, na condição de representante política, ser sensível às demandas das mulheres indígenas que pretende representar.

Além disso, ao olhar para os dados sobre mulheres indígenas na política (tanto na política institucional quanto nas diplomacias indígenas), percebemos que o fato

Sônia Guajajara, quando ainda era uma das pouquíssimas mulheres à frente da APIB, não se colocou no lugar de *token*, pois se coloca numa posição de abrir espaços para as demais mulheres indígenas na política. Quanto aos dados relativos à política institucional, verificamos que o número de mulheres indígenas candidatas a prefeitas e vereadoras nas eleições de 2020 aumentou 49% em relação às eleições de 2016; foram 41 mulheres indígenas eleitas em 2020, um crescimento ao se comparar com as 15 mulheres indígenas eleitas em 2016. Esse crescimento no número de mulheres indígenas na política institucional guarda relação com o aumento de ataques aos povos indígenas no governo Bolsonaro, mas também foi influenciado pela candidatura de Sônia Guajajara a Vice-Presidente da República (primeira mulher indígena a se candidatar a esse cargo no Brasil) e pela eleição de Joênia Wapichana como primeira deputada federal indígena em toda a história do Brasil nas eleições de 2018 (LUPION, 2020; LIBÓRIO, MOREIRA, 2020, APIB, 2020). No campo da política indígena, registramos um salto de três mil mulheres indígenas na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas para quatro mil mulheres na Segunda Marcha das Mulheres Indígenas (APIB, 2019a; APIB, 2021), um aumento no número de participantes que se torna ainda mais significativo quando lembramos que, ao contrário da Primeira Marcha, a Segunda foi realizada em meio à pandemia de COVID-19 e a uma tentativa de golpe de Estado insuflada pelo governo Bolsonaro em Brasília, mesma cidade em que ocorre a Marcha, inclusive com tentativas de bolsonaristas de invadir o acampamento em plena madrugada, enquanto todos estavam dormindo, possivelmente com fins de agredir (ou até matar) as pessoas ali acampadas¹⁰³. A entrevista de Bárbara é bastante significativa quando ela verbaliza sobre o crescimento da importância das mulheres na política indígena:

¹⁰³ Informação dada por Angélica Kaingang em entrevista para esta pesquisa. Segundo a entrevistada: “A gente é constituído de aprendizagens, e principalmente nesses espaços hoje. Eu já vou falando da primeira e da segunda, que eu acho que é uma junção das coisas. E é nesse sentido desse fortalecimento, sabe, de conversar com as mulheres, a gente trazer toda essa questão aí de a gente vivenciar as nossas práticas em outros lugares. Porque na segunda, por exemplo, teve muita tensão por causa que foi bem nos dias da mobilização lá dos bolsonaristas. [...] Que teve muita tensão. A gente ficou bem, bem apreensivas, eu acho que todos esses... Ficou uma carga negativa, porque a gente sente todas essas cargas negativas aí e sobrecaem também nas crianças. [...] foi terrível. Teve uma noite que a gente nem conseguiu dormir quase, por causa que eles queriam, umas três quatro pessoas, queriam invadir o acampamento. Mas daí a organização tinha contratado seguranças justamente por causa disso. Aí os seguranças ficaram a noite inteira, e mais alguns guerreiros nossos, é que ajudaram nesse cuidado”.

“Ser uma mulher indígena hoje é uma questão de resistência das mulheres que têm mais voz, da mulher ser reconhecida quando ela fala, de ser respeitada -as mulheres indígenas que eu estou falando. A gente hoje tem respeito com as lideranças, que ouvem também essas mulheres. E é isso, é seguir em frente e nunca desistir. Esse é o objetivo da das mulheres indígenas aqui”.

Em outro momento da entrevista, ela fala sobre o percurso até a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, e faz elogios à condução de Sônia Guajajara em todo o processo:

“É assim: tem os ATLs, o Acampamento Terra Livre; sempre teve, e geralmente eram lideradas por homens. Os homens eram quem se movimentava para se formar os Acampamentos Terra Livre, e as mulheres sempre ali apoiando, sempre apoiando, sempre apoiando, sempre estando junto. A gente sempre está junto, e no ATL de 2019... 2020... no ATL de 2019... Minto, no ATL de 2018 a gente estava lá e teve uma parte que as mulheres foram falar. Então Sônia foi uma das mediadoras da fala das mulheres. Ela começou, e, ali, a gente sempre formava grupo de mulheres para conversar. E a gente achou a necessidade assim: olha, as mulheres estão aqui apoiando o acampamento e muita das vezes elas não têm voz, porque quem vai lá em cima no palco geralmente é Sônia, e muitas das vezes tem mulheres aqui querendo esclarecer algumas coisas, querendo falar também, querendo se expor, e a gente não tem essa chance. Então foi aí que decidimos formar esse grupão de mulheres, que pega as mulheres do Brasil inteiro, e formar este grupo de mulheres, esta grande marcha dessas mulheres, daquelas estivessem realmente ali pela liberdade de falar, pela liberdade de expressar. Porque até então no Acampamento Terra Livre, elas não tinham essa chance. E ali a gente formou uma grande audiência só de mulheres de todos os territórios que estavam ali presentes em 2018. E foi aí que a gente teve a primeira marcha das mulheres indígenas. E foi muito lindo, foi muito importante para a gente. A gente se sentiu honrada. Sônia Guajajara dá liberdade para todas falarem: quem quiser se expor e falar, o microfone aberto, a gente ia para secretarias que existem lá em Brasília, a Secretaria de saúde, que na época também estava com problema”.

Como se pode perceber, por mais que os partidos políticos, incluídos aí os de esquerda, tentem tokenizar Sônia Guajajara e outras mulheres indígenas que tiveram uma participação relevante da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, essas mulheres, ao contrário de Ysani Kalapalo, Silvia Nobre Waiãpi e Sandra Terena, resistem a esse papel. Os dados analisados neste trabalho sugerem que, tanto na política indígena quanto na política institucional, Sônia Guajajara e outras mulheres envolvidas na Primeira Marcha têm pavimentado o caminho para outras mulheres indígenas. Sendo assim, enquanto os casos de Ysani Kalapalo e de Silvia Waiãpi não passam no teste de representatividade enquanto diplomatas indígenas, Sônia Guajajara, que foi uma das mulheres à frente da organização da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, passa, o que implica numa representação política substantiva, responsiva às demandas das mulheres indígenas, por uma das lideranças que esteve à frente da Marcha no ano de 2019.

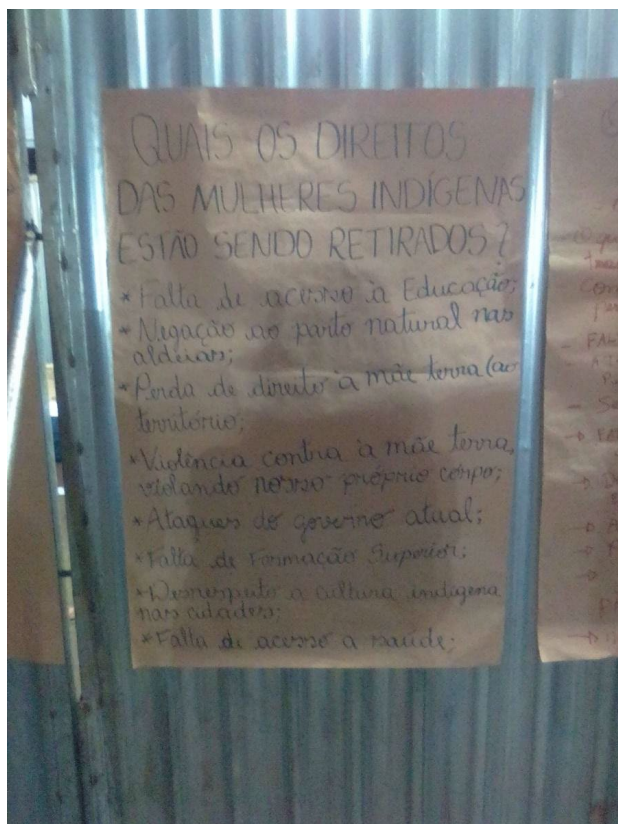
5.2. O caminho até a Marcha

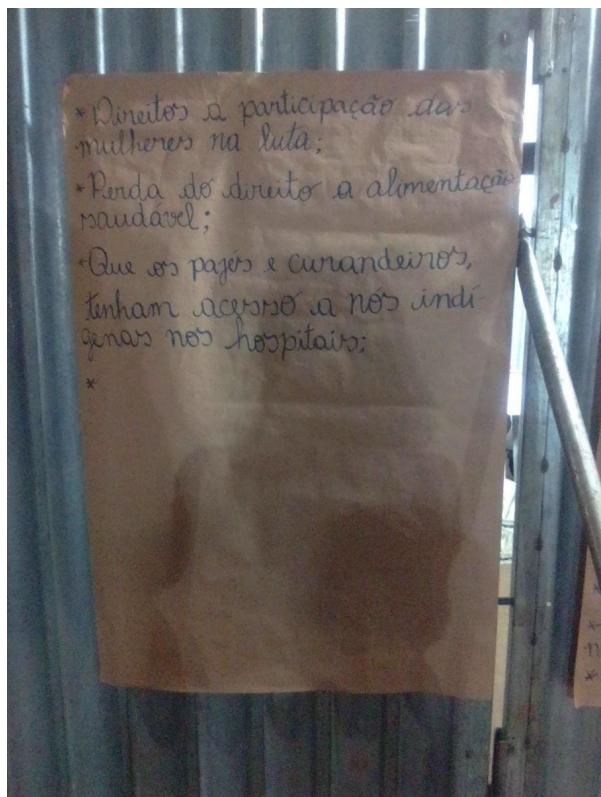
Segundo muitas das parceiras de pesquisa (cujas entrevistas podem ser lidas nos anexos), a ideia de se fazer uma Marcha das Mulheres Indígenas não é propriamente nova. Começou a ser gestada em 2015, quando o Acampamento Terra Livre (ATL) aprovou a realização de sua 1ª Plenária de Mulheres Indígenas, que se realizou em 2016, e na qual começou a ser pensada a marcha. No ATL de 2019, em abril, as mulheres indígenas resolveram convocar sua própria marcha e também se somar à Marcha das Margaridas. Os relatos obtidos nas entrevistas feitas para esta pesquisa indicam que as mulheres indígenas sentiram necessidade de um espaço apenas das mulheres indígenas porque começaram a ter uma percepção de que não estavam sendo ouvidas o suficiente pelos homens indígenas no ATL. Isso significa que o entroncamento de patriarcados do qual falam Paredes, Segato e Cabnal atinge as diplomacias indígenas no contexto brasileiro ao excluí-las dos espaços de decisão da política indígena.

O tema da Primeira Marcha, “Território: nosso corpo, nosso espírito”, traduz a importância do território para as mulheres indígenas, sendo o direito ao território importante para o gozo de outros direitos, como o direito à alimentação saudável, conforme essas mulheres escreveram em dois cartazes que ficaram afixados no local do acampamento da Marcha (retratados nas imagens 1 e 2 desta tese), com uma lista de direitos que lhes estão sendo negados. O lema também reflete a concepção de corpo-território de Lorena Cabnal, abordada no capítulo 3 deste trabalho, de que o corpo da mulher indígena e o território indígena são inseparáveis, sendo a violência contra o território indígena uma violência contra a mulher indígena, e a violência contra a mulher indígena uma violência contra o território. A Primeira Marcha tinha como objetivo:

“dar visibilidade às ações das mulheres indígenas do Brasil, discutindo questões inerentes às suas diversas realidades, reconhecendo e fortalecendo os seus protagonismos e capacidades na defesa e na garantia dos direitos humanos aos povos indígenas, em especial o cuidado com a mãe terra, com o território, com o corpo e com o espírito” (MILANO, 2019)

Imagens 1 e 2: Cartazes com demandas das mulheres indígenas no acampamento da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas (Fotos do acervo da própria autora)





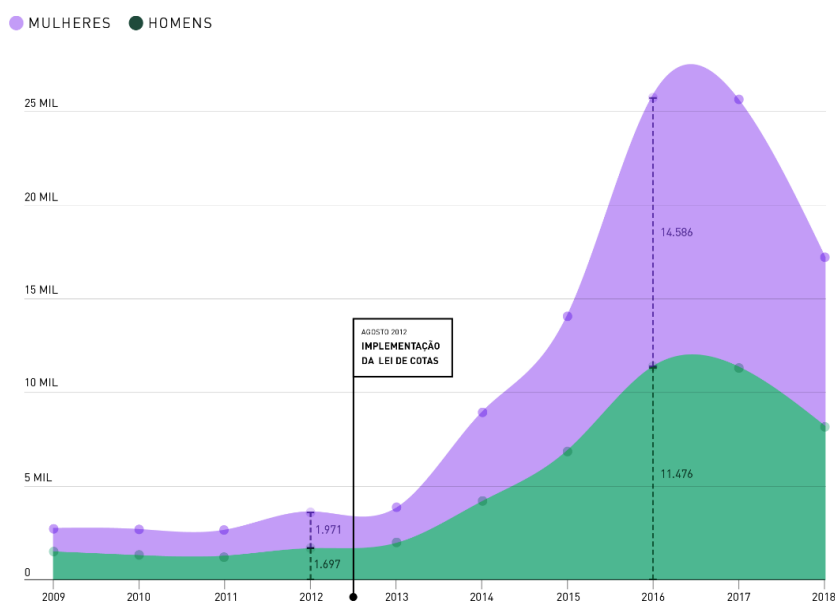
Um fator que explica esse progressivo fortalecimento das mulheres indígenas até chegar à Primeira Marcha das Mulheres Indígenas é o aumento do número de mulheres indígenas na universidade. De acordo com levantamento nos dados do INEP realizado por Silva, Bruno e Martins (2019) para o portal *Gênero & Número*, o número de mulheres indígenas nas universidades brasileiras cresceu 620% entre 2009 e 2018. Entre os homens o crescimento foi menor que o das mulheres, embora também tenha sido bastante expressivo: 439%. Os números de acesso de estudantes indígenas começam a crescer após a implementação da Lei de Cotas em 2012, e atingem seu ápice em 2016. Após esse ano, o número de estudantes indígenas nas universidades começa a decair, o que coincide com a aprovação, também em 2016, da Emenda Constitucional nº 95 que, ao colocar limites rígidos de gastos públicos, afetou a política de assistência estudantil e limitou as condições de permanência desses estudantes nas universidades. Mesmo com uma queda expressiva (gráfico abaixo), os números de estudantes indígenas na universidade em 2018 ainda ficaram bem acima do que estavam em 2012, o que indica a capacidade de resistência dessas e desses estudantes. Porém, apesar do crescimento exponencial de mulheres indígenas nas universidades,

elas representam o menor percentual de mulheres estudantes de universidades brasileiras ao se olhar a distribuição racial: apenas 0,5%, um número muito baixo ao se olhar para os 40,6% de mulheres brancas, 29,3% de pardas, 6,4% de negras e 1,6% de amarelas.

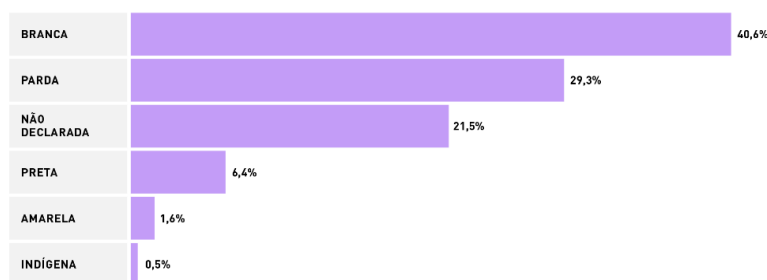
Imagem 3

INGRESSO DE MULHERES E HOMENS INDÍGENAS NO ENSINO SUPERIOR

Mulheres se tornaram maioria a partir de 2014; indígenas ainda representam apenas 0,5% do total de ingressantes nas universidades



ENTRE AS MULHERES, DISTRIBUIÇÃO POR RAÇA/COR NAS UNIVERSIDADES (2018)



FONTE INEP



Fonte: <https://www.generonumero.media/ingresso-de-mulheres-indigenas-nas-universidades-cresce-620-desde-2009/>, acesso 05.03.2022.

Esse aumento do número de mulheres indígenas nas universidades, fazendo a ponte entre seus povos e o mundo não-indígena, ficou nítido para mim na entrevista de Bruna para este trabalho, quando ela, ao ser questionada sobre o percurso até a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, colocou isso como um fator que conduziu até a Marcha. Segundo ela:

“Ela [a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas] é uma construção já de muito tempo. Assim, a participação das Mulheres, sempre foi muito marcante, assim, desde as primeiras mulheres que se dispuseram a acompanhar seus líderes homens, continuam acompanhando até hoje. E nos últimos cinco, dez anos, se viu a necessidade de ter uma assembleia que pudesse pautar somente questões das mulheres, que as mulheres pudessem falar entre elas. Isso muito no sentido, por exemplo, assim sobre demarcação de territórios, saúde das mulheres. Então essa, *e também a entrada de várias mulheres na universidade que escrevem sobre seus povos, que passam a situar as discussões dentro dos territórios, e começaram a discutir em conjunto com as anciãs o que que elas acham sobre isso, da organização, do processo da escuta, do diálogo, e elas tomaram a decisão.* Então vamos nos reunir, e temos força para isso. E elas conseguiram na primeira, na segunda marcha, tudo com a força das mulheres”.

O depoimento de Lorena para esta pesquisa também é bastante revelador do papel dessas jovens estudantes indígenas como mediadoras entre os mundos indígena e não-indígena:

“A ida para a universidade... Por mim eu ficaria hoje na aldeia, não estaria na cidade; numa cidade que não tem nada a ver com o meu histórico de vida, que hoje é São Paulo. Hoje eu moro em São Paulo, vivo em São Paulo, minha filha mora comigo em São Paulo, e eu queria estar nas aldeias. Eu queria estar lá vivendo com a minha mãe, morando com a minha mãe, assando carne, assando batata, e comendo aquilo, e sobrevivendo e sem estar se preocupando que em algum momento da nossa terra vai ser invertida por madeireiros ilegais. [...] Então, toda essa contextualização da minha ida pra universidade, quando meu vô disse para mim: ‘Tu tem que estudar, tu tem que ir pra Universidade’. Eu nem sabia o que era a universidade ainda, eu era uma criança, e ele falava isso para a gente: ‘Porque os brancos já nos mataram a canetada. Daqui para frente eles vão matar mais; até agora, com arma de fogo, daqui para frente eles vão matar a gente é na canetada’. Ele tinha uma caneta na mão, e me mostrou. ‘Com os papéis que eles assinarem contra nós, eles estarão nos matando todos os dias. Então se iguale a eles, estude, para defender o nosso território, porque ninguém melhor para defender o nosso território que nós mesmos. Nós somos liderança, nós somos líderes, nós somos caciques. Mas para o branco o que vale é um papel escrito dizendo que tu é bom aquilo naquilo que tu vai fazer: advogado, um médico, um cientista, um engenheiro. Então se iguale a eles’. Então fui pra Universidade, estudei, e ali conheci. A gente já tinha esse movimento de base, de fazer as retomadas. Hoje, onde a gente vive, é uma retomada. Era onde os brancos moravam e plantavam fumo, eram fumicultores. [trecho com áudio incompreensível]. Então a gente fez outras retomadas, então desde criança eu vivi esse movimento de retomada. E aí eu fui para a universidade, e aí eu fui conhecer outras mulheres indígenas, de outros movimentos, e que as lutas eram iguais à nossa, que a gente poderia ser de povos diferentes, mas as nossas lutas eram iguais, desde norte a sul do Brasil, de diferentes formas, mas era o mesmo objetivo. Então eu conheci o movimento de mulheres indígenas nacional e o movimento da Juventude, da Juventude indígena nacional, e a gente foi se aproximando. Trazendo o nosso movimento de base, o movimento da aldeia, e contando a nossa realidade, e fazendo essa troca de conhecimentos, até com outras mulheres, com outros jovens, e aí foi. A gente teve, com outras meninas jovens também. E aí a gente fez um movimento de mulheres indígenas da Universidade. A Universidade abria as portas, mas ela não pensava na

permanência dos estudantes indígenas na Universidade; principalmente para as mães indígenas, e eu já era uma mãe na época. Eu não podia entrar no restaurante universitário com a minha filha; a minha filha, ela não podia estudar na creche, na escolinha dos servidores. Então, assim, todo movimento de políticas públicas dentro da universidade a gente começou a fazer, ainda mais a UFSC que abriu vagas para indígenas em 2008, e eu entrei em 2011. E aí todo esse movimento foi feito por nós, pelos estudantes indígenas, mas principalmente pelas mulheres indígenas que estavam dentro da universidade. E aí a gente foi conhecendo outras mulheres indígenas, tendo contato, teve o primeiro encontro de estudantes indígenas em 2013 aqui em São Paulo, em São Carlos, foi assim que a gente deu um baque, assim, no movimento mesmo desde a universidade, e da importância de fazer isso junto com a base, e aí eu conheci esse outro movimento, que é das mulheres indígenas foi convidada participar: ‘Opa, estou dentro’”.

Os depoimentos de Bruna e Lorena são reveladores dessas jovens estudantes indígenas enquanto diplomatas de seus povos, enquanto mediadoras do estranhamento tanto entre seus povos e o mundo não indígena. Bruna ressalta o papel que essas jovens estudantes indígenas têm, na sua região (Alto Rio Negro, Amazonas), de mediadoras entre o mundo indígena e a sociedade e o Estado colonos que essas jovens estudantes indígenas têm. Ao saírem das aldeias para ir à universidade, elas adquirem conhecimentos sobre o mundo não indígena, e levam esses conhecimentos e os debates que são feitos dentro das universidades para as suas anciãs, para que todas possam tomar coletivamente melhores decisões sobre como se relacionarem com a sociedade e o Estado colonos.

A entrevista de Lorena, por sua vez, tem como primeiro aspecto importante a tomada de decisão de sua entrada na universidade como uma estratégia política do seu avô, liderança do povo Xokleng. O trecho pode até parecer que se trata apenas de um avô incentivando uma neta a melhorar suas condições de vida, mas há muito mais em jogo nessa fala: o avô fala da ida para a universidade como uma estratégia de defesa do território do povo, ou seja, aqui aparece a dimensão das demandas indígenas pelo território como um terceiro espaço da soberania (BRUYNEEL, 2007) ou como soberanias múltiplas e sobrepostas (INAYATULLAH, BLANEY, 2004). Portanto, o avô de Lorena está falando de acesso à universidade não apenas como um direito de cidadania, mas também como uma estratégia diplomática pela qual Lorena ganharia um acesso aos conhecimentos dos não indígenas através dos estudos na universidade, e usaria esse conhecimento na mediação do estranhamento entre esses dois mundos. Assim, nota-se aqui uma nova estratégia diplomática nas relações com a sociedade e o Estado colonos, estratégia política essa fundamentada na mudança de comportamento

dos não indígenas (mais especificamente, na forma diferente através da qual estes passaram a matar os indígenas: a “canetada”, como disse o avô de Lorena), e em uma relação diplomática em que há desigualdade entre as partes.

Esse aspecto da disputa política pela “caneta” e pelo acesso ao ensino superior como estratégia política dos povos indígenas para não morrer de “canetada” também é ressaltado por Telma Taurepang em depoimento ao documentário *Território: Nosso corpo, nosso espírito*:

“O homem branco, ele nos deu uma ferramenta, que é a caneta; e ele achou que nós não éramos capazes nem de segurar essa caneta. Hoje nós temos advogadas, hoje nós temos médicas, hoje nós temos psicóloga, hoje nós temos aquela simples mulher que aprendeu a pegar a caneta e escrever o seu nome” (TAUREPANG *Apud* TORRES, FERNANDES, 2019).

Retornando à entrevista de Lorena, o segundo aspecto que eu gostaria de destacar, que está na parte final do trecho referente ao seu depoimento, é como essas políticas de ações afirmativas, ao possibilitarem o ingresso de jovens indígenas dos mais diversos povos, criaram condições para uma maior aproximação entre vários povos indígenas, o que propiciou um adensamento das diplomacias entre os vários povos indígenas, e uma consequente reorganização da diplomacia panindígena no Brasil. Assim, o acesso à universidade por essas mulheres, além de ter possibilitado a elas acessar conhecimento produzido pelos não indígenas e, assim, criar condições para que elas passassem a mediar as relações entre seus povos e a sociedade e o Estado colonos, também criou condições para que essas mulheres se articulassem nacionalmente e desenvolvessem uma diplomacia panindígena de mulheres. Isso é algo que também aparece na entrevista de Nyg, que sublinha as ações afirmativas para indígenas no estado do Paraná como algo que criou condições de possibilidade para o estabelecimento dessas redes de mulheres indígenas provenientes de diversos povos:

“**Eu:** E como é que se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena?

Nyg: Então, eu iniciei no movimento de quando eu entrei na universidade, em 2007 [...]. Enfim, fui tentando me encontrar aí nesse processo e, logo que eu entrei na universidade, comecei ter contato com algumas organizações de estudante indígena; é que no Paraná a gente tem uma forma de ingresso específica, que é o vestibular dos povos indígenas do Paraná, que é um projeto de lei do estado e que desde 2002 entra acadêmicos indígenas nas estaduais e na federal por esse processo seletivo, que é um processo específico elaborado, as provas específicas ali, e aí eu entrei por esse tipo de vestibular e ali comecei a ter contato com outros estudantes que já faziam parte de algumas organizações, e também estavam ali no processo de criação de coletivos de estudantes indígenas. Enfim, e aí comecei a ter contato, participar de alguns espaços por via desses

estudantes, e aí ter contato com outros parentes do movimento e fui me envolvendo mais. Mas, assim a incidência de fato mesmo se iniciou em 2012 ali pelo movimento de juventude onde eu participei do primeiro Seminário Nacional da Juventude Indígena e que ali começou de fato assim a minha participação dentro do movimento enquanto juventude, mas expandindo assim para outros espaços. E ali entro na Comissão Nacional de Juventude Indígena nesse seminário, onde foi feita a eleição da Primeira Comissão Nacional de Juventude Indígena, e aí a partir da Comissão Nacional de Juventude Indígena, começamos, junto com outro 10 membros ali a participar de vários espaços a nível nacional nesse processo de organização mesmo das Juventude a nível Brasil. Então, a juventude, a Comissão Nacional de Juventude Indígena, ela existe ainda, ela está agora nesse momento, sem condições de trabalhar por conta dos parceiros que foram. A gente perdeu muitos parceiros, inclusive a Funai na época que era uma das parceiras que estava ali sempre presente. A gente começou a organizar, a nível nacional -porque a comissão, ela é composta por 10 membros, dois por região- e a gente começou a fazer essas articulações aí por regiões aí para começar a articular em rede a juventude. E aí foi nesse processo que foi se expandindo os espaços [...] ; a participação, a incidência nossa foi sendo maior até chegar em 2015 onde eu comecei como colaboradora da REJUIND. A REJUIND é composta por mais 10 colaboradores a nível Sul; a nível Brasil, eu sou um dos pontos focais aqui no Sul, a partir da REJUIND que também aumentou ainda mais a demanda da participação nos espaços mais significativos de presença mesmo da juventude indígena ali dentro desses espaços fomentar várias temáticas que envolvem a questão dos territórios indígenas a partir da perspectiva da juventude. E aí em 2015 como colaboradora da rede REJUIND, eu comecei a incidir em vários espaços dentro da rede como mulher, a participação de jovens mulheres nesses espaços, e aí foi se expandindo. Então agora, depois de 2015, passados 7 anos quase já, eu estou nesse processo de transição agora, do movimento de juventude, e desde 2019 nesse processo de transição de juventude para o movimento das mulheres indígenas que agora a gente está consolidando de fato, esse movimento das mulheres indígenas no Brasil”.

Outro fator que foi essencial para que se chegasse até a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas foi o projeto Voz das Mulheres Indígenas. Trata-se de um coletivo, estabelecido em 2015, a partir da cooperação entre a APIB e a ONU Mulheres, com financiamento das embaixadas do Canadá e da Noruega no Brasil, com uma mulher indígena de cada Estado. Esse coletivo realizou diversas pesquisas com as mulheres nas aldeias, buscando entender suas demandas, o que resultou em um documento final intitulado *Pauta das Mulheres Indígenas*. Algumas das parceiras de pesquisa para esta tese, como Telma Taurepang, Cristiane Julião Pankararu e Lorena, estiveram na criação desse coletivo, e conduziram esse processo (LOURENÇO *et all*, 2018).

A junção dessas mulheres no coletivo Voz das Mulheres Indígenas criou condições para a articulação dessas mulheres e a demanda que elas fizeram à organização do ATL de realizar uma primeira plenária de mulheres indígenas no maior encontro entre povos indígenas do Brasil. Porém, esse foi um processo que encontrou resistências das lideranças masculinas, mas que acabaram sendo superadas, conforme relatado a mim por Nyg Kaingang:

“Então 2016, a gente teve a nossa primeira plenária de mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre para apresentar o estudo que tinha sido feito por essas mulheres, onde a Cris Julião participou, a Josileia Kaigang, a Tsisina Xavante, várias outras mulheres indígenas que fizeram parte desse projeto. Elas solicitaram -que até então a gente não tinha espaço dentro do próprio Acampamento Terra Livre, as mulheres indígenas não tinham esse espaço ainda-, então foi ali foi a primeira plenária para trazer, apresentar o projeto. E foi quando ainda colocaram a plenária para noite. Porque a gente até então, dentro do planejamento e da construção do Acampamento Terra Livre, não tinha esse momento das mulheres; eles, os homens que estavam sempre à frente. Eles colocaram à noite achando que as mulheres não iriam, que seria esvaziado, e foi a plenária que mais lotou. E foi ali que começou, o primeiro encontro, eu diria assim, das mulheres indígenas do Brasil, que estavam ali no ATL, que foi o primeiro momento, assim, de trocas e acolhimento que teve. Por isso que eu digo que o Voz foi a voz mesmo, para trazer esse chamado. E ali que iniciou o primeiro encontro das mulheres que estavam ali e onde houve muitos compartilhamentos de anseios, de demanda, de choro, de riso de todas as mulheres que estavam ali. E que em 2017 a gente conseguiu outro espaço de novo dentro do acampamento, e 2018, a gente teve nossa primeira plenária de mulheres indígenas, dessa vez já à tarde, não foi nem à noite mais, porque daí as mulheres começaram a querer participar. Então tinha, as mulheres vinham, a gente construía. Então, o Voz das Mulheres Indígenas foi fundamental ali para essa reunião, para reunir essas mulheres, e a partir daí, veio do Voz das mulheres indígenas e da parte da primeira plenária, a Assembleia que a gente teve das mulheres indígenas em 2016, que surgiu esse anseio da primeira marcha das mulheres indígenas, que a partir dali a gente foi construindo e buscando mecanismos e parceiros para que a gente pudesse em 2019 executar. Em 2019, a gente teve a nossa primeira... não, a nossa segunda assembleia... é em 2019, a segunda Assembleia das mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre, que ali foi deliberado, de fato, a primeira marcha. A gente colocou na Assembleia como demanda, e todas as mulheres votaram e já quiseram fazer. Então a gente teve dois meses assim para executar, a Marcha mesmo, para construir a marcha; que a assembleia foi em 2018... em 2019, em abril, e agosto já aconteceu a Marcha. Então, assim, a gente deliberou, já deliberou também para as mulheres, para elas voltarem para os territórios e articularem as mulheres ali. E aí em agosto a gente executou a primeira Marcha. Então a construção dela vem desde 2015, como projeto ali das meninas que participaram do Voz das Mulheres Indígenas”.

Após um longo período de construção, que perpassou os três primeiros fóruns de mulheres indígenas do ATL (2017, 2018 e 2019), as mulheres decidiram convocar, no Fórum de 2019, a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que veio a se realizar em agosto de 2019. Ao contrário da fase inicial de mobilização das mulheres indígenas, que se deu nas organizações indígenas regionais, aqui não houve uma organização de mulheres, com CNPJ, como um espaço irradiador¹⁰⁴ dessa articulação de mulheres

¹⁰⁴ O que pretendo explicar com essa ideia de organizações de mulheres indígenas como um espaço irradiador da articulação de mulheres indígenas é algo que já escrevi no capítulo anterior, mas retomarei aqui: algumas das primeiras organizações de mulheres indígenas no contexto brasileiro, mais especificamente na Amazônia brasileira, não foram criadas para serem espaços de articulação política, mas sim para atender as necessidades de subsistência dessas mulheres com a venda de artesanato, ou com projetos de corte e costura. Porém, essas mulheres, dentro dessas organizações, foram conversando entre si e percebendo que compartilhavam incômodos em comum com uma política indígena dominada por homens. A partir daí, essas organizações passaram a adquirir, paralelamente a essa função de garantir a subsistência dessas mulheres, um caráter político.

indígenas, aspecto esse que é ressaltado por Sônia Guajajara em vídeo gravado para a revista *Fagtar*:

“Então durante todo esse meu tempo envolvida diretamente no movimento indígena, eu pude perceber que nós somos muitas mulheres espalhadas por todas as partes do Brasil, que temos aí habilidades distintas, que temos interesses diferentes, funções diferentes, mas que está em todos os cantos: as mulheres que estão lá na roça, as mulheres que estão na educação, as mulheres que estão na saúde, as mulheres que estão fortalecendo a cultura, as mulheres que estão já assumindo papéis nas organizações indígenas, as mulheres que estão ocupando outros espaços para além das aldeias, para além dos territórios... Então, são muitas as potências, e a gente precisava dar uma organicidade, dar uma articulação entre nós mesmas pra poder fortalecer a nossa luta, o nosso empoderamento, e pra esse rompimento dessas barreiras que tão impostas aí o tempo todo sobre nós [...]. Então a gente começou essa conversa entre nós, mulheres, como que a gente faz. Às vezes a gente imaginava: ‘Ah, pra ter uma articulação de mulheres, a gente precisa ter uma organização de mulheres’. Porque parece que tudo vem a partir de uma organização, da institucionalidade. E aí na nossa conversa a gente foi entendendo que não, que a gente pode estar articulada, a gente pode estar conectada, sem necessariamente estar atendendo a um padrão branco de ter ali um CNPJ. Não, a gente precisa estar articulada, estar mobilizada, estar juntas, mas com uma forma nossa própria. E aí a gente, esse tempo todo, a gente foi pensando como fazer isso. Um grupo de mulheres, a gente organizou para participar de uma iniciativa com o apoio da ONU Mulheres que foi o Voz das Mulheres Indígenas. Com essa articulação a partir do Voz, a gente conseguiu trazer relatos das mulheres, contribuições, né, para ter ali, qual é realmente a demanda das mulheres indígenas. *Então a gente foi dando continuidade a essa articulação entre nós, que era um grupo de mais ou menos 26 ou 27 mulheres, né, e aí a gente começou a pensar na realização de uma marcha das mulheres indígenas, né: como fazer essa marcha, qual era a ideia, o objetivo. E fomos aprofundando essa discussão, até que chegou nessa construção da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que também ali a gente pôde fazer o Fórum das Mulheres, para discutir todas essas demandas nossas nas regiões*”.

Esse aspecto das discussões que as mulheres indígenas faziam, tanto no Voz das Mulheres Indígenas quanto nos Fóruns das Mulheres Indígenas do ATL, sobre qual estratégia política seguir para congregar mulheres indígenas de diversos povos, também é ressaltado na entrevista de Lorena para esta tese. Ela ressalta a realização de uma grande marcha de mulheres indígenas lotando as ruas de Brasília como estratégia para chamar a atenção para as demandas dessas mulheres:

“Então, através do Voz das Mulheres Indígenas a gente conseguiu fazer esse movimento dentro do ATL. E fazendo essa construção, e aí as mulheres chegaram a uma conclusão, que além do ATL elas queriam fazer algo mais potente, que seria o quê? Uma marcha das mulheres, como diz a Sônia... a Sônia Guajajara. E daí se deu a construção. Assim, vamos construir então. E aí gente vem fazendo esse movimento aí desde 2014, desde 2015, para construir, a gente consolidar como é que a gente ia unificar essas mulheres, que fazem o movimento de base tão importante, mas que é tão invisibilizado. E daí começamos a encucar com esse negócio das mulheres indígenas: vou fazer o movimento, vamos fazer uma marcha, a gente vai fazer uma assembleia, a gente vai fazer. E daí foi se construindo, então, e aí foi quando a gente chegou na Marcha das Mulheres Indígenas”.

No ATL de 2019, foi aprovado que essa marcha a se realizar em agosto daquele mesmo ano também encontraria a Marcha das Margaridas, uma grande marcha anual que as mulheres camponesas realizam em Brasília, coordenada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura (CONTAG), e cujo nome faz homenagem a Margarida Alves, uma trabalhadora do campo e sindicalista paraibana que, após diversas ameaças, foi assassinada em 1983. Segundo entrevista dada pela líder xavante Samantha Ro'otsitsina para o *El País* à época do ATL 2019, tratou-se de uma composição com a Marcha das Margaridas para mostrar aliança com elas (ROSSI, 2019). Essa não foi uma aliança sem tensões, embora eu considere que essas tensões são superáveis, conforme tratarei no item 5.4 deste trabalho.

5.3. Diplomacias indígenas durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas

5.3.1. Uma diplomacia de enfrentamento ao Estado colono

Em um dos dias da Marcha, de manhã cedo, as mulheres indígenas ocuparam a Secretaria de Saúde Indígena (SESAI), em protesto contra as propostas do Ministério da Saúde (MS) de municipalização da saúde indígena, o que teria como consequência a extinção dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs). Outro objetivo da ocupação foi pressionar o Ministro da Saúde a aceitar uma reunião com as mulheres indígenas a respeito dessa pauta. Enquanto algumas mulheres ficaram dentro do prédio da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), no andar onde fica a SESAI, outras mulheres (e homens indígenas em apoio a essas mulheres) ficaram na entrada da FUNASA. O MS condicionou a reunião à desocupação da SESAI. A proposta das mulheres indígenas é que fossem à reunião duas mulheres indígenas por DSEI¹⁰⁵. O

¹⁰⁵ São 34 DSEIs, e, por essa proposta, compareceriam 68 mulheres à reunião.

MS não aceitou essa proposta, e limitou em 10 o número de mulheres indígenas que poderiam comparecer a essa reunião. As mulheres indígenas fizeram uma outra proposta ao Ministério, de uma mulher por DSEI, mas o ministério permaneceu inflexível na sua proposta de se reunir apenas com dez mulheres mediante a desocupação da SESAI. Após muitas horas, desgaste e cansaço, as mulheres que estavam na SESAI aceitaram a proposta do MS de reunião com dez mulheres indígenas, e desocuparam o prédio, e, após discussão, decidiram que, dessas 10 mulheres, cinco seriam mulheres que estavam na ocupação à SESAI (uma de cada região do Brasil) e as outras cinco seriam mulheres que ficaram na entrada FUNASA (novamente, uma de cada região). Como ainda pairavam dúvidas entre as indígenas sobre se o Ministro da Saúde compareceria à reunião, foi decidido que quem não fosse compor as delegações que compareceriam a essa reunião, nem a delegação que iria para uma audiência pública com a Ministra Carmen Lúcia no Supremo seguir ocupando a entrada da FUNASA para pressionar pela reunião.

Uma dirigente da APIB lembrou que quem fosse compor qualquer uma dessas duas delegações deveria fazer uma fala coletiva, uma fala da diversidade indígena, e não uma fala em nome de seu próprio povo: ou seja, foi uma demanda por mediar os estranhamentos entre mulheres dos mais diversos povos para se levar uma demanda única. Logo após, as mulheres se reuniram por região para escolher suas representantes na audiência com o Ministro da Saúde. Preferi não acompanhar esse momento de escolha das representantes para a reunião, pois considerei que, do ponto de vista ético, seria um tanto invasivo observar esses momentos de articulação política de bastidores sem a autorização delas, ainda que elas estivessem debatendo o assunto em uma via pública. Minha escolha foi por registrar as falas que eram feitas publicamente.

Após a confirmação de que a delegação de que o Ministro da Saúde, Luiz Henrique Mandetta, entrou na reunião com a delegação de dez mulheres indígenas acompanhado da Secretária de Saúde Indígena, Silvia Waiãpi, saímos da entrada da FUNASA e seguimos rumo ao acampamento, onde aguardamos a Plenária de informes e de avaliação das atividades do dia.

Nos informes da reunião com o Ministro da Saúde e a Secretária de Saúde Indígena, as mulheres que estiveram presentes na reunião afirmaram que o resultado da reunião foi dentro do esperado, ou seja, bastante negativo. Os dois mantiveram que a proposta do Ministério é a de municipalização da saúde indígena, proposta que vai de encontro à pauta das mulheres indígenas. Além disso, o Ministro teria culpabilizado os próprios povos pela precarização dos DSEIs, atribuindo a eles desvios de recursos. A Secretária de Saúde Indígena à época era uma mulher indígena, do povo Waiãpi, o que não significou sensibilidade às pautas indígenas. O Documento Final da Marcha inclusive chama atenção para isso, como mencionei anteriormente, afirmando não bastar uma Secretária de Saúde Indígena que seja uma mulher indígena, mas que também seja uma pessoa sensível para os problemas enfrentados pelos povos indígenas, e disposta a ouvir as demandas desses povos junto ao governo.

No mesmo dia, de noite, houve uma plenária de avaliação das atividades, da qual participei. As mulheres que estiveram presentes na audiência com a Ministra Carmen Lúcia relataram nessa ocasião que os resultados não foram melhores no STF. Segundo elas, ao receber a pauta, Carmen Lúcia disse que não pode fazer muita coisa. Uma das mulheres presentes na audiência relatou ter colocado a mão no ombro da ministra e ter pedido que ela olhasse em seus olhos, ao que Carmen Lúcia respondeu “Para que?”. A percepção dessas mulheres foi que a ministra estava mais curiosa do que comprometida com as demandas, como se essas mulheres fossem algo de exótico. Esse tratamento das mulheres indígenas por Carmen Lúcia enquanto algo exótico fica nítido em um diálogo ocorrido entre a Ministra do STF e a liderança indígena Shirley Krenak retratado no documentário *Encantadas-Território: nosso corpo, nosso espírito*, filmado durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas:

“[Shirley] Não solte o meu ombro. *Erehé?* [tudo bem em krenak]. Fala comigo: *Erehé*.
 [Carmen Lúcia] Quero saber o que é!
 [Shirley] Tudo que a gente ensina é positivo. Tudo que a gente doa é de positivo. Então, *Erehé!*
 [Carmen Lúcia] *Erehé*” (ALVAREZ, 2019).

Depois disso, todas as mulheres presentes dizem *erehé*, e Shirley, de frente para Carmen Lúcia, começa a entoar um cântico em Krenak. No momento em que a líder indígena inicia o cântico, a Ministra do STF faz uma cara de susto que indica seu

desconforto com o encontro e evidencia o quanto ela estava considerando o que via algo exótico, ou seja: a ministra tem dificuldades em mediar seus estranhamentos com os povos indígenas. Telma Taurepang, que este na reunião com a ministra Carmen Lúcia, também me informou algo parecido em entrevista:

Eu acho que [Carmen Lúcia estava] um pouco nervosa, um pouco tentando se encontrar ali no meio, e principalmente, quando as mulheres elas se pronunciaram na língua materna e ela não conseguia decifrar o que que a mulher estava falando. A indiferença naquele momento que houve, mas que logo traduziram para ela, o que que estavam falando, e que numa das traduções, Shirley Krenak falou a ela que ela precisava ter força para lutar a favor de todas as mulheres; nós estávamos naquele momento, trazendo força para ela, trazendo para o conhecimento dela que as mulheres indígenas, elas estavam e continuavam a lutar para resistir contra os direitos que eram violados, um direito que foi conquistado, uma constituição de 88; mas também de ter a ela que nós estávamos ali porque nós precisavam o ser ouvidas. E ela se sentiu um pouco... Como se diz? Um pouco acuada, assim, tentando encontrar palavras, porque cada uma que falava e trazia para ela uma fala muito forte, ela estava a decifrar o que que nós de fato queríamos ali com ela, qual era a força que nós tínhamos naquele momento. Então ela se sentiu, assim, um pouco fora do contexto de... Mesmo ela sendo mulher, ela estava ali com várias mulheres de várias etnias que levavam para ela uma demanda que ela precisava ter um pulso forte dentro do ministério para assegurar de fato a vida dos povos indígenas das mulheres indígenas a vida de um povo que ao longo do tempo sofreu vários massacres, que quase que foram dizimados, mas que enquanto existisse uma mulher indígena, nasceriam milhões, nasceriam vários líderes, nasceriam várias mulheres para continuar lutando pela vida do seu povo”.

Enquanto essas mulheres tentam mediar suas diferenças com o Estado, o mesmo movimento não ocorre do Estado em relação a essas mulheres. O termo Estado aqui é proposital: não me refiro apenas ao governo Bolsonaro, abertamente anti-indígena, personificado aqui nas figuras de Mandetta e de Silvia Waiãpi, mas também a Ministra Carmen Lúcia, do STF, que não teve capacidade de mediar diferenças culturais, A mesma reação ocorreu no Congresso Nacional, onde uma audiência pública, protagonizada por Sônia Guajajara, realizada com a presença das mulheres indígenas, à época da Marcha, no espaço do Parlamento, terminou com diversos parlamentares abandonando a sala onde ocorria a audiência em protesto contra a presença das mulheres indígenas naquele ambiente. A APIB, em notícia veiculada em seu site sobre o evento, traz uma série de fotos desse momento, sendo que em uma delas aparece a deputada federal Fernanda Melchionna (PSOL-RS) ao lado da liderança indígena Célia Xakriabá, assistindo, com olhar de admiração, uma fala de Célia ao microfone (imagem 4), e uma foto de Joênia Wapichana, primeira deputada federal indígena da história do Brasil, falando ao microfone ao lado de Célia. A APIB afirma que estiveram presentes as deputadas federais Joênia Wapichana (REDE-RR, a primeira deputada federal

indígena eleita no Brasil), Áurea Carolina (PSOL-MG), Fernanda Melchionna (PSOL-RS), Sâmia Bomfim (PSOL-SP) e Maria do Rosário (PT-RS), além da deputada estadual Andreia de Jesus (PSOL-MG). Mas essas deputadas foram exceções quanto a reconhecer as mulheres indígenas enquanto atrizes políticas. O depoimento de Bárbara para esta tese é revelador sobre a atuação de boa parte dos parlamentares quanto às mulheres indígenas:

“Eu: Entendi. Essa audiência que você falou que vocês não foram muito ouvidas, foi qual a audiência?

Bárbara: Ah, foi na Câmara dos Deputados, lá em Brasília. Eles saíram todos, só ficamos nós lá dentro, Sônia [Guajajara] lá na bancada. Tinha alguns deputados que eram da direita, no caso, tinha alguns do PSOL, tinha alguns do PT; mas o restante dos deputados que tinham que nos ouvir, eles não ficaram, foram embora na hora que nós entramos. Mas é assim, eles são dessa forma mesmo, não respeitam ninguém”.

Imagens 4 e 5



Fonte: <https://apiboficial.org/2019/08/15/mulheres-indigenas-realizam-seminario-sobre-direitos-sociais-na-camara-dos-deputados/>, acesso em 05.03.2022.

Em vídeo gravado para a revista indígena multimídia *Fagtar*, Sônia Guajajara coloca essa questão do conflito com o Estado como uma marca da diplomacia panindígena no contexto brasileiro, e a Marcha parece não ser exceção ao ponto que Sônia faz nesse vídeo. Segundo seu depoimento:

“A gente faz uma luta que é muito forte, e que é de enfrentamento aos poderes -porque a luta nossa pelo território, ela acaba sendo uma luta de enfrentamento direto ao poder político e ao poder econômico. Então a gente abala as estruturas do Estado, a gente enfrenta os poderes; e por isso a gente é ameaçada, a gente é perseguida. E aí exige de nós um esforço cada vez mais redobrado, para a gente também se proteger” (GUAJAJARA, 2020).

A entrevista de Nyg Kaingang para esta pesquisa traz um ponto importante ao afirmar que, embora essas relações conflituosas sejam uma constante nas relações entre povos indígenas e o Estado colono brasileiro, essa tendência se deteriorou a partir do *impeachment* da ex-Presidenta da República Dilma Rousseff em 2016, quadro esse que se agravou após Jair Bolsonaro assumir a Presidência da República em 2019. Esse ponto ficou aparente quando Nyg começou a falar do aumento de dificuldades no movimento indígena após uma recente redução no número de parceiros, ou seja, de entidades, governamentais ou não, que apoiam a causa indígena. Essa redução no número de parceiros se traduz numa redução de recursos financeiros para fazer atividades, tendo em vista que todos esses encontros entre povos indígenas contam com o apoio de parceiros para sua viabilização. Quando Nyg me falou isso, eu fiquei realmente curiosa em saber os motivos para essa redução no número de parceiros, e a resposta foi no sentido de uma redução no número de parceiros governamentais após o *impeachment* de Dilma Rousseff. Segundo a entrevistada:

“Então, foi logo depois do golpe que a gente começou a perder mesmo de fato aí os parceiros, tanto que a Comissão Nacional de Juventude Indígena, ela está meio parada por conta dessa questão, a própria... Quando entrou o governo Temer ali, que foi destituída na CCJ, inclusive, a secretaria de juventude que tinha, a nível Brasil, que era uma das parceiras nossas enquanto o movimento de juventude porque a REJUIND, ela existe desde 2019... Desde 2009, então a Comissão Nacional de Juventude Indígena, ela é cria da REJUIND. Então, a gente começou a perder esses parceiros, tanto a CCJ, a própria Funai, como eu falei, que tinha um setor dentro da FUNAI que trabalhava essas questões, tanto de gênero e juventude dentro da FUNAI, que foi destituído também. E outras instituições, como o próprio MEC. O MEC tinha algumas ações nesse sentido, a própria SECADI, que a gente tinha algumas parcerias ali também no sentido de fomentar algumas questões relacionadas à juventude. Então esses parceiros mais a nível de Estado mesmo, eu diria assim, a gente foi perdendo a partir do golpe ali, quando entrou o governo Temer. [...]

Eu: Entendi. Mas em termos de parcerias com os órgãos estatais, como é que está esse movimento de mulheres? Está a mesma coisa que o movimento de juventude, ou tem alguns tipos de parceria estatal?

Nyg: Do Estado, zero. Até porque hoje o Estado é Bolsonaro. Aí não tem como”.

Isso também fica evidente na entrevista de Simone Karipuna, ex-trabalhadora da FUNAI, quando ela fala da recente deterioração das relações entre povos indígenas e o órgão indigenista estatal:

“Eu: E como é que foi trabalhar na Funai para você? O que que você acha, o que você achou da atuação da FUNAI com os povos indígenas da região?

Simone: Olha, nós estamos falando de uma FUNAI que não existe mais, nós estamos falando de uma FUNAI que sentava, construía, projetava com os povos indígenas. Eu vim de uma Funai onde os indígenas escolhiam fazer respeitar a 169, fazer seu processo de escolha. Eu vim de uma Funai que a maioria dos componentes eram indígenas, e de uma Funai que ouvia, de uma Funai que defendia o direito dos povos indígenas. Então, assim, para mim foi tranquilo, porque era tudo que até então eu acreditava. Hoje, não sei se eu me encaixaria não.

Eu: Entendi. É, foi uma mudança muito brusca na Funai.

Simone: Cruel, muito cruel”.

Para Mark. N. Frank (2009), diplomacias não são compostas meramente de relações entre os Estados, mas também não são uma esfera na qual os povos indígenas são incluídos como parceiros do Estado. Isso porque, para o autor, as interações diplomáticas interestatais são momentos nos quais os Estados soberanos se constituem enquanto Estado soberanos, e também são ocasiões nas quais a supremacia política desses Estados soberanos é articulada e defendida. Frank considera que esse é o motivo pelo qual os povos indígenas são rotineiramente rejeitados pelo Estado ao tentar estabelecer relações diplomáticas com ele. Além disso, o autor afirma que não há espaço para relações diplomáticas igualitárias entre Estado e povos indígenas, pois a política das diplomacias interestatais é construída contra os povos indígenas de forma a negar-lhes qualquer tipo de agência diplomática. Ainda de acordo com o autor:

“Ao considerar o Estado soberano como o único local da política e do entendimento político nas diplomacias internacionais, através da exclusão da indigenidade, os Estados são formados não só como os únicos sujeitos verdadeiramente internacionais, mas também as únicas pessoas que têm autoridade para conhecer outras ordens sociais em termos políticos. Como resultado, os Estados rotineiramente interpretam as sociedades indígenas não como contemporâneos diferentes desses Estados, mas sim como exemplos de formas anteriores de comunidade humana tidas agora como ultrapassadas e subsumidas dentro da política do Estado” (FRANK, 2009, p. 50. Tradução livre da autora¹⁰⁶).

¹⁰⁶ Texto original: “By rendering state sovereignty as the only site of politics and political understanding in international diplomacies, via foreclosure of indigeneity, states are formed not only as the only true international persons but, also, the only persons who have the authority to know other social orders in terms of the political. As a result, states routinely come to know Indigenous societies not so much as different contemporaries but, rather, as examples of earlier forms of human community now overtaken by and subsumed within politics of the state”.

Esse trecho de Frank nos ajuda a entender a persistente negação, por parte do Brasil enquanto Estado colono, da agência política das mulheres indígenas durante a Primeira Marcha. O Estado vê a si próprio e a seus pares como única possibilidade de existência soberana, e nega qualquer tipo de reivindicação soberana desses povos, como os diversos episódios de rejeição do Estado à agência política das mulheres indígenas ao longo da Marcha atestam. Por isso, esse Estado, de acordo com Frank (2009), enxerga os povos indígenas como uma reminiscência do passado que foi assimilada pelo Estado-nação. E aí quando essas indígenas, com seus corpos, ocupam o Ministério da Saúde, marcham por Brasília, elas evidenciam uma diferença que não foi nem eliminada, nem assimilada pelo Estado colono, e isso causa incômodos a esse Estado por ser algo que é disruptivo a sua soberania. O Estado não está aberto a mediar as diferenças com os povos indígenas, o que faz com que as diplomacias indígenas, no contexto da Marcha, tenham que ser, como disse Sônia Guajajara em trecho mencionado nesta sessão, uma diplomacia de enfrentamento, de confronto com o Estado colono: essas mulheres precisam ocupar um ministério para forçar uma negociação com um ministro, porque ele de outra forma se recusaria a se reunir com elas. E mesmo ocupando esse ministério, foram colocados diversos obstáculos à participação das mulheres indígenas na reunião com o Ministro da Saúde e a Secretária de Saúde Indígena, além de ter sido uma reunião de negociação em que o ministro preferiu não negociar essas diferenças.

Essa constante negação por parte do Brasil enquanto Estado colono faz com que a diplomacia dessas mulheres indígenas frente ao Estado seja marcada pelo ressentimento. A literatura sobre esse afeto indica destaca sua ambiguidade: Brighi (2016) destaca que essa emoção costuma ser considerada como uma que tem tanto um potencial construtivo quanto outro destrutivo. Segundo a autora, em seu aspecto positivo, ele costuma ser visto como uma resposta às injustiças, de forma que elas sejam verbalizadas, combatidas e não caiam no esquecimento. Em uma versão mais negativa, partilhada entre autores que se baseiam em Friederich Nietzsche e Max Scheller, o ressentimento daria origem a sentimentos como a inveja e a produção de bodes expiatórios. Em outro texto, a mesma autora problematiza a teorização de Nietzsche e Scheller sobre ressentimento, apontando que a forma como esses autores se posicionam

quanto a essa emoção está relacionada a um preconceito elitista, conservador e antidemocrático que os levou a condenar a Revolução Francesa como fruto do ressentimento. Isso os levava a esvaziar essa emoção de seu potencial emancipatório de luta contra as injustiças (BRIGHI, 2019).

A psicanalista Maria Rita Khel (2020) afirma que o ressentimento não é um conceito da psicanálise, mas uma categoria do senso comum que nome a impossibilidade de esquecer ou superar um agravo, algo que ela subsequentemente problematiza em seguida: “Impossibilidade ou recusa?” (KHEL, 2020). Esse questionamento de Khel aponta no sentido de uma agência da ressentido, de uma recusa a se esquecer das injustiças. Ainda segundo a autora, o prefixo “re” indica uma repetição da mágoa, a reiteração de um sentimento, repetição essa que é mantida ativamente por aquela que foi ofendida: trata-se de uma recusa a esquecer da ofensa ou perdoá-la. A autora compartilha em parte da crítica de Brighi (2016 e 2019 a Nietzsche: embora concorde com esse filósofo ao afirmar que a memória das injustiças pode conduzir a que as vítimas se mantenham na mesma condição em que se mantiveram no passado ao colher ganhos secundários da autopiedade, considera que, em diversas situações, manter a memória das injustiças pode ter um potencial emancipatório no sentido de se buscar a reparação dos danos e para transformar uma ordem injusta. Segundo a autora:

“A crítica de Nietzsche à memória como subproduto do ressentimento não pode ser tomada de maneira categórica para nortear a relação dos indivíduos e dos grupos sociais com seu passado. Há casos em que lembrar é tão ou mais importante que esquecer: casos em que o esquecimento não se dá à custa da superação de um agravo, mas do recalque de suas marcas mnêmicas. Há eventos que não se consegue esquecer; outros não devem ser esquecidos. O problema é: que destino dar à memória? A memória do sofrimento e da injustiça alimenta o ressentimento quando sua evocação serve para manter as antigas vítimas na mesma posição que ocuparam no passado, colhendo os ganhos secundários da autopiedade e da má consciência. Ao mesmo tempo, é importante preservar alguns agravos do esquecimento, tanto no sentido de buscar reparação quanto no de evitar sua repetição. Lembrar como se produziu uma ordem injusta é condição para transformá-la ou reparar socialmente o mal que ela causou” (KHEL, 2020).

É justamente esse potencial emancipatório do ressentimento que leva as mulheres indígenas a ter uma diplomacia de enfrentamento ao Estado. Essas mulheres se recusam a esquecer as violências ancestrais que seus povos sofreram e seguem sofrendo pelo Brasil enquanto Estado colono, conforme pode ser verificado nas entrevistas nos

anexos desta tese: Lorena se recusa a deixar cair no esquecimento a violência que a construção de uma barragem que fez com que seu povo fosse forçado a se deslocar antes mesmo dela nascer. Da mesma forma, Angélica e Nyg se recusam a olvidar a violência que o SPI representou em termos de militarização da organização política kaingang, com a consequente perda de protagonismo político das mulheres em seus territórios, ainda que isso tenha ocorrido antes de elas nascerem. Bárbara se recusa a esquecer a violência do desmatamento promovido por uma empreiteira em seu território. Telma Taurepang se recusa a esquecer a invasão de seu território por fazendeiros e a violência por eles promovida ao ameaçarem seus familiares:

“Eu presenciei a polícia chegando no nosso território e pegando os meus tios para levar, porque estavam sendo acusados; botando os meus tios dentro de um helicóptero e dizendo que iam empurrar eles de dentro do helicóptero se eles não ‘contassem a verdade’... Assim, o trauma que esses homens passaram para eles terem a terra”.

Além da recusa dessas mulheres em se esquecerem das violências que elas e seus ancestrais sofreram, somam-se a esse ressentimento ancestral, que passa de geração em geração através das memórias que são compartilhadas coletivamente, as violências que continuam sendo produzidas pelo Brasil enquanto Estado colono, que tenta retirar dos povos indígenas o mínimo de direitos que eles conquistaram (como o subsistema de saúde indígena), a constante violação dos corpos-territórios das mulheres indígenas, os assassinatos de lideranças indígenas e o não reconhecimento dessas mulheres indígenas como atrizes políticas.

Porém, embora os conflitos com o Estado tenham sido uma constante durante a Marcha (como costumam ser nas diplomacias entre povos indígenas e Estados colonos) nem sempre as relações com o Estado foram de conflito: Cristiane Julião Pankararu, uma das mulheres à frente da Marcha, me relatou uma aliança entre a Marcha das Mulheres Indígenas e a Frente Parlamentar Feminista Antirracista, encabeçada pela deputada federal Talíria Petrone (PSOL). Nota-se neste último exemplo, ao se articular o pensamento freireano (FREIRE, 1970) com o pensamento pedagógico decolonial teorizado por Catherine Walsh (2017) e os feminismos decoloniais e comunitários, que as mulheres parlamentares majoritariamente negras que compõem essa frente parlamentar, e as mulheres indígenas que a elas se aliaram, constituem uma pedagogia

das oprimidas em luta contra a epidermização, ou seja, contra as condições que legitimam a racialização e a opressão dessas mulheres; essa pedagogia das oprimidas também é uma pedagogia de luta contra o entroncamento de entre os patriarcados branco e ancestral e seus efeitos nocivos sobre os corpos (e sobre os corpos-territórios) dessas mulheres (PAREDES, 2014; SEGATO, 2012; CABNAL, 2010 e 2021).

5.3.2. Diplomacia indígena em relação à Marcha das Margaridas: tensões envolvendo uma cosmopolítica

O dia seguinte, 13 de agosto, foi o da Marcha das Mulheres Indígenas propriamente dita, uma marcha muito bonita, colorida de urucum e jenipapo, que saiu do acampamento indígena na FUNARTE, somou-se com a Marcha da Educação, para juntas rumarem à Praça dos Três Poderes. Já no dia 14 de agosto, as mulheres indígenas se somaram à Marcha das Margaridas. Essa aliança entre mulheres indígenas e as Margaridas foi fruto de um amplo processo de negociação e que, pelo que é mostrado pela resposta de Lorena ao ser questionada sobre essa articulação, consistiu em somar essas mulheres em seus pontos em comum, embora sempre destacando que as pautas dos dois grupos de mulheres guardavam diferenças importantes:

“Ah, isso foi da organização, da APIB, junto com a Sônia. Inclusive eu participei com ela, porque a marcha delas já acontecia. Então, a gente conversou, teve reunião com elas, e falou que um dia daquela Marcha a gente queria se juntar com elas também, para fazer um movimento muito maior. Então, aí teve -você lembra?-, teve a Marcha das Mulheres Indígenas num dia, aí no outro dia se juntamos com a com as Margaridas. E foram várias reuniões para a construção de como seria. Inclusive até para entrar em acordo de datas. tudo isso. Até para não interferir na marcha delas, e a gente só somar à marcha delas, e a mesma coisa a nossa, a Marcha das Mulheres Indígenas. Enfim, foi junto com a organização delas. Aí a gente participou de várias reuniões para a construção dessa Marcha como elas queriam”.

Em que pese as fotos na imprensa mostrando as Margaridas pintadas de urucum pelas mulheres indígenas, um símbolo da aliança entre essas mulheres, algumas falas foram feitas na Plenária Final da Marcha das Mulheres Indígenas ilustrando pontos de tensão entre Margaridas e mulheres indígenas. Uma indígena do povo Pankararu afirmou que divergências ocorreram, principalmente pela decisão das indígenas terem

sua própria marcha e à falta de compreensão de algumas Margaridas em relação às particularidades das demandas das mulheres indígenas, principalmente a centralidade do território nas lutas indígenas e o sentimento de pertencimento dessas mulheres a seus povos. Como ela disse na plenária final: “Nós não somos apenas corpos, nós somos corpos-povo”; “Nós não somos apenas mulheres, somos povo. Antes de ser mulher, eu sou Pankararu”.

A ideia que é transmitida nesse discurso, de corpo-povo, guarda relação com a noção de corpo-território, compreendida por Lorena Cabnal (2010 e 2021) como uma perspectiva cosmológica na qual o corpo da mulher indígena e o território são indissociáveis, de forma que uma violência contra o território indígena é uma violência contra a mulher, e vice-versa. Essa ideia de indivisibilidade entre o corpo da mulher indígena, o território e a comunidade aparecem na entrevista de Nyg para esta pesquisa:

“Porque se se municipalizar [a saúde indígena], vai afetar o corpo da mulher indígena; esse afetar o corpo da mulher indígena, afeta toda uma comunidade. Então é isso, pensar o território mesmo como o nosso corpo, o território como feminino sagrado”.

Célia Xakriabá (2018), em sua dissertação de mestrado, embora não se autorrotule enquanto feminista, resgata esse conceito de corpo-território de Cabnal, e escreve, sob a perspectiva de sua cosmovisão xakriabá, sobre essa indissociabilidade, para as mulheres indígenas, entre seu corpo e seu território -e, podemos adicionar aqui, entre seu corpo, seu território e seu povo. Nas palavras da autora, não é possível, dentro de sua cosmologia, despir o corpo do território que nele existe (XAKRIABÁ, 2018, p. 172). Trata-se, para a autora, de um corpo-território que guarda memórias dos ancestrais de seu povo, além de definir a memória das gerações vindouras do povo xakriabá:

“A **memória nativa** seria aquela memória que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós, são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a **memória ativa** consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas pelos processos de ressignificação que definirão a nossa relação com esta memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão” (XAKRIABÁ, 2018, p. 176).

Segundo Rafaela Maia Carvalho (2021), a noção de corpo-território traduz uma epistemologia na qual o corpo é indissociável do território, e que por isso seria

essencialmente oposta à ontologia moderna do Estado-nação, pois o conceito de corpo-território:

“une dois âmbitos entendidos pela ontologia moderna como separados, o corpo do indivíduo e a natureza. Tal reconhecimento é importante pois, partindo da simultaneidade das invasões dos corpos e dos territórios e da perspectiva de grande parte dos povos indígenas do Brasil, não há a divisão entre as categorias do corpo e do território. O corpo *é* o território” (CARVALHO, 2021, p. 78).

Essa noção de corpo-território também é traduzida na fala da professora tupinambá Juliana dos Santos Santana para o documentário *Encantadas-Território: nosso corpo, nosso espírito*:

“Sem o território, não há vida. O território é o nosso corpo, é a nossa Mãe Terra. Nosso bem mais sagrado é a nossa Terra Mãe, é dela que vem o nosso sustento. E hoje nos vemos que estão cada vez mais envenenando a nossa terra. De onde vão sair os frutos? Como que vamos sobreviver? Então a relação do corpo da mulher com a Mãe Terra, foi isso que a gente veio [na Primeira Marcha] retratar. Se está ferindo a Mãe Terra, está ferindo nós também enquanto mulheres indígenas” (SANTOS *Apud* ALVAREZ, 2019).

O conceito de corpo-território também fica muito nítido no depoimento de Samantha Ro’otsitsina, liderança xavante, no documentário *Território: nosso corpo, nosso espírito*, gravado por estudantes de Jornalismo da Universidade Federal do Mato Grosso, uma parte em uma aldeia xavante, outra parte durante o ATL de 2019, no qual foi aprovada a realização da Primeira Marcha das Mulheres Indígena tendo como tema o nome desse documentário. Segundo essa liderança:

“A questão territorial, ela, eu acredito sempre vai ser um embate a garantia do território para todo o povo. Independente, seja homem ou mulher, a questão do território. E quando a gente fala “território: nosso corpo, nosso espírito” é porque acredito que a maioria de nós, mulheres indígenas, a gente vê de fato nosso corpo como nosso território: é onde a gente faz a nossa gestão; é onde a gente deve definir; é onde a gente deve, onde a gente tem que ter escolhas, de fato, do nosso corpo. E quando fala “o nosso espírito”, ele traz um sentido não só da questão espiritual, da cosmologia, por assim dizer, mas, acredite, em toda a ancestralidade que a gente traz enquanto mulher. Então quando a gente fala “nosso território: nosso corpo, nosso espírito”, é o nosso corpo como uma tomada de decisão; é o nosso corpo como a defesa; é o nosso corpo como defender o nosso povo. Eu acredito que o nosso corpo, ele é uma defesa também da nossa cultura e da nossa sociedade” (RO’OTSITSINA *Apud* TORRES, FERNANDES, 2019).

Essa relação especial dessas mulheres com o território, com o bioma que elas habitam, também é expressa na entrevista de Cristiane Julião Pankararu para esta pesquisa, quando ela afirma se perceber como a própria caatinga: “ser uma mulher daqui, desse ponto geográfico que é o sertão nordestino, me faz me perceber como a

própria caatinga, de sabedoria, de força, de saber se recolher, do saber se apresentar, do abrigar, do salutar. É assim que eu me sinto”.

Tanto as Margaridas quanto as mulheres indígenas são oprimidas pelo que Segato (2012) chama de patriarcado colonial moderno, um sistema que transforma a terra em commodities, em algo do qual as pessoas podem ser expropriadas a qualquer momento para dar lugar à exploração minerária, madeireira e agropecuária pelo capital pelos Estados centrais, com impactos ainda mais negativos sobre as mulheres que são expropriadas do que sobre os homens. Isso é algo que mulheres indígenas e camponesas compartilham. Porém, existem limitações do potencial explicativo dos feminismos decoloniais aqui. De acordo com Blaser, a concentração quase exclusiva do grupo Modernidade/Colonialidade na diferença colonial, embora questione a divisão cultura/natureza, acaba incorrendo num antropocentrismo, além de, ao ter um foco muito mais epistemológico, deixar os conflitos ontológicos de lado (BLASER, 2010, p. 12; ROJAS, 2016, p. 6). São esses conflitos ontológicos que explicam as diferenças entre essas mulheres quanto à relação com o feminismo e com o território, e isso é algo que pode explicar essas tensões entre mulheres que compartilham de uma experiência de opressão moderna/colonial/patriarcal.

Quanto à relação dessas mulheres com o feminismo, segundo Luma Leite Lessa (2020, p. 217-218), enquanto as mulheres da Marcha das Margaridas se identificam nitidamente dentro de uma perspectiva feminista socialista, costumam ter vínculos consolidados com partidos de esquerda e tem ampla participação em sindicatos de trabalhadores, não é isso o que acontece com as mulheres indígenas: entre estas, existe uma divergência sobre se considerarem feministas ou não, e isso inclusive é ressaltado na entrevista de Cristiane Julião Pankararu para esta tese (conferir nos anexos). Além disso, enquanto as Margaridas têm um vínculo mais consolidado com partidos de esquerda, a entrada das mulheres indígenas na política partidária é mais recente, e a participação delas dentro dos partidos, inclusive dos esquerda, tem sido difícil e cheia de violências políticas de gênero e raciais contra essas mulheres por colegas de partidos: é o que relatam Bárbara, que não teve apoio nenhum do seu partido, o PSOL, quando foi candidata a vereadora em São Paulo em 2020, e Telma Taurepang, que

relata desvio de recursos de sua candidatura a Senadora pelo PCB (2018) para uma candidatura masculina (verificar entrevistas nos anexos).

Ainda a respeito da fala da liderança Pankararu na plenária de encerramento da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, ela traz ensinamentos para mulheres não indígenas no sentido de tornar nítida uma cosmopolítica¹⁰⁷ dessas mulheres, em que seus corpos se confundem com seu território e com o seu povo, formando um todo inseparável. Aqui as noções de pluriverso e de pluralismo ontológico nos ajudam a entender as tensões entre mulheres indígenas e Margaridas. Esses dois conceitos ressaltam a existência de muitos mundos dentro de um mesmo mundo. A antropóloga Marisol de la Cadena (2010, p. 360-361; 2015) entende o pluriverso como mundos sócio-culturais heterogêneos, negociando suas divergências ontológicas politicamente. Isso poderia suscitar alguns conflitos, mas também poderia, além de evitar uma escalada violenta desses conflitos, trazer possibilidades de alianças políticas não pautadas na superioridade ocidental sobre as demais formas de entender e de estar nesses mundos. Mauro Blaser (2013), por sua vez, destaca como os conflitos ontológicos, ou seja, os conflitos sobre “o que existe”, têm se tornado mais comuns, além de desafiar a ontologia moderna e cada vez mais marcarem a tônica das relações entre indígenas e não-indígenas. Rojas (2016), levando o debate de Marisol de la Cadena e Blaser para as Relações Internacionais, por sua vez, argumenta que esses conflitos ontológicos têm visibilizado outras formas de estar no mundo que são negadas por essa modernidade. Já Amaya Querejazu (2016) afirma que o pluriverso é onde o natural, o religioso-espiritual, o político e o social não estão separados. Para a autora, levar a sério a noção de pluriverso como ponto de partida para compreender a diversidade de ontologias (ou seja, a existência de um pluralismo ontológico) implica não apenas uma tolerância à diferença, mas também entender que a realidade não é apenas constituída por muitos mundos, mas por muitos tipos de mundos, muitas ontologias, muitas maneiras de estar e experimentar esses mundos.

¹⁰⁷ Por cosmopolítica, entende-se as relações entre vários mundos (por exemplo, entre o mundo branco e os vários mundos indígenas) como o exercício de uma prática política decolonial calcada nas diferenças entre esses mundos (CADENA, 2015, p. 281). Segundo Blaser (2010, p. 18-19), o exercício da cosmopolítica requer que nós desaceleremos a nossa racionalidade, questionemos a premissa de que existe um único mundo (um universo), e passemos a reconhecer a diversidade e a contingência desse cosmos pluriversal.

O conceito de corpo-território traduz uma cosmovisão que exemplifica o que la Cadena, Blaser, Rojas e Querejazu entendem por pluriverso: trata-se de mundos nos quais existe uma inseparabilidade entre o corpo humano e os entes não humanos, como o bioma que cerca esse corpo e os espíritos dos ancestrais que ali residem. Além disso, a liderança Pankararu, em seu discurso, ao colocar que não é apenas uma mulher, mas é um corpo-povo, está apontando as tensões ontológicas sobre o que significa ser mulher.

A noção de pluriverso também joga luz sobre o fato de o discurso dessa liderança Pankararu transitar entre esses mundos, indígena e não indígena, e estabelecer diálogos entre eles; porém, nos leva a apontar que, apesar dos esforços do movimento de mulheres indígenas em se colocar em posição de diálogo com as mulheres camponesas, aparentemente existe um pouco de dificuldade das mulheres camponesas em fazer essa viagem entre mundos que, embora sejam incomensuráveis, são interconectados (LA CADENA, 2010; QUEREJAZU, 2016). Uma manchete publicada no site do MST à época dos fatos torna essa dificuldade bem nítida: “Mulheres indígenas e camponesas se unem para a maior ação feminista da América Latina”¹⁰⁸. Conforme mencionado anteriormente, nem todas as mulheres indígenas se identificam como feministas, e portanto podem discordar de sua categorização enquanto tal nessa manchete. O próprio tema da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, *Território: nosso corpo, nosso espírito*, traduz essa relação especial das mulheres indígenas com o território que é expressa na noção de corpo-território. Além disso, o documento final da Marcha inclusive se dirige aos demais movimentos de mulheres e demanda deles compreensão em relação às especificidades das mulheres indígenas:

“A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher.” (APIB, 2019b).

¹⁰⁸ Disponível em: <https://mst.org.br/2019/08/08/mulheres-indigenas-e-camponesas-se-unem-para-a-maior-acao-feminina-da-america-latina/>, acesso em 28.12.2021.

Aqui, essas mulheres estão demonstrando uma característica que Parisi e Cornet (2007) apontam ser comum nas diplomacias contemporâneas de mulheres indígenas: elas estão apontando para a intersecção das opressões que sofrem, e demandando serem reconhecidas não apenas como *mulheres*, nem apenas como *indígenas*, mas como *mulheres indígenas* que têm suas peculiaridades que devem ser reconhecidas politicamente. Porém, o olhar para a interseccionalidade das opressões que essas mulheres sofrem é insuficiente para compreender o conflito com as Margaridas, pois deixa de lado o aspecto ontológico, ou seja, as diferentes cosmovisões sobre os significados atribuídos ao corpo da mulher e ao território: como afirma Blaser (2013), estamos, aqui, diante de um conflito ontológico quanto a esses significantes (que, nas ontologias indígenas, constituem, na verdade, um único significante, o corpo-território). Ainda no documento final da Marcha, essas mulheres sublinham sua relação corpórea, espiritual e afetiva com seus territórios:

“Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.
[...]

Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.” (APIB, 2019b).

Portanto, ao analisarmos essas tensões à época entre as mulheres indígenas e algumas Margaridas, podemos identificar um caráter educativo das diplomacias de mulheres indígenas no sentido de mediar um estranhamento entre esses mundos indígena e não indígena, e educar para essas diferenças ao afirmarem suas peculiaridades cosmológicas. Cabe notar que as mulheres indígenas querem o estabelecimento de alianças com mulheres indígenas, conforme a liderança xinguna Watatakulu Yawalapiti menciona em entrevista ao Portal Catarinas na época da Marcha:

“Participei da construção da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas e a gente resolveu fazer isso porque a gente queria trazer realmente as mulheres. Nos outros movimentos a gente não tem essa oportunidade. Está sendo muito especial porque temos a certeza agora que todas nós, de todo o Brasil, estamos unidas. Não só as indígenas. A gente também vai se unir com as mulheres não

indígenas. E essa luta toda é para melhorar esse mundo. Unir os conhecimentos, a cultura de vários povos para trazer a cura para esse planeta que precisa tanto. Precisa respeitar, precisa de adequar à cultura que ele deveria praticar” (YAWALAPITI *Apud* PORTAL CATARINAS, 2019).

O depoimento de Telma Taurepang para o documentário *Território: Nosso corpo, nosso espírito* também vai no sentido mostrar disposição em estabelecer alianças com mulheres não indígenas:

“Eu conheço a floresta: eu vou lhe dar comida, eu vou lhe dar água. Nós precisamos que a mulher branca, ela diga assim: ‘Eu vou lutar junto com vocês, para a gente também garantir o futuro, o futuro dos meus filhos, o futuro de crianças que estão à mercê, à mercê de um governo que não pensa nos seres humanos, ele só pensa nele’” (TAUREPANG *Apud* TORRES, FERNANDES, 2019).

Portanto, cabe a nós mulheres não indígenas a mesma disposição em nos engajar nessa cosmopolítica para mediar esses estranhamentos, esses conflitos ontológicos, de forma a estabelecer essas alianças entre mulheres com diferentes perspectivas cosmológicas e ontológicas. Nos dizeres de Rojas, esse é um projeto ético-político comprometido radicalmente com um projeto coletivo de solidariedade entre esses vários mundos:

“[...] trazer o pluriverso é um projeto ético-político que demanda por subjetividades aptas a se desidentificar com o capitalismo e, ao invés dele, desejar e criar mundos diversos. Essas subjetividades são aprimoradas através de projetos coletivos de solidariedade, novas formas de sociabilidade, e visões alternativas sobre a felicidade. Essas abordagens, enquanto estiverem orientadas rumo a serem alternativas a uma lógica colonial, constituem, dentro da sua diversidade, um projeto político diferente, e têm sido amplamente capturadas em termos de uma política de pluriversidade. [...] esse não é um compromisso com uma forma de relativismo baseada na indiferença, mas, ao invés disso, deve ser pensada em termos de emancipação-decolonização” (ROJAS, 216, p. 380).¹⁰⁹

Se comprometer com esse projeto ético-político do pluriverso é algo que as mulheres indígenas presentes na Primeira Marcha demonstraram estarem mais dispostas a fazerem do que as mulheres não indígenas. Esse aspecto pedagógico das diplomacias das mulheres indígenas, de se dirigirem às mulheres não indígenas de

¹⁰⁹ “[...] bringing the pluriversal is an ethic-political project asking for subjectivities able to disidentify from capitalism and instead desire and create diverse worlds. These subjectivities are enhanced through collective projects of solidarity, new forms of sociability, and alternative visions of happiness [...]. These approaches, as they are oriented toward alternatives to colonial logics, constitute a distinctively different political project (in their diversity), and have come to be broadly captured in terms of a politics of pluriversality. [...] this is not a commitment to a form of relativism premised on indifference, but instead should be thought of in terms of “emancipation-decolonisation.”

forma a educá-las para as suas peculiaridades enquanto mulheres originárias, é um processo ainda em curso, que nós, mulheres não indígenas, devemos enxergar como tendo um potencial transformador mútuo em termos de aprendizagem nessas relações diplomáticas.

5.3.3. Diplomacias entre povos indígenas na Primeira Marcha: um processo educativo para os povos indígenas e o fortalecimento das alianças entre mulheres indígenas

Porém, apesar de tensões com outro grupo de mulheres oprimidas e de diversas derrotas que as mulheres indígenas sofreram nas relações com o Estado ao longo da Marcha, o saldo parece positivo no sentido de se firmarem enquanto diplomatas de seus povos. No vídeo de Sônia Guajajara gravado para a revista *Fagtar* sobre a Primeira Marcha das mulheres indígenas, no qual ela aborda desde o percurso até a Marcha e os resultados que ela obteve, Sônia destaca que, anteriormente à Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, havia uma resistência de algumas lideranças indígenas masculinas à participação das mulheres na política indígena, e afirma a necessidade de se lidar com esse problema advindo da modernidade colonial patriarcal de forma pedagógica. Esse lidar com o machismo de algumas lideranças indígenas de forma pedagógica, dentro de uma pedagogia decolonial que se insurge contra o entroncamento de patriarcados possibilitado pela colonização, foi um dos propósitos ao qual serviu a Marcha. De acordo com Sônia Guajajara:

“A gente precisava dar uma organicidade, dar uma articulação entre nós mesmas, para poder fortalecer a nossa luta, o nosso empoderamento, e acho que para esse rompimento dessas barreiras que estão impostas aí o tempo todo sobre nós, que é esse impedimento de participação nos diversos lugares, esse entendimento que nossas lideranças ainda têm que mulher não pode isso, não pode aquilo, de que a cultura do povo não permite, e que a gente sabe que, na maioria dos casos, não é cultural. Não é cultural, porque imposição não é cultura, violência não é cultura, machismo não é cultura, não pode ser dado como cultura para nós. Então nós temos que romper isso. Mas você não vai romper brigando, não vai romper interrompendo relações, você não vai romper isso enfrentando diretamente também provocando divisão. Você tem que romper isso com o diálogo, com trabalho; você tem que romper isso trazendo essas pessoas também para

entender que nós mulheres temos capacidades iguais, que temos a força também de estar sendo protagonistas da nossa própria história” (GUAJAJARA, 2020).

As entrevistas que obtive colocaram que houve machismo por parte de algumas lideranças na Primeira Marcha. Algumas parceiras de pesquisa me relataram que, além delas não se sentirem suficientemente ouvidas pelos homens indígenas nos ATLS, enfrentaram a descrença deles em relação à Primeira Marcha às vésperas do evento. O depoimento de Cristiane Julião Pankararu, ao ser indagada por mim a respeito de como foi a relação com os homens à época, é ilustrativo a respeito disso:

“A princípio, algumas macharadas estavam assim: “Ah, o clube da Luluzinha, elas vão fazer corte e costura, vão trocar receita de bolo, vão aprender artesanato, vão fazer feira de artesanato”. Bem com desdém, sabe, enquanto a gente trabalhava para conseguir apoiador para financiar a nossa marcha. Sônia, Célia, Josy, Shirley, eu, Puyr, Anna, fizemos uma força-tarefa para procurar apoiador e discutir com governo, conseguiu espaço, conseguiu segurança, conseguiu água, conseguiu energia. E assim, tudo nesse processo de articulação, alguns homens ficaram calados, mas teve aqueles que fez esses comentários e tripudiaram da nossa Marcha. Então, a gente deu a resposta. Acho que a melhor resposta foi a Marcha”.

A resposta de Simone Karipuna à mesma pergunta, embora sublinhando também a descrença de alguns homens indígenas, destacou como esses homens passaram a respeitá-las mais enquanto representantes de seus povos após a Primeira Marcha:

“Primeiro não acreditavam que seria possível a realização da marcha, mas depois que viram que a gente conseguiu fazer a marcha, houve uma valorização, sentiram a necessidade de cada vez mais reforçar a importância desses encontros, desses espaços de luta para as mulheres indígenas. Teve uma repercussão muito positiva. Também a gente não pode deixar de lembrar dos guerreiros que nunca deixaram de acreditar que era possível, porque nós também temos guerreiros que super apoiam a causa das mulheres indígenas, também contribuí, estão sempre ali junto para poder não só para carregar determinados tipos de situações, mas também para carregar as problemáticas e também construir a partir das nossas demandas”.

A fala de Nyg, por sua vez, dá a entender que a primeira Marcha das Mulheres Indígenas deu início a um processo educativo dos homens indígenas que ainda está em curso:

“Não foi, ainda está sendo. Está sendo um processo de construção com eles. Porque como a gente falou, eles sempre tiveram ali na condução de todo o processo. E aí a gente vem com esse momento de movimento de não ser mais conduzida, mas sim de estar conduzindo junto, para nós também é um desafio. A gente sentiu muito isso na segunda marcha, porque a gente não teve um momento só nosso, assim, eu diria, porque como teve toda essa loucura da votação, meio que emendou um acampamento no outro, então o acampamento do marco temporal estava lá ainda. Então tinha muitas lideranças homens e que a gente está nesse processo, como eu falei, nesse processo de retomada desse espaço da qual nós fomos invisibilizadas, e que isso dentro do próprio movimento indígena isso acontece. Figuras renomadas ali do movimento que ainda não conseguem aceitar essa nossa incidência e essa nossa condução em algumas situações. Então eu

diria que está sendo ainda um processo construtivo de aceitação, de parceria. Porque ainda o pensamento de branco está presente -está muito presente e eu diria que é algo imposto que a gente está no processo de desconstrução, também então uma das estratégias”.

O depoimento de Nyg chama a atenção em relação a como, embora muitos homens indígenas tenham se colocado na posição de apoiadores da Marcha, outros colocaram em xeque o papel das mulheres indígenas enquanto lideranças de seus povos, como pessoas que conduzem as relações diplomáticas de seus povos. Ao dizer que isso tem a ver com um “pensamento de branco” que foi imposto (fala esta que guarda muita relação com a experiência de militarização das comunidades kaingang após o contato com o SPI, e que resultou em comunidades kaingang altamente hierarquizadas, militarizadas e com predomínio de lideranças masculinas), a entrevistada chama atenção sobre os efeitos da modernidade colonial patriarcal quanto à exclusão das mulheres indígenas das diplomacias de seus povos, processo esse contra o qual essas mulheres se insurgem na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. O documento final da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas compactua desse ponto de vista, ao afirmar que “O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus” (APIB, 2019b).

A entrevista que obtive de Angélica Kaingang, do mesmo povo de Nyg, vai no sentido de relatar um processo simultâneo de apoio entre homens indígenas, mas de resistência de algumas lideranças masculinas em relação a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas:

“Angélica: Na plenária em 2018, os homens estavam todos lá juntos participando.

Eu: Ai, que bom.

Angélica: Eu acho que há também de alguns esse incentivo, esse respeito. Claro que, como eu estava te falando, tem ainda muita essa resistência por causa do machismo ainda, e desse não entendimento de que nós precisamos sim ter o nosso espaço, porque também as nossas faltas são para além.... A gente não acha que é para além do território, é também em conjunto o território, mas são específicas das mulheres, que nós mulheres passamos, só as mulheres sofrem, por exemplo, a violência: a violência doméstica, violência do Estado, institucionais. Então tem algumas lideranças que acabam tendo essa resistência. E como eu estava te falando, esta questão da representação, que é uma coisa ocidental para mim, é uma coisa que é ocidental muito forte, que tem que ter alguém à frente das coisas, quando para nós é totalmente diferente: é circular. Eu acho que isso também acaba atrapalhando um pouco, porque como, por exemplo, sempre foram demandados somente os homens para as mobilizações, para várias questões sabe. Não é que eu digo que não tem que ser: sim também, mas eu acho que invisibiliza essa nossa outra forma de se organizar, que é através das mulheres também. Sabe, eu acho que foi por muito tempo foi só demandado só os homens, e tipo, essa representação de cacique de liderança, que é muito demandado pelo não indígena, acabou de certa forma se sobressaindo a essa nossa outra forma de ver o mundo, dessa questão da complementaridade, dessa questão da importância de todos,

inclusive das crianças, dos animais da comunidade. Eu acho que invisibilizou, eu acho que não parou com isso, com essas nossas práticas, eu acho que invisibilizou e coloca o homem ali, como se fosse uma pessoa maior. Sabe, eu acho que isso foi muito calcado para nós, assim, em toda história, toda nossa história de colonização, nossa história violenta. Então acho que isso atrapalhou um pouco também, mas não foi impossível de novos organizarmos, porque a gente sabe que eles sabem que a gente sempre está no movimento também, sempre está aí junto. Então não teve como isso ser uma um impedimento para nós, não aconteceu. A Marcha, a gente, por exemplo: nós aqui do Sul, na primeira marcha, a gente estranhou muito, porque quando a gente chegou lá, foi só uma mulherada; e aí quando a gente chegou lá, estava cheio de homem dos outros povos. Sabe, então acho que também tem essa tem a ver muito essa questão da colonização que foi muito forte aqui no Sul. Tem essa diferença do contexto e da conjuntura, como é que foi entre os diferentes povos. E aí depois a gente pensou: A gente podia ter trazido também, sabe”, mas é que na organização, quando a gente está organizando, e geralmente os apoios que vêm para nós são de organizações não indígenas, acaba ditando muito: “é só mulher, só mulher”, e a gente sabe que nesses debates das mulheres os homens também tem que estar, porque é essa é uma demanda circular nossa. E nas reuniões da comunidade: todo mundo está, crianças, os cachorros tão nas reuniões. Então a gente percebeu essa questão: bom, é claro que como a gente tem o número limitado para levar mulher, nem sempre a gente vai ter recurso, e tudo mais, claro que a gente vai priorizar levar as mulheres, mas a gente abriu essa questão também: bom, os homens também têm que estar justamente para isso. E aí a mulherada levou os homens para eles ficarem na cozinha para elas poderem participar da plenária; para eles ficarem com as crianças, nesse cuidado maior, para elas poderem participar das plenárias. Então nesse sentido que eu acho que vai se vai se abrindo para nós essas outras formas aí. E daí na segunda marcha já teve bem mais participações de homens, porque eles já foram ficando das mobilizações que tiveram em Brasília, de julho, que teve em agosto, que foi lá a luta contra o marco temporal, mais recentemente, e já foram ficando para a marcha também”.

Outro ponto que deve ser destacado nesse trecho é a falta de compreensão dos apoiadores que com os quais essas mulheres estabelecem relações sobre a questão da complementaridade entre homens e mulheres em muitas das cosmologias indígenas (algo também explicitado no documento final da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, conforme destacado anteriormente), e que se reflete no pouco poder de escolha que as mulheres kaingang tiveram em relação a quem poderiam levar (já que esses apoiadores destinaram recursos financeiros para a viagem dessas mulheres a Brasília para a Marcha), ao ser dito para elas, pelos apoiadores, que só poderiam levar mulheres. Quando questionei Angélica sobre quem tinham sido os apoiadores, ela disse que a maioria foi de movimentos feministas e também algumas organizações não-governamentais indigenistas. Novamente, notamos aqui, conforme discutimos ao tratar das tensões entre as mulheres indígenas e as Margaridas na Primeira Marcha, uma dificuldade de mulheres não-indígenas em compreenderem a cosmopolítica das mulheres kaingang e em viajarem entre mundos que não são incomensuráveis. Essa dificuldade de mulheres não indígenas de viajarem entre esses mundos e as relações de poder envolvidas entre mulheres (as mulheres não indígenas terem recursos financeiros

para possibilitar a viagem das mulheres kaingang para a Primeira Marcha e, assim ditarem quem elas devem levar ou deixar de levar para Brasília) são reflexos da modernidade colonial e patriarcal. Caso essas mulheres não indígenas estejam abertas a ouvir o que as mulheres kaingang têm a dizer, possivelmente estaremos diante de relações diplomáticas menos desiguais entre mulheres não indígenas e mulheres kaingang. Isso possibilita que nós, mulheres não indígenas, passemos a mediar o estranhamento das diferenças de uma forma que temos tido dificuldade em fazer, além de poder aproveitar o potencial pedagógico que as diplomacias das mulheres indígenas para aprender sobre realidades distintas das nossas.

Telma Taurepang, por sua vez, ao ser questionada por mim sobre quais tinham sido, em sua perspectiva, os resultados da Primeira Marcha, sublinhou um aumento no número de lideranças indígenas femininas, inclusive sendo alçadas ao posto de cacicas em suas respectivas comunidades:

“A gente vê uma conquista dentro do próprio território, o avanço da capacidade de a mulher liderar e as indicações para as mulheres dentro dos seus territórios como líderes. A gente teve um ganho bem recente, assim como o exemplo da O-e Kayapó, que ela foi condecorada, dizendo assim no sentido de que ela posto de cacica dentro do seu território, e logo em seguida antes dela aquela outra cacica [nomes que não consegui compreender transcrição], esqueci o nome dela, lá do Pará, Tocantins, [nomes incompreensíveis na transcrição], esqueci a etnia, mas ela foi a primeira, assumiu o posto de cacica antes de O-e. E tem outras lideranças mulheres que começam a ocupar esses espaços como líderes de dentro da aldeia”.

Angélica Kaingang, ao ser alvo do mesmo questionamento, sublinhou um fortalecimento e visibilização de uma autonomia das mulheres indígenas que já existia anteriormente à Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, além de uma troca de saberes e vivências (que incluem palavras, artes, cânticos, danças, rituais espirituais) entre mulheres dos diversos povos que possibilitou novas alianças entre essas mulheres:

“Esse [resultado da Primeira Marcha] acho que é o fortalecimento da autonomia das mulheres indígenas; e é fortalecimento mesmo, porque, como eu estava falando, as mulheres indígenas, elas sempre tiveram essa autonomia. E eu acho que é mais publicamente, digamos. Porque essa autonomia que acontece dentro dos territórios indígenas, como eu estava falando, a maioria invisibiliza. E eu acho que quando a gente vai para a marcha, a gente vai falar em público, a gente vai dizer na marcha das mulheres indígenas e trazer nossas questões ali, todo mundo junto. Eu acho que é fortalecer esse movimento, já que sempre existiu entre mulheres indígenas, e é fortalecer de um estado para o outro, de uma região para outra, de a gente poder conhecer as outras mulheres, de outros povos, como que elas estão se organizando, para a gente conhecer essas práticas culturais delas ainda, que elas sempre tão ainda fazendo seus vídeos, seu canto, sua

dança, e era para fortalecer essas nossas práticas também que por muito tempo através da colonização, elas ficaram adormecidas. E a gente vai lá, e a gente: “não, a gente vai precisar dançar também, trazer os nossos rituais, trazer a nossa dança, trazer a nossa cultura kaingang, e trazendo para aquele lugar também”, então a gente foi nesse sentido assim, sabe”.

Esse adensamento das alianças entre mulheres durante a Primeira Marcha também ficou aparente na entrevista de Mandei, que foi a primeira cacica do seu povo e a única mulher Juma (de três mulheres do seu povo que sobreviveram a todo tipo de violência) a comparecer à Marcha. Mandei destaca que chegou em Brasília sem conhecer ninguém, e seu depoimento acentua tanto a Marcha como um espaço de estabelecimento de relações diplomáticas entre mulheres de diversos povos, quanto também um espaço pedagógico formação política dessas mulheres, de aprendizados para elas sobre a importância da participação das mulheres na política indígena:

“Eu: Sim. E como é que foi a relação com as mulheres durante a primeira marcha?

Mandei: Assim, a gente se entende bem na Primeira Marcha. A gente chegou assim, principalmente eu, que eu não conhecia ninguém. Aí eu cheguei lá sozinha, mas todo mundo recebe bem a gente, eu recebo bem as pessoas também, respeito o outro. Assim foi a primeira Marcha.

Eu: Sim, sim. E o que que você viu de resultado da primeira marcha para as mulheres indígenas? Quais os resultados que você viu?

Mandei: Foi resultado... Como é que diz isso aí? Não sei nem como te dizer. Primeira Marcha a gente foi respeitada, foi reconhecida.

Eu: Sim. E quais lições que você tirou? O que que você aprendeu da primeira marcha?

Mandei: Eu aprendi da primeira Marcha aquilo que estou falando, reconhecer a gente mesmo, para a gente para ir pra a luta d’a gente mesmo, como é que a gente vivia... Se a gente não reconhecer, a gente, mulheres indígenas, não vamos fazer quase nada. Foi o que eu aprendi mais, convivência, reconhecer... Como é que é? Reconhecer o povo. Isso que eu aprendi.”

Em depoimento para o documentário *Corpoterritório*, filmado durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e dirigido por Elisa Mendes e Maria Lutterbach (2019) para o portal jornalístico *Gênero & Número*, Célia Xakriabá dá um depoimento nesse sentido de a Marcha proporcionar um adensamento das alianças entre mulheres indígenas, independentemente de a qual povo pertencem. Segundo essa liderança:

“Nós precisamos ter essa compreensão do lugar que nos divide, do lugar que nos violenta. Por isso que é necessário também, enquanto mulheres indígenas, a gente se reconhecer uma na outra, de forma de alteridade também, tudo que a gente reconhece uma na outra mesmo tendo identidades diferentes. Então é nesse momento que nós temos repensado mesmo a nossa importância nossa no território, mas também nesse transitar nesse outro mundo, que não é necessariamente um mundo diferente: sempre foi um mundo que foi nosso, mas que por muito tempo foi retirado de nós” (XAKRIABÁ *Apud* MENDES e LUTTERBACH, 2019).

No mesmo documentário, a liderança xingwana Watatakalu Yawalapiti também reflete sobre essa união inédita entre mulheres indígenas de vários povos proporcionada

pela Primeira Marcha das Mulheres Indígenas e, portanto, também vai no sentido de adensamento de fortalecimento das alianças entre mulheres dos mais diversos povos: “Não importa se é do Sul, do Nordeste, nós estamos unidas. E é uma coisa inédita, nunca aconteceu entre os indígenas e os não indígenas. E quem está começando a fazer isso são as mulheres” (YAWALAPITI *Apud* MENDES e LUTTERBACH, 2019). Esse resultado da Marcha em termos de adensamento das alianças entre mulheres de diferentes povos também é ressaltado pela jovem liderança xinguana Ana Yawalapiti em entrevista para Castilho e Guimarães (2021, p. 342):

“Foi uma experiência muito nova, elas falaram que é uma mistura de sensações: de sofrimento, de alegria, de força, de luta. Oh, o que está acontecendo? A gente não conseguiu expressar realmente o que estava acontecendo. Foi muito bom, elas viram a união das mulheres, que isso era muito importante, principalmente as trocas de culturas, entre as diferentes etnias. As audiências e atividades realizadas”.

O fortalecimento de alianças entre mulheres de povos indígenas diferentes também é algo destacado no depoimento de Simone Karipuna para esta pesquisadora:

“Então, a gente trouxe isso na marcha, e isso foi um fator bem forte que também tem dado também um sabor muito bom na nossa luta; também trouxe também a questão ambiental em destaque; trouxe também o empoderamento da mulher; também trouxe a importância de que as mulheres precisam se unir nos territórios, uma segurar a mão da outra; também fazer seu dever de casa, porque tem muito... assim, também não é só ir para um ato nacional, mas também é voltar e trazer para aquela outras mulheres que não tiveram a mesma experiência, que não vivenciaram aquilo que vivenciou você ali, ser um transportador dessa boa nova de que existe mulheres que tem coragem de ir para rua, pegar spray de pimenta na cara, e tá ali com sabor do Una firme e forte. Então é um pouco isso assim da Marcha para nós”.

O vídeo de Sônia Guajajara publicado na revista multimídia *Fagtar* em abril de 2020 também trata do adensamento das alianças entre mulheres indígenas, que muitas vezes, antes da Primeira Marcha, estavam dispersas, como consequência da Marcha:

“Então durante todo esse meu tempo envolvida diretamente no movimento indígena, eu pude perceber que nós somos muitas mulheres espalhadas por todas as partes do Brasil, né, que temos aí habilidades distintas, que temos interesses diferentes, funções diferentes, mas que estamos em todos os cantos: as mulheres que estão lá na roça, as mulheres que estão na educação, as mulheres que estão na saúde, as mulheres que estão fortalecendo a cultura, as mulheres que estão já assumindo papéis nas organizações indígenas, as mulheres que estão ocupando outros espaços para além das aldeias, para além dos territórios. Então, são muitas as potências, e a gente precisava dar uma organicidade, dar uma articulação entre nós mesma para poder fortalecer a nossa luta, o nosso empoderamento, e para esse rompimento dessas barreiras que estão impostas aí o tempo todo [...]. Aí fizemos o Fórum, fizemos a Marcha, e daí saímos com todo mundo com essa empolgação, nesse sentimento de que temos que participar, que temos que aprofundar mais também nessa luta para o empoderamento das mulheres, e eu sei que todas as mulheres que vieram para a Marcha voltaram com esse sentimento de que ela tem que estar dentro, tem que

participar, e que não são os homens que vão impedir ela de lutar. Então isso para nós foi muito poderoso, essa revolução na cabeça das mulheres de que não vão voltar para brigar com o marido, mas que ela vai lutar também por uma autonomia dela, por uma liberdade” (GUAJAJARA, 2020).

Esse caráter educativo das diplomacias de mulheres indígenas não é algo que começou com a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Laura Parisi e Jeff Corntassel (2007) apontam que as mulheres indígenas, dentro da política indígena, são criticadas por demandarem seus direitos enquanto mulheres e, dentro da política feminista, são criticadas por demandarem direitos enquanto indígenas, o que tem levado essas mulheres a desenvolverem complexas diplomacias nas quais elas destacam o caráter interseccional das opressões que sofrem por serem mulheres indígenas. É exatamente isso o que as mulheres indígenas, durante a Primeira Marcha, destacaram ao longo de todo o processo, ao se dirigirem, simultaneamente, ao Estado colono, às mulheres não indígenas e aos homens indígenas ao demandarem seu reconhecimento político e o fim das opressões que sofrem enquanto mulheres indígenas. Parisi e Corntassel apontam um processo semelhante ao analisarem as diplomacias das mulheres indígenas durante o levante zapatista no México. Nesse estudo de caso, os autores destacam o papel dessas mulheres na elaboração das dez Leis Revolucionárias para Mulheres, na qual elas, reivindicando seus direitos enquanto mulheres indígenas, se dirigiam tanto ao México enquanto Estado colono quanto aos homens indígenas. Parisi e Corntassel destacam também o quanto a atuação das mulheres maias em Chipas para a aprovação das Leis Revolucionárias para Mulheres, que foi resultado de uma estratégia diplomática derivada de um longo período de consultas às comunidades e de construção de consensos, foi inspiradora para outras mulheres indígenas ao redor do mundo, incentivando-as a se organizarem politicamente. Os autores, embora tenham destacado o caráter interseccional das diplomacias de mulheres indígenas, deixam escapar o caráter pedagógico delas: a atuação política das mulheres maias durante o levante zapatista, assim como a das mulheres indígenas na Primeira Marcha, teve um caráter pedagógico tanto para os homens indígenas, no sentido de ser um processo de educá-los para o fim das opressões contra as mulheres, quanto para as próprias mulheres, ao proporcionarem a elas um espaço de formação política e de troca de experiências. Portanto, trata-se de uma pedagogia que diz respeito às opressões que essas mulheres sofram, mas não é apenas

uma pedagogia desse oprimido que aparece homogeneizado em Paulo Freire (1970). Também não é apenas uma pedagogia decolonial que luta contra as condições de racialização dos povos colonizados, como aparece em Catherine Walsh (2017). Estamos diante de uma pedagogia de luta contra o entroncamento dos patriarcados branco e indígenas apontado por Paredes (2014) e contra o patriarcado de alta intensidade surgido desse entroncamento de patriarcados, e que tem produzido efeitos nefastos sobre as vidas dessas mulheres (SEGATO, 2012). Essas pedagogias de lutas contra o entroncamento de patriarcados se dão, nas diplomacias que as mulheres indígenas estabeleceram durante a Primeira Marcha, tanto no aspecto de educar os homens indígenas para o fim das opressões contra essas mulheres quanto no sentido de proporcionar a essas mulheres um espaço de formação política que contribuiu para adensar as alianças políticas entre elas.

Essas alianças entre mulheres indígenas surgidas da Marcha resultaram em reuniões mais frequentes entre as mulheres indígenas, além *lives* frequentes feitas por elas durante a pandemia de Covid-19, processo esse que culminou com a Segunda Marcha das Mulheres Indígenas em 2021 (que, como se viu anteriormente neste trabalho, mesmo diante da adversidade da pandemia de COVID-19 e de uma tentativa de golpe de Estado em Brasília, teve proporções ainda maiores que a Primeira Marcha) e na criação da Associação de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). O manifesto dessa associação foi lançado na simbólica data de 8 de março de 2021, dia internacional da mulher, e faz referência expressa à Marcha:

“Reunidas no XV Acampamento Terra Livre, em abril de 2019, construimos um espaço orgânico de atuação. Levamos pautas importantes para o centro do debate da mobilização que resultou na primeira Marcha das Mulheres Indígenas com a união de 2500 mulheres de 130 povos, em Brasília, no dia Internacional dos Povos Indígenas, em 9 de agosto daquele ano.

A Marcha, com o Lema ‘Território: nosso corpo, nosso espírito’, foi pensada desde 2015 como um processo de formação e de fortalecimento com sustentada ação de articulação com diversos movimentos.

Agosto de 2020. Após um ano da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, nós, Mulheres Indígenas de todo o Brasil, realizamos uma mobilização histórica! Diante do agravamento das violências aos povos indígenas durante a pandemia da Covid-19, nós decidimos demarcar as telas e realizar a maior mobilização de mulheres indígenas nas redes virtuais. Assim, nos dias 7 e 8 de agosto, acontecia a nossa grande assembleia online com o tema ‘O sagrado da existência e a cura da terra’” (ANMIGA, 2021).

A sigla dessa organização fazer uma referência à amizade essas mulheres não é algo em vão. Ela traduz uma ideia de aliança entre povos que está fundada no afeto, na amizade, algo muito distante da concepção tradicional de alianças na política internacional como sendo calcadas na racionalidade. Um exemplo dessa visão é expressa por Hedley Bull (2012, p. 195), que afirma que o diplomata, na perspectiva da cultura diplomática interestatal moderna, deve ser alguém capaz de controlar suas emoções para evitar o atrito durante as negociações. Donna Marie Oglesby (2016) também destaca que a linguagem diplomática é uma linguagem na qual não devem transparecer traços emocionais:

“Influenciados pelos pensadores iluministas, os diplomatas enxergam seu papel como sendo o de reprimir emoções e contribuir com razoabilidade e pensamento racional para o processo de comunicação entre Estados. [...] Seu estilo linguístico restrito reflete um entendimento de sua responsabilidade compartilhada de tomar decisões coletivas para promover a proteger o sistema como um todo, ao mesmo tempo em que promovem os interesses de seus Estado soberano. A linguagem diplomática reflete o modo através do qual os diplomatas reconhecem uns aos outros e racionalizam juntos” (OGLESBY, 2016, p. 245. Tradução livre da autora).¹¹⁰

Segundo Hutchinson e Bleiker (2014), embora os teóricos realistas das Relações Internacionais destaquem a importância de emoções como o medo para a política internacional, mas que o tomador de decisões na política internacional (como é o caso do diplomata) deve ser tomar suas decisões racionalmente, apartando as emoções do processo. Para Russel (2004), essa ideia do diplomata como alguém racional, no pleno controle das suas emoções durante o fazer diplomático, é um mito: trata-se do “mito da racionalidade”, que considera razão e emoção não apenas devem se manter separadas, mas também que a emoção é inimiga do fazer diplomático racional. A autora considera que essa cultura diplomática moderna que preza pelo total controle de emoções é situada local e cronologicamente: trata-se de algo derivado do cosmopolitismo aristocrático europeu, da qual os atores do mundo não europeu, caso queiram ser reconhecidos como politicamente relevantes, são forçados a participar.

¹¹⁰ Texto original: “Influenced by Enlightenment thinkers, diplomats saw their role as one of tamping down emotions and contributing reasonableness and rational thought to the process of communication between states. [...] Their restrained linguistic style reflected an understanding of their shared responsibility to make collective decisions to advance and protect the system as a whole, while advancing the interests of their sovereign state. Diplomatic Language reflects the mode by which diplomats both recognize each other and reason together”.

Porém, ao contrário das diplomacias estatais, as diplomacias entre mulheres indígenas dos mais diversos povos têm como característica importante a afetividade, no sentido de serem bastante transparentes quanto à existência desses afetos. Isso fica muito aparente na entrevista de Bárbara para esta pesquisa:

“Hoje a gente tem um grupo e com essas mulheres hoje, a gente... Esse nome, o grupo que se chama ANMIGA, que são as amigas. Que daí tem eu, tem a Sônia, tem a Célia, tem a Julião Pankararu, e tem várias outras mulheres. Tem a Shirley Krenak, que é de Minas. Então, é essa estratégia que a gente tem, que a gente sempre está conversando e fazendo as pautas para a próxima marcha.

[...]

Eu: Sim. E como é que foi a relação com as mulheres na época?

Bárbara: Elas são maravilhosas. Que nem a gente fala, somos amigas mesmo, sabe. Quando uma fala a gente para ouvir, é muito difícil ter críticas entre nós. Tudo é feito em reunião, tudo é planejado antes, nada é feito sem uma consulta uma à outra. Então é bem organizado mesmo. Então, esse ano vai ter ATL novamente, acho que em abril, não tem data, e talvez tenha a terceira marcha das mulheres em setembro”.

O depoimento de Watatalu Yawalapiti dado, à época da Primeira Marcha, para as produtoras do documentário *Corpoterritório*, também destaca esse aspecto afetivo das relações diplomáticas entre mulheres indígenas no contexto brasileiro: “É sempre mais um coletivo. É muito amor, que você vê mulheres chorando ali, outras ali, mas é isso, é muita emoção de estar junto com outras parentes que nunca estiveram aqui, a gente nunca se viu” (YAWALAPITI *Apud* MENDES e LUTTERBACH, 2019).

Como apontam Hutchinson e Bleiker (2014), a rejeição dos teóricos realistas das Relações Internacionais ao papel das emoções na tomada de decisões tem a ver com a dicotomia corpo e mente do paradigma cartesiano que predomina na disciplina. Ling (2014), por sua vez, aponta como a colonização proporcionou a supressão de cosmovisões relacionais pautadas na compaixão com todos os seres:

“O acadêmico pós-colonial Ashis Nandy elaborou há mais de duas décadas sobre uma política colonial por trás de uma atitude anti-emocional nas Relações Internacionais. A *Pax Britannica*, segundo ele, propagou um ‘coração não desenvolvido’ para conferir ao colonialismo e ao imperialismo um senso de poder e legitimidade que era vinculado não apenas a fatores políticos e econômicos, mas também, e talvez ainda mais importante, a fatores culturais e psicológicos. Um tipo de Estado hiper racional e hiper masculino surgiu como consequência. Isso rebaixou qualquer coisa que parecesse feminina, incluindo um senso de bem-estar e compaixão por todos, sejam nativos ou estrangeiros. O ‘fardo do homem branco’ assim estuprou e pilhou escoceses, irlandeses e galeses, assim como largas áreas da América do Norte, Ásia, Austrália/Nova Zelândia e África” (LING, 2014, p. 571. Tradução livre da autora).¹¹¹

¹¹¹ Texto original: “The postcolonial scholar Ashis Nandy (1988) elaborated more than two decades ago on the colonial politics behind the anti-emotional attitude of IR. Pax Britannica, he said, propagated an

Isso tudo ajuda a explicar o porquê da rejeição do papel das emoções no fazer diplomático interestatal. Ocorre que as mulheres indígenas estão dentro do que Orlando Fals Borda (1984), Lorena Cabnal (2021) e Arturo Escobar (2016) chamam de uma cosmovisão sentipensante: elas não percebem o corpo e a mente como algo separado, com a mente tendo que conter as emoções para uma melhor tomada de decisões; além disso, elas percebem seu corpo e sua mente dentro de um cosmos mais amplo: os espíritos da floresta, as árvores, os biomas nos quais residem, tudo isso faz parte do corpo e da mente dessas mulheres. Na verdade, a força das decisões políticas dessas mulheres está, dentre outros fatores, nas relações recíprocas de afeto que elas estabelecem entre elas. Por isso, considero que as diplomacias das mulheres indígenas no contexto da Primeira Marcha são diplomacias sentipensantes, que não escondem o papel do afeto na política, e são um chamado, nos dizeres de Ling (2014), para descolonizarmos as emoções nas Relações Internacionais.

Sendo assim, considero que, apesar dessas mulheres terem a sua agência negada pelo Estado ao longo daqueles dias, um dos resultados da Primeira Marcha de Mulheres Indígenas é o desafio que essas mulheres colocaram a esse entroncamento de patriarcados que foi a elas imposto com a colonização. Uma das consequências disso foi o fato de elas passarem a ser cada vez mais reconhecidas politicamente pelos homens indígenas enquanto legítimas diplomatas de seus povos. Outro resultado foi a criação e fortalecimento de alianças baseadas no afeto entre mulheres de diferentes povos indígenas, ocorrendo aí um fortalecimento das diplomacias tanto entre mulheres de diferentes povos indígenas quanto de uma diplomacia dessas várias mulheres indígenas frente ao Brasil enquanto Estado colono. Portanto, defendo que as diplomacias das mulheres indígenas no Brasil têm tido um caráter educativo, no sentido de promover uma pedagogia decolonial que enfrenta simultaneamente a racialização dessas mulheres e entroncamento de patriarcados que as atinge tão violentamente desde

‘undeveloped heart’ to stamp upon colonialism and imperialism a sense of power and legitimacy that was linked not just to political and economic factors, but also, and perhaps more importantly, to cultural and psychological ones. A type of hyper-rational and hypermasculine state arose in response. It denigrated anything smacking of the feminine, including a sense of welfare and compassion for all, natives and aliens alike. The ‘white man’s burden’ thus raped and pillaged the Scots, Irish, and Welsh as much as large swathes of North America, Asia, Australia/New Zealand, and Africa”

a invasão colonial, além de ser uma diplomacia que, ao contrário da diplomacia interestatal tradicional, é transparente quanto ao caráter afetivo de sua atuação política.

5.3.4. A Primeira Marcha das Mulheres Indígenas como estratégia

Inicialmente, uma das minhas perguntas de pesquisa era a respeito de quais tinham sido as estratégias políticas das mulheres indígenas durante a Primeira Marcha. Porém, quando eu perguntava às parceiras de pesquisa sobre as estratégias delas durante a Marcha, não era incomum eu ouvir como resposta: “como assim?”. A resposta de Bruna a essa questão a respeito das estratégias é um exemplo desse estranhamento à pergunta que eu fiz:

Acho que não existem estratégias, são realidades mesmo. Não tem como pensar que é uma estratégia: são realidades regionais totalmente diferentes, mas que são comuns quando se trata de violência, discriminação. Então não são estratégias, são realidades vivenciadas pelas mulheres dentro dos seus territórios.

Isso me levou a refletir que talvez eu estivesse fazendo a pergunta de pesquisa errada. Após analisar os dados empíricos, eu cheguei à conclusão que, na verdade, a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas foi uma estratégia diplomática de fortalecimento das alianças entre mulheres indígenas de diversos povos.

O diálogo transcrito abaixo, retirado da minha entrevista com Nyg, é exemplificativo disso:

“Eu: Certo. E quais estratégias vocês usaram durante a primeira marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas?

Nyg: Como assim?

Eu: As estratégias políticas foram utilizadas. Assim, porque tinha uma série de demandas em relação à questão da não municipalização da saúde em relação também à questão do marco temporal, tanto até que teve reunião com a Carmem Lúcia. Eu quero saber quais estratégias durante a marcha que vocês utilizaram para pausar essas demandas.

Nyg: Ah, foi através das articulações mesmo. Assim, como as mulheres, a maioria... Assim, a organização da Marcha ela se deu não só pela comissão que estava organizando, mas principalmente pelas mulheres que estavam no território articulando para pensar uma primeira marcha das mulheres indígenas, onde a gente vem nesse processo de descolonizar, de reafirmar, e que muitos territórios ainda o machismo é muito presente, machismo imposto, eu diria. E a gente conseguir reunir 3.500 mulheres em dois meses foi um desafio muito grande, assim, mas ao mesmo tempo é a estratégia do diálogo, da articulação, e trazendo essas demandas que a gente já vinha participando -porque as mulheres já tinham essa participação no movimento, só que a

gente não tinha o nosso espaço para discutir da nossa forma, como nós enxergávamos isso. Então a gente estava ali com os homens no mesmo espaço, falando da mesma questão, mas não tinha esse olhar específico para como mulheres indígenas. *Então a marcha foi esse momento que a gente pensou como estratégia para pensar a nossa participação e a nossa atuação em nossas ações de fato, como mulheres que fazem parte de tudo isso, foi trazer essas mulheres para a gente se reunir ali e discutir isso enquanto o olhar de mulheres indígenas.* Então acho que isso foi assim fundamental para que nós pudéssemos nos enxergar de fato dentro de todos esses processos, tanto da municipalização tanto da questão do marco temporal, e aí pensar nós mulheres como parte principal disso, de quem seria afetada em tudo isso. Então acho que a estratégia foi essa de voltar esse olhar específico para nós, o que que nós somos dentro disso tudo que está sendo discutido. E aí pensar as nossas agendas, as nossas agendas ali foram a partir disso, quais os espaços que a gente queria estar incidindo dentro da Marcha. Então o STF foi um deles, a própria SESAI na época ali. Então, eu acho que foram espaços estratégico mesmo para nos colocar como principais afetadas nesse processo. Porque se se municipalizar, vai afetar o corpo da mulher indígena; esse afetar o corpo da mulher indígena, afeta toda uma comunidade. Então é isso pensar o território mesmo como o nosso corpo, o território como feminino sagrado. Acho que essa foi a principal estratégia”.

Como se pode perceber, Nyg recebeu com estranhamento a pergunta sobre as estratégias políticas durante a Marcha. Porém, ao explicar para ela um pouco melhor a minha pergunta, ela aponta um adensamento das alianças políticas das mulheres indígenas, tanto a nível local quanto a nível nacional. Ela destaca a própria marcha como estratégia política de fortalecimento das alianças entre mulheres indígenas de diversos povos. Na entrevista com Angélica, eu percebi algo semelhante:

“Eu: E quais estratégias vocês usaram na primeira marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas? Quais foram as estratégias que foram usadas naquele momento?

Angélica: Eu não entendi a pergunta.

Eu: Quais estratégias políticas vocês usaram para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas na primeira marcha. Porque tinha uma série de demandas naquela época: as demandas por demarcação de territórios as demandas pela não municipalização da saúde. Então, quais estratégias que vocês usaram para pautar essas demandas?

Angélica: Ah. Já em 2018, quando a gente se reuniu, a gente se reuniu por regiões. E aí nessa nossa articulação por regiões dali saíram as demandas já em 2018, algumas demandas nesse sentido. Só que em 2019 foi muito gritante essa questão da saúde indígena, que enfim, que o governo queria municipalizar saúde indígena, então estrategicamente a gente foi organizada a partir disso também. E aí inclusive a gente foi ocupar a SESAI, a SESAI em Brasília, porque foi o que estava ali para nós. O que era o que a gente precisava fazer naquele momento, em 2019, e aí as outras a gente vai conversando. E aí depois se dividiu então não mais por regiões, mas por biomas, a Mata Atlântica, ou Cerrado. E aí, nesse sentido, ainda na marcha, a gente está trabalhando nesse sentido, né, dessas articulações mais localmente, mais regionalmente, para trazer nossas demandas, e compartilhar com todos”.

Novamente, a pergunta sobre as estratégias políticas utilizadas na Marcha foi recebida com estranhamento, e, outra vez, quando eu explicava o que eu queria dizer, as próprias articulações políticas locais dessas mulheres aparecem como estratégia, o que mais uma vez sugere que a Primeira Marcha foi em si uma estratégia política de fortalecimento de alianças entre mulheres indígenas dos mais diversos povos.

Bárbara, ao ser questionada sobre as estratégias utilizadas durante a Marcha, também chama atenção para a Primeira Marcha enquanto estratégia de fortalecimento político dessas mulheres ao dizer que a estratégia era que as mulheres tinham que ter voz:

“As estratégias foram de que a gente tinha que ter voz; e de que forma essas mulheres iam ... E qual era o objetivo dessa marcha? O objetivo era, como as mulheres já tinham esse poder de voz, através da história, foi que a gente começou a apontar as pautas: a pauta de educação, a pauta da saúde, a pauta das demarcações de terra... Porque tudo que nós fazemos, também os homens fazem, nós estamos sempre juntos. Então, se os homens estão lutando por demarcações de terra, por que que as mulheres não podem também estar lutando junto? Então, essas eram as pautas e essas estratégias eram essas, de que a gente também tinha essa força, de que de que a gente poderia sim entrar dentro do Planalto Central, que a gente poderia ir até o STF, a gente tinha o poder sim de ir até a secretaria de saúde, de que a gente tinha que ir nesses ministérios. E foi isso que aconteceu”.

Quando eu fiz essa pergunta para a Simone, ela também não falou tanto das estratégias utilizadas na Marcha, mas sim da Marcha como advinda de um anseio das mulheres indígenas por um espaço para trocar experiências, o que, novamente, sugere que a Marcha foi em si uma estratégia de adensamento das alianças políticas entre essas mulheres:

“Olha, a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas no Brasil era um anseio nosso enquanto mulheres indígenas; a gente percebeu que durante o Acampamento Terra Livre (todo ano a gente realiza), a gente percebeu que faltava um espaço para as mulheres indígenas dialogar suas temáticas; dialogar e também conhecer a realidade das mulheres indígenas do Brasil. Então... E que nas mulheres também tem questões específicas, que tem que também ser colocadas como prioridade. Então, a gente precisa perceber o que precisava desse recorte. E aí isso foi todo um processo e a gente conseguiu trazer e fazer a realização da Primeira Marcha com muito diálogo, muita quebra também de paradigma -porque marcha de mulheres indígenas justamente num período que o Brasil enfrentava a discriminação o preconceito e também o ódio exposto, sabe, sem nenhuma forma de nenhuma forma de respeito pelas outras pessoas. Então, fazer a primeira marcha de mulheres indígenas teve um diferencial muito grande, porque também ela fortaleceu, de uma forma muito intensa, o posicionamento das mulheres nas diferentes regiões do Brasil, sabe. Então realmente a marcha ela teve... Teve muitos sabores, desde sua projeção até a sua realização”.

Esse caráter da Marcha enquanto estratégia política para adensar as alianças entre mulheres indígenas também fica aparente no depoimento de Sônia Guajajara para a revista *Fagtar*. Eu já transcrevi o trecho abaixo em um momento anterior deste trabalho, mas considero trazer novamente esse trecho do depoimento de Sônia Guajajara (2020), no qual ela destaca a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas como estratégia diplomática pensada pelo Coletivo Voz das Mulheres Indígenas para adensar as alianças entre essas mulheres de diversos povos. Essas alianças entre mulheres

indígenas, para Sônia, não necessariamente deveriam seguir o que ela denomina de um padrão de organização da sociedade civil, como uma associação formalmente regularizada com CNPJ, mas poderia partir, por exemplo, de uma Marcha:

“[...] a gente precisava dar uma organicidade, dar uma articulação entre nós mesmas para poder fortalecer a nossa luta, o nosso empoderamento, e para esse rompimento dessas barreiras que estão impostas aí o tempo todo sobre nós [...]. Então a gente começou essa conversa entre nós, mulheres, como que a gente faz. Às vezes a gente imaginava: ‘Ah, para ter uma articulação de mulheres, a gente precisa ter uma organização de mulheres’. Porque parece que tudo vem a partir de uma organização, da institucionalidade. E aí na nossa conversa a gente foi entendendo que não, que a gente pode estar articulada, a gente pode estar conectada, sem necessariamente estar atendendo a um padrão branco de ter ali um CNPJ. Não, a gente precisa estar articulada, estar mobilizada, estar juntas, mas com uma forma nossa própria. E aí a gente, esse tempo todo, a gente foi pensando como, como fazer isso. Um grupo de mulheres, a gente organizou para participar de uma iniciativa com o apoio da ONU Mulheres que foi o Voz das Mulheres Indígenas. Com essa articulação a partir do Voz, a gente conseguiu trazer relatos das mulheres, contribuições, para ter ali qual é realmente a demanda das mulheres indígenas. Então a gente foi dando continuidade a essa articulação entre nós, que era um grupo de mais ou menos 26 ou 27 mulheres, e aí a gente começou a pensar na realização de uma marcha das mulheres indígenas: como fazer essa marcha, qual era a ideia, o objetivo. E fomos aprofundando essa discussão, até que chegou nessa construção da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, que também ali a gente pôde fazer o Fórum das Mulheres, para discutir todas essas demandas nossas nas regiões”.

Essa discussão sobre a Marcha como estratégia política de adensamento dessas alianças também é destacada na entrevista de Lorena para esta tese, que também destaca o papel do coletivo Voz das Mulheres Indígenas na elaboração dessa estratégia:

“Então, através do Voz das Mulheres Indígenas a gente conseguiu fazer esse movimento dentro do ATL. E fazendo essa construção, e aí as mulheres chegaram a uma conclusão, que além do ATL elas queriam fazer algo mais potente, que seria o quê? Uma marcha das mulheres, como diz a Sônia... a Sônia Guajajara. E daí se deu a construção. Assim, vamos construir então. E aí gente vem fazendo esse movimento aí desde 2014, desde 2015, para construir, a gente consolidar como é que a gente ia unificar essas mulheres, que fazem o movimento de base tão importante, mas que é tão invisibilizado. E daí começamos a encucar com esse negócio das mulheres indígenas: vou fazer o movimento, vamos fazer uma marcha, a gente vai fazer uma assembleia, a gente vai fazer. E daí foi se construindo, então, e aí foi quando a gente chegou na Marcha das Mulheres Indígenas”.

Esses depoimentos todos evidenciam que, na verdade, a Primeira Marcha das Mulheres em si foi uma estratégia de adensamento das alianças políticas entre mulheres indígenas. Além disso, o depoimento de Lorena e o de Sônia Guajajara destacam o papel central do Coletivo Voz das Mulheres Indígenas para a elaboração dessa estratégia diplomática que foi a Primeira Marcha. Como mencionado anteriormente neste capítulo, esse coletivo foi formado por vinte e quatro mulheres que se dedicaram, com apoio técnico da ONU Mulheres e apoio financeiro das Embaixadas do Canadá e da Noruega no Brasil, a ir às comunidades levantar as demandas das mulheres

indígenas e a refletir sobre essas demandas. Esse trabalho culminou, em 2018 em um documento chamado *Pauta Nacional das Mulheres Indígenas* no qual esse coletivo traz as demandas coletadas por essas mulheres são listadas, além de serem feitas propostas para o cumprimento dessas demandas.

O documento está dividido em dez eixos temáticos, sendo o último de interesse particular para fins deste subitem: “formulação de uma estratégia de incidência política nacional e internacional para os direitos dos povos indígenas liderada pelas mulheres indígenas”. Ocorre que esse mesmo documento, como publicado em 2018, só está preenchido com demandas e propostas das mulheres até o eixo temático 6, o que significa que os demais eixos, inclusive o de formulação de estratégias de incidência política lideradas por mulheres indígenas, ainda estavam sendo objeto de discussão dentro do coletivo (LOURENÇO *et all*, 2018). Essas mulheres, após um longo tempo de discussão, decidiram pela ocupação das vias da capital federal com seus corpos, em uma grande marcha, como estratégia para avançar suas diplomacias, com os resultados já mencionados anteriormente.

6. Considerações finais

Eu não sou a mesma Camila que entrou no doutorado em 2017. O contato com as mulheres indígenas ao longo desta pesquisa (seja lendo obras de mulheres indígenas, seja na observação participante durante a Marcha ou nas entrevistas feitas remotamente) me transformou de diversas maneiras ao me proporcionar uma percepção desse discurso feminista branco eurocêntrico. Esse diálogo me fez compreender que a experiência dessas mulheres seja marcada por uma dor que eu enquanto mulher branca nunca vou experimentar, mas que, apesar da dor ser uma característica importante da vida dessas mulheres, elas não são apenas as suas dores: elas são os cantos, as danças, as artes, são as relações de amizade forjadas nas lutas contra o sistema moderno, colonial e patriarcal. Estas considerações finais trazem alguns dos aprendizados que obtive ao longo das pesquisas para esta tese nesta tentativa de fazer uma pesquisa baseada na relacionalidade, apesar das dificuldades de estabelecer essas relações através da mediação de câmeras nestes tempos pandêmicos.

Em primeiro lugar, cabe destacar que as diplomacias indígenas são diplomacias que tensionam o modelo Westfaliano de uma soberania uma e indivisível e, por isso, suas demandas pela demarcação do território e por autodeterminação são demandas por um terceiro espaço da soberania (BRUYNEEL, 2007) ou por soberanias múltiplas e sobrepostas (INAYATULLAH, BLANEY, 2004). Mas, embora haja uma literatura relevante escrita desde o mundo anglófono sobre essas diplomacias, as entrevistas indicaram que o termo “diplomacias indígenas” circula menos que o de “movimentos sociais”. Existem fatores ligados à formação política do Brasil enquanto Estado colono que explicam essas diferenças, tais como a espoliação das terras indígenas, ao contrário do que se deu em parte considerável do mundo anglófono, não ter sido baseada em tratados firmados entre os povos indígenas e Portugal ou Brasil. Porém, dentre as parceiras de pesquisa que consideram existirem diplomacias indígenas e que se veem como diplomatas de seus povos percebi que há uma visão de diplomacia similar à definição que Der Derian (1987) faz de diplomacia enquanto mediação do

estranhamento. Entretanto, a mediação desse estranhamento não se faz, nessas diplomacias indígenas, da mesma forma que nas diplomacias interestatais.

Um exemplo disso são os papéis do diplomata enquanto um representante político. A literatura, as entrevistas e a análise documental indicaram que, ao contrário das diplomacias interestatais, que se pautam numa noção de representação política que conjuga os elementos formais e simbólicos da representação, as mulheres indígenas tem desenvolvido um fazer diplomático que está mais preocupado em cultivar uma representação política que seja ao mesmo tempo responsiva, ou seja, sensível às demandas dessas mulheres, e descritiva, que traga a presença dessas mulheres para os espaços de decisão política. Para elas, as duas coisas são indissociáveis: como elas mencionam no documento final da Primeira Marcha das Mulheres Indígenas, é essencial ter mulheres indígenas nos espaços de tomada de decisão, mas também é importante que essas mulheres sejam sensíveis às demandas das demais mulheres indígenas. Com isso, as diplomacias das mulheres indígenas conjugam uma política das ideias e uma política da presença. Porém, a entrevista de Angélica apresentou um olhar mais crítico à própria ideia de representação, analisando como a inserção da ideia de representação política no povo kaingang e o estabelecimento do posto de cacique pela colonização masculina e altamente militarizada do SPI levou a um afastamento das mulheres kaingang dos espaços de tomada de decisão nas comunidades.

Os capítulos 4 e 5 deste trabalho, por sua vez, tratam do percurso até a Marcha. Embora os esforços no sentido do estabelecimento de uma diplomacia panindígena de abrangência nacional datem da década de 1970, as mulheres só conseguiram espaços nessas diplomacias quando a primeira organização panindígena de âmbito nacional, a UNI, se esfacelou. Quando a política indígena se voltou para o regional, para o local, é que as mulheres indígenas encontram condições de participação política, em projetos que se iniciam como projetos de corte e costura e de produção de artesanato, mas que criaram possibilidades de troca de experiências entre essas mulheres sobre os problemas que enfrentaram, e permitiram a politização desses projetos locais envolvendo mulheres indígenas. Essa característica foi particularmente forte na Amazônia, o que fez com que essas organizações locais se tornassem espaços de formação política para mulheres que hoje em dia estão articuladas nacionalmente, e

que tiveram um papel chave na Primeira Marcha das Mulheres Indígenas. Outro fator que criou condições para uma maior participação política das mulheres indígenas foi o aumento vertiginoso do acesso das mulheres indígenas às universidades após a aprovação da Lei de Cotas em 2012. Isso teve como consequência, por um lado, que essas mulheres, ao viajarem entre esses mundos indígena e não indígena, passassem a desempenhar um papel de mediadoras do estranhamento entre esses dois mundos; por outro lado, mulheres de diversos povos, ao se encontrarem na universidade, passaram a trocar experiências e a perceber que compartilhavam problemas em comum, o que possibilitou a emergência de uma consciência pan-indígena enquanto mulheres. Outro fator que conduziu essas mulheres até a realização da Primeira Marcha foram as relações diplomáticas que um grupo de vinte e quatro mulheres indígenas, distribuídas por todo o país, estabeleceu com a ONU Mulheres, ao formarem um coletivo que, com apoio técnico desse órgão da ONU, levantava dados, nas comunidades, a respeito das demandas das mulheres indígenas, e desenvolvia propostas para cumprir essas demandas.

Embora eu tenha iniciado esta pesquisa procurando saber quais foram as estratégias das mulheres indígenas durante a Primeira Marcha, o que ficou nítido para mim ao fim deste trabalho foi que a própria Marcha foi em si uma estratégia elaborada pelo coletivo Voz das Mulheres Indígenas no sentido de adensar as relações diplomáticas entre mulheres dos mais diversos povos. Como os dados referentes ao aumento de participação das mulheres da Primeira para a Segunda Marcha atestam, esse adensamento das relações políticas entre essas mulheres está ocorrendo. Além disso, a Marcha enquanto estratégia diplomática elaborada foi pedagógica, no sentido de educar as mulheres não indígenas para as peculiaridades cosmológicas das mulheres indígenas; de educar os homens indígenas contra patriarcado de alta intensidade que é inaugurado pelo entroncamento entre os patriarcados europeu e indígena; e para propiciar um espaço de debate, troca de experiências e formação política entre as próprias mulheres indígenas.

Outro aspecto importante do fazer diplomático dessas mulheres durante a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas é seu caráter afetivo. Enquanto as diplomacias interestatais partem de um modelo de diplomata enquanto um homem

racional que deve controlar suas emoções para promover, simultaneamente, os interesses do Estado soberano do qual é representante e os da cultura diplomática interestatal, as mulheres indígenas durante a Marcha expõem os seus laços de afeto, e são, por isso, diplomacias sentipensantes. Com isso, não pretendo dizer que as diplomacias interestatais não tenham um componente afetivo, mas que elas não são transparentes quanto a esse elemento de seu fazer diplomático, ao passo que as diplomacias

Já as relações diplomáticas das mulheres indígenas com o Brasil enquanto Estado colono, como costumam ser as relações diplomáticas entre Estados e povos indígenas ao redor do mundo, foram marcadas pelo não reconhecimento dessas mulheres enquanto atrizes políticas. Por conta desse não reconhecimento, as diplomacias dessas mulheres frente ao Estado foram, no geral, diplomacias de enfrentamento a esse Estado, com ocupação de Ministério para forçar o Ministro da Saúde a se reunir com essas mulheres.

Espero que este trabalho possibilite, através deste estudo de caso, uma reflexão crítica a respeito das diplomacias das mulheres indígenas, principalmente nestes tempos tão difíceis para os povos indígenas, e principalmente para as mulheres indígenas. Também espero que esta pesquisa nos ajude a combater o entroncamento de patriarcados que é central para as Relações Internacionais enquanto disciplina.

Referências bibliográficas

ADOUE, Silvia Beatriz. Enfrentamentos no Wallmapu: a nova onda de expansão da fronteira do capital e a resistência Mapuche. **Margem Esquerda**, nº 29, 2º semestre, 2017, p. 27-33.

AGGESTAM, Karin; TOWNS, Ann E. Introduction: The Study of Gender, Diplomacy and Negotiation. AGGESTAM, Karin; TOWNS, Ann E (eds). **Gendering Diplomacy and International Negotiation**. Palgrave McMillan, 2018.

ANGHIE, Anthony. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

ALBERTI, Verena. Fontes orais: Histórias dentro da História. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2010. P. 155-202.

ALFRED, Taiaiake. **Peace, power, righteousness**: an indigenous manifesto. 1ª ed. Toronto: Oxford University Press, 1999.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Os índios na história do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ALVAREZ, Raquel (dir.). **Encantadas-Território**: nosso corpo, nosso espírito. Caturra Digital Filmes BH, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3rK7fqvq71w>. Acesso em: 28 fev. 2022.

ALVES, Pedro. MPF diz que Filipe Martins, assessor de Bolsonaro, tem histórico de menções a símbolos de extrema-direita; veja casos. **G1**, 09.06.2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2021/06/09/mpf-diz-que-filipe-martins-assessor-de-bolsonaro-tem-historico-de-mencoes-a-simbolos-de-extrema-direita-veja-casos.ghtml>.

Acesso em: 02 mar. 2022

AMAZONIA REAL. “Ser indígena hoje é sinônimo de resistência”, diz Nara Baré, a primeira mulher a assumir a Coiab. **Amazonia Real**, 22 set. 2017.

Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/ser-indigena-hoje-e-sinonimo-de-resistencia-diz-nara-bare-primeira-mulher-assumir-coiab/>. Acesso em: 28 dez. 2020.

ANJOS, Anna Beatriz. Índios Paresi buscam autonomia para manter lavouras de soja. **Agência Pública**, 3 abr. 2018. Disponível em: <https://apublica.org/2018/04/indios-paresi-buscam-autonomia-para-manter-lavouras-de-soja/>. Acesso em: 28 jul. 2021.

_____. Quem lidera o grupo de agricultores indígenas citado por Bolsonaro na ONU. **Agência Pública**, 27 set. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/09/quem-lidera-o-grupo-de-agricultores-indigenas-citado-no-discurso-de-bolsonaro-na-onu/>. Acesso em: 28 jul. 2021.

APIB. **Brasília é colorida de urucum por 3 mil mulheres indígenas em protesto pelos seus direitos**. 13 ago. de 2019. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/08/13/brasil-e-colorida-de-urucum-por-3-mil-mulheres-indigenas-em-protesto-pelos-seus-direitos/>. Acesso em: 4 mar. 2022.

_____. **Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”**. 15 ago. de 2019. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>. Acesso em: 31 dez. 2020.

_____. **Eleições 2020: número de indígenas eleitos é o maior da história do Brasil**. 17 nov. 2020. Disponível em: <https://apiboficial.org/2020/11/17/eleicoes-2020-em-contagem-parcial-apib-mapeia-159-candidatos-indigenas-eleitos/>. Acesso em: 03 mar. 2022.

_____. **Mulheres indígenas realizam seminário sobre direitos sociais na Câmara dos Deputados**. 15 de agosto de 2019. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/08/15/mulheres-indigenas-realizam-seminario-sobre-direitos-sociais-na-camara-dos-deputados/>. Acesso em: 01 mar. 2022.

_____. **Nota de repúdio contra o desmonte do subsistema de Saúde Indígena e da SESAI, e pela exoneração de Silvia Nobre**. 11 jul. 2019. Disponível em: <https://apiboficial.org/2019/07/11/nota-de-repudio-contra-o->

desmonte-do-subsistema-de-saude-indigena-e-da-sesai-e-pela-exoneracao-de-silvia-nobre/. Acesso em: 01 mar 2022.

_____. **Nossa voz é a resistência: 4 mil mulheres indígenas ocupam Brasília no dia 7 de Setembro.** 07 set. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/09/07/nossa-voz-e-a-resistencia-4-mil-mulheres-indigenas-ocupam-brasilia-no-dia-7-de-setembro/>. Acesso em: 04 mar. 2022.

_____. **Número de mulheres indígenas candidatas reflete ascensão de lideranças nos movimentos de base.** 26. set. 2022. Disponível em: https://apiboficial.org/2022/09/26/numero-de-mulheres-indigenas-candidatas-reflete-ascensao-de-liderancas-nos-movimentos-de-base/?fbclid=IwAR3UniaBNgzK2GqWIL-PSqjAPJukYhdbXf_YUEI9J3qbpr_sWxXzqMiYG0. Acesso em: 04 out. 2022.

ARVIN, Maile; TUCK, Eve; MORRILL, Angie. Decolonizing Feminism: Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy. **Feminist Formations**, Volume 25, Issue 1, Spring 2013, p. 8-34.

AUDI, Amanda, MENDES, Guilherme. “É racismo”, diz ex-secretária de Damares sobre comissionada “babá” de seus filhos. **Congresso em Foco**, 8 jun. 2021. Disponível em: <https://congressoemfoco.uol.com.br/area/justica/sandra-terena-oswaldo-eustaquio-atos-antidemocraticos/>. Acesso em: 13 dez. 2021.

AUDI, Amanda, MARTINS, Rafael Moro. Difamação por encomenda. **The Intercept Brasil**, 20 de julho de 2020. Disponível: <https://theintercept.com/2020/07/20/fake-news-oswaldo-eustaquio-damares-sandra-terena-infosolo/>. Acesso em: 20 fev. 2022.

BALDY, Cutcha Risling. **We are dancing for you: Native Feminisms and the Revitalization of Women’s Coming-of-Age Ceremonies.** Seattle: University of Washington Press, 2018.

BALIEIRO, Cristina. **O legado das deusas:** caminhos para a busca de uma nova identidade feminina. 2ª ed. São Paulo: Polén, 2019.

_____. **O legado das deusas, V. 2:** novos mitos e arquétipos do feminino. São Paulo: Polén, 2020.

BALL, Jessica; JANYST, Pauline. Enacting research ethics in partnership with indigenous communities in Canada: “do it in a good way”. **Journal of Empirical Research on Human Research Ethics**, 2008, p. 33–51.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, p. 89-117.

_____. Feminismos subalternos. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 25(3): 530, setembro-dezembro/2017, p. 1035-1054.

BANIWA, Braulina. Primeira mulher Presidente na Organização Indígena no Brasil. **Blog da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro**, 16/11/2012. Disponível em: <https://foirn.wordpress.com/2012/11/16/primeira-mulher-presidente-na-organizacao-indigena-no-brasil/>. Acesso em 28 dez. 2020.

BARATTO, Marcia. Direitos Indígenas na América Latina: o impacto das decisões da OEA nos modelos de cidadania multicultural no Brasil, na Colômbia e na Bolívia. 4º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, 2013, Belo Horizonte. **Anais do 4º Encontro Nacional da ABRI**, 2013. Disponível em: http://www.encontronacional2013.abri.org.br/resources/anais/20/1370054672_ARQUIVO_artigoMARCIABARATTO.pdf. Acesso em: 8 dez. 2018.

BARBOSA, Cleber. Indígena amapaense pode se candidatar a Senadora, em partido bolsonarista. **Diário do Amapá**, 20.02.2021. Disponível: <https://www.diariodoamapa.com.br/cadernos/politica/indigena-amapaense-pode-se-candidatar-a-senadora-em-partido-bolsonarista/>. Acesso em: 28 dez. 2021.

BARRENCHEA, Beatriz Gómez. Mujeres indígenas latinoamericanas: procesos organizativos y gestión de demandas ciudadanas. LACHENAL, Cecile; PIRKER, Kristina (coords.). **Movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanías en América Latina**. Cidade do México: Fundar, Centro de Análisis y Investigación; Barcelona: Gedisa Editorial, 2012.

BARROCAL, André. Secretária de Saúde Indígena de Bolsonaro limpa gavetas e deve deixar o governo. **Carta Capital**, 06 fev. 2020. Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/politica/secretaria-de-saude-indigena-de-bolsonaro-limpa-gavetas-e-deve-deixar-o-governo/>. Acesso em: 13 dez. 2021.

BARROS JR, Fernando. Organizações tradicionais e políticas públicas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher Xukuru. SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI e GIZ, 2012, p. 128-139.

BARROSO, Maria Helenice; BARROSO, Maria Veralice. História Oral, Memória e Cidadania. COSTA, Cléria Botelho da; LONGO, Clerismar Aparecido; BARROSO, Eloísa Pereira (orgs.). **História Oral e Metodologia de Pesquisa em História: Objetos, Abordagens, Temáticas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 151-168.

BATISTELLA, A comemoração como lugar de disputa: um estudo das mobilizações do passado pelos povos indígenas nas Comemorações dos “500 anos do Brasil” (2000). **Revista Discente Ofícios de Clio**, Pelotas, vol. 5, nº 8, jan.-jun. 2020, p. 74-92.

BBC. Aboriginal treaties: Australia states and the beginning of the journey. **BBC**, 8 jun. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-australia-44392976>. Acesso em: 19 abr. 2022.

_____. Why doesn't Australia have an indigenous treaty? **BBC**, 24 mai. 2017. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-australia-40024622>. Acesso em: 19 abr. 2022.

BBC BRASIL. Bolsonaro distribui ataques em estreia na ONU: leia discurso na íntegra. **BBC Brasil**, 24 set. 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-49808632>. Acesso em: 03 mar. 2020

BECKER, Bertha. **Amazônia**. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.

_____. **A Urbe Amazônida: A floresta e a cidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

_____. Geopolítica da Amazônia. **Estudos Avançados**, 19 (53), 2005, p. 71-86.

BEIER, J. Marshall. Forgetting, Remembering, and Finding Indigenous Peoples in International Relations. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 11-28.

_____. Indigenous diplomacies. CONSTANTINOU, Costas M.; KERR, Pauline; SHARP, Paul (ed.). **The Sage Handbook of Diplomacy**, Sage, 2016, p. 642-653.

_____. **International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2005.

_____. Introduction: *Indigenous* Diplomacies and Indigenous *Diplomacies*. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 1-11.

BENTES, Rosineide. A intervenção do ambientalismo internacional na Amazônia. **Estudos Avançados**, 19 (54), 2005, p. 225-240.

BELAUSTEGUIGOITIA, Maria. Zapatista Women: Place-based Struggles and the Search for Autonomy. ESCOBAR, Arturo; HARCOURT, Wendy (eds.). **Women and the Politics of Place**. Bloomfield: Kumarian Press, 2005, p. 190-205.

BERESTEIN, Nora, *et al.* Epistemic oppression, resistance, and resurgence. **Contemporary Political Theory**, V. 21, n 2, 2022, p. 283-314.

BERRIDGE, G.R; KEENS-SOPER, Maurice; OTTE, T.G.A **Diplomatic theory from Machiavelli to Kissinger**. Nova Iorque: Palgrave, 2001.

BETIM, Felipe. O bispo que converteu um ministro da ditadura em defensor dos indígenas. **El País**, 09 de setembro de 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/07/politica/1567812673_810000.html.

Acesso em: 23 out. 2020.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil: Movimento, cidadania e direitos (1970-2009)**. Tese (Doutorado em História): Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

BLANEY, David; TICKNER, Arlene. Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR. **Millenium: Journal of International Studies**, V. 45, nº 3, 2017, p. 293-311.

BLASER, Mauro. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. **Current Anthropology**, Vol. 54, No. 5 (October 2013), p. 547-568.

_____. **Storytelling globalization from the Chaco and Beyond**. Durham: Duke University Press, 2010.

BOBBIO, Norberto. Sociedade Civil. BOBBIO, Norberto Bobbio, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de Política**. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 1206-1211.

BORDA, Orlando Fals. **Resistencia en el San Jorge**. Bogotá: Carlos Valencia Editores., 2014.

BOTÍA, Carlos Gilberto Zárate. Los pueblos indígenas en la formación de la frontera Amazónica de Colombia y Brasil. LIMA, Marcos Costa; BOTÍA, Carlos Gilberto Zárate; LYRA, Américo Alves de (orgs.). **Governabilidade e fronteira: os desafios Amazônicos**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2012, p. 223-252.

BRASIL. **Portaria nº 43**, Ministério da Saúde. *Diário Oficial da União*, 11 fev. 2020. Disponível em: <https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/portarias-de-11-de-fevereiro-de-2020-242833773>. Acesso em: 12 dez. 2021.

_____. **Portarias de 21 de setembro de 2020**, 21. set. 2020 Presidência da República/Casa Civil. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portarias-de-21-de-setembro-de-2020-278704799>. Acesso em: 02 mar. 2020.

_____. **Portaria nº 462**, Ministério da Família, da Mulher e dos Direitos Humanos, 17 fev. 2021. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-462-de-17-de-fevereiro-de-2021-303937194>. Acesso em 02.03.2022.

_____. **Portaria de Pessoal MTUR nº 31**, 11 jan. 2022. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-de-pessoal-mtur-n-32-de-11-de-janeiro-de-2022-373380471>. Acesso em: 02 mar. 2022.

BRASIL, Katia. Adaptação é obstáculo no retorno dos juma ao Purus. **Amazônia Real**, 20 out. 2013. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/adaptacao-e-obstaculo-no-retorno-dos-juma-ao-purus-am-2/>. Acesso em: 31 jan. 2022.

_____. Borehá Juma foi separada da filha por suposta adoção. **Amazônia Real**, 27 jan. 2015. Disponível em: [https://amazoniareal.com.br/boreha-juma-foi-separada-da-filha-por-suposta-adocao/#:~:text=De%20Canutama%20\(AM\)%20%E2%80%93%20A,primog%20%C3%AAnita%20adolescente%20de%2016%20anos](https://amazoniareal.com.br/boreha-juma-foi-separada-da-filha-por-suposta-adocao/#:~:text=De%20Canutama%20(AM)%20%E2%80%93%20A,primog%20%C3%AAnita%20adolescente%20de%2016%20anos). Acesso em: 31 jan. 2022.

_____. Funai pede anulação de adoção de menina indígena, mas TJ de Rondônia mantém guarda a missionários da Jocum. **Amazônia Real**, 23 abr. 2015. Disponível em: [https://amazoniareal.com.br/funai-pede-anulacao-de-adocao-de-menina-indigena-mas-tj-de-rondonia-mantem-guarda-a-missionarios-da-jocum/#:~:text=O%20Tribunal%20de%20Justi%C3%A7a%20de,\(Jovens%20Com%20Uma%20Miss%C3%A3o\)](https://amazoniareal.com.br/funai-pede-anulacao-de-adocao-de-menina-indigena-mas-tj-de-rondonia-mantem-guarda-a-missionarios-da-jocum/#:~:text=O%20Tribunal%20de%20Justi%C3%A7a%20de,(Jovens%20Com%20Uma%20Miss%C3%A3o)). Acesso em: 31 jan. 2022.

_____. Índios Juma, uma história de abandono e sobrevivência na Amazônia. **Amazônia Real**, 27 jan. 2015. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/indios-juma-uma-historia-de-abandono-e-sobrevivencia-na-amazonia/>. Acesso em: 31 jan. 2022.

BRIGHI, Elisabetta. Sentiments of Resentment: Desiring Others, Desiring Justice. **Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture**, V. 26, 2019, p. 179-194.

_____. The globalization of resentment: failure, denial and violence in World politics. **Millennium: Journal of International Studies**, 2016, Vol. 44(3) p. 411–432.

BRUYNEEL, Kevin. **The Third Space of Sovereignty**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.

BRYSK, Alison; BENNETT, Natasha. Voice in the Village: Indigenous Peoples Contest Globalization in Bolivia. **The Brown Journal of World Affairs**, n. II, V. XIII, 2012, p. 115-127.

BULL, Heddley. **A Sociedade Anárquica**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. ACSUR (org.). **Feminismos diversos: el feminismo comunitário**. Barcelona: ACSUR-Las Segovias, 2010, p. 11-25.

_____. Feminismo Comunitário de Iximulew-Guatemala. **Revista Hawò**, v.2, 2021, p. 1-29.

CADENA, Marisol de la. **Earth Beings: ecologies of practice across**. Andean Worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

_____. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. **Cultural Anthropology**, vol. 25, n. 2, 334–370, 2010.

CAMPOREZ, Patrick. Damares decide demitir mulher de bloqueiro preso em investigação sobre atos antidemocráticos. **Estadão**, 21 set. 2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,damares-decide-demitir-mulher-de-bloqueiro-presos-em-investigacao-sobre-atos-antidemocraticos,70003446639>. Acesso em: 27 dez. 2021.

_____. Exoneração de Weintraub é publicada no D.O.U após ex-Ministro viajar para os EUA. **Estadão**, 20 jun. 2020. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,abraham-weintraub-e-exonerado-do-ministerio-da-educacao,70003339570>. Acesso em: 27 dez. 2021.

CANTUÁRIA, Alexandre Oliveira. **Educação Permanente e a SESAI: uma análise da política nacional de educação permanente no âmbito da secretaria especial de saúde indígena**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Educação). Braga: Universidade Católica Portuguesa, 2020.

CARVALHO, Rafaela Maia. **Pela ‘tekohização’ da vida:** corpo, território e as dinâmicas de (in)segurança de mulheres indígenas nos estudos críticos de segurança nas relações internacionais. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais). Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial:** reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 9-23.

CARMO, Letícia Maria Antunes do. Políticas de empoderamento das mulheres como ferramenta para o desenvolvimento: a experiência do Estado Plurinacional da Bolívia e a possibilidade de uma alternativa a partir do Bem Viver. **Brazilian Journal of International Relations**, Marília, v. 7, n. 2, p. 415-442, mai./ago. 2018.

CASE, Martin. **The relentless business of treaties:** how indigenous land became US property. St Paul: Minnesota Historical Society Press, 2018.

CASTILHO, Mariana Wiecko Wolkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. **PerCursos**, Florianópolis, v. 22, n.48, p. 319 - 353, jan./abr. 2021.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem.** São Paulo: Ubu Editora, 2017.

CASTRO, Juan; PICQ, Manuela Lavinas. Stateness as Landgrab: A Political History of Maya Dispossession in Guatemala. **American Quarterly**, V. 69, nº 4, dez. 2017, p. 791-799.

CHUTANDO A ESCADA: **Nosso corpo, nosso espírito.** Parceiras de pesquisa: Cristiane Julião Pankararu, Tchella Fernandes Maso, Sandra Procópio. Entrevistadora: Débora Prado. 08 out. 2019. Podcast. Disponível

em: <https://chutandoaescada.com.br/2019/10/08/chute-129/>. Acesso em: 02 nov. 2021.

CIMI. **Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil**. 2021. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2021/11/relatorio-violencia-povos-indigenas-2020-cimi.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2022.

CLARKE, Jocelyn. Losing the numbers game: Women, tokenism and power. **Politics**, 17:2, p. 45-51, 1982.

COHN, Sérgio; KADIWEL, Idjahre; SIMONACI, Ana Paula. Ailton Krenak. COHN, Sérgio; KADIWÉU, Idjahure (orgs.). **Tembetá: conversas com pensadores indígenas**. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019, p.11-51.

COIAB, APIB, OPI. **A devastadora e irreparável morte de Aruká Juma**. 17 fev. 2021. Disponível em: <https://coiab.org.br/conteudo/a-devastadora-e-irrepar%C3%A1vel-morte-de-aruk%C3%A1-juma--1613590804505x760394878447255600>. Acesso em: 31 jan. 2022.

CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der. Sustaining global hope: sovereignty, power and the transformation of diplomacy. CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der (orgs.). **Sustainable diplomacies**. Hampshire, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 1-24.

CORNILS, Patrícia. Carolina Rewaptu: sobreviver e recriar o mundo. BORGES, Carla; MERLINO, Tatiana (orgs.). **Heroínas desta História: mulheres em busca de justiça por familiares mortos pela ditadura**. São Paulo: Instituto Vladimir Herzog; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 125-146. COURTIS, Christian. Aplicação da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas por tribunais da América Latina. **Sur: Revista Internacional de Direitos Humanos**, ano 6, nº 10, junho de 2009, p. 53-81.

COSTA, Davi de. Cosmology, mobility and exchange: Indigenous diplomacies before the nation-state. **Canadian Foreign Policy Journal**, 13:3, 2007, p. 13-28.

CREPÉAU, Robert. “Os kamé sempre vão primeiro”: dualismo social e reciprocidade entre os kaingang. **Anuário Antropológico**, vol. 31, nº 1, 2006, p. 9-33.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Compartilhar a memória. DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka (orgs.) **Os índios na Constituição**. Cotia: Ateliê Editorial, 2019, p. 35-84.

DERIAN, James Der. **On Diplomacy**: a genealogy of Western estrangement. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

DIÁRIO DO AMAPÁ. Improir reúne com Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial. **Diário do Amapá**, 15 jan. 022. Disponível em: <https://www.diariodoamapa.com.br/cadernos/cidades/improir-reune-com-o-conselho-nacional-de-promocao-da-igualdade-racial/>. Acesso em: 02 MAR. 2022.

DODSON, Michael; STRELEIN, Lisa. Australia nation-building: renegotiating the relationship between indigenous peoples and the State. **UNSW Law Journal**, Volume 24(3), nov. 2001.

DOLCE, Julia. Etnias se mobilizam no DF e em 22 estados contra ataques à saúde indígena. **Brasil de fato**, 26 de março de 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2019/03/26/indigenas-fazem-protesto-em-frente-a-ministerio-da-saude-contra-proposta-de-municipalizacao.ghtml>. Acesso em: 28 dez. 2021.

DORRONSORO, Begoña. Existindo, resistindo e reexistindo: mulheres indígenas perante os seus direitos. SANTOS, Boaventura de Souza; MARTINS, Bruno Sena. **O pluriverso dos direitos humanos**: a diversidade das lutas pela dignidade. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019, p. 373-396.

ELLIOTT, Michael. Democratic opening and closure: Struggles of (de)legitimation in the settler colony. **Contemporary Political Theory**, V. 19, nº 1, 2020, p. 38-60.

ENGLAND, Kim. V. L. Getting personal: Reflexivity, Positionality and Feminist Research. **Professional Geographer**, 46(1), 1994, p. 80-89.

ENLOE, Cynthia. **Beaches, bananas and bases**. 2 ed. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 2000.

_____. Margins, silences and bottom rungs: how to overcome the underestimation of power in the study of international relations. SMITH, Steve;

BOOTH, Ken; ZALEWSKI, Marysia (eds.). **International theory: positivism and beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 186-202.

_____. **The curious feminist: searching for women in a new age of empire**. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 2004.

EPP, Roger. Crawford, At the Wood's edge: towards a theoretical clearing for indigenous diplomacies in international relations. Robert M.A., Jarvis, Darryl S.L. (eds.), **International Relations – Still an American Social Science? Towards Diversity in International Thought**. Albany: State University of New York Press, 2001, p. 299–324.

ESCOBAR, Arturo. Thinking-feeling with the Earth: Territorial Struggles and the Ontological Dimension of the Epistemologies of the South. **AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana**, vol. 11,. núm. 1, enero-abril, 2016, pp. 11-32.

ESCOBAR, Arturo; HARCOURT, Wendy. Practices of Difference: Introducing Women and the Politics of Place. ESCOBAR, Arturo; HARCOURT, Wendy (eds.). **Women and the Politics of Place**. Bloomfield: Kumarian Press, 2005, p. 1-19.

FARIAS, Rogério de Souza. "Do You Wish Her to Marry?" Brazilian Women and Professional Diplomacy, 1918–1938. **Diplomacy & Statecraft**, V. 28, nº 1, p. 39-56, 2017.

FELLET, João. 'Me decepcionei com Bolsonaro', diz indígena que integrou comitiva do presidente na ONU. *BBC Brasil*, 4 jun. 2020. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-52929263>, acesso 03.03.2022.

FOIRN. **Manifesto das Mulheres Indígenas do Rio Negro**. 03 mai. 2018. Disponível em: <https://foirn.org.br/wp-content/uploads/2019/05/manifesto-das-mulheres-indigenas-do-rio-negro.pdf>. Acesso em: 28 dez. 2020.

FONTELES, Gabriel Mattos. O mito da Boiúna: globalização e povos indígenas no Brasil -o caso da construção da hidrelétrica de Belo Monte. In: 4º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, 2013, Belo Horizonte. **Anais do 4º Encontro Nacional da ABRI**, 2013. Disponível em:

http://www.encontronacional2013.abri.org.br/resources/anais/20/1370964608_ARQUIVO_GabrielFonteles.pdf. Acesso em: 8 dez. 2018.

FRANCO, Victoria. “A gente compartilha e aprende ao mesmo tempo”. **Instituto Socioambiental**, 2017. Disponível em: <https://conexoes.socioambiental.org/agentecompartilha.html>. Acesso em: 28 dez. 2020.

FRANKE, Mark. F. N. The Political Stakes of Indigenous Diplomacies: Questions of Difference. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 11-28.

FREIRE, Alípio; BUCCI, Eugênio. *Receber sonhos* (entrevista com Ailton Krenak). COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak: Série Encontros**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 78-130.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

FREIRE, Silene de Moraes. Movimentos sociais e expressões políticas da sociedade civil. FERREIRA, Lier Pires; guanabara, Ricardo; JORGE, Vladimir Lombardo Jorge (orgs.). **Curso de Teoria Geral do Estado**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009, p. 323-351.

FRIEDRICH, Neidi Regina. **Entre xales, cachimbos, mulheres e xamãs**. Curitiba: Appris, 2016.

FUNAI. **Em carta, Grupo de Agricultores Indígenas defende liberdade e autonomia de comunidades produtoras**. 29 mar. 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2021/em-carta-grupo-de-agricultores-indigenas-defende-liberdade-e-autonomia-de-comunidades-produtoras>. Acesso em: 15 dez. 2021.

GADELHA, Igor. Damares decide demitir mulher de blogueiro investigado pelo STF. **CNN Brasil**, 21 set. 2020. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/damares-decide-demitir-mulher-de-blogueiro-investigado-por-atos-antidemocraticos/>. Acesso em: 02 mar. 2022.

GARFIELD, Seth. **A luta indígena no coração do Brasil**. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

GÓMEZ, Maria Daniela. Bestias de carga, Amazonas y libertinas sexuales: Imágenes sobre las mujeres indígenas del Gran Chaco. SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI e GIZ, 2012, p. 28-49.

GONÇALVES, Marcela Vecchione. **Managing Borders, Nurturing Life: Existences, Resistances and Political Becoming in the Amazon Forest**. Tese de Doutorado (Ciência Política). Ontario: McMaster University, 2014.

GOVER, Kevin. Nation to nation: treaties between the United States and the American Indian Nation. **American Indian**, V. 15, nº 2, Summer/Fall 2014.

GRAGNANI, Juliana. 'Governo não cuidou, e agora temos que manter legado', diz neto de último indígena Juma morto por covid-19. **BBC Brasil**, 21 fev. 2021. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-56132019>. Acesso em: 31 jan. 2022.

GRANT, Blight. Tokenism. MOGHADDAM, Fattali M. (ed.). **The SAGE Encyclopedia of Political Behavior**. Thousand Oaks: Sage, 2017, p. 834-837. Disponível em: <https://opus.lib.uts.edu.au/bitstream/10453/70685/4/BC376D9C-ECA6-46DE-84C8-53A4FD40C298%20Grant%20-%20Tokenism%20Published%20Version.pdf>. Acesso em: 03 fev. 2022.

GROSFOGUEL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, N.9, jul-dez 2008, p. 29-37.

GRUBITS, Sonia; DARRAULT-HARRIS, Ivan; PEDROSO, Maíra. Mulheres indígenas: poder e tradição. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372, set./dez. 2005.

GUAJAJARA, Sônia. Luta pela Terra. **Fagtar**, V. 1, nº 1, abr. 2020. Disponível em: <https://fagtar.org/soniaaguajajalarutapelaterra/>. Acesso em: 01 fev. 2022.

GUERRA, Vania Maria Lescano; VALIENTE, Maria Francisca. Entre o discurso do "Acampamento Terra Livre" e a (ex)(in)clusão social, o (per)curso identitário dos povos indígenas. **Domínios de Linguagem**, Uberlândia, v. 8, n. 3, 2014, p. 86–107.

HACKSTAFF, Karla; PIERCE, Jennifer Pierce. Is Sisterhood Global?. **Berkeley Journal of Sociology**, V. 30, 1985, p. 189-204

HALE, Charles R. Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. **Cultural Anthropology**, Vol. 21, Issue 1, 2006, p. 96–120.

HISCH, Mark. 1871: The end of Indian treaty-making. **American Indian**, V. 15, nº 2, Summer/Fall 2014.

HUTCHINSON, Emma; BLEIKER, Roland (2014). Theorizing emotions in world politics. **International Theory**, 6, p. 491-514.

INKA. **Nota de repúdio contra todo ato de violência na Terra Indígena da Serrinha.** 17 out. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/10/17/contra-todo-ato-de-violencia-na-terra-indigena-serrinha-por-instituto-kaingang/>. Acesso em: 23 dez. 2021.

INAYATULLAH, Naeem; BLANEY, David. **International Relations and the Problem of Difference.** Routledge, 2004.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Podcast Copiô, parente**, Episódio 135, fev. 2020. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/55t62gKYiuoWMjO8jtTd7X?si=xWq3DSstSmazGDJqfuPR_g&fbclid=IwAR35Yog3815gJbzEulft0Wt4WaiiqFmIYRnay47g1KTvRkAuFVvtVBEUYDs&nd=1. Acesso em: 01 mar. 2022.

_____. **Povos indígenas realizam grande mobilização nacional contra municipalização da saúde.** 27 mar. 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/povos-indigenas-realizam-grande-mobilizacao-nacional-contra-municipalizacao-da-saude>. Acesso em: 01 mar. 2022.

JAGER, Rebecca K. *Malinche, Pocahontas and Sacagawea: Indian Women as Cultural Intermediaries and National Symbols.* Norman: University of Oklahoma Press, 2015.

KADIWEL, Idjahure; SIMONACI, Ana Paula, COHN, Sérgio. Eliane Potiguara. COHN, Sérgio; KADIWÉU, Idjahure (orgs.). **Tembetá: conversas com pensadores indígenas.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019, p. 104-145.

KAINGÁNG, Azelene. Indígenas: depoimento de uma militante. PINSKY, Carla Bassanezi, PEDRO, Joana Maria (orgs.). **Nova História das Mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2016, p. 410-412.

KAMBEBA, Márcia. **Ay Kakyritama**: Eu moro na cidade. 2ª ed. São Paulo: Polén, 2019.

KANIXAWÁ, Luciene. Morre de Covid-19 o guerreiro Aruká Juma. **Amazônia Real**, 17 fev. 2021. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/morre-de-covid-19-o-guerreiro-aruka-juma/>. Acesso em: 31 jan. 2022.

KANTER, Rosabeth Moss. Some Effects of Proportions on Group Life: Skewed Sex Ratios and Responses to Token Women. **American Journal of Sociology**, Vol. 82, No. 5 (Mar., 1977), p. 965-990.

KAYE, Julie. **Responding to human trafficking**: Dispossession, Colonial Violence and Resistance among Indigenous and Racialized Women. Toronto: Toronto University Press, 2017.

KHEL, Maria Rita. **Ressentimento**. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2020. Paginação não numerada (livro em formato Kindle)

KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. A União das Nações Indígenas. COHN, Sérgio (org.). **Ailton Krenak**: Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 20-29.

KRENAK, Ailton. Compartilhar a memória. DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka (orgs.) **Os índios na Constituição**. Cotia: Ateliê Editorial, 2019, p. 17-34.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KUOKKANEN, Rauna. Globalization as Racialized, Sexualized Violence. **International Feminist Journal of Politics**, 10:2, 2008, p. 216-233.

_____. Self-Determination and Indigenous Women's Rights at the Intersection of International Human Rights. **Human Rights Quarterly**, Volume 34, Number 1, February 2012, p. 225-250.

_____. Self-determination and Indigenous Women – “Whose Voice Is It We Hear in the Sámi Parliament?”. **International Journal on Minority and Group Rights**, nº 18, 2011, p. 39–62.

LACERDA, Nara. Cimi e Apib relatam tortura e assassinatos em Terra Indígena Serrinha, no Rio Grande do Sul. **Brasil de Fato**, 17 out. 2021. Acesso em: 23 dez. 2021.

LARBALESTIER, Jan. The politics of representation: Australian aboriginal women and feminism. **Anthropological Forum: A Journal of Social Anthropology and Comparative Sociology**, V. 6, nº 2, 1990, p. 143-157.

LASMAR, Cristiane. **De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro**. São Paulo: Editora UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LESSA, Luma Leite. **Amansando o empoderamento: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre o gênero**. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais): Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2020.

LIBÓRIO, Bárbara; MOREIRA, Marília. Candidaturas de mulheres indígenas a prefeitura e câmara de vereadores crescem 49%, mas somente 6 concorrem a prefeita. **Revista AzMina**, 28 out. 2020. Disponível em: <https://azmina.com.br/reportagens/mulheres-puxam-aumento-de-candidaturas-indigenas/>. Acesso em: 03 mar. 2022.

LING, L.H.M. (2014). Decolonizing the international: towards multiple emotional worlds. **International Theory**, 6, pp 579-583.

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. 2ª ed. Oxon: Routledge, 2005.

LOUREIRO, Violeta Refkalefsky. A Amazônia no Século 21: novas formas de desenvolvimento. **Revista Direito GV**, São Paulo, 8(2), jul-dez 2012, p. 527-552.

LOURENÇO, Andréia, *et al.* **Voz das Mulheres Indígenas: Pauta Nacional das Mulheres Indígenas**. Brasília: ONU Mulheres, 2018. Disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas.pdf>. Acesso em: 03 mai. 2022.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, v. 22, n. 3, p. 935- 952, set./dez. 2014.

LUPION, Bruno. Número de indígenas eleitos cresce 28%. **Deutsche Welle Brasil**, 25 nov. 2020. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/n%C3%BAmero-de-ind%C3%ADgenas-eleitos-para-cargos-municipais-cresce-28/a-55716123>. Acesso em: 03 mar. 2022.

LUZ, Sérgio Ruiz. Ex-aliado de Damares, blogueiro bolsonarista declara guerra à ministra. **Veja**, 2 jul. 2021. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/politica/blogueiro-bolsonarista-ex-aliado-de-damares-declara-guerra-a-ministra/>. Acesso em: 02 mar. 2022.

MAGALHÃES, Nancy Alésio. Testemunhos de luta: local e universal em memórias de Quilombolas Kalunga. COSTA, Cléria Botelho da; LONGO, Clerismar Aparecido; BARROSO, Eloísa Pereira (orgs.). **História Oral e Metodologia de Pesquisa em História: Objetos, Abordagens, Temáticas**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 135-150.

MAGRI, Diogo. Ysani Kalapalo, a youtuber indígena que Bolsonaro exibiu na ONU. **El País Brasil**, 24 set. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/24/politica/1569341524_455504.html. Acesso em 27 ago. 2021.

MARQUES, Gilberto de Souza. **Amazônia: riqueza, degradação e saque**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

MARTINS, Estevão Chaves de Rezende; MOREIRA, Felipe Kern (orgs). **As relações internacionais na fronteira norte do Brasil: coletânea de estudos**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2011.

MASO, Tchella, *et al.* Decolonial portraits: news from the frontline, Mato Grosso do Sul, Brazil. **International Feminist Journal of Politics**, V. 24, nº 1, 2022, p. 1-18.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço da complementaridade ao lugar da especificidade. SACCHI, Ângela;

GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI e GIZ, 2012, p. 140-161.

MCARTHY, Helen. Petticoat Diplomacy: The Admission of Women to the British Foreign Service, c.1919–1946. **Twentieth Century British History**, Volume 20, Issue 3, 2009, p. 285–321.

MEIHI, José Carlos Sebe B.; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. **Guia prático de História Oral**: para empresas, universidades, comunidades, famílias. São Paulo: Contexto, 2019.

MEHINAKU, Aparitá. Aunaki Kuwamutü- Kuwamutü que criou o mundo. PAPPANI, Angela; LACERDA, Inimá. (orgs.). **Aunaki Kuwamutü- Kuwamutü que criou o mundo e outras histórias**. São Paulo: Ikore, 2017, p. 22-43.

MEISSNER, Shelbi Nahwilet; WHYTE, Kyle. Theorizing Indigeneity, Gender, and Settler Colonialism. TAYLOR, Paul C.; ALCOFF, Linda Martín; ANDERSON, Luvell (ed.). **The Routledge Companion to Philosophy of Race**. Nova Iorque: Routledge, 2018, p. 152-167.

MELLO, Josias Loureiro de. **A língua portuguesa na sociedade kaingang**: um estudo da Terra Indígena Serrinha. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

MELO, Antônio Wellington Simão. A eletricidade no discurso do índio: observações de uma assembleia do Conselho Indígena de Roraima. **Examãpaku**, v. 4, nº 2, 2011. Paginação não numerada.

MELO, Karina. Decreto retifica data de exoneração de Abraham Weintraub. **Agência Brasil**, 23 jun. 2020. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2020-06/diario-oficial-da-uniao-retifica-data-de-exoneracao-de-weintraub>. Acesso em: 02 mar. 2022.

MENDES, Elisa, LUTTERBACH, Maria (dir.). **Corpoterritório** (documentário). Gênero e Número Doc, 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=EYM-bWEK1MY>. Acesso em: 28 fev. 2022.

MIDLIN, Betty. **Moqueca de Maridos: Mitos Eróticos Indígenas**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

MIHESUAH, Devon Abbott. **Indigenous American Women: decolonization, empowerment, activism**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

_____ (ed.). **Natives and academics: Researching and writing about American Indians**. Lincoln: University of Nebraska Press, 1998.

MILANO, Leonardo. Vem aí a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas.

Jornalistas Livres, 09 jul. 2019. Disponível em: <https://jornalistaslivres.org/vem-ai-a-primeira-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 01 mar. 2022.

MIRANDA, Lillian Aponte. Indigenous peoples as International Lawmakers. **Journal of International Law**, Vol. 32, nº 1, 2014, p. 203-263.

MONAGAS, Ângela Célia Sacchi. **União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira**. Tese (Doutorado em Antropologia) Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

MONCAYO, Victor Manuel (org.). **Orlando Fals Borda: Una sociología sentipensante para América Latina**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores e CLACSO, 2009.

MONTSION, Jean Michel. Diplomacy as self-representation: British Columbia's First Nations and China. **The Hague Journal of Diplomacy**, nº 11, 2016, p. 1-22.

MOREIRA, Felipe Kern. Povos indígenas e Relações Internacionais: das malocas à aldeia global. **Humanitas**, v. 24, nº1/2, 2008, p. 7-34.

MORGENSEN, Scott Lauria. Theorising Gender, Sexuality and Settler Colonialism: An Introduction. **Settler Colonial Studies**, 2:2, p. 2-22, 2012.

MOURA, Luana Almeida de. **Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR): uma análise das demandas e reivindicações das mulheres indígenas na luta por direitos**. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Sociedade e Fronteiras). Boa Vista: Universidade Federal de Roraima, 2019.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, Priscila da Silva; MARTINS, Adam Richard Moreira. A luta das mulheres no México e a perspectiva de um feminismo indígena: o caso das mulheres indígenas zapatistas. **Revista Ártemis**, Vol. XIX; jan-julho 2015, pp. 64-72.

NEUMANN, Iver B. Sustainability and Transformation in Diplomatic Culture: The Case of Eurocentrism. CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der (orgs.). **Sustainable diplomacies**. Hampshire, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, wp. 128-147.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: sobre os kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará. Campinas: Editora Unicamp, 1993.

NITSCH, Manfred. O futuro da Amazônia: questões críticas, cenários críticos. **Estudos Avançados**, 16 (42), 2002, p. 141-156.

OGLESBY, Donna Marie. Diplomatic Language. CONSTANTINOU, Costas M.; KERR, Pauline; SHARP, Paul (ed.). **The Sage Handbook of Diplomacy**, Sage, 2016, p. 242-254.

OLIVEIRA, Gabriel. Capitalismo dependente e expropriação territorial dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. **Margem Esquerda**, nº 29, 2º semestre, 2017, p. 51-58

OLIVEIRA, Susane Rodrigues. **Por uma História do Possível**: representações das mulheres incas nas crônicas e na historiografia. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

OLIVERA, Mercedes. Subordination and rebellion: Indigenous peasant women in Chiapas ten years after the Zapatista uprising, **The Journal of Peasant Studies**, 32:3-4, 2005, p. 608-628.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Boacé Uchô**: a história está na terra: narrativas e memórias do povo Puri da Serra da Mantiqueira. Rio de Janeiro: Pachamama, 2020.

_____. **Guerreiras = M'baima miliguapy**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PAREDES, Julieta. El feminismo comunitario: la creación de un pensamiento propio. **Corpus: archivos virtuales de alteridades americanas**, V. 7, nº 1, jan./jun. 2017

_____. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. 2ª ed. Cidade do México: Cooperativa El Rebozo/Zapatéandole/Lente Flotante/En Cortito que's pa Largo/Alifem, 2014.

PARISI, Laura; CORNTASSEL, Jeff. A "Revolution within a Revolution": Indigenous Women's Diplomacies. BEIER, J. Marshall (ed.). **Indigenous Diplomacies**. Nova Iorque: Palgrave MacMillan, 2009, p. 79-96.

_____. In Pursuit of Self-Determination: Indigenous Women's Challenges. **Canadian Foreign Policy**, V. 13, nº 3, p. 81-98, 2007.

PASQUINO, Gianfranco. Movimentos sociais. BOBBIO, Norberto Bobbio, MATTEUCCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco (orgs.). **Dicionário de Política**. 11ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, p. 787-792.

PAZ, Walmaro. Agronegócio gera medo e mortes em comunidade na Terra indígena Serrinha (RS). **Brasil de fato**, 18 out. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/10/18/agronegocio-gera-medo-e-mortes-em-comunidade-na-terra-indigena-serrinha-rs>. Acesso em: 23 dez. 2021

PEARCEY, Mark. **The exclusions of civilization: Indigenous peoples in the story of international society**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

PENHA, Gabriel. Seafo recebe conselheira nacional de Igualdade Racial, Silvia Wajãpi. **Secretaria Extraordinária de Políticas para Afrodescendentes-Governo do Estado do Amapá**, 17 set. 2021. Disponível em: <http://seafo.ap.gov.br/noticia/1709/seafo-recebe-conselheira-nacional-de-igualdade-racial-silvia-wajapi>. Acesso em: 02 mar. 2022.

PENMAN, Sarah (ed.). **Honot the Grandmothers: Dakota and Lakota women tell their stories**. St. Paul: Minnesota Historical Society Press, 2000.

PENNA FILHO, Pio. Reflexões sobre o Brasil e os desafios Pan-Amazônicos. **Revista Brasileira de Política Internacional**, V. 56, nº 2, 2013, p. 94-111.

PETTMAN, Jan. Gendered knowledges: Aboriginal women and the politics of feminism. **Journal of Australian Studies**, 2009, 16:35, p. 120-131.

PHILLIPS, Anne. De uma política de ideias a uma política da presença? **Estudos feministas**, nº 1/2001, p. 268-290.

PICQ, Manuela. Decolonizing Indigenous Sexualities: Between Erasure and Resurgence. BOSIA, Michael, MCEVOY, Sandra M., RAHMAN, Momin (eds.). **The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics**. Oxford: Oxford University Press, 2019, p. 168-184.

_____. Rethinking International Relations from the Amazon. **Revista Brasileira de Política Internacional**, V. 59, nº 2, 2016, p.1-17.

_____. **Vernacular Sovereignities: Indigenous Women Challenging World Politics**. Tucson: Arizona University Press, 2018.

_____. Visões indígenas desafiando o global: mulheres kichwa pluralizando a soberania. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v.6. n.11, jan./jun., 2017, p. 340-369.

PIECADE, Vilma. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

PITKIN, Hanna Fenichel. **The concept of representation**. Berkley, Los Angeles: University of California Press, 1967.

PIVA, Rute. Eleitas deputadas federais, indígenas preveem embates com Salles na Câmara. **Universa Uol**, 04 set. 2022. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2022/10/04/camara-tera-bancada-do-cocar-sonia-guajajara.htm?cmpid=copiaecola&fbclid=IwAR0ZxnBn98ePc-CNcprHuxEOGBDPrqmvNtQK1zQX001URLB64bokS2Pa93l>. Acesso em: 05 out. 2022.

POCOCK, J.G.A. Law, Sovereignty and History in a Divided Culture: The Case of New Zealand and the of Waitangi. **McGill Law Journal**, V. 43, Nº 1, p. 481-505.

PORTA, Donatella Della; DINI, Mario. **Social movements: an introduction**. Blackwell Publishing, 2006.

PORTAL CATARINAS. 1ª Marcha das Mulheres Indígenas: em defesa dos territórios e da educação. **Catarinas**, 14 de agosto de 2019. Disponível em: <https://catarinas.info/1a-marcha-das-mulheres-indigenas-em-defesa-dos-territorios-e-da-educacao/>. Acesso em: 03 jan. de 2022.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Grumin Edições, 2018.

PROCOPIO, Argemiro. **Quo Vadis, Amazonia?** Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 2009.

QUEREJAZU, Amaya. Encountering the Pluriverse: Looking for Alternatives in Other Worlds. **Revista Brasileira de Política Internacional**, V. 59, nº 2, 2016, p. 1-16.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. LANDER, Edgardo (ed.) **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, julio de 2000, p. 201-202.

RADLER, Juliana. Mulheres indígenas dizem basta à violência e à invisibilidade. **Instituto Socioambiental**, 23 mai. 2018. Disponível em: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-rio-negro/mulheres-indigenas-dizem-basta-a-violencia-e-a-invisibilidade>. Acesso em: 28 dez. 2020.

RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. PIORI, Mary Del (org.); BASSENZI, Carla (coord.). **História das Mulheres no Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 1997, p. 11-44.

REBELO, Francine; GUERRA, Luiz Antonio. Participação política das mulheres zapatistas: desafios e resistências. **Interethnic@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, v. 20, n. 2, 2017, p. 4-25.

REBELO, Francine. Reflexionando sobre el liderazgo de mujeres indígenas mbya guaraní desde la teoría feminista decolonial. GÓMEZ, Mariana; SCIORTINO, Silvina (comps.). **Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina**. Temperley: Tren en Movimiento, 2018, p. 113-134.

RIBEIRO, Maria Fernanda. Mulheres indígenas protestam contra ameaças de Bolsonaro. **Amazônia Real**, 13/08/2019. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/mulheres-indigenas-protestam-contras-ameacas-de-bolsonaro/>. Acesso em: 28 dez. 2020.

ROCHA, Cinthia Creatini. Agência feminina na sociopolítica Kaingang. SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e Povos Indígenas**. Brasília/Rio de Janeiro: Museu do Índio-FUNAI e GIZ, 2012, p. 116-127.

ROJAS, Cristina. Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse. **International Political Sociology**, V. 10, n 4, dez. 2016, p. 369–382.

ROSSI, Marina. “Dizer que nós não enfrentamos violência de gênero é mentira”. **El País Brasil**, 28 abr. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/26/politica/1556294406_680039.html.

Acesso em: 08 mar. 2022. Paginação não numerada.

ROVAL, Marta Gouveia de Oliveira. A ética da escuta: uma reflexão necessária em História Oral. BARROSO, Eloísa Pereira; LONGO, Clerismar Aparecido (orgs.) **Tecendo histórias: memória, verdade e direitos humanos**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 101-118.

RUSSELL, Wynne Elizabeth. “Control yourself, sir!”: a call for Search into emotion cultures in diplomacy. SLAVIK, Hannah (ed.). **Interculture communication and diplomacy**. Malta, Geneva: Diplofoundation, 2004, p. 391-404.

SABÓIA, José Carlos. CUNHA, Manuela Carneiro da. Compartilhar a memória. DIAS, Camila Loureiro; CAPIBERIBE, Artionka (orgs.) **Os índios na Constituição**. Cotia: Ateliê Editorial, 2019, p. 55-74.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 7, volume 14 (1 e 2): p. 95-110, 2003.

SANCHES, Mariana. Ysani Kalapalo: a youtuber indígena que admirava Jean Wyllys citada por Bolsonaro em discurso na ONU. **BBC Brasil**, 23 set. 2019.

Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-49804834>. Acesso em: 03 mar. 2022. Paginação não numerada.

SANTOS, Devanir Aparecido; COLODETTI, Ludimila de Souza; SILVA JUNIOR, Walter Claudino da Silva. Memórias de um professor indígena: a educação escolar e o povo Zoró. FIALHO, Lia Machado Fiuza, *et all* (orgs.). **III Seminário Estadual de Práticas Educativas, Memórias e Oralidades**. Fortaleza: EdUECE, 2016, p. 130-139.

SANTO, Maria Inez Espírito. **Vasos sagrados**: mitos indígenas e o encontro com o feminino. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2010. Paginação não numerada (livro em formato Kindle).

SANTOS, Fabiane Vinente; FERREIRA, Maria Assunta Pedrosa. O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias do movimento de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. **[Syn]thesis**, v. 15, n.1, p. 30-44, jan./abr. 2022.

SCHÖPFEL, Joaquim; FARACE, Dominic Farace. Grey literature. BATES, Marcia J.; MAACK, Mary Niles (orgs.). **Encyclopedia of Library and Information Sciences**, 3ª ed, CRC Press, p.2029-2039, 2010.

SEGALLA, Vinícius. Arthur Weintraub assume secretaria de Acesso a Direitos da OEA. **Brasil de Fato**, 23 de setembro de 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/09/23/arthur-weintraub-assume-secretaria-de-acesso-a-direitos-da-oea>. Acesso em: 02 mar. 2022. Paginação não numerada.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, nº 18, 2012, p. 106-131.

_____. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

_____. Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com os legisladores. **Direito.UnB**, V. 1, nº 1, jan.-jun. 2014, p. 65-92.

SIEDER, Rachel (ed.). **Demanding Justice and Security**: Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America. New Brunswick: Rutgers University Press, 2017.

SILVA, Vitória Régia da Silva; BRUNO, Maria Martha, MARTINS, Flávia Bozza. Ingresso de mulheres indígenas nas universidades cresce 620% desde 2012. **Gênero & Número**, 19 nov. 2019. Disponível em: <https://www.generonumero.media/ingresso-de-mulheres-indigenas-nas-universidades-cresce-620-desde-2009/>. Acesso em: 05 mar. 2022

SIMONACI, Ana Paula; KADIWEL, Idjahure; COHN, Sérgio. Sônia Guajajara. COHN, Sérgio; KADIWÉU, Idjahure (orgs.). **Tembetá**: conversas com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2019, p. 184-205.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Decolonizing methodologies**: research and indigenous peoples. Londres, Nova Iorque e Dunedin: Zed Books e University of Otago Press, 1999.

SOUZA, Catiúscia Custódio de. **Movimento indígena e a luta por emancipação**. Curitiba: Appris, 2018,

SOUZA, Livia Santos de. Sobre o feminismo decolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 29, n. 1, 2021, p. 1-3.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SPYER, Tereza; MALHEIROS, Mariana; ORTIZ, María Camila. Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. **Epistemologias do Sul**, V. 3, nº 2, 2019, p. 22-42

STAVENHAGEN, Rodolfo. Rodolfo. Direitos Indígenas: Alguns Problemas Conceituais. JELIN, Elizabeth, HERSHBERG, Eric (orgs.). **Construindo a democracia**: Direitos Humanos, Cidadania e Sociedade na América Latina. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, p. 207-232.

_____. How to Decolonize Indigenous Rights. **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, 8:1, 2013, p. 97-102.

SUZACK, Cheryl. Indigenous Women and Transnational Feminist Struggle: Theorizing the Politics of Compromise and Care. **CR: The New Centennial Review**, Volume 10, Number 1, Spring 2010, p. 179-193.

_____. **Indigenous Womens' Writing and the Cultural Study of Law**. Toronto: Toronto University Press, 2017.

TAG LIVROS. **Literatura dos povos originários**: As páginas vibrantes da América Latina (vídeo). 26 nov. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=C2GsbuR4xPg>. Acesso em: 26 nov. 2020.

TAJRA, Alex. MPF pede multa e diz que secretária não leva saúde a indígenas de propósito. **Uol notícias**, 3 dez. 2019. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2019/12/03/secretaria-nega-atendimento-a-indigenas-e-mpf-pede-multa-de-r-13-milhoes.htm>. Acesso em: 3 dez. 2021.

TEIXEIRA, Isadora. Ministro tira ex-alvo do STF e mulher de Oswaldo Eustáquio de conselho. **Metrópoles**, 17 jan. 2022. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/grande-angular/ministro-tira-ex-alvo-do-stf-e-mulher-de-oswaldo-eustaquio-de-conselho>. Acesso em: 02 mar. 2022.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**: História Oral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TICKNER, J. Ann Tickner. Revisiting IR in a Time of Crisis. **International Feminist Journal of Politics**, 17:4, 2015, p. 536-553.

TICKNER, Arlene. Core, periphery and (neo) imperialist International Relations. **European Journal of International Relations**, 19(3), 2013, p. 627-646.

_____. Hearing Latin American voices in International Relations studies. **International Studies Perspectives**, 4, 2003, p. 325-350.

TILLY, Charles. **Social movements, 1768-2004**. Routledge, 2004.

TIMPERLEY, Claire. Constellations of indigeneity: The power of definition. **Contemporary Political Theory**, V. 19, nº 1, 2020, p. 38-60.

TORRES, Clea; FERNANDES, João Paulo. **Território: nosso corpo, nosso espírito** (documentário). 2019. Disponível em: <https://vimeo.com/597204029>. Acesso em: 07 mar. 2022.

TOURRAINE, Alain. **The production of society**. Chicago: Chicago University Press, 2002.

TRÁVEZ, Diego Falconi. Entrevista a Julieta Paredes. **Lectora**, 18, 2012, p. 179-195

TUCKER, Karen. Unraveling Coloniality in International Relations: Knowledge, Relationality, and Strategies for Engagement. **International Political Sociology**, Vol. 12, nº 3, Setembro de 2018, p. 215–232.

UOL. Blogueiro bolsonarista se lança ao Senado e convida Weintraub para partido. **UOL**, 11 nov. 2021. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2021/11/11/blogueiro-bolsonarista-se-lanca-ao-senado-e-convida-weintraub-para-partido.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em: 02 mar. 2022

URT, João Nackle. How Western Sovereignty occludes indigenous governance: the Guarani and Kaiowa Peoples in Brazil. **Contexto Internacional**, vol. 38(3) Sep/Dec 2016, p. 865-886.

_____. O lugar dos povos indígenas na política global contemporânea: entre a emancipação e a oportunidade. In: 4º Encontro Nacional da Associação Brasileira de Relações Internacionais, 2013, Belo Horizonte. **Anais do 4º Encontro Nacional da ABRI**, 2013. Disponível em: http://www.encontronacional2013.abri.org.br/resources/anais/20/1369339647_ARQUIVO_URTOlugardospovosindigenas.pdf. Acesso em: 8 dez. 2018.

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas: História de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VELEDA, Raphael. Damares demite mulher de investigado e acelera saída de radicais do governo. **Metrópoles**, 21 set. 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/brasil/damares-demite-mulher-de-investigado-e-acelera-saida-de-radicaais-do-governo>. Acesso em: 11 dez. 2021.

VIANA, Jucelen Viana e; CORDEIRO, Maria Audirene de. “Ela não entendeu porque ela é índia”: vivência da criança indígena, nos anos iniciais do ensino fundamental, em escola não indígena. **VII Congresso Nacional de educação**, 2021. Disponível em:

https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2021/TRABALHO_EV150_MD1_SA111_ID8664_30092021190305.pdf, Acesso em: 08 mar. 2022.

Paginação não numerada.

VILAÇA, Aparecida. **Paletó e eu**: memórias de meu pai indígena. São Paulo: Todavia, 2019.

VITALE, Denise; NAGANIME, Renata; SOUZA, Giselle Amorim de. A ONU Mulheres na aldeia: tradições democráticas e mediação cultural. VITALE, Denise; NAGANIME, Renata (orgs.). **Gênero, Direito e Relações Internacionais**: debates de um campo em construção. Salvador: EDUFBA, 2018, p. 235-264.

VERDUM, Ricardo (org.). **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: INESC, 2008.

WALLERSTEIN, Immanuel. New Revolts Against the System. **New Left Review**, nº 18, Nov./Dez. 2002.

WALSH, Catherine. Lo pedagogico y lo decolonial: entretejiendo caminos.

WALSH, Catherine (org.). **Pedagogías Decoloniales**: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: Abya-Yala, 2017.

WELLMAN, David Joseph. The Promise of Sustainable Diplomacy: Refining 25 the Praxis of Ecological Realism. CONSTANTINOU, Costas M.; DERIAN, James Der (orgs.). **Sustainable diplomacies**. Hampshire, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2010, p. 25-45.

WILSON, Shawn. **Research is Ceremony**: Indigenous Research Methods. Black Point: Fernwood Publishing, 2008.

WOODLY, Deva, *et all*. The politics of care. **Contemporary Political Theory**, V. 20, nº 4, 2021, p. 890-925.

WOOLMAN, Joanna; DEER, Sarah. Protecting Native Mothers and Their Children: A Feminist Lawyering Approach. **William Mitchell Law Review**, Vol. 40: nº 3, 2014, p. 943-989.

WOONS, Mark (ed.) **Restoring Indigenous Self-Determination: Theoretical and Practical Approaches**. 2ª ed. Bristol: E-International Relations Publishing, 2015. Disponível em: <https://www.e-ir.info/publication/restoring-indigenous-self-determination-theoretical-and-practical-approaches-2/>. Acesso em: 05 jan. 2016.

XAKRIABÁ, Célia. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Brasília: Universidade de Brasília, 2018.

YÁÑEZ, David Velasco. **Mujeres Zapatistas y las luchas de género**. Guadalajara: ITESO, 2017.

ZALEWSKY, Marysia. 'All these theories yet the bodies keep piling up': theories, theorists, theorizing. SMITH, Steve; BOOTH, Ken; ZALEWSKI, Marysia (eds.). **International Theory: Positivism and Beyond**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 340-353.

Anexos

21 de abril de 2000:

DOCUMENTO FINAL DA CONFERÊNCIA DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO BRASIL

Chegamos na aldeia Pataxó de Coroa Vermelha, município de Santa Cruz Cabrália, Bahia, no dia 17 de abril. Cumprimos o compromisso de refazer os caminhos da grande invasão sobre nossos territórios, que perdura já 500 anos.

Somos mais de 3.000 representantes, de 140 povos indígenas de todo o país. Percorremos terras e caminhos dos rios, das montanhas, dos vales e planícies antes habitados por nossos antepassados. Olhamos com emoção as regiões onde os povos indígenas dominavam e construíam o futuro, ao longo de 40 mil anos. Olhamos com emoção as regiões onde os povos indígenas tombaram defendendo a terra cortada por bandeirantes, por aventureiros, por garimpeiros e, mais tarde, por estradas, por fazendas, por empresários com sede de terra, de lucro e de poder.

Refizemos este caminho de luta e de dor, para retomar a história em nossas próprias mãos e apontar, novamente, um futuro digno para todos os povos indígenas.

Aqui, nesta Conferência, analisamos a sociedade brasileira nestes 500 anos de história de sua construção sobre os nossos territórios. Confirmamos, mais do que nunca, que esta sociedade, fundada na invasão e no extermínio dos povos que aqui viviam, foi construída na escravidão e na exploração dos negros e dos setores populares. É uma história infame, é uma história indigna.

Dignidade tiveram, sempre, os perseguidos e os explorados, ao longo destes cinco séculos. Revoltas, insurreições, movimentos políticos e sociais marcaram também nossa história, estabelecendo uma linha contínua de resistência.

Por isso, voltamos a recuperar essa marca do passado para projetá-la em direção ao futuro, nos unindo aos movimentos negro e popular e construindo uma aliança maior: a *Resistência Indígena, Negra e Popular*.

Nossas principais exigências e propostas:

São as seguintes as principais exigências e propostas dos povos indígenas para o Estado brasileiro, destacadas por esta Conferência:

1. cumprimento dos direitos dos povos indígenas garantidos na Constituição Federal:

1. Até o final do ano 2000 exigimos a demarcação e regularização de todas as terras indígenas;
2. Revogação do Decreto 1.775/96;
3. Garantia e proteção das terras indígenas;
4. Devolução dos territórios reivindicados pelos diversos povos indígenas do Brasil inteiro;
5. Ampliação dos limites das áreas insuficientes para a vida e o crescimento das famílias indígenas;
6. Desintrusão (retirada dos invasores) de todas as terras demarcadas, indenização e recuperação das áreas e dos rios degradados, como por exemplo o Rio São Francisco;
7. Reconhecimento dos povos ressurgidos e seus territórios;
8. Proteção contra a invasão dos territórios dos povos isolados;
9. Desconstituição dos municípios instalados ilegalmente em área indígena;
10. respeito ao direito de usufruto exclusivo dos recursos naturais contidos nas áreas indígenas, com atenção especial à biopirataria;
11. paralisação da construção de hidrelétricas, hidrovias, ferrovias, rodovias, gasodutos em andamento e indenização pelos danos causados pelos projetos já realizados;
12. apoio a auto-sustentação, com recursos financeiros destinados a projetos agrícolas, entre outros, para as comunidades indígenas.

2. a imediata aprovação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT);
3. aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas que tramita no Congresso Nacional conforme aprovado pelos povos e organizações indígenas (PL 2.057/91);
4. o fim de todas as formas de discriminação, expulsão, massacres, ameaças às lideranças, violências e impunidade. Apuração imediata de todos os crimes cometidos contra os povos indígenas nos últimos 20 anos e punição dos responsáveis. Exigimos o respeito às nossas culturas, tradições, línguas, religiões dos diferentes povos indígenas do Brasil;
5. a punição dos responsáveis pela esterilização criminosa das mulheres indígenas a critério da comunidade;
6. que a verdadeira história deste país seja reconhecida e ensinada nas escolas, levando em conta os milhares de anos de existência das populações indígenas nesta terra;
7. reestruturação do órgão indigenista, seu fortalecimento e sua vinculação à Presidência da República, através de uma Secretaria de Assuntos Indígenas, consultando-se as organizações de base quanto a escolha dos secretários;
8. que o presidente da Funai seja eleito pelos povos indígenas com indicação das diferentes regiões do Brasil;
9. a educação tem que estar a serviço das lutas indígenas e do fortalecimento das nossas culturas;
10. que seja garantido o acesso dos estudantes indígenas nas universidades federais sem o vestibular;
11. reforma, ampliação e construção das escolas indígenas e oferta de ensino em todos os níveis, garantido-se o magistério indígena e educação de segundo grau profissionalizante;

12. fiscalização da aplicação das verbas destinadas às escolas indígenas, criando um Conselho Indígena;

13. a educação escolar indígena e o atendimento à saúde deve ser de responsabilidade federal. Rejeitamos as tentativas de estadualização e municipalização;

14. a Lei Arouca, que institui um subsistema de atenção à saúde dos povos indígenas, seja aplicada;

15. fortalecer e ampliar a participação ativa das comunidades e lideranças nas instâncias decisórias das políticas públicas para os povos indígenas, em especial, que os Distritos Sanitários Especiais Indígenas tenham autonomia nas deliberações;

16. o atendimento de saúde deve considerar e respeitar a cultura do povo. A medicina tradicional deve ser valorizada e fortalecida;

17. formação específica e de qualidade para professores, agentes de saúde e demais profissionais indígenas que atuam junto às comunidades;

18. que seja elaborada uma política específica para cada grande região do país, com a participação ampla dos povos indígenas e de todos os segmentos da sociedade, a partir dos conhecimentos e projetos de vida existentes;

19. fortalecer o impedimento da entrada (e retirada) das polícias Militar e Civil de dentro das áreas indígenas sem autorização das lideranças;

20. exigimos a extinção dos processos judiciais contrários a demarcação das terras tradicionais ocupadas pelos povos indígenas.

Nós, povos indígenas do Brasil, percorremos já um longo caminho de reconstrução dos nossos territórios e das nossas comunidades. Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas, temos a certeza de que rompemos com o triste passado e nos lançamos com confiança em direção ao futuro.

Apesar do peso da velha história, inscrita nas classes dominantes deste país, na sua cultura, nas suas práticas políticas e econômicas e nas suas instituições de Estado, já lançamos o nosso grito de guerra e fundamos o início de uma nova história, a grande história dos *"Outros 500"*.

A nossa luta indígena é uma homenagem aos inúmeros heróis que tombaram guerreando ao longo de cinco séculos. A nossa luta é para nossos filhos e netos, povos livres numa terra livre.

Coroa Vermelha, Bahia, 21 de abril de 2000.



Estado de Mato Grosso - Brasil
TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU
CARTA DE REPÚDIO

CONTRA REPRESENTAÇÃO INDÍGENA NA DELEGAÇÃO DO GOVERNO BRASILEIRO NA ONU

Nós representantes maiores dos 16 povos indígenas habitantes do Território Indígena do Xingu (Aweti, Matipu, Mehinako, Kamaiurá, Kuikuro, Kisedje, Ikpeng, Yudjá, Kawaiweté, Kalapalo, Narovuto, Waurá, Yawalapiti, Trumai, Nafukuá e Tapayuna), viemos diante da sociedade brasileira repudiar a intenção do Governo Brasileiro de incluir a indígena Ysani Kalapalo na delegação oficial do Brasil que participará da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas – ONU que será realizada na cidade de Nova Iorque no próximo dia 23 de setembro de 2019.

O governo brasileiro mais uma vez demonstra com essa atitude o desrespeito com os povos e lideranças indígenas renomados do Xingu e outras lideranças a nível nacional, desrespeitando a autonomia própria das organizações dos povos indígenas de decisão e indicação de seus representantes em eventos nacionais e internacionais.

O governo brasileiro ofende as lideranças indígenas do Xingu e do Brasil ao dar destaque a uma indígena que vem atuando constantemente em redes sociais com objetivo único de ofender e desmoralizar as lideranças e o movimento indígena do Brasil.

Os 16 povos indígenas do Território Indígena do Xingu através de seus caciques reafirmam seu direito de autonomia de decisão através de seu próprio sistema de governança composto por todos os principais caciques dos povos xinguanos.

O governo brasileiro não se contentando com os ataques aos povos indígenas do Brasil, agora quer legitimar sua política anti-indígena usando uma figura indígena simpatizante de suas ideologias radicais com a intenção de convencer a comunidade internacional de sua política colonialista e etnocida.

Não aceitamos e nunca aceitaremos que o governo brasileiro indique por conta própria nossa representação indígena sem nos consultar através de nossas organizações e lideranças reconhecidos e respaldados por nós.

Atestam esta carta:

Tafukuma Kalapalo / Cacique do Povo Kalapalo
Aritana Yawalapiti / Cacique do Povo Yawalapiti
Afukaká Kuikuro / Cacique do Povo Kuikuro
Kotok Kamaiurá / Cacique do Povo Kamaiurá
Atakaho waurá / Cacique do povo Wauja
Tirefé Nafukuá / Cacique do Povo Nafukua
Arifira Matipu / Cacique do Povo Matipu
Awajatu Aweti / Cacique do Povo Aweti
Mayukuti Mehinako / Cacique do Povo Mehinako
Kowo Trumai / Cacique do Povo Trumai
Melobo Ikpeng / Cacique do Povo Ikpeng
Kuiussi Suya / Cacique do Povo Kisedje
Sadeá Yudjá / Cacique do Povo Yudja
Mairawe Kaiabi / Cacique do Povo Kawaiwete
Associação Terra Indígena Xingu - ATIX



Estado de Mato Grosso – Brasil

Território Indígena do Xingu-TIX

CARTA DAS MULHERES INDÍGENA DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU

Nós mulheres indígenas do Território Indígena do Xingu, viemos através desta carta manifestar todo nosso apoio aos nossos caciques pela *CARTA DE REPÚDIO CONTRA REPRESENTAÇÃO INDÍGENA NA DELEGAÇÃO DO GOVERNO BRASILEIRO NA ONU*.

O presidente da república do Brasil, desde que assumiu o poder, vem recusando a se encontrar com um dos nossos maiores líderes indígenas do Brasil, o Raoni Metuktire, reconhecido nacionalmente e internacionalmente. No entanto, o presidente anuncia que vai incluir uma indígena sem expressão política entre os povos indígenas do Xingu na delegação do governo para ir na ONU.

Lamentamos profundamente que o Bolsonaro utiliza de suas estratégias mais baixas para colocar uma mulher indígena como seu fantoche. Não queremos ser representadas por essas pessoas.

Nós mulheres não permitiremos que uma pessoa que não representa a nossa luta seja apresentada como uma pessoa que está lutando pelo nosso povo, mas sim mulheres que lutam e são reconhecidas no movimento indígena. Hoje, confiamos os valores e representatividade da mulher indígena com as nossas lideranças femininas de maior expressão nacional e internacional como a Sonia Guajajara da Articulação do Povos Indígenas do Brasil-APIB e da nossa Deputada Federal Joenia Wapichana.

As mulheres indígenas que estão falando por nós em Nova York nesse evento da ONU são:

Sônia Bone Guajajara

Cris Julião Pankararu

Ngajhwantxi Kisedjê

MULHERES INDÍGENAS DOS 16 POVOS DO TERRITÓRIO INDÍGENA DO XINGU

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidada a contribuir, de forma voluntária, para a pesquisa “DIPLOMACIA FEITA DE OUTRA MANEIRA: UMA ANÁLISE DAS DIPLOMACIAS DAS MULHERES INDÍGENAS NA PRIMEIRA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS”. Meu nome é Camila Soares Lippi, e sou a pesquisadora responsável pelo projeto, elaborado durante meu doutorado em Relações Internacionais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, sob orientação da professora Paula Drumond. Antes de você decidir participar ou não, é importante que você entenda porque e como a pesquisa está sendo feita. Por favor, leia este termo com calma e atenção.

1- Objetivo da pesquisa:

Esta pesquisa tem como objetivo analisar a participação das mulheres indígenas à frente da Marcha das Mulheres Indígenas, olhando para essas mulheres enquanto diplomatas de seus povos, como alguém que os representa. Os resultados finais dessa pesquisa integrarão a minha tese de doutorado.

2- Procedimentos da pesquisa e protocolos de participação:

A pesquisa envolve entrevistas com mulheres indígenas que participaram da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, em 2019 (e é por isso que estou pedindo sua autorização para uma entrevista). Devido a limitações orçamentárias, as entrevistas serão feitas em português, e os resultados da pesquisa, pelo menos num primeiro momento, serão apresentados no mesmo idioma. **Sua participação é voluntária.** Caso aceite participar, você precisará assinar o formulário de consentimento abaixo. As entrevistas serão gravadas, a não ser que você não aceite a gravação. Caso você concorde com a entrevista, mas não com a gravação, posso anotar as respostas em um caderno. Além disso, **você tem garantia de anonimato, mas, caso**

deseje que seu nome apareça no relatório de pesquisa, tem o direito de abrir mão do anonimato. Caso opte por permanecer anônima, seus dados serão tratados de maneira confidencial. Você receberá a transcrição da sua entrevista, podendo editá-la e retirar trechos que você não deseja que apareçam na pesquisa. Finalmente, você poderá ler o relatório de pesquisa antes que ele seja apresentado à banca examinadora, podendo solicitar a retirada de trechos que você considera como sendo-lhes potencialmente danosos. Caso você decida participar, você tem total liberdade para se retirar desta pesquisa a qualquer momento, sem necessidade de justificativas.

3– Benefícios para a participante:

Não haverá qualquer tipo de remuneração ou vantagem material para as participantes. Porém, haverá visibilização do seu papel e do de outras mulheres na história dos povos indígenas enquanto diplomatas de seus povos. Além disso, a pesquisa terá o benefício de resgatar uma memória, que o Estado tenta apagar, da participação de mulheres indígenas na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. O resgate dessa memória possibilitará que as futuras gerações tomem conhecimento desse momento histórico através do ponto de vista de mulheres indígenas.

4– Descrição dos desconfortos e riscos para as colaboradoras:

Embora existam benefícios na publicização do seu nome na tese, como visibilização do seu protagonismo político enquanto mulher indígena, existem também riscos. Essa visibilização pode te deixar mais exposta à violência de agentes do Estado, madeireiros, grileiros e garimpeiros. Portanto, é importante que você tenha refletido bastante a respeito desse assunto e esteja esclarecida a respeito. Caso considere haver risco, você pode solicitar a qualquer momento, inclusive posteriormente ao preenchimento deste Termo Livre e Esclarecido, que seu nome não seja publicado no relatório final da pesquisa. Você tem direito ao sigilo dos seus dados, e só posso publicar seu nome no relatório caso haja autorização expressa sua, autorização essa que pode ser retirada por você a qualquer momento. Além disso, caso desista de participar

da pesquisa, você pode solicitar a qualquer momento, inclusive posteriormente ao preenchimento deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, que seus dados não sejam utilizados.

5- Garantia de sigilo e de confidencialidade: Você tem direito ao sigilo, ou seja, de ter seu nome mantido em anonimato ao longo da pesquisa, a não ser por manifestação expressa sua de que deseja que seu nome seja publicizado no relatório final de pesquisa. Também tem direito à confidencialidade, ou seja, que seus dados coletados ao longo da pesquisa sejam preservados em relação a pessoas que não estejam envolvidas nesta pesquisa. Você pode mudar de opinião a qualquer momento desta pesquisa, inclusive posteriormente ao preenchimento deste Termo, sobre se deseja permanecer anônima ou se deseja que seu nome seja publicizado no relatório final da pesquisa.

6-Garantia de acesso:

Em qualquer etapa do estudo, você terá acesso à pesquisadora responsável para esclarecimento de eventuais dúvidas. Você pode me encontrar no email camilalippi@gmail.com e no telefone 021-992556601, que também funciona como whatsapp. Também poderá entrar em contato com minha orientadora, a Profª Paula Drumond, pelo telefone pdrumond@gmail.com, ou pelo telefone (21)35271517, para fazer questionamentos sobre meu vínculo com a instituição. Além disso, poderá fazer questionamentos sobre esta pesquisa à Câmara de Ética da PUC-Rio: Rua Marquês de São Vicente, 225 – Edifício Kennedy, 2º andar. Gávea, Rio de Janeiro, RJ. CEP: 22453-900. Telefone: (21) 3527-1618.

7– É garantida a liberdade da retirada de consentimento a qualquer momento. Você também poderá deixar de participar deste estudo em qualquer momento, caso assim deseje;

8– **Despesas e compensações:** não há despesas pessoais para o participante em qualquer fase do estudo. Também não há compensação financeira relacionada à sua participação.

10- Seus dados de entrevista serão utilizados somente para esta pesquisa, a não ser que você que haja autorização expressa sua de utilização dos dados para a produção do programa radiofônico citado na cláusula nº 11 deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido;

11- **Acesso aos resultados da pesquisa:** Seus dados ficarão em posse da pesquisadora por cinco anos, e você poderá solicitá-los a qualquer momento. Como contrapartida desta pesquisa, você receberá o relatório final desta pesquisa, e também poderá se reunir com a pesquisa, através de aplicativos de videochamada, em decorrência da pandemia, para saber mais dos resultados em linguagem acessível. Além disso, poderá ser desenvolvida, como forma de disseminação dos resultados da pesquisa, e com o objetivo de educar a população em geral para os direitos das mulheres indígenas, a produção de um programa radiofônico (seja por meio de um podcast, ou de uma rádio tradicional) utilizando os áudios das entrevistas coletadas nesta pesquisa. Porém, só utilizarei o áudio da sua entrevista para este fim caso haja autorização expressa sua, em respeito ao seu direito ao sigilo e à confidencialidade dos dados;

12- Foram redigidas e assinadas duas vias deste termo, ficando uma em posse da pesquisadora e outra em posse da participante.

Você deseja que seu nome seja publicizado no relatório final da pesquisa? (Responda sim ou não). Você pode mudar de opinião a respeito da publicização do seu nome em qualquer momento da pesquisa, sua vontade será respeitada _____

Caso tenha respondido sim na pergunta acima, você aceita que o áudio da sua entrevista seja utilizado em programa radiofônico que tenha por objetivo educar para os direitos indígenas? (Responda sim ou não). Você pode mudar de opinião a respeito da utilização do áudio da entrevista para este fim em qualquer momento da pesquisa, sua vontade será respeitada _____

Acredito ter sido suficientemente informado a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, descrevendo o estudo “DIPLOMACIA FEITA DE OUTRA MANEIRA: UMA ANÁLISE DAS DIPLOMACIAS DAS MULHERES INDÍGENAS NA PRIMEIRA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS”. Eu discuti com Camila Soares Lippi sobre a minha decisão em participar nesse estudo. Ficaram nítidos para mim quais são os propósitos do estudo, os procedimentos a serem realizados, seus desconfortos e riscos, as garantias de confidencialidade e de esclarecimentos permanentes. Ficou nítido também que minha participação é isenta de despesas. Concordo voluntariamente em participar deste estudo e poderei retirar o meu consentimento a qualquer momento, antes ou durante o mesmo.

Assinatura da participante

Data / /

Assinatura do responsável pelo estudo

Data / /

DADOS DA PESQUISADORA RESPONSÁVEL:

Nome: Camila Soares Lippi

Telefone: 21-992556601

E-mail: camilalippi@gmail.com

DADOS DA ORIENTADORA:

Nome: Paula Drumond

Telefone: 21-35271557

Email: pdrumond@gmail.com

DADOS DA CÂMARA DE ÉTICA EM PESQUISA DA PONTIFÍCIA
UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO

Endereço: Rua Marquês de São Vicente, 225 – Edifício Kennedy, 2º andar. Gávea,
Rio de Janeiro, RJ. CEP: 22453-900.

Telefone: (21) 3527-1618.

ROTEIRO PARA QUESTIONÁRIO SEMIESTRUTURADO APLICADO NAS ENTREVISTAS PARA ESTA PESQUISA

- 1) Fale um pouco da sua trajetória de vida (estudos, família, trabalho, vida na aldeia, ida para a cidade etc).
- 2) Como se dá a participação política das mulheres no seu povo? E como o seu povo vê a participação das mulheres
- 3) O que significa para você ser uma mulher indígena?
- 4) Como se deu seu processo de aproximação com o movimento indígena?
- 5) O que é diplomacia para você?
- 6) Você se vê como uma diplomata de seu povo?
- 7) Como você enxerga as diferenças entre as diplomacias indígenas e as diplomacias dos países?
- 8) Como foi o processo da Marcha das Mulheres Indígenas? Quais estratégias vocês usaram para pautar suas demandas enquanto mulheres indígenas durante a Marcha?
- 9) Como foi a sua relação com os homens do movimento indígena nesse processo? E com as mulheres?
- 10) Qual é a sua avaliação hoje desse período sobre o qual estamos conversando? Quais resultados você enxerga desse processo para as mulheres indígenas?
- 11) Quais lições tirou dessa experiência?

Entrevistas conduzidas por mim durante as pesquisas para esta tese

ENTREVISTA TELMA TAUREPANG

Telma: Chegar dentro da universidade é uma situação que para nós, depois de quase... Eu fiz um magistério com 33 anos, e então eu sempre estive no movimento indígena, né. E aí o que me chama a atenção -33 não, 28. 26, eu fiz o magistério. E aí 2017... 2015 eu fui em Brasília. Eu fui convidada para fazer uma palestra junto com o professor Saulo, e aqueles dois cartazes na porta da entrada da UnB, do auditório, me chamou muita atenção: lá tinha eu, numa foto grande, com a seguinte descrição: “Telma Taurepang, uma líder indígena”. Aí do lado estava a foto do... [Telma faz um esforço para se lembrar de algo]

Eu: Do professor Saulo?

Telma: Do professor Saulo: doutor, mestre, PhD, não sei o que.

[Cai a internet, a entrevista é interrompida]

Eu: Oi, Telma, é que caiu aqui.

Telma: Será que é a minha internet, ou a sua? Parou aqui.

Eu: Eu acho que foi a minha, porque caiu aqui, fechou o zoom e voltou, então foi a minha. Mas já voltou.

Telma: Ah. E aí eu fui e falei para ele que era... Que eu precisava de um canudo daquele, né. Aí eu falei para ele: “Doutor”. Aí ele: “Telma, por favor, não me chame de doutor”. Aí eu fiquei assim: “Mas eu não vou chamar de doutor? Aqui tá doutor”. Aí ele disse: “Oh, Telma, isso aqui é a sociedade, sabe. Essa sociedade, que a gente vive nela, que exige”. Eu digo: “Pois é, olha só a exigência que uma sociedade faz”. E pra nós, Camila, como mulher, Taurepang? Inclusive hoje eu até falei com um rapaz, que eu encontrei com ele lá na... Para esse lugar que eu fui hoje, pra reunião, que nós chamamos de Vila Brasil, ele olhou pra mim e falou: “Você é índia?”. Eu fui e falei: “Não, eu não sou índia”. E ele ficou me olhando... Aí eu disse: “Eu sou Taurepang. Índia foi o teu povo quando chegou no Brasil para colonizar o meu povo [áudio fica inaudível neste trecho devido a uma instabilidade na internet que deixou a fala de Telma cortada]. Aí a gente chega na universidade e a gente se depara com tudo isso. Semana passada, a gente dentro do zoom, dentro de uma plataforma com os professores, com os colegas, e aí um fez uma fala assim: dizendo que os indígenas hoje... Ele falando, né: “Hoje os indígenas”... Ele deu um nome lá. Tipo aquele que usa roupa, fala Português, tá numa universidade, ele já não é mais tão Taurepang, tão Wapichana, tão Xavante. Eu fui e falei: “Não. Discordo, caro colega, da sua fala, mas eu não sou nem mais, nem menos Taurepang. Eu sou Taurepang”. E aí tem todo o processo de colonização. E aí você vai lá. Hoje nessa madrugada, de 1h, que eu não consegui mais dormir, até 4h, eu fiquei acordada. Eu li dois livros, cada um com 23 páginas. 23 páginas eu li de cada um, entendeu? E aí você vê, assim, como a comparação que esses grandes pesquisadores, esses grandes cientistas, eles fazem, em relação a nós, a um animal, sabe, Camila? A forma que eles...

[A entrevista é novamente interrompida por um queda na conexão].

Eu: Oi, Telma, voltou.

Telma: Já falei demais [risadas]. Agora você vai falar, que eu já falei demais, Camila.

Eu: Tudo bem, tudo bem. Eu vou te fazer algumas perguntinhas. A primeira delas acho que você já falou um pouco. Gostaria que você falasse um pouco da sua trajetória, né, de estudos, família, trabalho, vida na aldeia, ida para a cidade, essas questões. Acho que você já falou um pouquinho do magistério, que agora você está fazendo Antropologia, falou dessa viagem pra Brasília. Aí se pudesse falar um pouquinho mais...

Telma: É, a gente tem uma caminhada de mais de 20 anos dentro do movimento. A gente sai da aldeia e vai pra cidade estudar, né, aí retorna de novo, já com uma formação de professora, e logo em seguida a gente assume uma... Um lugar dentro da comunidade, que aqui para o norte nós chamamos de tuxaua. É um líder indígena, é como se fosse o cacique, o líder. E aí eu assumo essa liderança, eu fico só um ano, porque logo em seguida eu sou chamada para fazer parte de uma coordenação do Conselho Indígena de Roraima, que é uma organização indígena de Roraima que virou a organização símbolo de resistência dos povos indígenas Taurepang, Wapixana, Macuxi, que acabou fazendo a homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. E aí eu fico 6 anos no Conselho Indígena de Roraima.

Eu: Sim. Foi em que ano que você foi tuxaua?

Telma: 2009.

Eu: Aí em 2010 você assume o CIR.

Telma: Aí em 2010 eu fui para a coordenação. Aí fiquei até 2017. Só que antes de fechar os 6 anos na Coordenação do Conselho Indígena de Roraima, em 2016 eu sou convidada para assumir a Coordenação da UMIAB. Aí fui para uma votação, ganhei: o meu nome foi aprovado em unanimidade pelos 9 estados que compõem a Amazônia, brasileira. E aí 2020 eu passo novamente por uma eleição, sou eleita novamente, com um novo formato de eleição. A gente passa por uma eleição online. Foi uma eleição que a gente conseguiu acessar a internet, entrar numa plataforma, e aconteceu a eleição 2020. E aí a gente está nessa coordenação hoje. E aí esse ano, mais ou menos dia 20... Aliás, não foi dia 20, dia 14 de... março, abril, maio... Abril! Mais ou menos dia 25 de abril, eu assumo a Secretaria do Índio do Município de Amajari, onde eu estou hoje, que é o meu Município. E retorno... Retorno não: entro para fazer uma faculdade em Antropologia. Então eu vou para o segundo semestre de Antropologia. Eu começo em 2019 Antropologia, e eu tranquei porque... Tranquei não, eu nem tranquei, sabe. É que fala trancar, né, a matrícula. Eu nem tranquei, nem fiz nada. E aí quando foi agora, 2021, início de fevereiro, a minha irmã fala assim pra mim: “Mana, começou um curso de conhecimento tradicional. Eu vi você lá dentro desse curso”. Aí eu entro em contato com o professor Pablo, da Universidade Federal de Roraima, e ele foi e disse: “Telma, como é que está a sua situação?”. Eu digo: “Professor, eu acho que eu já fui expulsa e tudo da universidade”. “Não, mulher, bora ver”. Então ele me ajudou a retornar para

dentro da universidade. Aí eu fiz a minha matrícula, fiz tudo. Concluí o primeiro semestre, já estou no segundo semestre agora.

Eu: Que bom, Telma, fico feliz por você. Aí quando você foi tuxaua, quando você foi para o CIR, foi tranquilo entre os homens do seu povo? Como é que foi esse processo?

Telma: De novo, Camila, está cortando.

Eu: Quando você se tornou tuxaua e depois foi para o CIR, foi tranquilo entre os homens do seu povo, entre os homens da Amazônia, como é que foi esse processo?

Telma: Camila, está falhando, não sai.

Eu: Eu vou falar mais perto do microfone.

Telma: Está travando.

Eu: Está travando? Eu vou tentar reiniciar então.

Telma: Está travando.

Eu: Eu vou reiniciar então. [reinício o zoom] Acho que agora foi.

Tema: Foi.

Eu: Eu perguntei: Quando você foi tuxaua e se candidata depois, quando você foi pro CIR, esse processo foi um processo tranquilo entre os homens do seu povo, ou teve alguma resistência?

Telma: Não, não, foi tranquilo. Hoje eu estava conversando com meu filho sobre isso: o posicionamento. E eu concluí isso das minhas coordenadoras no sentido, assim, que nós, mulheres, precisamos ter posicionamento. Porque senão se nós somos... Travou de novo. Se nós temos o título, nós somos chamadas de lideranças, então, do jeito que nós respeitamos as nossas lideranças, eles também precisam nos respeitar. Mas o processo de tomada de decisões de ocupar o espaço, ele se deu ao longo do tempo. E assim, eu sou muito agradecida, mas ainda há uma certa resistência. Olha só: eu assumi uma Secretária. Quando foi para a reunião (aqui na minha região são 21 comunidades indígenas, então são 21 lideranças), então 17 lideranças foram, algumas com algum posicionamento; quatro não apareceram, porque não concordavam com a minha indicação. Eles queriam que fosse a indicação de um homem. Ou seja: a indicação foi de um homem. E aí o meu líder maior, que comanda toda a região, ele foi e falou: “Não, ela tem competência. Ela não vai nos decepcionar”. Então, assim, eu vejo que, se fosse um homem, ele ia decepcionar, está tudo bem, mas a mulher, ela não pode falhar. E a gente vê isso dentro das organizações indígenas, essa resistência, dentro do movimento indígena, a gente vê isso. Então assim, por isso que eu sempre digo que nós, mulheres, precisamos nos unir cada vez mais. Toda vez que batem em Sônia Guajajara, eu vou para o embate mesmo, entendeu? Porque nós precisamos nos unir e defender uma à outra. Nós precisamos de fato da visibilidade para as mulheres indígenas, porque nós não somos e nem podemos estar invisíveis: nós sentimos a primeira pancada de tudo, de todo! É a mãe, é a filha, é a neta, é a mulher que está ali na frente das retomadas, ela segura... Ela é o escudo! A mulher, ela é o escudo, de dentro de uma casa e de dentro de uma... de uma... de um coletivo. É ela que sofre a primeira pancada, seja ela num ato de resistência para assegurar a terra, seja ela na resistência para combater a

exploração (seja qualquer exploração: ambiental, mineral, exploração de madeira), ela é que se põe ali à frente. E para nós, mulheres indígenas, nós sempre estamos ali, né, todo o tempo ali na resistência. Então assim, eu vejo que, ao longo do tempo, mesmo que tenha algumas mulheres à frente, não é tão fácil como parece ser. “Ah, não, a Sônia está ali, ela é liderança”. Mas a Sônia pega cada pancada... “Ah, não, porque a Nara é a primeira mulher que assumiu a Amazônia, dentro da COIAB”. Mas ela pega pancada... “Ah, tem a UMIAB, ela é uma organização indígena de mulheres”. Mas se tiver uma outra organização que só tenha homens, eles vão ser muito mais atendidos, primeiro do que nós. Então, querendo ou não, nós continuamos na resistência, seja ela dentro do movimento, seja ela fora do movimento, nós continuamos levantando a bandeira e dizendo assim: para todo um contexto que a mulher está ali, ainda tentando... além do que tentam invisibilizar a mulher, ela está ali dizendo: “Olha, eu estou aqui. Eu estou visível aqui. Essa luta aqui, ela é nossa, essa luta por guardar a terra”. Tanto é que a Segunda Marcha tem como nome “Reflorestando mentes para a cura da Terra”, a Segunda Marcha das Mulheres Indígenas. Porque nós fazemos isso, Camila, nós mulheres: ela negra, branca, ela Taurepang, Wapichana, Xavante... Nós somos as mulheres que... Nós somos o escudo, e nós estamos ali para combater, nós estamos ali para reagir. E nós estamos ali à frente para dizer assim: “Olha, nós existimos. Porque se não fosse nós, a humanidade, em si, ela não existia. E a gente sempre diz, a gente sempre fala para as nossas lideranças: “Nós não queremos mais estar atrás, mas nós queremos estar lado a lado, porque nós somos, e nós temos essa capacidade de sair para uma batalha de igual para igual, no coletivo, para uma só defesa pela vida dos povos indígenas.

Eu: Sim. E você já falou também um pouquinho disso, dessa pergunta que eu vou te fazer, que é: como se dá a participação política das mulheres no seu povo, o povo Taurepang? Como é que as mulheres participam politicamente dentro do seu povo?

Telma: Por isso que eu estou falando assim, né, não é toda Taurepang. Hoje mesmo eu estava... as que falam a língua materna, elas ainda são muito submissas. Elas não... como diz o meu povo, eu sou a única que saiu assim, que tem hoje uma voz, que representa, uma voz que diz assim: “Vamos, mulheres. Nós precisamos caminhar aqui, oh”. Então não são todas as Taurepang que tem essa voz, dentro, com o nosso povo. Ainda é bastante... As mulheres ainda estão ali nos bastidores. A única que chegou, que está à frente, sou eu, porque eu venho de um contexto diferente daqueles que ainda falam a língua materna. Eu saí de lá para vir para o Centro-Oeste, de um território que foi colonizado pelos fazendeiros. Mas com o decorrer do tempo de vivência com a minha família, que são líderes, a maioria são homens, e que a gente teve a oportunidade de conviver com eles. É uma das coisas que me chama muita atenção, até hoje. É que o meu pai, ele é Wapichana; a minha mãe, ela é Taurepang. Meu pai sempre teve uma voz muito macia de lidar com os filhos, mas ele nunca diferenciou o homem da mulher; ele sempre tratou igual. Então, de certa forma, o meu pai sempre me encorajou para eu caminhar. Mas nós não falamos a língua materna. Meu pai fala, mas já os meus avós

que são por parte de mãe, eles foram impedidos de falar a língua materna. E naquela época, na década de 70, década de 80, como nós morávamos aqui, na região do Amajari, onde o meu povo saiu da fronteira Brasil-Venezuela, de dentro da Venezuela e veio se estabilizar aqui, eles foram colonizados pelos fazendeiros. Assim como o meu pai, que é Wapichana, foi colonizado pelos fazendeiros. E aí hoje mesmo (meu pai está aqui comigo na minha casa), hoje mesmo nós estávamos conversando sobre essa questão de como eles vieram pro município de Amajari, como eles vieram parar aqui onde nós estamos hoje, e ele dizendo que, quando eles vieram para cá, foi porque tinha um pajé... Tinha dois pajés, então um era do mal, e outro era do bem, e o do mal começou a tirar vidas de crianças. E aí o do bem foi e falou assim: “Se você (falando para o pai do meu pai) quer que seus filhos vivam, então vocês têm que sair”. Então eles se deslocaram de perto de uma montanha, e foram para um outro lugar. E aí chegando nesse lugar, era... Assim, os fazendeiros, eles começaram a ocupar os lugares, começaram a cercar, a cercar, e o povo que estava lá, eles ficaram: “Ah, vai pra ali”; “Vai mais pra lá que aqui eu vou cercar, eu vou criar gado”. Eles foram dominando. Aí foi quando o SPI, que era de proteção aos povos indígenas, e depois chegou a FUNAI, que começaram a lutar a favor dos povos indígenas, daquele povo que permaneceu aqui, mesmo os fazendeiros pegando para dominar os espaços.

Eu: História doída, né.

Telma: É. E aí eu vi os meus pais, os meus filhos sendo ameaçados. Eu presenciei a polícia chegando no nosso território e pegando os meus tios para levar, porque estavam sendo acusados; botando os meus tios dentro de um helicóptero e dizendo que iam empurrar eles de dentro do helicóptero se eles não “contassem a verdade”... Assim, o trauma que esses homens passaram para eles terem a terra. E eu via isso. Eu tenho... eu tinha, não tenho mais, ele já está em outro plano: é o meu tio Arlindo Tenente. Ele indo com uma turma, assim, porque o fazendeiro não queria deixar que a cerca passasse. Então assim, eu presenciei algumas situações dessas. Então assim, ao longo do tempo, sabe, Camila, nunca foi fácil para nós, Wapichana, Taurepang, viver e conviver com esse povo, e a gente sempre teve que lutar pra... porque era lutar para resistência mesmo nossa; para a vida, para nossa vida, para nos mantermos vivos. Então assim, eu sou muito grata às minhas lideranças, ao meu pai, que hoje está aqui comigo, ao meu tio, aos meus tios, que eles me encaminharam, que nem eu falei pra você. Meu pai nunca me tratou assim: “Ah, porque ela é mulher”; não sempre assim para resistir mesmo, sabe, para ser um escudo mesmo para o seu povo. Sabe, o escudo que receba qualquer porrada, mas aquele escudo precisa se manter ali, sabe, forte e intacto, no sentido de dizer: “Olha, eu sou o escudo, eu estou aqui, e eu vim para proteger”, o escudo inquebrantável. Então, assim, para nós, mulheres, nunca foi fácil não. E eu digo assim que o nosso povo nunca foi escravizado pelo nosso próprio povo, pelas nossas lideranças, porque a gente sempre teve uma forma de pensar diferente, porque nós não somos um povo capitalista. Porque eu vejo que um povo capitalista, ele acaba colocando o seu próprio povo dentro da escravidão para lutar, pra trabalhar pra ele. E

que não é o nosso caso: a gente sempre viveu no coletivo, a gente sempre lutou pra manter a terra, pra cultivar ela, pra cuidar dela também, e nunca... Muitos que foram, alguns que foram escravizados, mas foi lá pro rumo do Nordeste, do Sul, onde chegaram os colonizadores europeus e montaram essas indústrias, que foram os lugares que foram colonizados primeiro, já que para o rumo do Norte, pegando a Amazônia, não houve tanta exploração do capitalismo pra escravizar o povo aqui. Houve sim uma grande invasão dos fazendeiros dentro dos nossos territórios, de eles demarcarem a terra dizendo: “Não, isso aqui é meu”. E aí a gente vê histórias aqui no estado de Roraima, aqueles que chegaram pra cá, eles pegaram o gado, que estava o gado solto, e eles foram pegando pra amansar o gado. Tanto é que nós ainda aqui, no estado de Roraima, nós temos os cavalos selvagens, ainda existe. E aí, e nós? Então de uma certa forma, o meu avô, Davi Tenente por que eles têm esse nome? Ele foi registrado pelos fazendeiros como Davi Tenente porque viram nele que ele liderava ali o seu povo, e ele sabia pilotar as voadeiras, né, que atravessa o rio. Então aí começaram a chamar ele de tenente, de tenente, e deram o nome, Davi Tenente. Olha só!

Eu: Então era uma hierarquia que na verdade não existia entre vocês, existia na cabeça dos fazendeiros. Uma outra coisa, Telma, mais uma pergunta: o que significa para você ser uma mulher indígena?

[Telma começa a chorar]

Eu: Telma, está tudo bem?

Telma: [Chorando] O que significa ser uma mulher indígena? É continuar resistindo. É continuar acreditando que nós, mulheres Taurepang, Wapixana, Macuxi, nós podemos mudar o contexto de uma história de luta, porque nós resistimos pra existir. E é o que eu faço hoje: lutar para resistir, lutar para existir. Porque nós tentamos fazer isso de todas as formas quando nós protegemos o nosso meio ambiente, quando nós protegemos a família, quando nós lutamos contra o capitalismo, que tenta de todas as formas escravizar o nosso povo, é quando a gente vai pra essas grandes mobilizações dizer ao Congresso que nós estamos aqui, e que as nossas vidas, elas tem corpo, e dizer pro Congresso que a mulher, ela tem a capacidade chegar a ser uma professora, de ser... de estar dentro de um Congresso também lutando pelo seu povo.

Eu: Sim, como a Joênia agora está fazendo, né.

Telma: Exatamente. E um dos meus grandes sonhos, hoje pela manhã eu falando com as lideranças nessa reunião, eu fui e falei, e tenho falado sempre: que um dos meus grandes sonhos ainda é eu chegar ao Senado Federal.

Eu: Sim, você foi candidata nas últimas eleições.

Telma: Sim, a gente trabalhou (eu estava até conversando hoje com uma liderança aqui), a gente trabalhou com R\$ 4.000, Camila. E esses R\$ 4.000 nós transformamos em 13.839 votos.

Eu: Foi bastante coisa!

Telma: Muita, muita, muita! Porque a gente viu uma votação de uma pessoa que foi candidata, e ele disse que gastou R\$ 200.000, ele teve 5.000 votos. Então, assim, pra

nós, mulheres que estamos vivendo no século XXI, nós trazemos em nossa mente, em nossa alma, a luta dos nossos ancestrais, daquelas mulheres que quando os europeus chegaram, que elas foram mortas, queimadas, foram estupradas, são essas mulheres que estão dentro de nós. Por elas que eu, Telma Taurepang, chego no século XXI dizendo assim: “Eu estou aqui; nós estamos aqui”. Elas não conseguiram chegar, mas nós estamos nessa luta. Nós estamos nessa caminhada, então assim: não é fácil a Telma ser a Telma Taurepang no século XXI, porque ainda há preconceito, ainda há distorções de valores, de capacidade. Então assim, para nós, mulheres indígenas, viver no século XXI ainda permanece a grande luta para que haja espaço; um reconhecimento, quem sabe no futuro, de acreditarem na capacidade de uma mulher, de qualquer etnia que seja, mas que ela tenha capacidade, e valorize a capacidade dessa mulher.

Eu: Você falou até da sua candidatura ao Senado, eu queria saber como é que foi esse processo da candidatura, como é que foi isso?

Telma: Não foi fácil, Camila, porque, primeiro, o partido, ele tinha... com o decorrer da campanha de três meses, eu entendi que o partido tinha... Eu entendi que o partido não veio para apoiar a candidatura de Telma Taurepang: ele veio pra apoiar uma candidatura de um homem, do sexo masculino, né. E o recurso que veio, ele não foi aplicado para campanha da Telma Taurepang: ele foi destinado, ele foi executado, num nome... pra uma candidatura masculina. E o que mais me decepcionou é que era um partido de esquerda, com pessoas de esquerda, que eu acreditava que eles, de fato, iam ter um olhar para nossa candidatura. Eu não sabia, eu não tinha informação que esse recurso que veio para a candidatura, para a minha candidatura, era pra ser executado por mim, e que esse recurso era destinado para a candidatura de Telma Taurepang; e quem tinha que prestar conta desse recurso era Telma Marques da Silva, do povo Taurepang. Essa foi a minha maior decepção, quando eu descobri que não prestaram contas, e que tinha vindo R\$ 115.000 no nome de Telma. Camila, eu chorei durante 2 horas em frente ao TRE. Você sabe o que é você chorar no desespero de como você iria devolver aquele dinheiro? Se você teve R\$ 4.000 sendo entregues, R\$ 4.000! Então, assim, hoje, para mim, essa questão de esquerda, eu te digo com toda a sinceridade: eles são usados pra eles. “Eu quero isso”; “Eu quero, eu quero”, entendeu? É uma coisa individual. Não é como eles falam não. E para mim, esquerda, pra mim, é só conversa pra boi dormir. Eu simplesmente desacreditei, porque eu achava que eram pessoas sérias, eram pessoas de caráter, e o que eles fizeram foi usar, foi simplesmente usar. E depois eles me disseram o que? “A gente não pode fazer nada”, que eles foram e até falaram, e eu fui e falei para eles... ligaram pra mim e disseram: “Camarada”; eu digo: “Não me chame de camarada! Não me chame de camarada! Porque camarada para mim é quando há respeito, é quando você pensa no coletivo, e aí são *os camaradas*, são *os parceiros*, são *os companheiros*”. E aí, o que aconteceu? Eu vou ter que devolver esse dinheiro, eu vou ter que pagar. Então hoje, assim, para mim, o partido vir e dizer pra mim que é de esquerda, eu estou fora. Não acredito no PSOL, não acredito no PT, não acredito no PCB, porque são todos, todos iguais, todos iguais: eles não pensam no

coletivo. Eles pensam pra manobrar, eles pensam pra dizer assim: “Não isso é pra nós”; mas não é pra nós, é pra uma minoria. Então, assim, essa foi a minha grande decepção. E eu fui pro PCB porque a REDE, quando eu percebi que a REDE também não pensa no todo, eu fui e falei: “Eu estou fora”. E aí o pessoal da REDE foi e disse assim: “Não, Telma, mas vai dar”; “Não vai dar certo, porque eles vão me podar lá na frente, e eu sei disso”, eu fui e falei. E aí me cobraram: “Vamos, vamos, vamos pro PCB!”. E quando eu cheguei lá também, eu fui no sentido que eram companheiros, eram parceiros, mas não eram. Então assim, eu acredito, Camila, se eu tivesse pego esse dinheiro e feito o trabalho que era pra ser feito, o trabalho que eu fiz com R\$ 4.000, eu tinha sido eleita. Eu tinha sido eleita. Então, assim, hoje pra mim, partido não representa nada pra mim, porque, eu digo, e outra, eu digo pra você: todos os Presidentes que passaram no Brasil, eles nunca tiveram um olhar diferenciado para os povos indígenas. O Lula, ele homologou a Terra Indígena Raposa Serra do Sol, mas no ano seguinte ele foi processado porque ele não fez, não cumpriu, uma certa determinação que era para ele cumprir aqui no meu território, aqui no Amajari. A Dilma, o Temer... Então, assim, nunca houve. Houve sim uns grupos que se reuniram para lutar a favor dos povos indígenas, mas não foi o governo, não foi o Presidente. E sempre foi na pressão, sempre foi na pressão, tudo foi na pressão. Então assim, dizer nós tivemos um Presidente que olhasse para os povos indígenas, eu não concordo com isso, porque nunca houve, porque tudo foi na pressão. O Collor demarcou a área Yanomami por pressão da Igreja Católica. Lula homologou, demarcou a Terra Indígena Raposa Serra do Sol por pressão da Igreja Católica. Então assim, como que hoje eu vejo esses governos, que nenhum, e começou a haver uma mudança quando nós povos indígenas começamos a nos mobilizar a e olhar a questão dos nossos direitos. Tanto é que o Estatuto do Índio, ele tá parado aí, tá engavetado aí, pra mais de 20 anos! Qual é o parlamentar... E aí a gente fica esperando pela Joênia... Qual foi o parlamentar que já olhou de fato para com esse Estatuto, e o que ele vem de fato nos beneficiar? Então assim, eu digo que a gente conseguiu eleger em 2018 uma candidata a deputada federal que hoje está fragilizada. Se ela não cuidar, se ela não chegar... Eu digo assim, se ela não descer do salto pra vir sentar com todos, sem exceção, pra dizer que ela precisa voltar a ser a deputada federal no estado de Roraima, e sentar com a maioria... Hoje eu ouvi isso. E as situações, quais as situações de como lidar com os seus eleitores. Ela não soube lidar, porque a gente teve uma reunião, e estava presente em torno de... Vamos colocar assim, 10 pessoas. 7 pessoas você ouve dizer que não vai mais com ela. Então só restou 3, então ela tem 3% só. Então assim, eu digo que ela precisa caminhar muito com o grupo, fortalecer o grupo, para que chegue. Porque se não, os 8... os 7 parlamentares que nós temos aqui, só 1, só 1 tá colocando R\$ 35.000 de emenda para o município de Amajari, enquanto ela colocou R\$ 400.000. Você acha que eu, como Secretária do Índio no meu município, eu vou falar o que dela? Então fica difícil, sabe, Camila? Fica difícil, fica difícil. E a minha parenta não dá o braço a torcer não, então, fica difícil. Já os outros, que são políticos, são filhos de políticos, eles não querem saber

não: “Vamos lá, vamos sentar, é oposição, mas vamos lá; vamos ver se a gente consegue trazer essa oposição”. Mas ela não faz isso. Então fica difícil, né, mesmo que eu tente falar no nome dela, mas eu não tenho argumento para aquele que colocou R\$ 35 milhões, pra ela que colocou R\$ 400.000. Então assim, hoje eu vejo que a política... Eu sempre... Eu gosto de política. E foi nós quando chegamos dentro do Conselho Indígena de Roraima, que puxamos para que os nossos líderes, eles comessem a ter um outro olhar pra política partidária. Porque eles diziam assim: “Não, nós não temos ainda que adentrar nesse campo político-partidário”. E a gente sempre dizia: “Olha, precisa entrar porque é através da política partidária que se move a política pública. Você vê que todos os políticos, eles têm um cargo, seja no governo federal, seja no governo estadual, ou no governo municipal. “Eu vou colocar 23 milhões, mas eu quero Telma Taurepang sentada ali nessa cadeira”. Então, é a política partidária que move a política pública, que move todo um contexto, para que as pessoas, elas vejam que o candidato, ele tem um poder de colocar as emendas ali dentro, de fazer uma articulação, mas ele também tem o poder de indicar uma pessoa, para qualquer área que seja, na educação, na saúde... Então, o que eu vejo é que a política partidária, ela move a política pública, e é o que move tudo dentro de um governo estadual, como um municipal, e como federal.

Eu: Telma, você já falou um pouquinho do que eu vou te perguntar agora, mas eu queria que você falasse como se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena. Você falou um pouco da influência do seu pai nesse processo.

Telma: 2009 eu fui tuxaua na minha comunidade; 2010... Final de 2009 para 2010, eu recebi um convite para ir para o Conselho Indígena de Roraima, que é o movimento indígena no estado, do meu estado de Roraima. E aí eu fui para uma candidatura como Secretária do Movimento das Mulheres Indígenas, que faz parte da coordenação, e eu fui eleita. E foi aí que eu adentrei mais e mais ainda do movimento indígena. Foi a partir de 2010 que eu conheço e observo que através do movimento indígena é que as mobilizações, elas chegam a ter uma potencialidade muito grande, pra que essa mobilização... ela é um suporte pra toda uma conquista de luta. A luta por uma educação, a luta por uma saúde, a luta para se chegar tudo isso dentro dos nossos territórios, né. É através do movimento indígena que foi a minha ida pra todo esse contexto que hoje eu vivo ele, dentro das organizações indígenas, da minha participação como mulher indígena, como liderança, como coordenadora, as chamadas das mulheres pra estar nessas grandes mobilizações. Então foi a partir de 2010... Mas antes de eu chegar em 2010, eu cheguei desde 2005, onde eu fui a coordenadora de um departamento aqui no meu município, dentro da prefeitura. Então 2005, eu fico até 2007, saio em 2007 e fico 2008 e 2009 como professora, e 2010 eu entro como Coordenadora Geral dentro de uma estrutura de uma organização indígena de uma potencialidade muito grande no meu estado de Roraima, que se chama Conselho Indígena de Roraima. Foi todo esse processo, de 2005 a 2021, no qual nós estamos hoje.

Eu: Telma, eu queria te perguntar: o que é diplomacia pra você?

Telma: A diplomacia, para mim, é ter a sabedoria de lidar com vários segmentos que discutem. Para mim isso é uma diplomacia. Eu saber lidar com várias situações, seja ela de conflito e não conflito. Seja ela... Mesmo sabendo que eu vou entrar num conflito grande, vai ter um retorno, ou ele seja... Ter uma diplomacia para lidar.

Eu: Telma, eu acho que cortou. Telma, cortou.

Telma: Olá.

Eu: Oi! Acho que voltou aqui. A outra pergunta é: Você se vê como uma espécie de diplomata de seu povo, como alguém que representa o seu povo?

Telma: Eu acredito que sim. E eu vejo que a diplomacia é o saber lidar também para o bem da sua comunidade, para o bem do seu povo. Se eu chego em um determinado lugar que está havendo um conflito, se eu posso intermediar para o bem, eu posso fazer essa intermediação. Para mim, isso é uma diplomacia. Porque eu vou lidar com os nossos opositores, mas se eu tiver um argumento com eles para que eles não venham tocar fogo na nossa aldeia, eu estou sendo diplomática para com o meu povo e para com aquela situação ali que pode ocorrer um conflito mais desastroso para o meu povo. Então é ser a intermediária de uma interlocução.

Eu: Telma, como você enxerga as diferenças entre as diplomacias dos povos indígenas e dos governos, como por exemplo do governo brasileiro, do governo americano, enfim, dos mais diversos governos?

Telma: Bom, eu vejo que, nessa questão aí dessa diplomacia de governantes, eu vejo que ainda é muito distante da nossa realidade de os governantes entrarem em acordo para o bem comum e para o bem viver do nosso povo. Porque se o governo americano (um exemplo), se o governo americano está dizendo que, se não preservar essa árvore aqui, o governo americano não manda recurso, e o governo brasileiro vai lá e mete a motosserra, então ele não está querendo ser diplomático com o outro país. Ele quer colocar... ele quer, de qualquer forma, dizer que não há uma diplomacia ali. Porque a outra parte está dizendo que, se cortar aquela árvore, vai acabar, vai morrer, alguma espécie que daquela árvore necessita, e a outra parte diz “não, eu vou cortar”, então não há diplomacia, não há acordo de diplomacia de um governo para o outro, então o que há é uma imposição. E é isso que há dentro do governo brasileiro: uma imposição de dizer que ele é o presidente e ninguém manda, ninguém dá pitaco no governo dele, e ninguém manda mais do que ele. E aí, eu tenho como exemplo, em 2019, que nós fomos convocados pelo cacique Raoni... Acho que foi 2019.

Eu: Foi, foi antes da pandemia, foi 2019.

Telma: Foi. 2019, né quando teve o Fórum de Mudanças Climáticas em Madri, se não me falha a memória, e lá, ele disse que o Raoni, cacique Raoni não mandava em nada, ele não representava nada no Brasil. E quando o Raoni chegou no Brasil, ele convocou todas as lideranças indígenas. Conseguiu chegar a 45, 47 povos. Chegou em torno de 600 pessoas, vários líderes, e um desses líderes era eu que estava lá. Eu fui convocada pelo Raoni, para ele mostrar ao governo brasileiro que há um cacique, que há um povo,

e que esse povo, ele é representado através de um cacique maior. E ele fez isso, ele convocou, teve presente 47 povos, mais de 600 pessoas, no encontro, que ele chamou dizendo assim: “O Presidente Bolsonaro está dizendo que nós não significamos nada. Eu sou vocês; vocês é eu. Nós precisamos mostrar ao governo brasileiro que nós existimos, que nós precisamos resistir para existir perante esse governo que não nos vê como seres humanos, como vidas. Que os seres humanos, que o mundo ocidental nos vejam como seres humanos”. Então ele fez essa convocação, e nós fomos. Então para mim, não sei se haverá, não sei o que que ele pensa, o Presidente. Eu vejo que... Eu Telma, eu vejo que se não se organizar, se não houver uma candidatura de alguém sem corrupção mostrada na mídia, mas que seja uma candidatura legítima mesmo para com o povo, eu lhe digo aqui, Camila, que ele se candidatando, ele ganha essa eleição; porque a esquerda, ela hoje está fragilizada com a corrupção, e casa vez mais se mostra alguma coisa, se mostra alguma coisa. Então, assim, quem são os candidatos para 2022?

Eu: Basicamente, o Lula, o Ciro Gomes...

Telma: Eu lhe digo assim, eu não vou com o Lula, né, e muitos não vão. Mas se não houver uma organização mesmo... Uma organização não; um número de pessoas que digam assim: “Não olha, nós precisamos formatar esse Brasil aqui, teria que acabar com todo o Congresso”. Porque é dentro do Congresso que ali sai ano e entra ano, passaram vários presidentes; uns continuam ali, muitos continuam na mesma corrupção.

Eu: Telma, agora a gente vai falar da Marcha propriamente dita, como é que foi esse processo da Marcha? Assim, qual foi o caminho percorrido até lá? Da primeira marcha, que eu digo.

Telma: A primeira marcha, ela surgiu de uma mobilização que veio. em 2015 com o chamado da ONU para uma... um grupo de mulheres que se chamou... [Telma tenta lembrar de algo].

Eu: O Voz das mulheres indígenas?

Telma: A Voz das mulheres indígenas, isso. Então foi em 2015 que nós sentamos em Mato Grosso, Campo Grande, para discutir sobre a Marcha. E aí se deu a Voz das Mulheres indígenas pela ONU com várias referências, né. Eu por Roraima, Sônia pelo Maranhão, Tsisina Xavante pelo Mato Grosso, e outras mulheres. E aí foi de lá que começou essa ideia da primeira marcha das mulheres indígenas no Brasil. Então passou-se pela estratégia, que são os Acampamentos Terra Livre, essas discussões, o chamamento das mulheres ali se organizarem, até chegar a primeira marcha das mulheres indígenas. Só um minutinho, Camila, só um minutinho.

Eu: Tudo bem.

Telma: Voltamos, Camila.

Eu: Oi, voltamos sim, aí a gente estava falando do né assim no processo para a Marcha, você falou do chamamento das mulheres indígenas, dos ATLS.

Telma: Passamos pelo ATL, passamos pela voz das mulheres indígenas. Até... Olha, de 2015, até... que foi que aconteceu em 2019, a Marcha. Praticamente quatro anos, depois de 2015 para acontecer a Marcha, a primeira marcha das mulheres indígenas, foi um marco histórico para nós acontecer a primeira marcha, porque muitas mulheres saíram das suas aldeias, se mobilizaram, venderam o seu próprio artesanato para estar em Brasília. E aí Sônia conseguiu fazer a mobilização através da APIB e com outros parceiros para atender com passagens a primeira marcha das mulheres indígenas. Então foi uma... Para nós mulheres, para mim, foi um marco histórico ter conseguido, nós termos conseguido fazer com que é essa Marcha viesse a acontecer.

Eu: Aí já durante Marcha, quais estratégias políticas vocês usaram para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas, durante a Marcha?

Telma: De novo. Camila.

Eu: Sim, quais estratégias políticas vocês usaram durante a Marcha. Para pautar as demandas vocês enquanto mulheres indígenas.

Telma: Eu acredito que a grande estratégia foi chegar com os parceiros. Foi mostrar para os parceiros que nós precisamos fazer aquela mobilização para que... [Telma espirra].

Eu: Saúde.

Telma: Para que nós mesmos tivéssemos essa credibilidade de falar para os nossos parceiros o quanto a gente precisava dar essa visibilidade às mulheres indígenas. para que aquela que não sabia falar o português, aquela que vendeu seu artesanato e acreditou que ela precisava estar naquela grande mobilização, mostrar para que naquele momento que houve o encontro da Marcha das Margaridas, que acontecia há vários anos, para juntar naquele momento junto com a Marcha das mulheres indígenas.; que ali não era um divisor de povos, de raça, de credo, mas que ali estava a luta das mulheres indígenas junto com todas as mulheres; e falar para os nossos próprios líderes da capacidade daquela mulher, que não sabe falar o português, chegar uma cidade grande, e se juntar às outras para que a gente chegasse até o Ministério da justiça e dizer para uma mulher branca que nós estávamos ali e que nós precisávamos do apoio daquela Casa, porque todas as violações de direito que não fossem pautadas, e que não desse o retorno positivo para nós, quem sofria os primeiros impactos eram as mulheres. Quem sofre os primeiros impactos são as mulheres. Então nós conseguimos chegar no ministério para falar com a com a ministra, eu acho que é Carmem Lúcia

Eu: Do STF?

Telma: Isso. Eu acho que é Carmem Lúcia, né? Uma magrinha.

Eu: Sim, é a Carmen Lúcia.

Telma: Isso. Então dizer para ela que nós estávamos ali. Tinha sido marcado, parece, na época, eu acho que era o Moro. Não lembro.

Eu: Eu lembro que teve a reunião com o Mandetta no dia.

Telma: Teve reunião com Mandetta quando ele era ministro da saúde; teve uma reunião com o Mandetta com a Silvia Wajãpi, que era a Secretária de Saúde Indígena,

não quiseram nos atender. Enfim, foi uma situação desastrosa, porque a própria Silva, que é Wajãpi, não quis atender as mulheres. Então foi um conflito meio desastroso naquele momento.

Eu: Você falou dos parceiros. Quais foram os parceiros da marcha?

Telma: Teve muitos, Camila. Teve a [nome não compreensível no momento da transcrição], WWF, ONU, a própria COIAB disponibilizou de recurso, a própria COICA disponibilizou de recurso... Foram inúmeros parceiros, mas que eu não... hoje, de cor, assim. Mas sempre são sempre os que apoiam a mobilização do movimento indígena que nos apoiaram.

Eu: Como é que foi a relação com os homens do movimento indígenas nessa caminhada até a marcha?

Telma: Foram muitos que tiveram na Marcha, que inclusive era um suporte muito grande, e eu quero citar aqui um deles, né que Kretã Kaingang, que esteve na Marcha, que nos ajudou, que cuidou; várias lideranças que foram para a Marchas das mulheres, eles serviram de Guardiões. Eles vigiavam as barracas, porque a maioria era mulher. Então, assim, foi uma parceria muito grande, muito boa, porque eles foram para marcha com as suas esposas, mas também eles serviram de suporte como vigilantes. Eles estavam vigiando o território nosso. Então assim, a parceria, ela foi boa, e a participação das lideranças masculinas com a marcha também: não dizendo o que nós estávamos fazendo ali, mas eles estavam ali para ajudar, porque eles sabiam que aquela mobilização, aquela primeira marcha, era uma marcha legítima das mulheres que estiveram sempre ao lado deles lutando para o Bem Viver de todos.

Eu: E com as mulheres do movimento indígena, como é que foi a relação nesse processo?

Telma: Foi bom, foi boa a troca de experiências, principalmente, como eu estava falando, daquelas que não sabiam falar o português, era a primeira vez que saíam do seu território, lutaram para vender os seus artesanatos... Então ali tudo foi um processo para elas, um processo de vitória mesmo, que foi a primeira marcha, que foi a primeira mobilização de mulheres e que as mulheres têm essa potencialidade, elas têm comando, elas têm uma visibilidade maior; porque ela não vê só o território dela, ela não enxerga só o território dela, ela enxerga todo o território que é para vida de todos. E quando eu digo que ela tem essa visibilidade de olhar para todo o território, ela cuidar de fato é da do nosso planeta Terra, da nossa mãe Terra. Então, para as mulheres indígenas, foi um avanço foi, uma conquista e ela mostrou a capacidade que nós mulheres temos quando há uma mobilização grande e nós somos conta de fazer essa mobilização acontecer.

Eu: Qual é a sua avaliação dessa primeira marcha, da primeira marcha, quais resultados você enxerga da primeira marcha para as mulheres indígenas?

Telma: A gente vê uma conquista dentro do próprio território, o avanço da capacidade de a mulher liderar e as indicações para as mulheres dentro dos seus territórios como líderes. A gente teve um ganho bem recente, assim como o exemplo da O-e Kayapó, que ela foi condecorada, dizendo assim no sentido de que ela posto de cacica dentro

do seu território, e logo em seguida antes dela aquela outra cacica [nomes que não consegui compreender transcrição], esqueci o nome dela, lá do Pará, Tocantins, [nomes incompreensíveis na transcrição], esqueci a etnia, mas ela foi a primeira, assumiu o posto de cacica antes de O-e. E tem outras lideranças mulheres que começam a ocupar esses espaços como líderes de dentro da aldeia.

Eu: Entendi. E quais lições você tirou dessa experiência da primeira marcha?

Telma: As lições aqui a mulher ela passa para chegar a um determinado lugar ela passa por vários processos de luta, de fazer acontecer, de dar visibilidade à luta de fato das mulheres indígenas; e que o coletivo ele tem uma força maior, então eu sozinha, eu não conseguiria não iria conseguir chegar até a Carmen Lúcia, mas quando se reuniu se mobilizou, uma marcha com várias mulheres a gente, conseguiu ter uma audiência com uma ministra, e que ela pudesse nos ouvir naquele momento, e que ela puder ter um olhar de fato de mulher. Não com olhar de desigualdade, mas com o olhar de irmandade.

Eu: E como é que você acha que a Carmem Lúcia reagiu nessa audiência? Qual foi a reação dela?

Telma: Eu acho que um pouco nervosa, um pouco tentando se encontrar ali no meio, e principalmente, quando as mulheres elas se pronunciaram na língua materna e ela não conseguia decifrar o que que a mulher estava falando. A indiferença naquele momento que houve, mas que logo traduziram para ela, o que que estavam falando, e que numa das traduções, Shirley Krenak falou a ela que ela precisava ter força para lutar a favor de todas as mulheres; nós estávamos naquele momento, trazendo força para ela, trazendo para o conhecimento dela que as mulheres indígenas, elas estavam e continuavam a lutar para resistir contra os direitos que eram violados, um direito que foi conquistado, uma constituição de 88; mas também de ter a ela que nós estávamos ali porque nós precisavam o ser ouvidas. E ela se sentiu um pouco... Como se diz? Um pouco acuada, assim, tentando encontrar palavras, porque cada uma que falava e trazia para ela uma fala muito forte, ela estava a decifrar o que que nós de fato queríamos ali com ela, qual era a força que nós tínhamos naquele momento. Então ela se sentiu, assim, um pouco fora do contexto de... Mesmo ela sendo mulher, ela estava ali com várias mulheres de várias etnias que levavam para ela uma demanda que ela precisava ter um pulso forte dentro do ministério para assegurar de fato a vida dos povos indígenas das mulheres indígenas a vida de um povo que ao longo do tempo sofreu vários massacres, que quase que foram dizimados, mas que enquanto existisse uma mulher indígena, nasceriam milhões, nasceriam vários líderes, nasceriam várias mulheres para continuar lutando pela vida do seu povo. Então esse foi o recado que nós fomos dar pra Ministra, e que ela se assegurasse das colocações dela dentro é de um contexto onde ela poderia somar muito, que ela poderia fazer muita diferença na vida dos povos indígenas, e que ela precisava garantir os direitos dos povos indígenas.

Eu: Você acha que depois dessa reunião? Você notou alguma mudança na atuação dela dentro do STF? Que que você acha? Ou continha a mesma coisa?

Telma: Para mim, não houve uma mudança, até porque eu vejo que é muito difícil uma pessoa só lutar no meio de várias pessoas, e ela estando sozinha, ela não consegue fazer muita coisa. Talvez se ela conseguisse mobilizar os outros ministros para alguma ação para os povos indígenas, aí sim.

ENTREVISTA LORENA

Eu: Oi, Lorena, boa tarde, tudo bom?

Lorena: Oi, oi, oi!

Eu: Tudo bom? Como é que foi o fim de semana?

Lorena: Tudo bem, guria! Vou até ligar aqui a minha câmera. [trecho inaudível no momento da transcrição, provavelmente devido a um problema na conexão de internet], tomando um chimarrãozinho... Tudo bem? Prazer.

Eu: Prazer. Então, eu vou te fazer umas perguntinhas. Deve durar mais ou menos uma hora, assim, não mais do que isso. Então a primeira pergunta que eu tenho é sobre a sua trajetória de vida. Eu queria que você falasse né sobre família, estudos, vida na aldeia, vida na cidade, essas coisas.

Lorena: Aham. Antes disso, eu queria que tu me falasse um pouco de também, porque tu me mandou o negócio lá¹¹², e eu acabei nem conseguindo ler.

Eu: Tudo bem.

Lorena: Eu fiquei cheia de coisa no fim de semana, Sônia estava aqui em casa, aí nem consegui ler a coisa.

Eu: Tranquilo. Então, meu nome é Camila, né, eu faço doutorado em Relações Internacionais na PUC do Rio, e eu estou pesquisando mulheres indígenas; assim, eu estou pesquisando a Marcha das mulheres indígenas; e na verdade a minha discussão, o meu olhar para marcha, é para as mulheres indígenas enquanto diplomatas dos seus povos, como alguém que representa os seus povos, seja perante outros povos indígenas, perante o Estado ou perante de organizações internacionais, né. E além de fazer doutorado, sou professora da Universidade Federal do Amapá, há alguns anos. E é isso. Assim, fora isso, sou tutora de dois gatinhos vira-latas aqui, a Lucy e o Taz. Aí não sei se você tem mais alguma pergunta.

Lorena: Ah, sim. Ótimo, ótimo. Não, é que a gente gosta de saber, ouvir mesmo com quem a gente está conversando, por causa dessa contextualização de vida que a gente tem, de sempre está sendo o objeto de estudos pelas pessoas, né? Então, assim, a gente gosta de saber quem é a pessoa que ela faz. São coisas... coisas básicas, talvez, para você, mas para a gente faz uma diferença por essa questão. A gente também fez uma

¹¹² Aqui, Lorena se refere ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

universidade e por muitos anos a gente foi objeto de estudo das pessoas. E aí quando se dá o contexto da gente estudar as pessoas... essas outras pessoas, às vezes elas até estranham. Porque a gente está naquele papel de perguntar também: “Quem você é?” “O que faz?”, essas coisas. Então é sempre bom essa troca. E fica uma dica para ti: se tu for fazer uma entrevista com outras mulheres indígenas, é sempre bom; assim mesmo que troque mensagem, é bom a gente se familiarizar.

Eu: Sim.

Lorena: Enfim, eu sou Lorena. Meu nome é Lorena, que está no meu registro. Eu tenho um nome indígena também, mas eu prefiro sempre usar o meu nome não indígena, porque quem me chama pelo meu nome indígena são as pessoas da minha aldeia, da minha comunidade, minha mãe, a minha avó, que se foi. Porque meu nome indígena, ele é muito sagrado para estar em todos os espaços, né? Então quem me conhece na aldeia, me viu crescer (meus irmãos, meus parentes) é que me chama pelo meu nome indígena. E aí cresci na aldeia, na Terra Indígena Laklaño Xokleng, em José Boiteux, Santa Catarina, no Alto Vale do Itajaí. A gente vive num contexto histórico de quase genocídio do nosso povo muito violento naquela região, ainda mais em Santa Catarina, né. Na região sul do Brasil, a colonização, ela foi muito forte e muito violenta aos povos indígenas, né. Tanto é que o Serviço de Proteção ao Índio, que é o SPI, ele foi criado por conta dos povos indígenas do Sul, por conta do povo Laklaño Xokleng, né, que é de onde eu venho. E aí foi um histórico muito violento, assim, de restar somente 125 indígenas do Povo Xokleng, sabe. E daí a gente vem se reestruturando, contando a nossa verdadeira história: que aquela região foi invadida, e que a gente foi escoraçado para um canto, e que todo o contexto de violência dos povos indígenas naquela região, ela não é contada de uma forma que aconteceu. A cidade de Blumenau, por exemplo, que tem uma festa todos os anos, muito grande, que é a Oktoberfest, que é a maior festa alemã do Brasil. Só que eles não contam que debaixo daquele... daquele... toda aquela história tem um cemitério indígena; Blumenau foi criada em cima de casas indígenas, sabe? Então tem um contexto muito violento, assim, de história do genocídio dos povos indígenas naquela região. Então a gente vem de uma luta, de um povo de resistência mesmo, sabe, teve que lutar desde criança; eu me vejo parte do movimento desde que nasci, então assim não consigo dizer para ti... Porque muitas pessoas perguntam “Ah,

e tu participa do movimento desde quando?”. Desde sempre, desde que nasci: meus avós... meu avô era cacique, meu bisavô era cacique. Então, a gente vem de uma geração de lideranças onde desde criança a gente se vê na roda de reunião: sabe, estavam ali, eles falando sobre demarcação do nosso território, sobre a gente fazer autodemarcação, sobre a gente fazer retomada. A gente foi escorraçado para um canto e, além disso, nesse canto que a gente vivia, ainda foi construída uma bagagem, a Barragem Norte, que é para conter as cheias das cidades vizinhas, que é Blumenau, que é Indaial... São essas regiões, e sem o consentimento dos povos indígenas que ali habitavam, na década de 70. Então desde que eu cresci, eu vi o quanto essa barragem impactou as nossas vidas. Eu cresci com a barragem ali, nasci e já estava ali, mas a história da minha avó já foi diferente. Ela, quando ela nasceu, não tinha; era outro contexto de vida, eles viviam ao redor dos rios, viviam de caça e pesca. E essa contextualização mudou depois da construção da Barragem Norte. Então ali começou mais um enfrentamento além do que a gente já tinha. Desde 1914, quando eles falam sobre a pacificação dos indígenas lá no Alto Vale do Itajaí, que somos nós; ou seja, quem tinha que ser pacificado eram eles, não nós, né? Porque a gente estava no nosso território; nosso território foi invadido pelos brancos. Então, a gente vivia... vive ainda num momento de muita brutalidade hoje; não é mais arma de fogo, mas a gente vive na pele ainda o quanto aquelas pessoas são racistas e preconceituosas naquela região com a gente, sabe. Então, assim, tu se vê na obrigação, e faz parte da sua vida, tu lutar pelo seu território, tu lutar pela tua vida, pela tua educação, pela tua saúde; e não só tua, como dos seus pais, dos seus irmãos, dos teus filhos que já estão aí, ou daqueles virão; mas principalmente lutar por aqueles que já se foram e não viram a demarcação do seu território, que viram uma barragem inundar e apagar toda sua história que tinha ali, inundar todo o contexto de vida que a gente tinha ao redor dos rios. E hoje a gente vive em um processo de demarcação no STF. Não sei se tu está sabendo disso, que está como repercussão geral hoje no STF a demarcação do nosso território. Ou seja, conforme ela for demarcada ou não, ela vai ser o exemplo para ser demarcadas todas as terras indígenas no Brasil, né? E a gente está vivendo, assim, pensamentos todos os dias, porque era para ter sido julgado no mês passado, quando a gente estava lá no Levante pela Terra, no dia 30 de julho, e aí foi adiado para agora dia 25 de agosto. Ou

seja, a gente vive nessa tensão, de como vai ser: como os ministros vão lidar com isso, se vão ser favoráveis de que forma vão demarcar nossos territórios. A questão do Marco temporal que é totalmente antindígena, não é favorável à demarcação das terras indígenas. Então, assim, o estar nesses espaços para gente ele é... é um contexto das nossas vidas hoje. Não tem... a gente não tem o prazer de dizer assim: “Ah, chega, chega. Para mim já deu, vou sair do movimento, vou parar com isso”. A gente não tem como falar isso, né? Infelizmente, assim, porque isso faz parte das nossas vidas, do nosso cotidiano, a gente fala sobre isso todos os dias, a gente vive isso todos os dias, vê aí projetos de lei sendo passados todos os dias ali, como Projeto de Lei 490¹¹³. Então todo dia tem um projeto, todo dia tem algo que vai contra nossas vidas, contra nossos territórios, nossa contextualização de vida. Então a gente não tem esse privilégio de dizer que a gente pode sair do movimento a qualquer momento; sabe, não tem como; tu não pode dizer; é tua vida aquilo. Então desde criança, para mim, eu venho vivenciando isso. A ida para a universidade... Por mim eu ficaria hoje na aldeia, não estaria na cidade; numa cidade que não tem nada a ver com o meu histórico de vida, que hoje é São Paulo. Hoje eu moro em São Paulo, vivo em São Paulo, minha filha mora comigo em São Paulo, e eu queria estar nas aldeias. Eu queria estar lá vivendo com a minha mãe, morando com a minha mãe, assando carne, assando batata, e comendo aquilo, e sobrevivendo e sem estar se preocupando que em algum momento da nossa terra vai ser invertida por madeireiros ilegais. Então, assim, toda a nossa luta, nossa sobrevivência, então, se tu não lutar, tu não sobrevive, tu não vive. Então, toda essa contextualização da minha ida pra universidade, quando meu vô disse para mim: “Tu tem que estudar, tu tem que ir pra Universidade”. Eu nem sabia o que era a universidade ainda, eu era uma criança, e ele falava isso para a gente: “Porque os brancos já nos mataram a canetada. Daqui para frente eles vão matar mais; até agora, com arma de fogo, daqui para frente eles vão matar a gente é na canetada”. Ele tinha uma caneta na mão, e me mostrou. “Com os papéis que eles assinarem contra nós, eles estarão nos matando todos os dias. Então se iguale a eles, estude, para defender o nosso território, porque ninguém melhor para defender o nosso território que nós mesmos.

¹¹³ Projeto de Lei 490/2007, que legalizaria, uma vez aprovado, a tese do marco temporal, utilizada pelo agronegócio para afirmar que só seriam passíveis de demarcação terras indígenas ocupadas em 1988.

Nós somos liderança, nós somos líderes, nós somos caciques. Mas para o branco o que vale é um papel escrito dizendo que tu é bom aquilo naquilo que tu vai fazer: advogado, um médico, um cientista, um engenheiro. Então se iguale a eles”. Então fui pra Universidade, estudei, e ali conheci. A gente já tinha esse movimento de base, de fazer as retomadas. Hoje, onde a gente vive, é uma retomada. Era onde os brancos moravam e plantavam fumo, eram fumicultores. [trecho com áudio incompreensível]. Então a gente fez outras retomadas, então desde criança eu vivi esse movimento de retomada. E aí eu fui para a universidade, e aí eu fui conhecer outras mulheres indígenas, de outros movimentos, e que as lutas eram iguais à nossa, que a gente poderia ser de povos diferentes, mas as nossas lutas eram iguais, desde norte a sul do Brasil, de diferentes formas, mas era o mesmo objetivo. Então eu conheci o movimento de mulheres indígenas nacional e o movimento da Juventude, da Juventude indígena nacional, e a gente foi se aproximando. Trazendo o nosso movimento de base, o movimento da aldeia, e contando a nossa realidade, e fazendo essa troca de conhecimentos, até com outras mulheres, com outros jovens, e aí foi. A gente teve, com outras meninas jovens também. E aí a gente fez um movimento de mulheres indígenas da Universidade. A Universidade abria as portas, mas ela não pensava na permanência dos estudantes indígenas na Universidade; principalmente para as mães indígenas, e eu já era uma mãe na época. Eu não podia entrar no restaurante universitário com a minha filha; a minha filha, ela não podia estudar na creche, na escolinha dos servidores. Então todo o movimento de políticas públicas dentro da universidade a gente começou a fazer, ainda mais a UFSC que abriu vagas para indígenas em 2008, e eu entrei em 2011. E aí todo esse movimento foi feito por nós, pelos estudantes indígenas, mas principalmente pelas mulheres indígenas que estavam dentro da universidade. E aí a gente foi conhecendo outras mulheres indígenas, tendo contato, teve o primeiro encontro de estudantes indígenas em 2013 aqui em São Paulo, em São Carlos, foi assim que a gente deu um baque, assim, no movimento mesmo desde a universidade, e da importância de fazer isso junto com a base, e aí eu conheci esse outro movimento, que é das mulheres indígenas foi convidada participar: “Opa, estou dentro”. Agora é mais um movimento. E aí a gente começou a criar grupos onde a gente foi chamado pela ONU Mulheres, né, para fazer esse movimento de base e conhecer a luta das mulheres indígenas, né? Então,

ele começou, e eu era uma das mais novas; eu tinha 22, 23 anos, na época? E eu falava: “Eu estou impressionada porque eu sou a mais nova, e eu acho que eu não tenho muito com que ajudar, mas eu estou mais aqui pra ouvir e pra aprender”. E no final das contas, eu também consegui, eu também pude perceber que dei as minhas contribuições da minha forma, mesmo sendo tão nova no meio de mulheres tão experientes que já tinham vivido toda essa trajetória. Então ali começou, a gente criou um grupo com várias mulheres indígenas de todas as regiões, e esse grupo passou a se chamar Voz das Mulheres Indígenas, onde a gente colhia informações de várias regiões: o que as mulheres estavam fazendo, o que elas esperavam para o movimento, o que que elas queriam fazer, como como a gente podia fazer um movimento de base. E aí foi crescendo. A gente fez isso em 2015 e isso durou anos. A gente fez pesquisa com as mulheres indígenas nas nossas regiões, ouvindo elas nas pesquisas. Em 2015, a gente fez o Primeiro Encontro Nacional de Estudantes Indígenas dentro da UFSC na Universidade Federal de Santa Catarina, e aí, foi crescendo. A gente trouxe mais mulheres indígenas, a gente trouxe o momento das mulheres indígenas dentro desses espaços, porque não tinha a gente falar sobre as mulheres indígenas, nesses eventos; até então a gente não via. E aí foi criado... já em 2017, a gente trouxe essa discussão para o ATL, para o Acampamento Terra livre, onde a gente teve a primeira conversa das mulheres, elas recebem um chamado para a Assembleia das mulheres indígenas dentro do ATL. Até então nunca tinha tido uma assembleia das mulheres indígenas dentro do ATL; era o maior evento dos indígenas do Brasil, e não tinha uma discussão sobre as mulheres indígenas e para as mulheres nesse espaço. Então, através do Voz das Mulheres Indígenas a gente conseguiu fazer esse movimento dentro do ATL. E fazendo essa construção, e aí as mulheres chegaram a uma conclusão, que além do ATL elas queriam fazer algo mais potente, que seria o quê? Uma marcha das mulheres, como diz a Sônia... a Sônia Guajajara. E daí se deu a construção. Assim, vamos construir então. E aí gente vem fazendo esse movimento aí desde 2014, desde 2015, para construir, a gente consolidar como é que a gente ia unificar essas mulheres, que fazem o movimento de base tão importante, mas que é tão invisibilizado. E daí começamos a encucar com esse negócio das mulheres indígenas: vou fazer o movimento, vamos fazer uma marcha, a gente vai fazer uma assembleia, a gente vai fazer. E daí foi se

construindo, então, e aí foi quando a gente chegou na Marcha das Mulheres Indígenas. Quer fazer uma pergunta? Nossa, eu falo demais!

Eu: Não, tudo bem, tudo bem assim. Você já falou bastante de sua trajetória de estudos, de vida. Eu gostaria de saber como é que se dá a participação política das mulheres dentro do seu povo, do povo Xokleng.

Lorena: Ah, importante, importante. Assim, o movimento de mulheres indígenas, como eu falei, começou tem pouquíssimo tempo, porque até então ele era sempre construído por homens, feito por homens, porque a gente vem de uma linhagem paternal. A gente é do grupo Jê. Eu não sei se eu uso essa palavra, mas os homens é que tinham o papel de liderança. O papel dela era de fazer comida, de preparar; o homem tinha que trazer a caça e limpar, entregar para ela preparar alimento, cuidar das crianças, e o homem tinha esse papel de líder, de cuidar desses papéis. E aí a gente percebeu que, no decorrer do tempo, a gente também queria fazer parte disso. E não era nem excluindo os homens, mas sim aderindo à luta, lutando junto com eles. Mas essa mulher tinha esse papel. Assim, eu lembro da minha avó, quando ela participava das reuniões junto com meu vô, ela não tinha o poder da fala na reunião, eram só os homens; só que meu vô ele nunca tomava com a decisão sem contar à minha avó, então, assim, na reunião a minha avó ficava aqui do lado dele assim: “nãnnãnnã”¹¹⁴; aí ele respondia. Então ele não tomava uma decisão sozinho: ele tinha ela fala e tinha voz, mas ele não tomava decisão sozinho, a gente sempre ali do lado. Eu fui criada pelos meus avós, então eu sempre estava nesses espaços com eles; e eu percebi sim, que quando ela falava alguma coisa, que ele vinha ficava ouvindo ela ali no canto; aí ele falava. Então, assim, a gente sempre teve nesses espaços também, mas a gente não tinha esse poder de fala. E daí a gente pensou: a gente tem que ter o poder de fala também, mas a gente não vai estar deixando eles de lado. A gente só quer expor a nossa a nossa ideia também, o que a gente pensa sobre isso. Então aos poucos a gente foi inferindo, aderindo à luta. A gente já teve cacicas, mas é um número muito pequeno ainda. Por exemplo: hoje, a Terra Indígena é dividida em 9 aldeias, e cada aldeia tem o seu cacique ou a sua cacica; hoje, a gente só tem uma cacica mulher indígena, dos 9, só tem uma. São 8 homens, fora o cacique geral, o cacique da Terra Indígena inteira, e

¹¹⁴ Nesse momento, Lorena faz um gesto como se estivesse cochichando no ouvido de alguém.

aí são dez. E aí a gente só tem uma. Mas a gente percebe o quanto é diferente para o movimento quando tem uma mulher indígena. Por exemplo: quando a gente ia pra Brasília, para a demarcação ali da nossa terra, os homens foram na frente. Todos eles foram na frente para Brasília, foram de carro. E ela não, ela ficou. E aí ela entrou em contato com a gente. Ela falou: “Eu não quero ir sozinha, quero levar minha comunidade também. Então eu queria muito que vocês me ajudem a achar um ônibus para a gente levar todo mundo; levar as crianças, levar as mulheres, todo mundo”. E a gente conseguiu um ônibus, com um monte de mulher, com um monte de jovens, com um monte de criança; e aí a gente ficou pensando, assim, eu falei até com a minha prima (eu moro com a minha prima aqui): cara, como é diferente, a gente tem uma mulher, assim, porque ela pensa ela sempre tem aquele pensamento família, um pensamento mãe. Então ela pensou: “não quero ir sozinha, quero que a minha comunidade vá também”, que é o que a gente automaticamente faz como mulher; toda vez que vai comer alguma coisa, tu lembra do teu filho, tu lembra da sua mãe, não pensa só em ti. Então, assim, como é diferente nessa base ter mulher indígena: chegando um monte de homem lá, e ela, a única cacica, chegou com toda a comunidade dela, grande parte das mulheres das crianças e as crianças. Porque a gente não vai sozinha nesses espaços, a gente tem que levar as crianças junto. Para as mulheres e para os homens brancos é diferente: “Nossa, eu vou no meu local de trabalho, eu não levo a criança. A criança, ela tem lugar dela, né?”. E para nós não; para nós, assim, as crianças têm que estar ali junto para desde criança aprenderem. Que foi o meu caso, então, desde criança eu vivenciei aquilo e sabia que aquilo fazia parte da minha vida, que é a luta, que é a resistência, que é lutar pela demarcação do nosso território, lutar pela nossa saúde e a nossa educação mesmo, porque sem o território a gente não tem isso. E aí foi isso que eu aprendi, é isso que a gente ensina para os nossos filhos hoje, que eles têm esse papel também de estar junto com a gente. Então a mulher, ela faz isso totalmente, né, porque ela está pensando em fazer isso lá na frente já. Pensando em família, pensando em trazer toda a comunidade junto. Então, assim, essa construção, ainda ela está crescendo. Porque a gente foi fazer esse movimento mais mulheres muito tarde já. Mas ela está crescendo, tanto é que muitas mulheres indígenas na nossa região, principalmente na nossa aldeia, pensam inspirar ou entrar na política. Quando a Sônia

se candidatou, através dela -se candidatou a copresidenta pelo PSOL- muitas mulheres pensaram: “Pô, se ela consegue, eu também consigo. Então, na última eleição que teve para vereadores, a gente teve um número grande de candidatas indígenas, mulheres indígenas; e mesmo caso não tenham entrado agora, para câmara dos vereadores, mas a gente ficou feliz de elas terem se inspirado para entrar, e dizer assim: “Eu também posso. Eu também consigo”. Então assim, é uma construção que a gente vem fazendo, sabe, para mim, para minha irmã hoje, para minha mãe, que é professora sabe, para a gente está aqui no meio da política, como uma pessoa parlamentar. E isso tem instigado muitas outras meninas. A gente vê elas: “Não, eu também quero fazer isso, eu também quero estudar, eu também quero estar igual a tu, assim, nesse espaço político, fazendo política pública aos povos indígenas”. Então, assim, é um movimento que tem crescido entre nós na região. A gente sabe que em outras regiões essa política já é muito avançada. A gente tem aí a Joênia Wapichana, deputada federal. Então, assim, é um movimento que está crescendo, e aqui a gente vem se inspirando, faz o possível também para respirar outras meninas. E é isso que eu tenho tentado fazer: “Bom, gente, vamos estudar também, a gente também tem essa capacidade. Mesmo que a gente tenha uma contextualização de educação totalmente diferente do branco, mas vamos lá para ensinar eles também, porque não é só a gente que tem que aprender com eles, eles têm que aprender com a gente também”. A universidade tem que se adaptar à gente, a gente tem uma contextualização de estudo totalmente diferente, a gente estuda arte indígena, tipos de educação, línguas indígenas, que é diferente deles: eles vão lá e estudam inglês, eles estudam espanhol; enquanto isso a gente tem que estudar o português deles. Eu mesma, eu aprendi o Português já tinha seis anos, ou seja, o Português é minha segunda língua. Então a universidade vai ter que se adaptar à gente também, a gente é resistência nesses espaços; vamos pintar a universidade de urucum. Vamos mostrar que a gente está ali e que a universidade tem que aprender com a gente. Nós também somos cientistas, mesmo sem ter um diploma que eles querem que a gente tenha para se igualar a eles. Mas a gente consegue, mesmo não tenha feito o cursinho que eles fazem que os pais deles pagam para passar na universidade federal, é gente que é totalmente diferente. E aí eu falo assim com as meninas: “Cara, vocês conseguem, a gente consegue, vamos mostrar para eles”. Eles tiveram de fazer cursinho para estar lá.

Quando o professor vai explicar alguma coisa: “Não, vocês tiveram isso no cursinho”. A gente não tem esse cursinho. A gente saiu do ensino médio com uma contextualização de educação totalmente diferente que eles tiveram, mas eles também precisam aprender isso com a gente. Sempre falei, eu fazia Direito na UFSC, e aí o professor de Antropologia jurídica me deu um dia para eu dar uma aula sobre os povos indígenas contemporâneos. E aí foi muito bom para a gente mostrar para eles coisas mínimas: que não são tribos, são povos; que existem 305 povos indígenas com 275 línguas diferentes. E as pessoas ficavam: “tá, mas porque a gente vê assim?” É essa realidade que tu não estudou na escola de branco: que o Brasil não foi descoberto que o Brasil foi invadido; a gente, não é a primeira vez que a gente lida com uma pandemia. Quando vocês chegaram assim, invadindo, milhares morreram de gripe, de malária, de tudo. Milhares de povos indígenas. Então não é a primeira vez que a gente lida com doenças como essas. E aí é isso, assim, é mostrar esse diferencial dentro da Universidade, e dentro desses espaços políticos hoje que a gente tá. [Trecho suprimido para desidentificar a entrevistada]. Enfim, não sei qual era a outra pergunta que você tinha (risadas).

[Trecho suprimido para desidentificar a entrevistada]

Eu: Sim. Bom, outra pergunta que tem para você é: o que que significa para você ser uma mulher indígena?

Lorena: Resistência. É ser resistente, é ser resistente. É estar nesse espaço, no meio dos brancos, e ter que se afirmar todos os dias para mostrar que tem capacidade para aquilo. Como eu estava falando, é resistência. É resistir aos assédios que a gente sofre todo dia, é resistir a essa luta racista que existe, ter que estar ali todos os dias lutando contra racismo, contra a sexualização dos corpos das mulheres indígenas. Como eu falei, se acontece com a branca, imagina o que acontece por trás das câmeras com as mulheres indígenas, mulheres pretas, mulheres periféricas. Então eles acham que eles têm essa liberdade de passar a mão no teu corpo, passar a mão nos teus acessórios. E tu tem que ficar demonstrando tua capacidade todos os dias. Todo dia isso, dizer que tu consegue, que tu vai fazer nesses espaços assim. Então, é resistência, é resistir.

Eu: Sim. A próxima pergunta, você já falou um pouquinho a respeito, que é: como se deu seu processo de aproximação com o movimento indígena? Você já até falou um

pouquinho que teve uma influência muito grande do seu avô que você acompanhou muito as retomadas. Queria que você falasse um pouquinho mais a respeito.

Lorena: Aham. Exatamente, eu até acho que foi isso que eu falei. Acho que eu falei.

Eu: Sim. A próxima pergunta é: o que é diplomacia para você?

Lorena: Diplomacia é uma palavra de branco, criada para eles [risadas de Lorena aqui].

Eu: Sim.

Lorena: Não consigo te explicar.

Eu: Entendi. A próxima pergunta também tem a ver com esse termo diplomacia. Porque eu estou trabalhando com a de que os povos indígenas têm suas próprias diplomacias (ainda que não utilizem esse termo diplomacia) para me referir essas negociações com outros povos, com o Estado. Estou trabalhando com a ideia de povos indígenas têm suas próprias diplomacias. E eu queria que você falasse um pouco como você enxerga as diferenças entre as diplomacias indígenas e as diplomacias dos governos. O que você enxerga de diferente nos dois?

Lorena: Bem, a gente faz uma luta por igual. A luta dos povos indígenas, ela é a mesma. Tem diferentes regiões, diferentes contextualizações, mas é sempre a mesma, é o que: demarcação das nossas terras, a garantia, da saúde, da sobrevivência dos povos, e daqueles, dos povos que não têm contato, que não querem ter contato com o homem branco. E o branco não, né? Ele pensa em si, pensa no capitalismo, pensa no seu próprio crescimento, na sua própria fortuna que ele vai criar. E os povos indígenas não, eles têm uma luta de resistência, de sobrevivência, que é anticapitalista. Por que onde é que tu já viu, por exemplo, índio rico? O indígena ele, por exemplo, ele trabalha para sobreviver mesmo, porque tem que trabalhar, porque o homem branco falou que tem que trabalhar. A gente trabalha para comer hoje e amanhã né. Às vezes nem o amanhã a gente tem como. Já o branco não, ele gosta de se organizar, compra uma passagem um ano antes para viajar. E os povos indígenas já não são assim. Eu trabalho com assessoria aqui, eu ganho o mesmo que os meus colegas, mas às vezes chega final do mês eu não tenho mais dinheiro, porque eu mando o dinheiro para minha mãe, ou eu compro aqui com meu irmão, quando a minha irmã precisa eu mando para ela. Acho que aqui a gente recebe visita dos nossos parentes [trecho inaudível] no final de

semana. “Vamos comprar uma carne, comprar uma comida?”. Então essa é uma coisa totalmente diferente da realidade dessa diplomacia do branco, assim, que ele tem de enriquecer, que eles chamam a gente já atrasado, que a gente não agrega ao crescimento do Brasil. A gente que faz o Brasil ainda ter a riqueza. Onde é que estão as riquezas? Dentro dos territórios indígenas! A gente não quer explorar essas riquezas para o homem branco: para a gente, a riqueza tem que ficar no lugar dela. A exploração de minérios que tem ali no norte do Brasil, ali. Os povos indígenas não querem explorar isso, eles não querem ter o dinheiro: a gente quer ter garantia da nossa comida, do nosso território, porque a gente tem uma visão diferente do que o homem branco tem. O homem branco, pra ele, para o território ser bom, tem que ser explorado: tem que plantar, tem que cultivar; tem riqueza, tem que retirar; o rio limpo para eles não tá bom, então vamos construir uma barragem aqui, uma hidrelétrica bem aqui; vamos retirar o ouro que tem nessa região. E a nossa forma política é totalmente diferente da deles. Infelizmente, no momento em que a gente vive, a gente precisa estar nesses espaços que eles estão para poder garantir essa continuidade de luta que a gente tem, ou seja, estar nesses espaços políticos de poder, como Joênia faz, como a gente precisa fazer, os nossos vereadores, os nossos deputados indígenas, e quem sabe pensar até em a gente articular para ter uma presidência indígena. Preferencialmente uma mulher, e mudar toda essa contextualização de vida deles, de formas de vida, que é diferente da nossa, graças a Deus. Porque se fosse...

Eu: Então agora próxima pergunta: como é que foi esse processo da marcha das mulheres indígenas? Qual foi o caminho que foi percorrido até a marcha?

Lorena: Então, como eu já tinha explicado, a gente veio de um movimento bem longo, até pelo aprendizado de como a gente tinha se organizar, organizar mulheres indígenas no Brasil inteiro para estar num lugar. O que que a gente ia fazer? A gente ia fazer uma Assembleia? A gente ia fazer um encontro? A gente ia fazer uma marcha? Não, vamos fazer uma Marcha, que é para impactar Brasília, para mostrar o poder e a força das mulheres indígenas. Então, desde 2015 a gente vinha fazendo essa construção do que as mulheres indígenas mais fazem. A gente estava pensando: “Vamos fazer pesquisa”. A gente levou essas pessoas para as aldeias para ouvir as mulheres indígenas, retomar com aquilo e fazer essa construção: no final das contas, não adianta a gente só fazer

mais assembleias, mais reuniões como sempre. Não: além disso, a gente vai fazer uma marcha em Brasília e tal, dia tal, para impactar mesmo. Uma marcha construída pelas mulheres indígenas e para as mulheres indígenas. E aí eu estava ali, né, aí distribuiu: Quem que vai cuidar da recepção? Quem vai cuidar da chegada das mulheres das delegações? Como é que a gente vai conseguir os apoios -a gente precisa conseguir apoios, né? Porque as mulheres que virem dos locais, a gente vai ter que contactar apoios nas regiões. Então, como, quem está no Sul? Aí a gente foi dividindo, um grupo de mulheres indígenas por regiões. Por exemplo, eu e mais três ficamos na região sul para se organizar para ver como é que a gente ia conseguir apoio para essas mulheres que deslocarem para estarem em Brasília durante três, quatro dias, com alimentação e a volta. Então, assim, foi tudo um processo muito longo, não foi fácil, para a gente conseguir trabalhar isso, com mulheres indígenas, só mulheres indígenas, e ter os homens ali como apoio, sabe, só pra a gente ficar: “Faz isso, faz aquilo”, sabe. E deu muito certo, muito certo. A gente chamou ainda essas mulheres de... Ai, gente, agora não estou lembrando o nome... Que são as mulheres que ficaram lá nas regiões pra articular isso. E foi desde 2017 articulando com outros movimentos, de conseguir apoio... Como é que a gente vai fazer para ter o almoço, né? E além disso não era só um movimento, não era só uma marcha, fazer uma assembleia bem ali contando sobre todos os temas, sobre o meio ambiente, sobre artesanato, sobre a troca de sementes que ia ter, sobre coisas assim básicas. Como é que a gente quer fazer? E também as articulações nesses espaços políticos, no Senado, na Funai, na ONU. A gente vai marcar essas reuniões para trazer, que que a gente vem pensando no nosso movimento de base. E aconteceu. A gente foi lá no Senado fazer fala. Na época a gente foi falar com a Presidência (acho que a Presidência). Enfim, a gente fez uma mesa só de mulheres indígenas com um senador, a gente pediu ajuda para fazer dentro do Senado, dentro da Câmara, dentro da FUNAI, dentro da SESAI- inclusive a gente foi o que fez o movimento contra a municipalização da Saúde indígena. A gente foi pra SESAI contra uma diretora lá que era indígena bolsonarista. Então, assim, que contraditório. E não atendia nada que que os povos indígenas estavam fazendo, ela estava lá para cumprir o papel dela de destruir a SESAI. Então, assim, pensaram na municipalização da Saúde indígena, e conseguimos derrubar, a gente conseguiu derrubar. E fizeram ali

também a retomada da SESAI as mulheres indígenas, a gente teve um número muito grande de 2000, quase três mil mulheres indígenas em Brasília. E ali a gente, cuidando a chegada das delegações, as mulheres falando... Foi muito potente. Eu não sei se tu chegou a participar da Marcha.

Eu: Sim, eu estava lá, eu estava lá.

Lorena: Ah, então nem preciso falar na potência que a gente sentia.

Eu: Foi.

Lorena: Meu Deus do céu! Mulheres indígenas que nunca tinham saído da aldeia! A gente teve relatos de mulheres que nunca tinham saído da aldeia, que nem falavam o Português, sabe; de meninas muito novas, e adolescentes, e estavam ali tão empolgadas, se sentindo instigadas a estar nesses espaços. As mulheres Kayapó, gente, vindo sozinhas pra Brasília! Porque a gente sempre vê os homens juntos cantando na frente. E não, as mulheres estavam cantando, algumas que nunca tinham saído da aldeia. E aí as meninas estavam dizendo: “Não, essas daqui nunca saíram da aldeia, mas quando falou de marcha das mulheres indígenas ela se levantaram, foram comprar missanga, foram fazer os colares delas e ir na rua para poder conseguir ônibus pra viajar. Então, assim, aquilo nos indicou demais que tinha troca de missanga, troca de sementes. Sabe, aquilo foi muito fortalecedor para a gente assim. Não foi só um encontro, foi um movimento político ali, de mexer a estrutura de Brasília, que a gente balançou os nossos maracás! Então, assim, não foi só uma marcha, foi um movimento político, o primeiro movimento político de mulheres indígenas não só no Brasil, porque onde mais que tu viu um movimento de mulheres indígenas, uma marcha das mulheres indígenas? Nunca teve, igual tem... Não teve até agora! A gente espera que a gente tenha inspirado mulheres de outros países a fazer esse movimento. Porque a gente sabe que em alguns países o movimento dos povos indígenas é muito forte, mas a gente quer ver o levante das mulheres indígenas regiões. Tanto é que nesse teve também, teve convidadas de outros países, a gente também, fizeram essa articulação, se sentiram muito instigadas, e é isso que a gente quer fazer. Então, foi um processo, assim, que durou muito tempo para a gente construir. Não foi uma coisa fácil, né, porque até então a gente só tinha o movimento do ATL em Brasília, né? Então, quando tu vem falar de um encontro só de mulheres indígenas, construído por mulheres indígenas, alguns comentam tipo: “Ah,

será que vai dar certo?” E deu muito, muito certo, de a gente ouvir os relatos assim de pessoas não indígenas que estavam ali junto com a gente, que construíram o ATL, eles disserem assim: “Cara, a construção da Marcha das mulheres indígenas, nem se compara, nem se compara, como um movimento muito bem organizado, muito bem articulado”. E somente por mulheres indígenas, os homens estavam ali como nossos apoiadores mesmo, do tipo: “Peguem o carro, vai logo pegar aquela mulher no aeroporto!”, sabe? “Vai comprar isso para a gente!”. Nossa, e deu muito certo. Fico arrepiada só de lembrar do quanto foi potente, assim sabe? E para mim, ainda sou jovem, então, assim, a gente está aprendendo ali, mas também instigando outras meninas que fazem naquele espaço. E agora a gente vai ter a Segunda Marcha, aí, ó chegando!

Eu: Sim, chegando.

Lorena: Tu vai, né?

Eu: Não, eu quebrei o pé, eu não posso ir. Menina, eu quebrei o pé.

Lorena: Não acredito!

Eu: Mas já tem uns meses já, né, assim, mas eu estou de recuperação, né, assim, então eu tenho que ficar em casa agora porque eu não tenho como correr da polícia se der ruim.

Lorena: [Risadas] É, então, tem isso também, né.

Eu: Sim [risadas]. Não, dessa vez eu vou precisar ficar em casa; assim, lamentando. mas é necessário agora, não tem muito jeito.

Lorena: Então é melhor tu esperar passar que estar sempre de pé machucado.

Eu: Sim sim. Ainda mais pé, que é uma coisa que você precisa para andar.

Lorena: É, assim, eu torci meu pé no final do ano passado em novembro, só que ele ficou inchado, assim, durante meses. Só que ela não parava para consultar, para ver o que que era, eu estava só botando salompas e gelo, né. Passou um tempão, aí fui gente, aí um amigo meu falando: nós precisamos botar pelo menos uma bota ortopédica. Aí tudo, comprei, botei a bota. Só depois disso que meu pé deu uma melhorada, mas assim, eu sinto ele até hoje. Eu comecei a academia, aí fui fazer aquele exercício de botar o pé assim e erguer, não consigo mais fazer isso. Ou seja, tem que ser recuperar 100% mesmo, porque é para... porque é pé, né, gente. Se fosse um braço, até dava.

Eu: Sim. Ainda dá, porque é uma coisa que você usa até usa no dia-a-dia, mas você não precisa para andar, né. Mas a minha foi bem feia, e foi uma fratura meio idiota, porque eu estava fazendo faxina em casa, limpando vidraça, estava em cima de uma cadeira, e quando eu estava descendo a cadeira escorregou, né. Assim, eu caí da altura da cadeira.

Lorena: Nossa!

Eu: E aí foi uma fratura, assim de botar pino, ter que fazer cirurgia, foi complicadinho. Mas a pior fase já passou. Agora eu estou na fisioterapia.

Lorena: Ai, que bom. Eu imagino a dor. Se na hora que eu torci o pé eu senti aquela dor, imagina de um pé quebrado.

Eu: Na hora em que bateu, assim, não senti tanta dor não, só aquela dor da pancada, mas na hora que eu fui tentar levantar, foi uma dor, assim, lancinante.

Lorena: Ai!

Eu: Lancinante. Mas enfim... Mas o pior já passou, o pior já passou.

Lorena: Melhoras para ti, vai ficar boa.

Eu: Próxima marcha, sem ser essa, daqui a dois anos -foi aprovado que é de dois em dois anos- aí eu vou estar apta. Sim, acho que 2023.

Lorena: Pronto. Já vai estar 100%.

Eu: Acho que daqui até o fim do ano acho que eu já estou 100%. Mas enfim, mas vamos lá, voltar aqui para as perguntas. Quais estratégias que vocês usaram durante a Marcha para pautar as demandas específicas de vocês enquanto mulheres indígenas?

Lorena: Não entendi. Faz a pergunta de novo?

Eu: Quais estratégias que vocês usaram durante a marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas?

Lorena: É que a gente já tinha esse levantamento das mulheres indígenas, do que elas esperavam, o que queriam debater. Então, assim, não foi uma construção só nossa, que a gente estava organizando: a gente já tinha ouvido mulheres, já tinha feito o levantamento, né, do que elas queriam, do que elas pensavam. E aí veio vários: mulheres indígenas na política; mudanças climáticas; várias, várias coisas; as mulheres indígenas estudantes... Então, a gente fez um levantamento, já tinha feito o levantamento [trecho incompreensível] então, a gente já tinha mais ou menos pautado o que elas queriam

falar na marcha. O tema inclusive que foi escolhido em... Deixa eu ver... Aconteceu em 2019... 2018, né? Não, foi escolhido o tema em 2019 mesmo, no ATL foi escolhido. Que era “território: nosso corpo, nosso espírito”. Então, tinha tudo a ver assim. A violência doméstica, por exemplo, foi algo que foi citado, a violação do corpo das mulheres, o território principalmente... Então, foram vários temas que foram trazidos para as mulheres indígenas para a gente levantar em pauta ali na marcha.

Eu: Sim. E como é que foi a articulação com a Marcha das Margaridas?

Lorena: Ah, isso foi da organização, da APIB, junto com a Sônia. Inclusive eu participei com ela, porque a marcha delas já acontecia. Então, a gente conversou, teve reunião com elas, e falou que um dia daquela Marcha a gente queria se juntar com elas também, para fazer um movimento muito maior. Então, aí teve -você lembra?-, teve a Marcha das Mulheres Indígenas num dia, aí no outro dia se juntamos com a com as Margaridas. E foram várias reuniões para a construção de como seria. Inclusive até para entrar em acordo de datas. tudo isso. Até para não interferir na marcha delas, e a gente só somar à marcha delas, e a mesma coisa a nossa, a Marcha das Mulheres Indígenas. Enfim, foi junto com a organização delas. Aí a gente participou de várias reuniões para a construção dessa Marcha como elas queriam.

Eu: Como é que foi a relação com os homens do movimento indígena nesse processo aí da marcha?

Lorena: Então, eles vieram para somar mesmo, como eu disse. Para eles, eu acho, assim que foi algo tipo, nossa! Impactante para eles. Mas na hora que eles vieram somar eles perceberam ali que era uma construção de qualidade, de força, [palavra incompreensível na gravação], de potência ali; que as mulheres conseguiam fazer por elas mesmas, sabe, e eles estarem ali como como apoio. E deu super certo, inclusive eles elogiaram muito a organização da Marcha, como foi construído e de como deu muito certo toda essa articulação somente nossa, das mulheres indígenas, e eles estarem ali como apoio. Tem muita pergunta ainda?

Eu: Só mais três perguntas, mas elas são curtinhas. Como é que foi a relação com as mulheres durante a marcha?

Lorena: Como é que foi o que?

Eu: A relação com as mulheres durante a Marcha.

Lorena: Bem, eu estava na... Gente, como é que chama mesmo a articulação que eu estava? Eu estava numa parte ali num grupo que é quem recebia as delegações. Então, assim, eu era a primeira pessoa que estava quando as delegações chegavam. Eu estava lá quando a primeira delegação chegou; foi uma delegação do Sul, das mulheres indígenas do Sul. E super cansadas, gente, dois dias de viajando de ônibus, super cansadas, mas muito empolgadas, sabe. Então, assim, a gente via o olhar delas de cansada, porém bem empolgadas, porque elas estariam entre mulheres indígenas, iam falar sobre as políticas delas, sobre o que elas queriam. E a gente conhecendo outras mulheres... Cara, foi realizador! Eu lembro que eu dei uma entrevista lá para umas meninas da mídia ninja, e eu chorei, assim, contando do quanto eu estava feliz de ver tanta mulher indígena ali por uma mesma causa, por uma mesma articulação, que ela conheceram outra realidade, como a gente não conhecia quando participava do ATL. Então, foram momentos de aprendizado mesmo, que a gente vê outras mulheres de outras regiões contando a realidade delas, muitas delas sofridas pela luta pela pelos seus territórios, , sobre seus corpos. Enfim, estar nos espaços foi uma troca. Foi uma troca mesmo de conhecimento, uma troca de dores, uma troca de lutas. Porque esse momento foi feito, foi realizado, para todos esses momentos mesmo: a troca de alegria, mas também que a gente, de trocar, de contar ali o que nos afligia e o que nós estávamos passando pelos nossos territórios. Então, assim, conheci mulheres do Brasil inteiro, porque as delegações que chegavam a gente levava... Inclusive a estrutura que foi criada ali, ela foi criada por mim e por uma outra : “O palco vai ficar aqui do lado, aqui atrás vai ficar o pessoal da comunicação, a cozinha aqui, e as mulheres vão ficar acampadas por aqui. Daí a gente pensou nas asas. Brasília [trecho incompreensível na gravação], vamos pensar nessas asas para elas ficarem embaixo. Então esse espaço onde não tem nada, a gente vai montar a estrutura do palco”, entendeu? E deu muito certo, era muito, muito legal assim ver a gente falando assim com os homens: “Vocês vão fazer isso”, e eles iam lá e faziam; “Não, a estrutura do palco é aqui”, e eles iam lá e montavam, gente. Então assim foi uma troca muito, foi uma troca muito rica.

Eu: Qual a sua avaliação sobre esse período da Marcha? Quais resultados que você enxerga da Marcha, o impacto que a Marcha teve para as mulheres indígenas?

Lorena: As mais positivas, com certeza! As mais positivas! A gente percebe isso porque, infelizmente, depois da Marcha, a gente entrou em pandemia, mas a gente percebeu quantas meninas, quantas mulheres vieram procurar, vieram nos chamar para nos dizer que queriam coisas assim nas suas regiões. Então, assim, foi um impacto muito positivo. Tanto é que no ano passado a gente fez o “demarcando telas”, a gente fez o ambiente virtual com as mulheres indígenas; a gente teve um número muito grande de participação, mesmo virtual. A gente teve no “demarcando” um número muito grande, então a gente acredita que agora vai ser muito maior. Se na época impactou tanto, e, mesmo em meio à pandemia, a gente conseguiu trazer o número grandíssimo de mulheres indígenas passando ali pelas telas durante uma semana, e sendo tão sendo tão forte, a gente acredita que vai ser muito maior, agora, presencialmente, nossa!

Eu: Agora, mais uma perguntinha que tem a ver com aquela discussão sobre diplomacia, né, que eu falei antes: você se vê como uma diplomata do seu povo?

Lorena: Não sei se eu usaria essa palavra, diplomata, sei lá, até porque, não sei, é uma palavra... Uma palavra Branca. A gente não usa isso no meio dos povos indígenas. Então, assim, eu diria que não usaria essa palavra, diplomata, mas eu usaria como uma líder, uma jovem indígena. Enfim, não exatamente diplomata, porque nós, povos indígenas, a gente não usa muito essa palavra porque esse termo, diplomata, diplomacia... Não sei. Não usaria essa palavra. Sei lá, uma liderança jovem.

Eu: Tem alguma palavra no Macro-Jê que você acha que seria mais adequada para descrever?

Lorena: Eu não consigo pensar agora. Ah, sei lá, eu acredito que liderança mesmo. Liderança, porque a gente faz esse papel de liderança.

Eu: Sim. E quais lições que você tirou dessa experiência da marcha?

Lorena: Que não precisa ter idade. Você pode estar ali a qualquer momento fazendo a tua luta. Que tu é líder, tu é um líder desde criança, tem muito essa coisas de liderança. Cada um tem seu papel fundamental ali, na importância de a gente pensar, como é que as mulheres indígenas vão... A gente já pensa assim: Cara, elas não vão vir sós; elas vão vir com os filhos, algumas até vão trazer os maridos. Então, da importância de a

gente pensar no coletivo, e que tu não precisa ter idade para isso. A qualquer momento pode vir ali, tu pode tanto aprender, mas também pode instigar muitas mulheres.

ENTREVISTA CRISTIANE PANKARARU

Eu: Cris, eu vou fazer algumas perguntinhas para você. Primeiro eu gostaria que você falasse um pouco da sua trajetória de vida, de estudos, família, trabalho, vida na aldeia, a ida para a cidade, como é que foi esse processo todo.

Cris: Eu, na vida escolar, estudei aqui em Pankararu da 1ª à 4ª série nos anos 80. Eu ingressei no fundamental em 85, eu acho. Não, 84. Eu tenho 42 anos, vou fazer 43 em outubro. Fiz 4 anos de ensino fundamental aqui, e aí para continuar os estudos eu tive que ir para uma das cidades. O território Pankararu é circundado por três municípios, então eu tive que optar por um. Nessa época era uma escola da CHESF, da Companhia Hidrelétrica do São Francisco, foi construída para os filhos dos engenheiros, mas acabou abrindo horário noturno para a população do entorno, para os filhos dos operários, e a gente acabou conseguindo vaga nessa escola. Eles não queriam, porque não queriam gente daqui, os caboclos do brejo, mas acabaram aceitando por conta da demanda. Então a gente ia de caminhão, pau-de-arara era o nosso transporte escolar, e foi assim até concluir o ensino médio. Eu terminei o ensino médio como técnica em contabilidade em 94. Nunca repeti de ano, nunca sofri problema nenhum com relação aos estudos, até porque o estudo aqui, da 1ª à 4ª série era bem exigente para a época, era muito ditado, era muito apontamento. Era a mesma professora, então ela já fazia meio que um debate múltiplo, corrigindo as nossas palavras, nossa caligrafia; era muita História do Brasil, era um momento de muito patriotismo, eu aprendi a cantar todos os hinos. O que você imaginar de hino a gente aprendia: era hino nacional, hino da bandeira, hino da independência, hino do soldado, hino de Pernambuco, hino a D. Pedro, a Tiradentes, a Padre Anchieta... Tudo quanto é hino a gente cantava, mãozinha direita no coração, perfiladinhos feito soldadinhos em frente ao posto indígena. Quando eu cheguei na cidade, não tinha nada disso, mal a gente cantava o hino nacional no dia 7 de setembro. As datas comemorativas que a gente fazia aqui, de março a dezembro, tinha sempre dia da árvore, dia do soldado, dia da bandeira... tantos dias comemorativos! Mas lá não tinha isso. Mas quanto à exigência escolar, não foi tanto porque a gente já aprendia aqui. O que a gente aprendia aqui em estudos sociais, em ciências, a gente começou a aprender exclusivamente em outras disciplinas: Geografia,

História, Psicologia, Filosofia... A gente olhava e pensava: “Mas a gente já viu isso”. Então não sofremos em relação aos estudos. Eu nunca repeti o Ensino Médio, nem o Ensino Fundamental. Quando eu terminei o Ensino Médio, em 94, eu comecei um curso de informática, na época era de DOS¹¹⁵, não sei se você lembra. Foi assim que eu aprendi informática. Quando eu terminei o curso, em 1995, aí eu tinha uma amiga que trabalhava em Sergipe, em Canindé de São Francisco, que trabalhava no posto de fiscal. Ela participou de uma licitação para fazer a apuração das eleições daquele ano, 1996. Então ela concorreu e ganhou, e falou: “Cris, se inscreve, estou fazendo a apuração das eleições!” Eu: “Como é que eu vou conseguir trabalhar, eu tenho 17 anos, como é que eu vou conseguir?”. Aí eu fui, me inscrevi, consegui, e o prefeito que ganhou lá disse que ia me dar um emprego, aí eu: “Tá bom, tá certo”. Quando foi realmente dia 1º de janeiro de 1997, o carro ele estava aqui na porta, na aldeia, veio me buscar para eu trabalhar, eu: “Bora!”. Aí chegando lá, fui conhecer, foi meu primeiro emprego oficial, eu já fazia bicos por aqui. No primeiro mês correu tudo bem, até que ele me chamou e falou: “Aqui não é seu lugar”. Aí eu pensei: “Rle vai me dispensar”. Ele: “Seu lugar é um lugar que você vai render muito, vai ser melhor aproveitada. Eu vou te mandar para o Fórum”. Nessa época tinha parceria do Fórum local com a prefeitura para ceder funcionários para trabalhar com processo administrativo. Então ele me mandou para o Fórum. Nessa época eu não sabia nada, não sabia o que era pregão, nem autuar um processo eu sabia, quanto mais outra coisa. Aí fui trabalhar no Fórum, fui aprender o que era a tensão nesse espaço, e eu toda iludida: “Nossa, o Direito, nós somos iguais perante a lei, o Direito é para todos. Eu vou fazer justiça”, e eu toda, toda achando que ia fazer e acontecer, e não é bem assim. O que me motivou mesmo a aprender a prática forense foi a atenção que a escritã não dispensava para populações mais carentes. Ela não atendia essa população. Nessa época era uma comarca pequena, primeira instância, e era tudo ali: Ministério Público, cartório civil, processual, registro de imóveis, era tudo nesse biombinho do Fórum. E como era o administrativo, a gente servia todos esses espaços, eleitoral, tudo. E aí ela não se prontificava a fazer um SAE -hoje é RAE, na época era SAE-, que era da justiça eleitoral, fazia certidão de nascimento, fazia

¹¹⁵ *Disk Operating System*, sistema operacional predominante nos computadores entre a década de 1980 e o começo dos anos 2000.

audiência com réu preso, não dava atenção, processos da área cível, como área de família. Aí eu fui e comecei a aprender para dar uma resposta a essas pessoas. Ela borrifava perfume no ar-condicionado e falava: “ai, esse povo fede!”. O que me motivou a entender dessa prática foi isso. Isso chamou a atenção do juiz, que me colocou no gabinete dele para aprender a fazer sentença. Então eu comecei a aprender a fazer sentenças também. Até dosimetria de pena eu fazia. Foram cinco anos de Fórum, interligados com três eleições praticamente, que foram as de 96, 98, 2000, 2002. Não, foram quatro eleições com as quais eu trabalhei, fazendo todo o eleitoral. Todo o processo eleitoral quem fazia era eu e uma colega minha, Vera Núbia, desde o alistamento eleitoral ao processo de candidatura, acompanhar no TRE, votação, tudo, a aplicação da urna eletrônica quando chegou em 2000, preparar as oficinas do TRE, fazer as oficinas do TRE com os mesários, os presidentes de sessão. Enfim, toda a prática forense que eu aprendi nesses quatro anos compulsoriamente eu não mais aprendi, e aí eu pensei: “O que é que eu vou fazer agora que eu entendi que o Direito não é igual para todo mundo? Por que a gente não consegue essa atenção?”. Então não me senti motivada a fazer Direito. Eu fui buscar outra área do conhecimento que pudesse me trazer respostas. E aí eu fui fazer Geografia, porque eu queria entender outros espaços, com outros públicos, outras pessoas, aquilo que acontecia ali aos meus olhos. Aí eu fui estudar Geografia. Com dois anos de curso de Geografia, eu passei num município chamado Belém de São Francisco, basicamente 400 km de distância de Canindé para Belém, eu ia fazer essa maratona. Com dois anos de faculdade, eu precisei optar entre continuar trabalhando e continuar estudando. Então eu decidi estudar. Fui para a faculdade, fui terminar meu curso. Geografia é uma área que eu sempre gostei muito, toda a minha vida eu gostei de Geografia, estudar a espacialidade, a ocupação do ser humano, como a gente transforma esses ambientes. Isso sempre me chamou muita atenção, desde que eu me entendo por gente, na escola. Quando eu estava no 4º período, eu fiz um trabalho sobre a transposição do rio São Francisco, aí eu fui entender também da legislação ambiental, da legislação constitucional, para além da legislação processual, que eu já lidava. Tenho ainda os *vade mecuns* que eu ganhei. Então foi o que me levou para o procedimento legal, entender como é que isso funcionava em outras áreas do conhecimento, em razão da transposição do rio. Foi o que me levou a

Brasília, para participar do 2º Acampamento Terra Livre, o ATL 2005. Lá estava uma mobilização, uma festa, 20 anos de luta da Raposa Serra do Sol, o Lula tinha homologado a terra indígena, estava em julgamento a terra Pataxó Hã Hã Hã, no sul da Bahia, e outros territórios. Então, de lá para cá, eu não me desvinculei do movimento social. A princípio eu fiquei aqui, voltada regionalmente para o nordeste, em razão da transposição do rio, fui fazer parte do comitê de pesquisa hidrográfica do São Francisco. Fui me inteirar mais, cada vez mais, desse procedimento constitucional e ambiental, de direitos internacionais, e foi o campo que foi me trazendo sempre para isso. Mas eu nunca me vi, nem me vejo ainda, nesse momento -deixa eu ver que horas são: 23:21- eu não me vejo fazendo um curso de Direito. Não me vejo. Eu acho que entender de Direito, entender da legislação, não é só para quem faz o curso. A legislação está posta. Se há interpretação, eu posso ler e interpretar, trazer o meu entendimento. Eu acho que o mais importante é saber onde esses direitos estão, e como eles estão postos, se me contemplam ou não. Quem vai ler e vai fazer, é o papel do advogado e do promotor defender as partes, ou ser o requerente ou ser o acusador. Então, vai depender do argumento. É a força do argumento que vai balizar o andamento processual. Então, eu comecei a entender mais sobre, e desde então tenho trabalhado nessa discussão, que é meu objeto de pesquisa. Tanto é que quando eu terminei o curso de Geografia, eu continuei no movimento, fui trabalhar lá em Brasília, numa ONG chamada Centro Indígena de Estudos e Pesquisa (CINEP). Fiquei até 2010, acompanhando as discussões também junto com a Comissão Nacional de Política Indigenista, e com os processos que se discutia ali desde a Conferência Nacional dos Povos Indígenas em 2006, que foi praticamente... bem próximo desse evento foi quando surgiu a Comissão. Eu acompanhei também na Comissão as discussões da PNGATI¹¹⁶, da SESAI, do índice, da educação escolar indígena, sempre acompanhando essas discussões macro. E o movimento indígena é um dos movimentos sociais que estão sempre buscando isso, buscando esses direitos onde eles estão, e como eles estão. Então, eu comecei a pensar em qual área do conhecimento eu poderia fazer isso avançar. Geografia me trouxe muitas respostas, muitas mesmo. Eu me sinto contemplada nessa área, amo Geografia. E aí eu fiquei pensando o que seria. Então eu

¹¹⁶ Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas.

comecei a fazer uma pesquisa interna minha sobre como continuar com isso. E aí eu me descobri na Antropologia. Hoje eu trabalho e pesquiso com Antropologia Jurídica indigenista, pesquisando desde como nós indígenas fomos inseridos e percebidos nos nossos códigos e no Direito brasileiro, na legislação ambiental, na legislação internacional... Enfim, é isso. Mas não foi só isso (risadas). É um pouco isso. Mas resumindo, porque é muita coisa.

Eu: Como é que se dá a participação das mulheres indígenas no seu povo, no povo Pankararu?

Cris: As mulheres aqui sempre foram muito ativas, sempre foram muito participativas, e mandonas. São mandonas. São mulheres assim que, com um olhar, dá ordens, sabe (risadas). Os homens batem no peito, estufam o peito de pombo, está se achando, mas se uma mulher reprovar, basta olhar assim¹¹⁷. Ou então fechar a cara, e pronto: acabou, acabou ali. Então as mulheres sempre foram muito ativas. Não são muito dessa coisa do estar à frente, mas são do mandar fazer (risadas). É basicamente isso. Então, tem a história das Marias aqui, que elas num universo muito masculino, não digo machista, mas um universo muito masculino, eram elas três que ditavam as regras, desde a organização política, social, jurídica, sexual... era tudo com elas, sob o comando delas. E a gente pegou muito isso, as mulheres hoje. Mesmo casadas, em casa, com filhos, com tudo aí, enfim... Mas, se o olhar de uma mulher reprovar um homem, ele para na hora. “Pode ir, sabe. Vá, meu filho”. Dá corda. “Vá, pode ir”. Mas a partir do momento em que o olhar reprova, não tem quem faça, não dá para continuar. Pode até fazer, mas faz bem escondidinho, porque se descobrir também (risadas), a [palavra incompreensível no momento da transcrição do áudio] de língua chega (risadas)

Eu: E o que significa para você ser uma mulher indígena?

Cris: Significa todos os substantivos e femininos de potencialidades: resiliência, força, fé, luta, garra, persistência, verdade, coragem... Ser mulher é isso. Vencer, ser vencedora, apesar de todo o machismo que impera, e um coronelismo que ainda é muito forte, ainda mais aqui no Nordeste, no sertão nordestino. Essa coisa do machismo, de ficar controlando, ficar vigiando o nosso jeito de ser, de vestir, de falar, quem está no

¹¹⁷ Nesse momento da conversa, Cris imita um olhar que poderíamos caracterizar com a expressão “fuzilar alguém com os olhos”.

nosso entorno, esses julgamentos, mas ser uma mulher daqui, desse ponto geográfico que é o sertão nordestino, me faz me perceber como a própria caatinga, de sabedoria, de força, de saber se recolher, do saber se apresentar, do abrigar, do salutar. É assim que eu me sinto.

Eu: Você já falou um pouquinho disso durante a trajetória, mas eu queria que você falasse um pouquinho do seu processo de aproximação do movimento indígena. Você até falou um pouquinho do 2º ATL, mas eu queria que você falasse um pouquinho mais disso.

Cris: Do 2º ATL?

Eu: De como foi seu processo de aproximação com o movimento indígena. Você tinha falado até que teve muita relação com o 2º ATL esse seu processo de aproximação com o movimento indígena.

Cris: Sim, sim. Desde o 1º ATL, em 2005, tivemos poucas mulheres nesse movimento. Foi um ônibus aqui de Pernambuco, e apenas duas mulheres indígenas. Era eu e Maria. Maria era catoquinho, ela veio aqui para Pernambuco -catoquinho é em Alagoas- e ela veio para cá para Pernambuco pra pegar o ônibus com a gente. Então só tinha nós duas de mulher indígena no ônibus, pra você ter ideia. Mas aí como eu estava fazendo esse trabalho sobre a transposição do rio São Francisco, eu acabei meio que sendo porta-voz desse movimento dos povos aqui da bacia, dessa região, sobre o rio São Francisco. E foi esse momento primeiro de visibilidade, de falar em nome dos povos, que eu: “O que eu vou falar? O que eu vou fazer?”. E ocupar esse espaço de fala de um universo de muitos homens ali... Mas, por estar estudando e estar entendendo desse processo, fazer esse momento de fala foi o que deu essa visibilidade pra acompanhar os processos. Foi o que me fez chegar, ser indicada por essas lideranças, essas representações indígenas a ocupar assento no [incompreensível no momento da transcrição do áudio] a realizar cartografia social com as populações ribeirinhas, a fazer vários trabalhos com os povos e comunidades tradicionais da bacia do São Francisco, sobretudo em Alagoas, Pernambuco, Sergipe e Bahia, esses quatro estados. Acompanhei muito, fui pra Minas, enfim, acompanhei muito esses processos da bacia, e quando chega o 2º ATL, todo mundo já tinha um conhecimento de quem eu era, e aí eu acabei ocupando esses espaços de relatoria, de representação, de estar explicando as

discussões, meio que uma tradutora dessa linguagem formal que se colocava na época -que se coloca ainda hoje-, tentando fazer todo mundo entender mais um pouco, para fazer essa parte da tradução desses termos muito técnicos. E foi assim, e foi seguindo, e tem seguido dessa forma, fazendo esse processo de tradução dessa linguagem muito formal e técnica para as lideranças que não tem essa bagagem que é acadêmica, não de conhecimento, mas bagagem acadêmica. Então, foi nesse processo de visibilidade, e me somando com outras companheiras, sobretudo Sônia Guajajara, que foi... é uma figura muito emblemática para todas nós mulheres. Ela me acolheu muito bem em 2005, e a gente vem mantendo essa relação, graças a Deus. Então sempre que tem oportunidade de trabalho, de representação, de fala, eu sou indicada por essas lideranças, como também a convite de Sônia Guajajara e de outras lideranças mulheres do Brasil. E a gente vem se somando e fortalecendo isso. A gente sempre tem usado... vem usando o espaço do Acampamento Terra Livre como um momento de consolidação e fortalecimento das próprias mulheres indígenas, como participação política. E foi nesse processo de visibilidade, de conversas no ATL que foi se consolidando esse movimento de mulheres. Não foi intencional, mas a coisa foi se encaminhando. Até que em 2007 a FUNAI realizou um Seminário Nacional de Mulheres e de Jovens, do qual eu participei também por indicação, e aí começamos a encaminhar demandas desses segmentos étnico e de gênero, e, com o avançar das discussões das demandas, cada uma meio que tomou um rumo por causa das demandas que eram muito específicas, sobretudo quando a gente começou a pensar nessa questão da educação, acesso e permanência nas universidades, e as mulheres a discussão com relação à violência, os tipos de violência, e em certa medida discutir os pontos da Maria da Penha, um processo de construção ainda, mas a gente não tinha muito entendimento, e nem tinha muito interesse em discutir sobre, talvez porque quem estava discutindo também não desenvolveu interesse, então deixou pra lá. Hoje a gente sente falta. Mas 2009 já teve o Seminário Nacional de Mulheres Indígenas, e a gente foi só fortalecendo esse movimento. Em 2015, no Acampamento Terra Livre 2015, a gente consolidou um grupo de mulheres, com representantes por estado, e então a gente consolidou um grupo chamado “Voz das Mulheres Indígenas”, e aí a gente recebeu apoio técnico da ONU Mulheres e financiamento da Embaixada da Noruega, para financiar nossos encontros

e articular mobilizações e fortalecimento do protagonismo feminismo indígena. E foi nesses encontros de mulheres por estado -eramos 26 mulheres- que nós começamos a pensar nessa mobilização, a Marcha das Mulheres Indígenas. Foi um processo de construção de 2015 a 2019, no âmbito do ATL e outros espaços de discussão, como a Conferência Nacional de Política Indigenista. Enfim, foram vários momentos que a gente foi construindo ao longo desses quatro anos a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Até que foi decidido no ATL de 2019 não só que seria naquele ano mesmo a Marcha, mas qual seria o tema da Marcha -território: nosso corpo nosso espírito. E na Marcha das Mulheres Indígenas, foi acordado que a Marcha ocorreria bienalmente, então seria para este ano mesmo. Nós não tínhamos interesse nenhum em fazer neste ano por causa da pandemia da COVID e tudo, e dos embates que a gente vem tendo com o governo federal de vacinação, de desencontro em relação aos dados oficiais de casos confirmados, de óbitos, e falta de material, de emergência indígena... Enfim, uma série de situações que a gente tem enfrentado com o governo federal, a gente não tinha essa intenção, mas depois do Levante Pela Terra, agora em junho, a gente fazer a 2ª Marcha. É preciso fazer.

Eu: Sim, imagino que tenha sido uma decisão bem difícil fazer a Marcha presencialmente neste contexto pandêmico, mas realmente, os ataques que a gente está vendo... Talvez seja isso.¹¹⁸ Bom, eu tenho uma outra pergunta aqui: o que é diplomacia pra você?

Cris: Bom, diplomacia, para mim, é um processo que parte do respeito. De se respeitar o outro, aprender a escutar o outro, e buscar conciliação com esse outro. Basicamente é isso. Ser diplomático é você ter essa noção, e saber dar essa resposta, “sim ou não”, não tem “sim” ou “não” categórico. As formas de conversar, as formas de dialogar com as pessoas, não pode ser nem meloso demais, nem apelativo demais, nem muito demais, tem que encontrar esse meio-termo. Então diplomacia para mim é isso: é você partir desse princípio de respeitar a condição do outro: de onde ele vem, de onde ele está, de qual o seu grau de consciência das coisas, não usar de muitos... muitos floreios, para que facilite esse diálogo e essa conciliação, a ponto dessa coisa de paz possa avançar nas propostas, nas demandas.

¹¹⁸ Nesse momento, Cris assente com a cabeça enquanto eu falo, aparentemente concordando comigo.

Eu: E você se vê como uma diplomata do seu povo, como alguém que representa o povo Pankararu?

Cris: Pretensiosamente vou dizer: sim (risadas). Me vejo. Me vejo como uma. Eu busco... busco dessa forma. Como eu acredito no que seja diplomacia, então eu procuro agir com diplomacia porque esse sempre foi o meu lugar, o sempre ouvir, e porque esse sempre foi meu lugar. Eu fui colocada nesse lugar involuntariamente, acabou acontecendo, então eu continuo nesse papel de escutar, de entender essas demandas, de tentar trazer para o papel, para a escrita, para passar e encaminhar como documento, para fazer um projeto, para aplicação de um projeto... Então, todo esse processo mesmo de escuta. Acho que isso são vícios até do meu aprendizado no Judiciário, de ouvir as partes. Acusado e acusador, requerente e requerido... enfim, ouvir as partes e buscar a decisão, que é a sentença. Então, talvez por esses vícios profissionais têm me trazido esse comportamento hoje, de ouvir todo mundo, buscar uma resolução, buscar essa conciliação, e aí se não der então ... então vai para o movimento mesmo [risadas]. Mas eu sempre parto desse princípio, de respeitar, escutar e procurar entender.

Eu: Você enxerga as diferenças entre as diplomacias indígenas, a representação dos povos indígenas, e as diplomacias dos países?

Cris: Com certeza, com certeza. Porque nós, os indígenas, a gente se escuta e busca esse elemento em comum da luta: a demarcação do território, preservação e conservação da natureza, valorização dos nossos biomas, valorização e preservação das nossas águas... então essa é a pauta em comum. Então quando a gente traz esse projeto, e nesse processo de luta da pauta em comum, então nós buscamos essa diplomacia de respeitar quem está no bioma amazônico, no bioma da caatinga, quem está no Pampa, quem está no Cerrado, no Pantanal, Mata Atlântica... A gente se vê nesse coletivo de procurar e entender, respeitar como a natureza se retroalimenta e por isso mesmo, por sermos seres dessa natureza que a gente defende, a gente se retroalimenta dessa luta em defesa. Essa é a nossa diplomacia, respeitando cada modo de vida, cada cultura, cada adorno, cada forma de se alimentar, de falar sua língua materna; entender que quem não fala mais a língua materna, não foi uma opção, foi um processo forçado de muitas violências, e a gente lida dessa forma. O não indígena, esses diplomatas aí, estão sempre buscando o interesse econômico, sobretudo do próprio umbigo. Então a

maioria, a gente vê assim, não tão buscando essa diplomacia em *prol do todo*, mas em *nome desse todo*. É sempre *em nome de, e não para*. Então não vejo a diplomacia dos não indígenas, desses diplomatas brasileiros que tão ocupando Ministérios, embaixadas, enfim, não têm essa mesma diplomacia de respeitar o outro, e muito menos a autonomia do outro. E agora a gente está vendo isso, esse processo em Brasília que a gente sai da Convenção 169, sendo denunciado na OEA, sendo denunciado nas Conferências de mudanças climáticas, na conferência [trecho inaudível]. Então, essa diplomacia do Brasil que acha que pode ofender e sair ileso não demonstra nenhum tipo de respeito ao outro. Os ataques que o presidente fez ao governo chinês por conta da COVID-19, e tantas outras coisas, e o Brasil se que esquece que está num bloco econômico com a China. Eu brinco que é uma diplomacia muito regada a interesses econômicos e interesses próprios econômicos que realmente no coletivo.

Eu: Você falou um pouco das tensões que tiveram na época da Lei Maria da Penha das mulheres indígenas com as pessoas que estavam discutindo, eu imagino que tenha sido o movimento feminista com quem tenha surgido essas tensões. Eu queria que você falasse um pouquinho de quais foram essas tensões na época.

Cris: Então, a gente não discute feminismo, a gente discute movimento de mulheres, quem são essas mulheres e onde estão essas mulheres. Então uma mulher que quer se identificar como feminista, aí é da individualidade dela. Mas a gente fala de movimento de mulheres, seja dona de casa, advogada, vereadora... Enfim, a presença e participação da mulher como ela é e como ela está, sem o rótulo de feminista. Talvez com o tempo a gente comece a discutir esse papel das mulheres indígenas sem discutir feminismo, sem dar eco a essa leitura, não é nossa pauta, a gente visibiliza essas dificuldades de fala por conta dessas violências de aprisionamento, de silenciamento, que vem sendo diluída, muito naturalizada, os nossos modos de vida inclusive, mas que não pode ser um condicionante. Então, cada vez esse movimento de mulheres indígenas tem se fortalecido porque as mulheres têm se percebido também como protagonistas, como essa gestora do território, do meio ambiente, da família, da sua aldeia, como ela é importante nesse processo de gestão territorial e ambiental, e familiar. Então, é nesse processo de importância que a gente dá a cada uma, sempre respeitando o processo de cada uma também, porque ela precisa romper vários muros: dentro da sua casa, dentro

da sua família, da sua aldeia, do seu território, no município, no estado, e aí vai dilatando. Mas é esse momento. Agora a gente tem buscado discutir cada vez mais a existência da Maria da Penha, porque não contempla mulheres indígenas, a gente já percebeu isso, não contempla de jeito nenhum, e a gente tem tentado transformar ou parafrasear o que está colocado ali na lei como violência patrimonial, violência psicológica, violência física, quem são realmente os agressores e praticantes dessa violência. Agora a gente está conseguindo avançar mais porque a gente tem conseguido se encontrar uma na outra, o movimento meio que entra sororidade, sabe. Meio que a gente tinha que se encontrar ali, falar dessas intimidades. Tem que ter intimidade mesmo para tocar num assunto como esse, que mexe na organização do grupo social, mexe com como as lideranças lidam com isso, isso vai envolver a intervenção externa com polícia, promotor, juiz, enfim... delegacias. São assuntos bem delicados, tem que olhar dentro de cada uma para poder tocar nesse assunto. Agora a gente está conseguindo tocar com mais fluidez. Com cuidado, mas com mais fluidez do que já foi.

Eu: Como foi o processo da Marcha das Mulheres Indígenas? Qual foi o caminho percorrido até chegar na Primeira Marcha?

Cris: Foi esse: em 2015, a gente criou o coletivo Voz das Mulheres Indígenas, aí aproveitamos esse ambiente do Acampamento Terra Livre para fazer essa reunião para comunicar essa decisão, com uma mulher de cada estado (eu estava como representante de Pernambuco), para buscar entender quem são essas mulheres, como estão essas mulheres, quais são as suas maiores dificuldades, quais são seus maiores anseios, a questão da economia, como ela lidava com isso, as dificuldades da segurança jurídica, soberania e segurança alimentar e nutricional... Enfim, todas essas questões que se discutiam sem a voz dessas mulheres. E aí a gente começou a fazer esse trabalho mesmo, de formiguinha, e aí cada uma foi despertando, encontrando sua voz. Foi um processo de autodescobertas e de empoderamento crescentes. 2016, 2017, aí 2017 a gente já conseguiu fazer uma reunião bem consolidada no ATL de 2017. Em 2017 também a gente conseguiu, por conta dessa mobilização, levar mulheres indígenas pra ONU, para o CEDAW e pra comemoração dos dez anos da Declaração Universal dos Povos Indígenas, pra falar naquele seminário ali, e foi concomitante, enquanto

acontecia a Assembleia da ONU. Foi bem interessante essas paragens. E esse processo foi visibilizando cada vez mais as mulheres indígenas. Então em 2018, no ATL, a gente fez a primeira Assembleia de Mulheres Indígenas dentro do âmbito do ATL. Antes era só reuniões, oficinas, mas aí a gente conseguiu colocar dentro da programação do ATL 2018 a primeira Assembleia Nacional das Mulheres Indígenas, já focando a Marcha. Não deu para fazer em 2018, porque foi ano de eleição, Sônia já tinha pretensões de sair como candidata a alguma coisa, não estava certo, 100% fechado como copresidência, mas ela já estava certa da candidatura, a gente já vinha discutindo sobre isso. E não foi interessante, para não usar o movimento como campanha eleitoral pra ela, então foi só 2019. E aí nós temos 2019, fechamos a data, que seria em agosto -9 de agosto, em alusão ao dia internacional dos povos indígenas-, e o tema da Marcha (Território: nosso corpo, nosso espírito). Então de abril a agosto foi só buscando parcerias, conquistando as mulheres para se fazerem presentes. A princípio a gente tinha a perspectiva de pelo menos 1.000, 1.500 mulheres por alto, e aí quando nós nos demos conta, tinha 3.000 mulheres ali, nossa, foi algo emocionante. E aí foi quando nós decidimos que seria bienal, e agora estamos nos preparando para a Segunda Marcha das Mulheres Indígenas.

Eu: Eu estava lá na Primeira, foi bem emocionante mesmo.

Cris: Foi lindo.

Eu: Sim, a esplanada dos Ministérios toda pintada de jenipapo e urucum, os cânticos de cura pra aquele ambiente meio doente de Brasília, pra tentar curar aquilo ali... Foi bem emocionante.

Cris: Foi lindo. Quando a gente estava descendo ali o Eixão e chegando na rodoviária, que eu olhei para cima, e vi aquele mar de mulheres... Deus, coisa linda! Foi lindo demais, Senhor! Coisa maravilhosa, muita força. Aquela mordaca que nos impedia, aquelas coisas que nos impediam por muito tempo, enfim estavam caindo por terra. Sabe, foi muito forte. Caiu por terra, porque todo mundo estava empolgado, as mulheres indígenas todas empolgadas. Foi realmente fascinante. Estou chorando agora. Mas é isso.

Eu: Se quiser se acalmar para a gente retomar...

Cris: Não, eu estou calma.

Eu: É emoção.

Cris: É emocionante, porque rememorar isso traz... nos impulsiona a fazer essa Segunda Marcha acontecer.

Eu: Quais estratégias vocês usaram durante a Marcha para pautar as demandas específicas de vocês enquanto mulheres indígenas?

Cris: Então, foi um processo de articulação mesmo. De tentar buscar diálogo dentro do Congresso. Primeiro de se articular com a Marcha das Margaridas, porque coincidiu, né. Fazer um encontro simbólico das mulheres do Brasil com a Marcha das Margaridas. Fazer alguns debates no Congresso Nacional que já estavam pautados pensando nas mulheres, mulheres indígenas também, a gente conseguiu consolidar algumas pautas junto com as Margaridas no pleno da Câmara dos Deputados, e também com a frente feminista, também parlamentar... Acho que é frente parlamentar contra o racismo e feminista...

Eu: Eu acho que é frente parlamentar, não sei se contra o machismo e o racismo, acho que é alguma coisa assim

Cris: Eu só sei que a Talíria está à frente.

Eu: Isso, está a Talíria à frente.

Cris: Exatamente

Eu: Você falou que há alguns anos quando teve o ATL ao mesmo tempo, foi uma Comissão de Mulheres Indígenas para ir pra CEDAW e pro evento comemorativo da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas. Eu queria que você falasse um pouquinho como é que foi esse evento, como é que foi a recepção de vocês em Genebra, como é que os diplomatas dos governos enxergaram aquilo ali. Desculpa o barulho, a minha gata está jogando bolinha de um lado pro outro, por isso que tá um barulho.

Cris: Sem problema a gata, eu tenho um pequeno canil. Mas está tudo bem. Olha, quando a gente foi pra Genebra... Acho que foi 2017, depois da Conferência da ONU mesmo, que acontece todo ano. Mas a CEDAW foi em fevereiro. Quem foi pelo CEDAW foi Nara Baré, ela é do Amazonas, está como coordenadora da COIAB. Então a gente conseguiu ir a esses espaços, ocupar esses espaços pelo apoio que a gente conseguiu e vem mantendo com a ONU Mulheres. Foi pela ONU Mulheres que a gente foi, que Nara foi, e depois para o Fórum Mundial, fui eu. Fui a única brasileira a estar

nesse espaço. Na verdade, fui apresentar um painel junto com as mulheres do FIMI - que é o Fórum Mundial de Mulheres Indígenas, e foi uma experiência incrível, né. Porque ao mesmo tempo em que esses representantes tão, estou fazendo pontes, estava pegando informação ali da ONU, passando para as meninas que estavam no ATL, meio que estava fofoqueira, sabe [risadas]. Estava meio fofoqueira. Enfim, estava desse jeito, bem fofoqueira, pense assim. Então, foi estranheza assim, porque, primeiro: dificuldade de ter indígenas brasileiros nesses espaços da ONU. E depois a surpresa de ter mulheres indígenas nesses espaços da ONU. Então a surpresa foi conveniente nesse sentido, porque a recepção foi menos agressiva. A gente conseguiu discutir com embaixadores, com algumas representações de outros países, entender quem éramos nós, o que nós estávamos fazendo, a política nacional, como é que tava (era o Michel Temer, já era o Michel Temer como presidente), e a política que se iniciava, como é que estava a campanha, previsões de mudanças climáticas, comunidades tradicionais... Então, tudo o que eles tinham curiosidade em perguntar, a gente respondia. Talvez isso os tenha deixado: “Nossa, que legal, que bacana, como elas são espertas”. Foi bem interessante a recepção, a surpresa e a acolhida foi de surpresa pra eles, mas a gente só lamentando que sozinha fisicamente é diferente do que estar bem acompanhada

Eu: Agora voltando aqui para a Marcha um pouco: como é que foi a relação com os homens durante a Primeira Marcha?

Cris: A princípio, algumas macharadas estavam assim: “Ah, o clube da Luluzinha, elas vão fazer corte e costura, vão trocar receita de bolo, vão aprender artesanato, vão fazer feira de artesanato”. Bem com desdém, sabe, enquanto a gente trabalhava para conseguir apoiador para financiar a nossa marcha. Sônia, Célia, Josy, Shirley, eu, Puyr, Anna, fizemos uma força-tarefa para procurar apoiador e discutir com governo, conseguiu espaço, conseguiu segurança, conseguiu água, conseguiu energia. E assim, tudo nesse processo de articulação, alguns homens ficaram calados, mas teve aqueles que fez esses comentários e tripudiaram da nossa Marcha. Então, a gente deu a resposta. Acho que a melhor resposta foi a Marcha.

Eu: E a relação com as mulheres durante esse processo da Marcha, como foi?

Cris: Ah, a gente só foi se fortalecendo. A princípio o medo, será se vou, será se não vou, será que o marido vai deixar, será que vou conseguir sair. Então causa um pouco

de receio, primeira vez, assim, sair, para algumas mulheres. Mas a maioria encarou, e vem encarando. Desde então a gente não se separou, a gente vem sempre buscando realizar eventos chamando as mulheres indígenas, desde o ano passado principalmente a gente tem feito isso, fizemos o ATL online com o processo da pandemia, fizemos discussões sobre como as mulheres indígenas lidam com o processo pandêmico, e ocupando telas, e garantindo o espaço de voz e fala nesses encontros coletivos com os povos indígenas, nas frentes de discussão também política. Esse ano a gente começou em fevereiro com a campanha “vacina, parente”, em março fizemos o março das mulheres indígenas, março das mulheres originárias, em abril foi o ATL online, mas também mulheres originárias à frente, buscando políticas públicas. Em junho foi o ATL Levante Pela Terra. Foi involuntário, mas acabou acontecendo de muitas mulheres participarem, e lá a gente começou a construir a ideia da Segunda Marcha no Levante Pela Terra. E o ATL mesmo, que ia ser no começo de agosto, e passou para o final de agosto por causa do julgamento da Terra Indígena Laklaño do povo Xokleng, mas a Marcha das Mulheres Indígenas estava consolidada para setembro mesmo. Estamos nessa, e toda semana a gente faz reunião. Toda segunda-feira a gente faz reunião com a mulherada, conversando, interagindo, como é que foi, como é que está, sempre na conexão, pra não deixar morrer.

Eu: Qual é a sua avaliação sobre a Primeira Marcha? Quais resultados você enxerga da Primeira Marcha para as mulheres indígenas?

Cris: Nossa, foi um romper de mordanças, com certeza. As mulheres estão muito mais empoderadas, muito mais com vontade de estar, com vontade de participar, com vontade de falar, com vontade de agir, aquela vontade que estava lá sufocada foi libertada, com certeza. Você pode prestar atenção que as mulheres estão muito mais participativas, a gente no ano passado teve muito mais mulheres indígenas candidatas a vereadoras, prefeitas, vice-prefeitas, tudo mais empolgada e fortalecida com esse movimento. A gente agregou muita coisa às mulheres, a gente vem se empoderando desde esse momento, desde então, e só garantindo a presença.

Eu: E quais lições tirou desse processo da Primeira Marcha?

Cris: As lições, é que nem aquela frase de Martin Luther King: sim nós podemos.

ENTREVISTA NYG

Eu: Já está gravando aqui. Então, Nig¹¹⁹, eu vou pedir para você falar um pouco da sua trajetória de vida, né? Estudos, família, trabalho, vida na aldeia, ida para a cidade, por aí vai.

Nyg: Bom, o meu nome é Nyg, eu Sou do povo kaingang aqui da terra indígena Apucarantina no norte do Paraná, eh, eu sou estudante, acadêmica do curso de Serviço Social pela Universidade Federal do Paraná e faço parte de algumas organizações indígenas, né, como a rede REJUIND -a Rede Juventude Indígena-, e faço alguma algumas colaborações pra APIB em alguns espaços. E agora também fazendo parte da ANMIGA, que é a Articulação Nacional das Guerreiras da Ancestralidade, as Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. E estou aqui. A gente está nesse trânsito aí, um pé na aldeia, um pé no mundo, e circulando aí os conhecimentos, as informações tanto externa, quanto interna da comunidade para estar podendo avançar um pouco aí nas questões relacionadas às políticas indigenistas.

Eu: Sim. E como é que se dá a participação política das mulheres dentro do Povo kaingang?

Nyg: Então, é um processo bem complexo que a gente tem tentado construir. Na verdade, retomar, porque a gente viveu um processo muito forte de expropriação territorial, eu diria assim, e também vendo o nosso corpo como território. Então a expropriação do nosso próprio corpo enquanto mulher indígena kaingang, né, nesse processo de colonização. Então a gente teve com a política, né, de extermínio e aldeamento dos territórios kaingang no Sul no início do... No final do século XIX, início do século XX ali com a imposição do SPI nos territórios kaingang aqui. Então, a gente vem num processo de silenciamento das mulheres, da voz das mulheres indígenas a partir da incidência do SPI, onde era um órgão militar patriarcal imposto aí pelo Estado, que hoje é a Funai; no caso, a continuação do SPI. Funai, o órgão estatal que visa, a “proteção dos povos indígenas”, entre aspas aí, e que atuação do SPI foi bem pungente aqui no sul. Então a participação das mulheres nos espaços de tomada

¹¹⁹ Uma nota explicativa se faz necessária aqui: a escrita do nome de Nyg está errada aqui para representar meu erro de pronúncia do seu nome. Nyg se pronuncia “Nân”, e eu pronunciei “Nig”. Peço desculpas a Nyg pelo meu erro de pronúncia.

de decisão, de participação, de voz, ela foi sendo excluída dentro da atuação do SPI ali. Como eu falei, era um órgão patriarcal e militar onde foi imposto várias questões e várias práticas. Formas aí cotidianas que não faziam parte do nosso modo de ser kaingang, e que hoje refletem aí na contemporaneidade na atuação das configurações políticas, eu diria que ainda exerce, esse modelo de poder estatal branco aí que foi colocado pelo SPI, que exclui, de certa forma, a participação e a voz das mulheres nesse processo, mas nós estamos nesse processo de retomada, trazendo essa desconstrução desse modo impositivo de vida que foi colocado para nós aí, e estamos aí nesse processo aqui no sul, com as mulheres kaingang tentando reocupar esses espaços do qual nós fomos invisibilizadas. Eu não diria silenciadas, mas sim invisibilizadas pela colonização.

Eu: Sim. E o que que significa para você ser uma mulher indígena?

Nyg: É uma pergunta bastante forte, que já se responde por si. Ser uma mulher indígena é ser a raiz dessa terra, essa terra inclusive vocês não indígenas pisam. E que a gente está na luta por esse respeito, por essa forma de vida nossa que ainda não é a aceita, por esse por esse modo de vida branco, europeu, hegemônico, cristão, fundamentalista, que sempre teve presente aí, que tem o tempo todo o tempo todo. Tem esse objetivo de acabar, de exterminar com esse modo de vida que é o que é. O Brasil é isso: o Brasil é terra indígena, o Brasil é povo indígena, o Brasil é território indígena. Então ser mulher indígena nesse momento é estar colocando o nosso corpo à disposição dessa desconstrução desse modelo colonialista que ainda é presente no nosso país. Então, o Brasil ainda é colônia, e esses colonizadores não estão no passado; eles estão no presente, e querem o tempo todo seguir nesse processo de apagamento da nossa história. Mas enquanto mulheres indígenas hoje, a gente vem nesse processo ao contrário, de fazer essa luta ao contrário. Então sem mulher indígena no Brasil hoje é re-existir, é brotar novamente essa força, que é o tempo todo aí a gente tá nesse processo de reconstrução, o tempo todo reconstruindo a nossa a nossa resistência.

Eu: E como é que se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena?

Nyg: Então, eu iniciei no movimento de quando eu entrei na universidade, em 2007, ali quando eu entrei no... Quando eu... Logo que eu tive contato com a universidade. Eu não me formei ainda, passei por vários cursos nesse processo de compreensão

dentro da Universidade, daí e não se encontrar dentro do curso, voltava para o território, ficar, até me conseguir me encontrar no Serviço Social, onde eu estou me graduando agora. Esse ano eu termino a graduação, mas passei por vários outros cursos, pelas Ciências Sociais, Psicologia, Pedagogia... Enfim, fui tentando me encontrar aí nesse processo e, logo que eu entrei na universidade, comecei ter contato com algumas organizações de estudante indígena; é que no Paraná a gente tem uma forma de ingresso específica, que é o vestibular dos povos indígenas do Paraná, que é um projeto de lei do estado e que desde 2002 entra acadêmicos indígenas nas estaduais e na federal por esse processo seletivo, que é um processo específico elaborado, as provas específicas ali, e aí eu entrei por esse tipo de vestibular e ali comecei a ter contato com outros estudantes que já faziam parte de algumas organizações, e também estavam ali no processo de criação de coletivos de estudantes indígenas. Enfim, e aí comecei a ter contato, participar de alguns espaços por via desses estudantes, e aí ter contato com outros parentes do movimento e fui me envolvendo mais. Mas, assim a incidência de fato mesmo se iniciou em 2012 ali pelo movimento de juventude onde eu participei do primeiro Seminário Nacional da Juventude Indígena e que ali começou de fato assim a minha participação dentro do movimento enquanto juventude, mas expandindo assim para outros espaços. E ali entro na Comissão Nacional de Juventude Indígena nesse seminário, onde foi feita a eleição da Primeira Comissão Nacional de Juventude Indígena, e aí a partir da Comissão Nacional de Juventude Indígena, começamos, junto com outro 10 membros ali a participar de vários espaços a nível nacional nesse processo de organização mesmo das Juventude a nível Brasil. Então, a juventude, a Comissão Nacional de Juventude Indígena, ela existe ainda, ela está agora nesse momento, sem condições de trabalhar por conta dos parceiros que foram. A gente perdeu muitos parceiros, inclusive a Funai na época que era uma das parceiras que estava ali sempre presente. A gente começou a organizar, a nível nacional -porque a comissão, ela é composta por 10 membros, dois por região- e a gente começou a fazer essas articulações aí por regiões aí para começar a articular em rede a juventude. E aí foi nesse processo que foi se expandindo os espaços; a partir daí, os espaços foram se expandindo; a participação, a incidência nossa foi sendo maior até chegar em 2015 onde eu comecei como colaboradora da REJUIND. A REJUIND é composta por mais

10 colaboradores a nível Sul; a nível Brasil, eu sou um dos pontos focais aqui no Sul, a partir da REJUIND que também aumentou ainda mais a demanda da participação nos espaços mais significativos de presença mesmo da juventude indígena ali dentro desses espaços fomentar várias temáticas que envolvem a questão dos territórios indígenas a partir da perspectiva da juventude. E aí em 2015 como colaboradora da rede REJUIND, eu comecei a incidir em vários espaços dentro da rede como mulher, a participação de jovens mulheres nesses espaços, e aí foi se expandindo. Então agora, depois de 2015, passados 7 anos quase já, eu estou nesse processo de transição agora, do movimento de juventude, e desde 2019 nesse processo de transição de juventude para o movimento das mulheres indígenas que agora a gente está consolidando de fato, esse movimento das mulheres indígenas no Brasil.

Eu: Sim

Nyg: Então eu estou desde 2012 com participação.

Eu: Você estava falando que teve uma perda de parceiros do movimento de juventude. Assim, ao que que você atribui essa perda de parceiros?

Nyg: Então, foi logo depois do golpe que a gente começou a perder mesmo de fato aí os parceiros, tanto que a Comissão Nacional de Juventude Indígena, ela está meio parada por conta dessa questão, a própria... Quando entrou o governo Temer ali, que foi destituída na CCJ, inclusive, a secretaria de juventude que tinha, a nível Brasil, que era uma das parceiras nossas enquanto o movimento de juventude porque a REJUIND, ela existe desde 2019... Desde 2009, então a Comissão Nacional de Juventude Indígena, ela é cria da REJUIND. Então, a gente começou a perder esses parceiros, tanto a CCJ, a própria Funai, como eu falei, que tinha um setor dentro da FUNAI que trabalhava essas questões, tanto de gênero e juventude dentro da FUNAI, que foi destituído também. E outras instituições, como o próprio MEC. O MEC tinha algumas ações nesse sentido, a própria SECADI, que a gente tinha algumas parcerias ali também no sentido de fomentar algumas questões relacionadas à juventude. Então esses parceiros mais a nível de Estado mesmo, eu diria assim, a gente foi perdendo a partir do golpe ali, quando entrou o governo Temer. Então a comissão, ela acabou que meio que... Foi deixando um pouquinho no canto. Só que, ao contrário, a REJUIND veio com mais força, a partir da incidência da REJUIND, os colaboradores ali, essa situação

quando começou esses problemas no Brasil em 2015 com relação à retirada de direitos e a retirada ali de muitos espaços que a gente tinha como parceiros, a gente começou a partir da REJUIND a incidir mais no âmbito internacional. Então assim buscando alianças mesmo ali com a RedLAC, que é a rede Juventude da América Latina e Caribe, e outras organizações internacionais a nível América; a gente foi fortalecendo essa formação mesmo, e a participação de incidência nos espaços internacionais por meio dessa apropriação dos instrumentos internacionais de defesa dos direitos indígenas. Então, a gente foi nesse processo estratégico mesmo, de formação de outros jovens para estar incidindo. Tanto que a REJUIND, nós estamos com, é como eu falei, mais de 10 colaboradores agora que veio nesse processo; e a comissão nacional, a gente teve agora nesse último acampamento que teve, no acampamento pela vida, a gente fez uma plenária de juventude, para retomar, essa questão da Comissão Nacional de Juventude Indígena, e fazer uma nova eleição (que precisa fazer), só que a gente não conseguiu concluir a eleição porque o tempo foi muito curto. E aí a gente acabou que buscou como estratégia os jovens, a nível região, se reunir com as com as organizações regionais e fazer as eleições ao nível regional, e depois a gente trazendo o processo nacional. E é isso, desde 2015, essa questão da juventude meio que caminhando, assim, arrastando. Mas ao mesmo tempo, a gente percebe que, com tudo isso, esse retorno para dentro das bases foi muito forte. Então enquanto a gente perdeu muitos parceiros, a gente fortaleceu e criou muitos coletivos dentro das bases também. E aí aqui na minha terra indígena, por exemplo, a gente tem o coletivo *nen ga*, que dentro desse processo todo se fortaleceu, e hoje diria que é uma das organizações de juventude indígena que é modelo e tem essa representatividade a nível Sul. Então, a gente avançou em algumas. A gente parou em algumas questões, mas também avançou dentro do processo de fortalecimento dentro das bases mesmo, então isso também é bem importante fazer essa leitura. E aí quando a gente foi meio parando um pouco com essa questão da [a filha de Nyg faz barulho, o que torna o trecho incompreensível] fui entrando um pouco mais essa questão das mulheres. Então aí que surgiu todo esse movimento e essa participação que hoje a gente está aí nesse processo de organização das mulheres indígenas.

Eu: Entendi. E você acha que em termos de parcerias do movimento de mulheres indígenas, como é que isso está caminhando?

Nyg: Olha, eu percebo assim: eu faço uma leitura muito positiva. Inclusive, assim, no âmbito internacional, a gente tem tido uma visibilidade muito grande, então a maioria das parcerias mesmo assim tem vindo de fora do Brasil, para a gente conseguir se organizar. Claro que no Brasil a gente tem vários parceiros que são fundamentais também nesse processo, mas em questão de recurso para que a gente possa estar realizando as nossas demandas, os nossos encontros e as nossas conversas ali, executando mesmo nessa questão das mulheres, tem tido um reflexo muito grande do apoio internacional que a gente tem tido, e a partir da articulação da Sônia ali mesmo. Porque ela é essa figura principal que tem sido essa articuladora maior nesse sentido. Então, eu vejo que o movimento das mulheres tem caminhado muito rápido nesse processo de construção. A gente fez uma linha de tempo agora na segunda Marcha das mulheres, desde quando iniciaram as primeiras mulheres ali de fato, nesses espaços de incidência desde a década de 70 até hoje, mas 2015 foi, assim, o marco onde de fato se consolidou esse movimento, a partir do Voz das Mulheres Indígenas ali, que foi um projeto da ONU, e que ali a gente conseguiu dar esse passo mesmo de consolidar esse movimento de mulheres, que hoje está aí uma rede de mulheres a nível Brasil com articulação.

Eu: Entendi. Mas em termos de parcerias com os órgãos estatais, como é que está esse movimento de mulheres? Está a mesma coisa que o movimento de juventude, ou tem alguns tipos de parceria estatal?

Nyg: Do Estado, zero. Até porque hoje o Estado é Bolsonaro. Aí não tem como. [A filha de Nyg chora ao fundo]

Eu: Foi o que eu imaginei.

Nyg: E pensar essa parceria... Só um instantinho. [Nesse momento, a entrevista é brevemente interrompida. A filha de Nyg segue chorando, e as duas trocam palavras em kaingang que não compreendo] Minha neném que está...

Eu: Não, tudo bem.

Nyg: Acontece.

Eu: Aquele negócio: ser mãe, a gente acaba acumulando essas tarefas de casa, de estudo, de trabalho, de política, normal isso.

Nyg: Sim. [risadas] Então eu estava falando né? Então no Brasil, assim, a gente está com parceiros que são de organizações não indígenas parceiras mesmo, e a maioria não são do Estado. Então tem o COMIN, que no Sul é muito parceiro e tem colaborado muito nesse processo da discussão de gênero dentro das comunidades indígenas, a ONU Mulheres aqui no Brasil também. Então, assim, são várias organizações que têm apoiado bastante as nossas ações, e que a gente percebe que tem caminhado muito rápido, muito rápido, e agregado muitas mulheres, que vem vindo aí para somar mesmo nesse processo, sistemático mesmo, dos direitos indígenas. Tanto acadêmicas, mulheres de território. Então, é uma diversidade de corpos de mulheres indígenas que estão nesse processo da força mesmo ali para construir elaborar essas ações mesmo para nós mesmas.

Eu: Sim.

Nyg: As próprias organizações indígenas são bastante parceiras nesse processo também. A APIB, a COIAB, tem sido bastante parceiras nesse processo também.

Eu: Entendi. E como é que tem sido a sua relação e de outros estudantes indígenas com a universidade aí no Paraná?

Nyg: Olha, eu... Desculpa a palavra mas estou cagada assim no último tempo. Nos últimos tempos, assim, com relação às atividades mesmo, de estar ali, aula, tudo, eu estou bem... bem... Tá bem pesado o processo. Mas eu estou mais por fora do movimento de estudante; já fui bem incidente, mas do ano passado para cá, eu dei uma afastada mesmo para dar mais ênfase ao trabalho das mulheres, que a gente está, que são processos e fases que a gente vai vivenciando. Mas assim, com relação à construção de políticas dentro da universidade, e também à participação dos estudantes, à presença, à visibilidade, a gente vê que avançou muito nesse processo, inclusive por conta dessa nossa participação também, de buscar essas discussões; o próprio ENEI, que é o Encontro Nacional de Estudantes Indígenas, que tá indo para oitava edição, aí é fruto, dessas articulações, e que a gente vê que avançou muito esse processo da presença indígena na universidade, com muitos avanços. A gente teve agora recentemente semana passada mesmo na UFSC, foi aprovado um projeto onde a língua indígena vai ser aceita como língua estrangeira no processo do ingresso no mestrado, da pós-graduação ali. Então a gente vem trabalhando várias questões no âmbito da educação

superior ali, a gente já viu vários avanços. A única coisa ainda que a gente está pendendo que, por conta desse governo também-que esse governo veio para acabar com muita coisa de direito conquistado-, ali é a questão das bolsas das federais, dos indígenas e quilombolas, que desde o ano passado não abriu mais edital para bolsa permanência para os estudantes indígenas e quilombolas. Então os que entraram o ano passado e esse ano ainda estão sem bolsa, estudando sem bolsa -que não tem condições, né? Não tem como dar sequência à Universidade sem ter esse apoio financeiro. Então a gente vem discutindo essa questão também, mas na questão com relação aos currículos, a gente avançou muito nessa discussão. Mas é aquela coisa, ainda a universidade está bem distante, e que a gente está lutando aí para que seja de fato uma universidade que atenda essas pluralidades, essa diversidade, porque não tem como mais. Não tem mais condições. A diversidade está presente ali dentro e ela precisa se atentar, não tem como. E esse modelo cartesiano, para nós - que ainda é presente nas universidades-, ele não adianta. Tem que ter essa transformação. Mas a gente vem avançando nessas discussões. O ENEI está aí como prova disso, e a gente, já como estudante que acompanha já muitos anos esse processo dos estudantes indígenas, como um movimento também, como um braço na verdade do movimento indígena dentro das Universidade, já avançamos muito. Acho que as nossas discussões, as nossas mesas temáticas que a gente traz nos encontros aí, são bem maduras, assim, no sentido de pautar mesmo os direitos indígenas nesse processo todo, e a universidade é só mais um espaço que a gente tá ali também para falar, e defender e executar esses direitos.

Eu: Sim. Agora vou fazer outra pergunta: o que que é diplomacia para você? O que que você acha que isso significa, diplomacia?

Nyg: Diplomacia? Eu diria que os povos indígenas seriam os sujeitos mais que mais exercitam essa palavra. Porque a gente o tempo todo está tentando, está nesse meio do diálogo, no diálogo o tempo todo. Nossos ancestrais já mostraram isso, tanto que eram uns milhares de indígenas e povos nesse país e todos se respeitavam e viviam ali. De certa forma cada um defendendo o seu território, é claro, mas sempre respeitando o espaço do outro. Então acho que diplomacia para nós é esse respeito do espaço do outro, e compreender que cada um tem o seu modo de existir que isso precisa ser

respeitado. Senão a gente vive nesse caos que a gente vive. Continua vivendo nesse caso que a gente vive.

Eu: Você se enxerga como uma Diplomata do seu povo?

Nyg: Eu não sei se seria nessa palavra, porque essa palavra para mim inclusive é uma palavra muito branca, e traduzir ela para mim para o meu pensamento às vezes fica um pouco complexo. Mas para o meu pensamento kaingang, eu diria, não sei se seria uma diplomata nesse sentido, mas mais uma... Uma articuladora, eu diria. Uma articuladora do meu povo que está aí à disposição para fazer esse intermédio. Está ali sempre fazendo essa intermediação ali, do nosso mundo indígena com o mundo não indígena, já que a gente teve essa oportunidade de estar caminhando nesses dois mundos. Então, assim, fazendo sempre essa interlocução. Uma interlocutora, eu diria.

Eu: E como você enxerga diferenças entre diplomacias dos povos indígenas e as diplomacias dos países? [Silêncio] Você está aí? [Silêncio] Oi, oi.

Nyg: É que estava desligado. Então, como eu falei, eu não saberia responder isso assim exato, porque, como eu falei, ainda não consegui parar para pensar sobre isso, é uma pergunta que você trouxe. Inclusive, agora eu vou tentar fazer essa leitura. Até porque a nossa participação e a nossa aproximação com os espaços internacionais, para os mecanismos internacionais é muito recente, então nós também estamos nesse processo de construção desse olhar e dessa análise. Então, ainda assim, eu não teria uma resposta pronta para você sobre isso. Mas, pensando enquanto indígena, eu acho que, para nós, assim, está muito mais que claro a forma que como de alguns anos para cá, a gente tem se relacionado enquanto povos indígenas. Como eu falei, o Brasil era milhões de povos e milhões, de pessoas, e que, claro, tinha muitos ali que brigavam pelo território, só que hoje é um outro processo que a gente não tem como mais ter esses povos como os inimigos. Os kaingang mesmo eram inimigos dos Guaranis, eram inimigos dos xokleng, então a gente brigava por território, só que hoje é um outro processo que a gente nem consegue se enxergar mais nesse histórico de como inimigos. Então assim eu não saberia responder isso agora para você, mas esse processo de união para nós foi algo que veio como para defender mesmo a nossa vida. Então eu acredito que essa diplomacia, para nós, hoje, ela faz parte do nosso cotidiano assim que, mesmo com as nossas diferenças entre povos, a gente tem que estar ali numa voz e numa união só.

Eu: Certo, como é que foi esse processo da Marcha?

Nyg: [Nyg interrompe a pergunta no momento] O que deveria ser...

Eu: Pode falar.

Nyg: O que deveria ser, pelo menos para os países, que hoje a gente vê que eu penso que seria deveria ser o pensamento que os países, todos os países do mundo, deveriam adotar para defender, por exemplo, o planeta, a vida do planeta, o meio ambiente, que está nesse processo de eclosão. Então acho que a diplomacia viria nesse sentido deixar as diferenças de lado para poder defender um bem comum que é a vida no planeta, que é o que a gente está tentando falar.

Eu: Sim. Como é que foi esse processo da Marcha das mulheres indígenas? Da primeira que eu digo, assim porque meu trabalho vai ser sobre a primeira marcha. Então eu pergunto assim sobre a primeira marcha, como é que foi esse processo?

Nyg: Então, como eu falei a marcha, ela não ela foi em 2019, mas o processo de construção dela vem desde 2015, como eu falei, ali a partir do projeto Voz das Mulheres, em 2015, onde a gente teve algumas colaboradoras indígenas que fizeram parte desse projeto, e fizeram todo o levantamento ali das demandas das mulheres indígenas: quais eram as nossas demandas, quais eram as dificuldades, quais as violências que nós enfrentávamos... Então, elas fizeram todo o estudo, um levantamento ali que esse projeto aproximou muitas mulheres e o diálogo de muitas mulheres nesse sentido. Então ali a gente começou a partir do Voz, a gente, foi em 2017, 2016... Não, foi 2015. O Voz ainda, o projeto, foi em 2015. Então 2016, a gente teve a nossa primeira plenária de mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre para apresentar o estudo que tinha sido feito por essas mulheres, onde a Cris Julião participou, a Josileia Kaigang, a Tsisina Xavante, várias outras mulheres indígenas que fizeram parte desse projeto. Elas solicitaram -que até então a gente não tinha espaço dentro do próprio Acampamento Terra Livre, as mulheres indígenas não tinham esse espaço ainda-, então foi ali foi a primeira plenária para trazer, apresentar o projeto. E foi quando ainda colocaram a plenária para noite. Porque a gente até então, dentro do planejamento e da construção do Acampamento Terra Livre, não tinha esse momento das mulheres; eles, os homens que estavam sempre à frente. Eles colocaram à noite achando que as mulheres não iriam, que seria esvaziado, e foi a plenária que mais lotou.

E foi ali que começou, o primeiro encontro, eu diria assim, das mulheres indígenas do Brasil, que estavam ali no ATL, que foi o primeiro momento, assim, de trocas e acolhimento que teve. Por isso que eu digo que o Voz foi a voz mesmo, para trazer esse chamado. E ali que iniciou o primeiro encontro das mulheres que estavam ali e onde houve muitos compartilhamentos de anseios, de demanda, de choro, de riso de todas as mulheres que estavam ali. E que em 2017 a gente conseguiu outro espaço de novo dentro do acampamento, e 2018, a gente teve nossa primeira plenária de mulheres indígenas, dessa vez já à tarde, não foi nem à noite mais, porque daí as mulheres começaram a querer participar. Então tinha, as mulheres vinham, a gente construía. Então, o Voz das Mulheres Indígenas foi fundamental ali para essa reunião, para reunir essas mulheres, e a partir daí, veio do Voz das mulheres indígenas e da parte da primeira plenária, a Assembleia que a gente teve das mulheres indígenas em 2016, que surgiu esse anseio da primeira marcha das mulheres indígenas, que a partir dali a gente foi construindo e buscando mecanismos e parceiros para que a gente pudesse em 2019 executar. Em 2019, a gente teve a nossa primeira... não, a nossa segunda assembleia... é em 2019, a segunda Assembleia das mulheres indígenas no Acampamento Terra Livre, que ali foi deliberado, de fato, a primeira marcha. A gente colocou na Assembleia como demanda, e todas as mulheres votaram e já quiseram fazer. Então a gente teve dois meses assim para executar, a Marcha mesmo, para construir a marcha; que a assembleia foi em 2018... em 2019, em abril, e agosto já aconteceu a Marcha. Então, assim, a gente deliberou, já deliberou também para as mulheres, para elas voltarem para os territórios e articularem as mulheres ali. E aí em agosto a gente executou a primeira Marcha. Então a construção dela vem desde 2015, como projeto ali das meninas que participaram do Voz das Mulheres Indígenas.

Eu: Certo. E quais estratégias vocês usaram durante a primeira marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas?

Nyg: Como assim?

Eu: As estratégias políticas foram utilizadas. Assim, porque tinha uma série de demandas em relação à questão da não municipalização da saúde em relação também à questão do marco temporal, tanto até que teve reunião com a Carmem Lúcia. Eu

quero saber quais estratégias durante a marcha que vocês utilizaram para pausar essas demandas.

Nyg: Ah, foi através das articulações mesmo. Assim, como as mulheres, a maioria... Assim, a organização da Marcha ela se deu não só pela comissão que estava organizando, mas principalmente pelas mulheres que estavam no território articulando para pensar uma primeira marcha das mulheres indígenas, onde a gente vem nesse processo de descolonizar, de reafirmar, e que muitos territórios ainda o machismo é muito presente, machismo imposto, eu diria. E a gente conseguir reunir 3.500 mulheres em dois meses foi um desafio muito grande, assim, mas ao mesmo tempo é a estratégia do diálogo, da articulação, e trazendo essas demandas que a gente já vinha participando -porque as mulheres já tinham essa participação no movimento, só que a gente não tinha o nosso espaço para discutir da nossa forma, como nós enxergávamos isso. Então a gente estava ali com os homens no mesmo espaço, falando da mesma questão, mas não tinha esse olhar específico para como mulheres indígenas. Então a marcha foi esse momento que a gente pensou como estratégia para pensar a nossa participação e a nossa atuação em nossas ações de fato, como mulheres que fazem parte de tudo isso, foi trazer essas mulheres para a gente se reunir ali e discutir isso enquanto o olhar de mulheres indígenas. Então acho que isso foi assim fundamental para que nós pudéssemos nos enxergar de fato dentro de todos esses processos, tanto da municipalização tanto da questão do marco temporal, e aí pensar nós mulheres como parte principal disso, de quem seria afetada em tudo isso. Então acho que a estratégia foi essa de voltar esse olhar específico para nós, o que que nós somos dentro disso tudo que está sendo discutido. E aí pensar as nossas agendas, as nossas agendas ali foram a partir disso, quais os espaços que a gente queria estar incidindo dentro da Marcha. Então o STF foi um deles, a própria SESAI na época ali. Então, eu acho que foram espaços estratégico mesmo para nos colocar como principais afetadas nesse processo. Porque se se municipalizar, vai afetar o corpo da mulher indígena; esse afetar o corpo da mulher indígena, afeta toda uma comunidade. Então é isso pensar o território mesmo como o nosso corpo, o território como feminino sagrado. Acho que essa foi a principal estratégia.

Eu: Sim. E como é que foi a relação com os homens do movimento indígena nesse processo?

Nyg: Não foi, ainda está sendo. Está sendo um processo de construção com eles. Porque como a gente falou, eles sempre tiveram ali na condução de todo o processo. E aí a gente vem com esse momento de movimento de não ser mais conduzida, mas sim de estar conduzindo junto, para nós também é um desafio. A gente sentiu muito isso na segunda marcha, porque a gente não teve um momento só nosso, assim, eu diria, porque como teve toda essa loucura da votação, meio que emendou um acampamento no outro, então o acampamento do marco temporal estava lá ainda. Então tinha muitas lideranças homens e que a gente está nesse processo, como eu falei, nesse processo de retomada desse espaço da qual nós fomos invisibilizadas, e que isso dentro do próprio movimento indígena isso acontece. Figuras renomadas ali do movimento que ainda não conseguem aceitar essa nossa incidência e essa nossa condução em algumas situações. Então eu diria que está sendo ainda um processo construtivo de aceitação, de parceria. Porque ainda o pensamento de branco está presente -está muito presente e eu diria que é algo imposto que a gente está no processo de desconstrução, também então uma das estratégias. Nossa estratégia enquanto mulheres indígenas também é essa maneira de desconstruir esse pensamento que foi colocado para nós que é o homem que conduz. Mas nem sempre foi assim, então a gente está nessa retomada.

Eu: Entendi. E como é que foi a relação com as mulheres indígenas nesse processo?

Nyg: Tem sido uma relação bem construtiva também, até pelo fato de, como eu falei, está muito imposto dentro dos territórios essa questão (principalmente aqui no Sul do Brasil isso é muito forte). Mas estamos todas nesse processo de construção, ninguém aqui é libertária: estamos o tempo todo nos desconstruindo, construindo, aprendendo uma com a outra, buscando ali nas nossas raízes como eram, o tempo todo nessa pesquisa, o tempo todo nessa prática -porque não é só o discurso, também a gente precisa viver isso, a gente precisa ser isso; então esse ser é o que tem batido mais forte. Então a gente tem conseguido conduzir, de uma forma bastante sábia, sem atrito, sem muito atrito. É claro que tem momentos que a gente entra em atrito com os homens também, mas o tempo todo nos colocando como também protagonistas desse momento, então esse processo de aceitação tanto dos homens como das mulheres também, de nos

compreendermos também como parte de tudo isso, e como algo que também alguém também que está nessa condução. Então são processos, a gente está construindo.

Eu: Sim e quais resultados que você enxergou desse processo da primeira marcha para as mulheres indígenas, o que que isso impactou a vida das mulheres indígenas?

Nyg: Eu diria que a participação em muitos espaços, a informação tem chegado muito. Inclusive, assim, essa leitura eu tenho feito por conta da participação, principalmente de jovens mulheres indígenas, que tem esse domínio maior das ferramentas de mídia, das redes sociais ali, e que tem essa incidência, essa facilidade com as tecnologias de mídia aí. Isso tem sido um processo bem positivo para nós, porque muitas dessas jovens que vêm nesse processo aí, elas estão trazendo isso como um algo muito forte dentro das comunidades; então, assim, de aproximação das mais velhas, de valorização, de mostrar, de trazer -não só denunciar, mas também trazer as boas práticas e também de mostrar como é a nossa vida. Então, assim, esse processo, eu percebo que a participação das jovens meninas tem sido fundamental na expansão desse movimento que para nós, que estamos aqui um pouco mais na condução, tem sido o pilar para nós para expandir tudo isso que nós estamos trazendo e falando. Que não somos nós lá na ponta que estamos tentando, ali na frente, fazer um pouco mais dessa condução, mas como isso está sendo multiplicado; como isso não somos só nós que estamos trazendo, falando, são as mulheres indígenas, e que isso vem sendo mostrado de uma forma muito forte a partir dessa apropriação da tecnologia de mídia aí das meninas para fazer esse movimento junto conosco. Então, a valorização das nossas anciãs... Enfim, tudo isso tem sido fundamental nesse processo.

Eu: E quais lições de você tirou dessa experiência da primeira marcha?

Nyg: Eu não sei se lição, mas muito aprendizado no sentido de compreender a responsabilidade nossa nesse processo todo. Acho que cada uma de nós tem uma responsabilidade nisso dessa transformação. Então o pouco que a gente consegue atuar e estar ali, transformando, já é um passo muito grande para que a gente possa se manter enquanto povos indígenas. Acho que esse é o nosso trabalho enquanto mulheres, e esse é o sentido do existir enquanto mulheres. Porque é o que as nossas mais velhas falam: nós somos as guardiãs do nosso conhecimento, dos nossos saberes, das nossas espiritualidades, dos nossos povos. Então somos nós que estamos o tempo todo nesse

processo de transmissão de saber de circulação do saber. Então me reconhecer enquanto esse ser mulher kaingang para mim é uma dádiva, eu diria. Então isso para mim já é um processo de avanço muito grande enquanto mulher kaingang, e me perceber nesse processo como alguém que está aqui também para contribuir, que faz parte dessa história, dessa negação a tudo que nos é imposto e que insistem em nos impor enquanto povos indígenas, assim como muitas outras que me antecederam.

ENTREVISTA ANGÉLICA KAINGANG

Eu: Bom, estou gravando aqui também.

Angélica: Também tenho dois filhos, um tem dois aninhos, e aí também às vezes ele vai vir por aqui aí.

Eu: Ah, tudo bem, tudo bem. Então, vou começar a fazer as perguntas. Então, a primeira delas: eu vou querer que você fale um pouco sobre sua trajetória de vida, de estudos, trabalho, né, vida na aldeia, ida para cidade, por aí vai.

Angélica: [Risadas] Eu vou tentar resumir. As trajetórias de vida d'a gente, elas são bem longas e intensas.

Eu: Sim.

Angélica: Bom, vou me apresentar também. Primeiro, meu nome é Angélica, eu sou kaingang, me formei em Serviço Social na UFRGS em 2016, e eu entrei no mestrado no ano passado, bem no ano da pandemia. Então agora eu estou no mestrado, no segundo ano de Política Social e Serviço Social pela UFRGS. Mas antes de estar nesse caminho do da universidade e da pesquisa, eu vivia na terra indígena Votouro, que foi o lugar onde eu nasci cresci, que fica no norte do estado, quase ali na divisa com Santa Catarina, e lá eu vivi minha infância, um pouco da minha juventude. Eu perdi minha mãe com 8 anos, ela faleceu. E aí então foi bem difícil assim, eu tinha 8 anos de idade, daí eu tinha irmãs mais novas, então foi bem difícil, assim; porque as mães, para nós indígenas, elas representam uma coisa muito forte: elas são o elo com o mundo, porque senão elas que vão mostrar o mundo para nós. Então foi bem difícil, aí eu tive que me fortalecer bastante porque eu também tinha minhas irmãs mais novas, e aí praticamente como mãe delas também. E aí entre Votouro, eu morei em várias outras aldeias também. Logo depois que minha mãe faleceu, morei na Terra Indígena Toldo Chimbanguê, que fica em Chapecó, Santa Catarina já, mas ela fica bem próxima assim de Votouro, porque lá tem um parentesco de outras irmãs também mais velhas. Então, morei por lá um tempo, também uma parte do meu da minha educação foi lá também; na educação escolar, foi lá também nessa terra indígena. Naquele tempo ainda estava em processo de demarcação, de retomada; hoje já ela já está demarcada. E vivi um pouco na cidade de Chapecó também com meu pai, um tempo que ele se mudou. E

depois eu retornei pra Votouro de novo, eu já tinha 13, 14, ainda; eu acho 14 anos. E aí ali eu fiz o meu ensino médio, mas aí não tinha ensino médio na aldeia, aí tive que ir para outra cidade, para cidade mais próxima, no município, que é o Benjamin Constant do Sul. E aí eu terminei o ensino médio, concluí, e aí prestei o vestibular para UFRGS. Assim, um pouco eu desconhecia essa política das ações afirmativas, porque por muito tempo ensino superior a gente não teve acesso. A maioria do que teve acesso, inicialmente assim, foi por algumas universidades privadas, que, por sua própria vontade, abriram espaço para alguns indígenas fazerem algumas licenciaturas em alguns cursos aleatório. Acho que foi uma das primeiras que fez isso no Rio Grande do Sul, foi a Unijuí. Que a gente tem alguns dos nossos mais velhos, que fizeram a sua graduação na Unijuí, que fica no Rio Grande do Sul também. E não tinha outras opções. Assim, para acessar o ensino superior aí eu fiz o vestibular, mesmo sem conhecer um pouco dessa política de ações afirmativas. Tanto é que quando eu entrei eu desconhecia toda essa questão de universidade pública, a gente não tem muito acesso. Aliás não tinha. Hoje eu acho que já conseguiu adentrar aí nas terras indígenas. Mas a gente não tinha esse conhecimento das Universidades públicas, a gente não tinha essa perspectiva. Mas aí consegui entrar, passei, no Serviço Social, no ano de 2010. Eu terminei o ensino médio em 2009; em 2010 então eu entrei na Universidade e aí começou outra trajetória, e de muitas lutas, de muitas dificuldades também, mas enfim, com muita força, muita dor. Eu acho que teve muitas pessoas envolvidas, inclusive o próprio o próprio curso do Serviço Social, assim, nessa tentativa de compreensão dessas diferenças; eles também contribuíram muito para a minha formação. E no meio desse caminho da graduação eu tive minha primeira filha, que é a Naiane, já no segundo ano da universidade, em 2011. Tá dando um eco, não?

Eu: Aqui não tem aqui não está dando eco não.

Angélica: Não?

Eu: Não.

Angélica: Agora parou. E aí eu tive ela 2011. E aí eu acho que a dificuldade aumentou mais ainda: mãe e na universidade. Então traz muitos desafios para nós, mulheres indígenas mães. E, assim foram várias assim os as dificuldades que se eu fosse contar e a gente ficava o dia todo. Mas eu acho que também, para além das dificuldades, eu

acho que também teve muito, muito afeto, e muito amor envolvido, principalmente entre a parentela dos indígenas que estão na universidade, mas também de outras pessoas que são sensíveis à causa indígena também. Eu acho que teve muita força nesse sentido, de uma de uma rede mesmo na universidade, os próprios colegas também dessa rede, para enfrentar essa questão da Universidade, e poder seguir com os nossos modos de vida, os nossos próprios modos de vivência e resistência também na universidade. Então foi uma rede. Claro que teve muitos contrapontos assim, em questão da política da Universidade mesmo, da política de ações afirmativas, que não compreende os indígenas, não compreende esse modo de vida, e acaba calcando outras formas de ver o mundo que não são as nossas. E aí principalmente nessa questão das ações afirmativas, que uma das maiores dificuldades que eu acredito é a Casa do Estudante. Falando desse ponto específico, a Casa do Estudante que só permite estudantes na moradia ali estudantil; e as crianças, por exemplo: as mães que vão estudar não tem como deixar suas crianças; até tem as famílias, mas esse vínculo... É outra maneira que a gente tem esse vínculo com as crianças, de carregar juntos onde a gente tiver, isso que se dá o espaço sócio-educacional da criança também; é dessa maneira que ela vai aprendendo também com o nosso caminhar também. E aí eu acho que, pras mães, sempre a nossa maior luta foi a questão da Casa do Estudante Indígena, né; foi uma demanda aí bem forte aí dos estudantes indígenas né nessa questão, não só para por causa das crianças, né (essa é uma demanda gritante, né), mas pela questão da vivência das práticas sócio-culturais, a questão do parentesco, né, de você ter esse vínculo parental mesmo à distância, né, trazer os seus parentes para fazer as suas comidas tradicionais, para fazer os seus gritos, trazer os *kujãs*, que são nossos líderes espirituais, para fazer os seus os seus rituais, para fazer o seu processo de cura também nesses outros espaços. Então, é uma coisa para além, mas que não conseguiu avançar nada hoje. Eu estou no mestrado, e ainda a gente não tem nada voltado específico para a questão dessa demanda aí que os indígenas apresentaram e continuam apresentando ainda. Então eu acredito sim que a nossa presença também na universidade, ela acaba trazendo todas essas questões, mas, para além disso, o conhecimento também, em como que a gente traz o nosso conhecimento, uma perspectiva de descolonizar tudo que foi construído em cima de nós, do próprio ensino, da pesquisa, e como que a gente pode

trazer contribuições também uma perspectiva da Universidade. Acho que ela foi criada totalmente eurocêntrica, então, nesse sentido, também da própria pesquisa também, a gente traz muitas dessas, tentar fazer da escrita também uma ferramenta para nós, fazendo a nossa própria história, nossa própria memória e a nossa própria forma de fazer aprendizagens, de trazer a sabedoria, o conhecimento, as epistemologias nossas próprias também, tentar fazer nesse sentido todas as questões da Universidade. E enfim, hoje... Depois da formação, eu morei com meu marido numa retomada no Paraná também. Foi lá onde eu tive o meu segundo filho, que é o Pazi. Hoje ele está com quase três anos. Morei lá uns três anos também, eu acho. Mas antes disso também, depois da formação eu trabalhei como agente de defesa ambiental num projeto vinculado à Universidade Federal de Santa Catarina. Tem um projeto de compensação ambiental com os povos indígenas da região metropolitana de Porto Alegre e Lajeado, e foi uma compensação, da rodovia que foi ampliada; e trabalhei também nesse projeto aí junto com as comunidades kaingang. E aí morei esse tempinho no Paraná, e aí depois que eu fiquei esse tempo aí, uns 2, 3 anos quase no Paraná, num Território que estava em processo de retomada. E aí que eu decidi ingressar novamente, através do mestrado, na universidade; e aí estou aí, no segundo ano, bem nesse nessa época aí da pandemia aumentaram mais ainda para todos.

Eu: Sim...

Angélica: Eu nem tive a primeira aula na universidade. O que eu consegui foi, no ano passado, foi em março, que eu consegui fazer foi uma reunião só presencial. Eu consegui ir foi uma reunião do meu grupo de pesquisa, “Educação, trabalho e políticas sociais”, ao qual eu sou vinculada também, como pesquisadora. Mas as aulas, por exemplo, eu nem consegui ninguém porque deu essa questão da pandemia, isolamento social. E aí a maioria na verdade todas as aulas foram remotas. Então, foi também um processo novo, mas muito difícil também para nós. Porque, enfim, os nossos vínculos eles se dão nessa questão da coletividade, do estar junto, com os outros parentes, e por causa do isolamento, isso dificultou. Eu acho que isso que dá força, energia para nós, a questão da coletividade de você poder estar junto com seus parentes aí, conversando, rindo sobre as coisas, e aí com a pandemia... Já estava em Porto Alegre quando aconteceu, e aí fiquei né nesse isolamento, aí estou até hoje aqui em Porto Alegre. Hoje

a gente já se vacinou, a maioria das aldeias indígenas. Então a gente retomando aos poucos essa questão de contato, e tem a questão de todas as mobilizações que a gente faz parte também. Esse, principalmente esse ano, foi bem intenso, assim, as mobilizações em Brasília. Nos outros anos, eu já vinha participando e acompanhando também. E muito recentemente, né, que aconteceu a Segunda Marcha das mulheres indígenas, até que foi esse mesmo início do mês, eu também estava né. Participei da primeira também. A gente vem dialogando aí, no movimento indígena também, somando todas as lutas que a gente consegue para poder viabilizar nossos modos de vida, para poder garantir a nossa existência, garantir a existência dos nossos filhos, e, principalmente, em relação a garantia dos nossos direitos. Enfim, resumidamente, é isso.

Eu: Entendi. Não, essa coisa da pandemia afetou todo mundo. O meu último ano de doutorado era para ser o ano passado, só que quem consegue escrever tese assim, como pandemia rolando? Em consequência disso, a minha turma, que era para ter defendido no começo desse ano, ainda, está toda escrevendo tese. Acho que afetou todos nós. Então, outra pergunta que eu tenho é: como se dá a participação política das mulheres dentro do povo kaingang?

Angélica: [risada] Então, ontem a gente tinha uma *live*, né, sobre relações de... O nome da mesa era “relações de gênero e políticas sociais”, e aí também eu e uma companheira, a Nyg, que ela é do Paraná também, e a gente trouxe vários aspectos nesse sentido, ontem, dessa participação política e ativa das mulheres. Porque, por mais que historicamente aí a gente passe por violências, desde a invasão e a colonização... Ainda tá dando esse chio parece não sei se tu escuta também.

Eu: Deixa eu ver. Se não melhorar, deixa eu ver aqui, se... É, aqui não tá dando chiado. Deixa eu ver se...

Angélica: Ele dá um eco, sabe, é que eu falo, e vai repetindo, parece, minha voz.

Eu: Aqui não está dando eco.

Angélica: Tá, vamos continuar. E aí, por mais que teve toda essa questão, e a gente tem aí a questão do machismo que adentrou muito. Porque de certa forma, essa outra forma de ver mundo, porque para nós, kaingang, a gente tem muito essa questão da complementaridade. Porque nós somos divididos em dois grandes grupos, que eles são

diferentes, são opostos, que são o Kamé e o Kayrucré, mas que eles se complementam e tudo no nosso mundo, o mundo kaingang, ele é visto dessa maneira, dessa questão da complementaridade que existe, desses dois grandes irmãos aí, que é a origem do mundo da humanidade, dos seres humanos. dos seres vivos para nós. Então muito essa questão da complementaridade, mas com a invasão e a colonização, essa questão do machismo entrou muito dentro das terras indígenas; da própria violência como um todo, que a gente tem inclusive casos muito fortes, assim; e se for ler o Relatório Figueiredo, por exemplo, ele conta as matanças, no tempo da ditadura militar, e se for ler, é horrível, assim, o que se fazia com as mulheres, que os homens indígenas eram obrigados a abater as suas próprias mulheres, as suas mães, para diversão dos funcionários do SPI, dos militares. Então foram muito drásticas para nós todas as expedições. Então elas acabaram de certa forma deixando marcas muito horríveis para nós. Mas essa questão da participação aí, é como a gente estava falando ontem, a gente falou muito essa questão essa representação da mulher, ela acontece como uma coisa natural para nós. No entanto, o contato centralizou muito essa questão do homem. O contato que eu falo é do da colonização, né, do homem branco. Centralizou muito essa questão do homem nas terras indígenas, inclusive essa questão do cacique, porque anteriormente, para nós, antigamente não existia o cacique. Com o contato e a colonização, decidiu-se então colocar um cacique, justamente para questão de facilitar o que eles chamam de pacificação, né. E aí centralizou muito no homem, inclusive, por exemplo, lideranças indígenas nos kaingang; por exemplo hoje, a gente tem essa questão além do cacique, tem os *pãinxi*, que a gente chama os em escala menor do cacique, que é o capitão, general, tudo advindo da ditadura militar. Acabou ficando aí para nós também essa questão de como que se organizava essa militarização e aí acabou a gente acabou herdando de certa forma isso dessa forma de imposição para nós. Mas para além disso, nas nossas relações, são as mulheres que têm a decisão, que tudo como se organiza nas comunidades são as mulheres que pensam as estratégias, que fazem essa participação social, da comunidade, e acontece uma coisa naturalmente, essa coisa circular aí das coisas. No entanto, quando se fala dessa representação, acaba centralizando no homem, porque também é uma forma, é um costume do próprio não indígena, que é sempre colocar alguém como uma representação. No entanto, para nós, eu acredito que todos

nós nos representamos numa aldeia, todos nós temos um papel a ser feito na aldeia; então, isso que é a forma circular. No entanto, com essa centralidade do homem, essa questão do poder, vamos falar o poder, digamos, ficou muito centralizado a partir do homem. Mas naturalmente as mulheres, principalmente nas mulheres que estão em processo de retomada, são as que fazem a estratégia, que fazem enfrentamento, e eu acredito que seja uma coisa natural das mulheres, como sempre foi. No entanto, centraliza, e coloca essa questão da representação da questão do homem do cacique. Hoje a gente tem várias caciques que são mulheres, em várias retomadas, em várias terras indígenas também. Mas eu acredito que muito essa questão de alguém estar acima, eu acho que foi colocado muito dessa questão do não indígena. Porque anteriormente, nós não nos organizávamos dessa maneira, antes quem era o nosso líder maior da comunidade eram os *kujãs*, que são os nossos líderes espirituais, porque era o nosso mestre: a pessoa que sabe, a pessoa que tem sonhos e sabe por que está sonhando sobre aquilo, e vai alertar a comunidade sobre alguma coisa. Mas com a colonização, os *kujãs* foram muito perseguidos, inclusive pelas igrejas também. Então é a nossa estrutura dessa forma, ela foi modificando um pouco. Mas nesse sentido, de como que a gente se organiza, inclusive nesses próprios espaços que a gente está participando, é uma coisa naturalmente que vai acontecendo das nossas participações em várias lutas em Brasília, que a gente sempre está atento, como um chamado para nós também. No entanto, eu acho que centraliza muito essa questão da representação, da representatividade, do olhar do homem branco para as comunidades e acaba deixando de ver por exemplo uma mulher que ali talvez não esteja falando na universidade como hoje eu falo; talvez não esteja falando com os não indígenas, esteja só ali na aldeia, mas ela está desenvolvendo o seu papel fundamental. Enfim, eu acho que a mulher indígena ela tem um papel central nas comunidades, é porque é uma mulher indígena que enfim está parindo, está gestando as crianças. É a mulher também que vai fazer essa questão do ensinamento, das aprendizagens, a partir da mulher. Então a mulher que vai criar todas as pessoas da comunidade. São as nossas matriarcas, daí as nossas avós, que além de criar os seus filhos, elas criam também os seus netos; porque nas aldeias para nós a gente tem várias mães, a gente não tem só essa mãe que nos pariu de certa forma, a gente tem as mães que são as mães *xinka*, que são várias

peessoas... vários kaingang chamam; as mãe *kofá*, né que são as mesmas mais velhas e as mães *xi*, que são as mães, eh... que são as tias, as tias elas chamam de mãe também. E assim vai. Para nós tem essa relação de várias mães, porque são todas ali com contribuindo com cuidado, com as aprendizagens. E aí ela vai se estabelecendo dessa forma, e é muito importante a gente resgatar todos esses papéis fundamentais, que a mulher exerce dentro dos seus territórios e fora também dos territórios.

Eu: Certo. E o que significa para você ser uma mulher indígena?

Angélica: [Risadas] Eu acho que tem vários significados. Não tinha parado, assim, para pensar. Mas eu acho que hoje eu estou aqui, né? E existe uma ancestralidade minha. Então eu acho que ser mulher indígena, eu acho que é você continuar a caminhada que as nossas ancestrais fizeram nesse mundo, continuar fazendo essa caminhada e a vivenciar. Às vezes eu fico pensando que o mundo ocidental, ele coloca muito para nós mulheres como que uma mulher deve ser. E tem toda essa questão que a gente ouve, eu acho que toda a sociedade como um todo ouve, do sucesso, sobre o sucesso: que você tem que estudar, você tem que trabalhar, você tem um tempo que você precisa estudar, trabalhar, outro tempo que você pode ou não ter filho. Toda essa questão vem muito para a gente. E às vezes eu fico pensando que o que a gente precisa mesmo é vivenciar, como muitas lideranças falam. E para nós, a gente não precisa ficar inventando algo para nossa vida: essa vida, ela já está aí para ser vivida. E eu venho pensando nisso, depois, muito no decorrer da minha construção, da minha constituição enquanto mulher kaingang, dessa questão das nossas vivências. Porque sim, é muito necessário nós estarmos na universidade, nós estarmos falando, trazendo conhecimento, levando conhecimento, fazendo essa circulação das coisas, trazendo nossas vivências também pela Universidade; mas o mais importante disso é a gente vivenciar: vivenciar do nosso modo, da nossa maneira. Eu acredito muito nisso, sabe, dessa ancestralidade, e eu penso muito na minha mãe quando eu me vejo nesse sentido, muito nas minhas avós, nas minhas que antecederam. Eu penso muito nelas, e eu sei que eu sou uma semente delas. Se eu estou eu estou nessa terra, eu sei que eu sou uma semente delas e vou fazer a mesma trajetória delas, mesmo que esteja em outro tempo, de outra forma. Eu sei que vou seguir os espaços que elas seguiram. E é dessa maneira. Eu faço muito essa comparação: quando eu caminhava com minha mãe pela mata para

pegar a taquara para fazer o artesanato com minha mãe, meu pai, e depois ir sair para venda do artesanato para as capitais pra vender o artesanato, e como que é esse meu caminhar junto com eles. E hoje eu faço muito essa relativização também, porque eu também, hoje, eu já tenho filhos, e tenho todos as aprendizagens que os meus pais me passaram, tenho passado para eles, mesmo que não seja no espaço da Universidade, em outro contexto, em outra forma. Mas as nossas vivências elas continuam nas nossas práticas, elas continuam mesmo assim a gente dizer: “Ah, eu quero fazer isso”; elas acontecem de forma naturalmente. E hoje a gente tem a Iracema, que ela é a nossa *kujã*, e ela nos ensina muito. Se por um lado a gente, de certa forma, tem práticas que as nossas que adormeceram por toda a discriminação e colonização e preconceito, elas despertam de outra forma; elas despertam sem a gente perceber. Então, por exemplo, tem práticas tradicionais de cura que a gente aprende hoje em Porto Alegre junto com a Iracema, num contexto da cidade (por mais que a cidade a gente sabe que é um território indígena). E são essas práticas que eu acho que são as vivências: é de vivenciar o que que a vida nos traz, o que a natureza nos traz de mais importante. E eu acho que esse despertar das coisas daí é também um aliado para nossa presença na universidade para trazer esses outros olhares essas outras formas de vida para dentro da Universidade também, que a universidade também precisa muito disso.

Eu: Certo. E você está escrevendo sobre o quê no mestrado?

Angélica: Então, eu acho que de tudo que eu trouxe um pouco (porque tem tudo a ver assim as coisas que a gente tem trazido): eu estou falando sobre território e territorialidades, e, nesses dois aspectos, para trazendo as violações dos direitos indígenas no sul do Brasil. Então vou conversar com algumas lideranças indígenas a partir da sua história oral de vida, tentar trazer essa questão da oralidade, para eles contarem um pouco sobre como que é a percepção deles, sobre essa violação de direitos, né, a partir da vivência que eles tiveram. Essa violação de direitos partindo do Estado brasileiro.

Eu: Entendi. Vou querer ler depois

Angélica: Trazendo em foco a questão dos territórios, que são as nossas vidas. Não tem como a gente falar de outras coisas também sem trazer o território. Eu acho questão nossas vidas aí, o território também.

Eu: Sim, eu vou querer ler depois, assim, quando estiver pronto.

Angélica: Claro!

Eu: Como se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena?

Angélica: Então, eu acho que falar sobre movimento indígena, eu acho que é falar desde o nosso... da nossa existência, assim. Porque, como eu estava falando dessa ancestralidade, eu acho que quando a gente já nasce, a gente já nasce para ter que lutar: pra ter que lutar pela nossa existência para, ter que dizer que eu sou assim: “porque eu sou kaingang e quero continuar assim”, ou “não quero continuar dessa forma”. Então eu acho que a nossa vivência em si, ela já é um movimento. Ela já é um movimento contra hegemônico aí, ela já é um movimento contra todas essas formas de exploração do capitalismo principalmente. Então a nossa existência, ela é um movimento. E aí tem essa questão das lutas fora do território. E que essas lutas, elas iniciaram com a minha saída do território. Minha saída do território, ela se deu para a universidade; a universidade já me mostrou que eu teria que lutar de uma outra forma também, para garantir essa minha existência. Eu acho que nesse sentido, a partir daqui da universidade, e aí para outros lugares, para outros espaços como Brasília, por exemplo, junto com as lideranças indígenas. E em vários espaços também localmente aqui em Porto Alegre, em outros espaços, em outros territórios também, fazendo essa mobilidade da questão do movimento indígena. Mas eu, nesse sentido, assim, eu acredito que nossa própria existência, ela já é um movimento, nosso próprio ser já é, nosso próprio nascimento, ele gera uma resistência contra todo esse processo aí exploratório e dominador.

Eu: Sim. Bom a outra pergunta que eu tenho é: o que é diplomacia para você?

Angélica: Diplomacia?

Eu: Sim, diplomacia, o que significa para você. Assim, não tem uma resposta certa e uma resposta errada. O que que significa para você diplomacia?

Angélica: É, eu não sei, depende de... É que eu tenho uma forma de ver diplomacia, e eu sei que tem outras formas também. Mas eu vou falar assim enquanto kaingang, enquanto esse modo de vida. Diplomacia é, para mim, eu receber, eu me portar diante de algo de uma certa forma, tipo como se fosse... Como se fosse uma aliança, para mim, enquanto kaingang. Por exemplo como eu estava contando para ti, nós somos

divididos entre Kamés e Kayruocrés nos nossos modos de vida. o Kamé e Kayruocré, eles são diferentes, eu comparo muito o Kayruocré, porque o Kamé, ele é um povo mais aguerrido, um povo mais forte, que faz muitas ações, sabe, que bate de frente, que é um pouco mais aguerrido, e que são os meus *iambré*. E os Kayruocré eles são um povo mais estratégico, um povo mais calmo, mais tranquilo, um pouco mais diplomático, mais receptivo das coisas. Considero nesse sentido, de essa recepção. É um povo mais pacífico, sabe. E eu considero os Kayruocré, nesse sentido, mais diplomáticos. E aí por outro lado, e falando da sociedade ocidental, diplomático também é esse povo que é mais pacífico, que é mais... que aparenta ser mais receptivo. Mas, por outro lado, talvez é um povo que ataca por outro lado, de outra forma. E hoje a gente pode perceber, por exemplo, o que foram os governos para nós. Hoje, claro, a gente tem um governo muito, aí, contrário aos povos indígenas e que diz isso abertamente, que são várias as questões que ele trouxe aí, inclusive esses projetos de lei, o marco temporal, aí tentando se sobressair aos direitos indígenas, para tentar esse retroceder dos direitos indígenas. Esse escancara que é contra. Mas a gente teve alguns governos anteriores que sim, eles fizeram muitas políticas públicas, inclusive a política de acesso ao ensino superior, que a gente nem reconhece esses direitos que foram garantidos, que foram conquistados duramente, e que eles fizeram muitas políticas sociais, políticas públicas. A política indigenista, ela avançou muito nesse sentido em outros governos, como o governo Dilma, por exemplo. No entanto, a questão sobre os territórios, ela não avançou nada, não teve nenhuma demarcação de terra indígena nos governos PT; os únicos que tiveram foram ali bem quando a Dilma estava sendo impeachmada, então ela assinou ali os decretos de demarcação ali porque já estava nesse processo de *impeachment*, talvez queria trazer a população aí a favor dela, mas enfim. Então para mim esse também é um povo diplomático, que aparenta e traz muitas coisas boas aí, trouxeram mesmo; mas por outro lado essa questão do território que, como eu estava falando, para nós, são nossas vidas, que não adianta a gente ter várias políticas sociais, várias políticas públicas, se a gente não tiver o território, elas não vão funcionar com efetividade. A propósito disso que eu estava falando, a questão da Casa do Estudante, avançou muito essa questão, com a nossa presença aí, mas a gente tem essa demanda forte que é a questão da Casa do Estudante Indígena, que a questão do território do

chão; é como se fosse um chão nosso, um chão que a gente pudesse ter nossas práticas, que a gente possa dizer quem nós somos; e se não tem essas questões, a gente não consegue efetivar essas políticas, a gente não consegue efetivar. A gente tem várias, se a gente for falar do ensino superior, a gente tem várias resistências, várias pessoas que não conseguiram. Enfim, são N questões. Mas é nesse sentido, exemplificando, eu queria trazer porque eu não consigo, assim, expressar. É nesse sentido, que diplomático, ali, bonitinho, mas por de outras formas está deixando-a bem... nesse sentido, ocidentalmente, o que eu vejo. Mas como eu trouxe da minha perspectiva também.

Eu: Você se vê como como uma diplomata do seu povo?

Angélica: Sim. E essa questão que eu sempre trago, porque essa questão da representatividade é uma coisa assim, porque os Kamé, eles são muito mais de falar, por exemplo. Eles são muito mais de brincar, eles gostam de falar e brincar. E os Kayrukré, eles são mais estratégicos. Eles ficam mais quietos, eles vão nos lugares quando eles são convidados. Eu me vejo nesse sentido porque eu sou Kayrukré. Então vão na condição de convidados, e tentam trazer uma outra forma de luta. Uma outra forma de luta também, que a luta também sim é através das brigas, das guerras, como sempre foram, de você estar nos lugares e estae pautando; mas, é de outras formas, de outras estratégias também, e é por isso que a gente traz a sua complementaridade, porque a gente sabe que precisa dessa dualidade para as coisas terem um equilíbrio, para as coisas darem certo. Então os Kayrukré, se tem um conflito por exemplo, de territórios, o Kayrukré, ele vai mais muito mais para amenizar, para tentar ali cordialmente as coisas, para tentar essa questão da... É que fugiu a palavra agora, eu... Consenso! Sabe, para tentar o consenso entre todos. É muito nesse sentido, quando eu falo dessa questão dos conflitos, é conflitos entre os kaingang mesmo, que hoje a gente tem ainda muitos conflitos entre os kaingang, muitas brigas ainda; e o Kayrukré, nesse sentido, é de amenizar, apaziguar as coisas, de estrategiar as coisas. Eu me vejo como uma.

Eu: Sim. E como você enxerga as diferenças entre as diplomacias dos povos indígenas e a diplomacias dos países? De que forma essas diplomacias...

Angélica: Então...

Eu: Pode falar.

Angélica: Então, um pouco eu trouxe, essas questões de governos, por exemplo. E o que eu vejo é que a diferença é que para tudo, assim, a diplomacia dos países tem que ter escrito no papel; e mesmo assim eles escrevendo no papel, eles não conseguem cumprir com algumas coisas. E nós temos essa diferença de sermos povos da oralidade, nós somos povos de oralidade. Então os nossos tratados, a nossa forma de organização, elas são outras, mas o que eu vejo é essa questão, das leis do papel, mesmo assim, eles não conseguem efetivar o que eles mesmo escrevem, não conseguem efetivar.

Eu: Sim. Agora as próximas perguntas vão ser sobre a primeira marcha das mulheres indígenas. Eu não vou perguntar sobre a segunda porque ela não entra na pesquisa. Mas como é que foi o processo dessa primeira arte das mulheres indígenas, o caminho até chegar a essa primeira marcha?

Angélica: Então, eu acho que é um processo bem longo assim. Como eu estava falando a gente sempre teve essa articulação das mulheres indígenas, mas não tinha espaço. Então, há muito tempo, teve uma iniciativa de criar a articulação das mulheres indígenas do Sul -falando mais no contexto do Sul, que é a nossa realidade-, mas ela não conseguiu ser efetivar. No entanto, nos outros movimentos, por exemplo, nos ATLs os primeiros ATLs a gente nunca tinha tido um espaço para as mulheres indígenas. Então a gente tem o ATL, por exemplo, que é o Acampamento Terra Livre, desde 2005, e ainda assim a gente não tinha. A gente teve alguns movimentos, como eu falei, que foi da articulação das mulheres indígenas do Sul, mas que não se efetivou: elas não conseguiram efetivar e construir, mas a articulação ficou ainda. E em 2018 a gente teve a primeira a primeira plenária das mulheres indígenas ATL, que a gente conseguiu no ATL esse espaço para tentar articular as mulheres indígenas do país. Então em 2018, a gente teve esse primeiro espaço, assim para tentar falar; em 2019, a gente teve a plenária de novo já com... Aliás, foi em 2018 que a gente teve a plenária para já pensar mais a primeira marcha, que foi em 2019. Então em 2018, assim, a gente conseguiu esse espaço pra a gente construir a marcha e trazer as nossas demandas enquanto mulheres indígenas para o ATL. E aí gente então conseguiu aí fazer a primeira parte em 2019. 2020 a gente teve um evento sobre as mulheres indígenas, totalmente online também. E aí esse ano a gente teve a segunda marcha.

Eu: E quais estratégias vocês usaram na primeira marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas? Quais foram as estratégias que foram usadas naquele momento?

Angélica: Eu não entendi a pergunta.

Eu: Quais estratégias políticas vocês usaram para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas na primeira marcha. Porque tinha uma série de demandas naquela época: as demandas por demarcação de territórios as demandas pela não municipalização da saúde. Então, quais estratégias que vocês usaram para pautar essas demandas?

Angélica: Ah. Já em 2018, quando a gente se reuniu, a gente se reuniu por regiões. E aí nessa nossa articulação por regiões dali saíram as demandas já em 2018, algumas demandas nesse sentido. Só que em 2019 foi muito gritante essa questão da saúde indígena, que enfim, que o governo queria municipalizar saúde indígena, então estrategicamente a gente foi organizada a partir disso também. E aí inclusive a gente foi ocupar a SESAI, a SESAI em Brasília, porque foi o que estava ali para nós. O que era o que a gente precisava fazer naquele momento, em 2019, e aí as outras a gente vai conversando. E aí depois se dividiu então não mais por regiões, mas por biomas, a Mata Atlântica, ou Cerrado. E aí, nesse sentido, ainda na marcha, a gente está trabalhando nesse sentido, né, dessas articulações mais localmente, mais regionalmente, para trazer nossas demandas, e compartilhar com todos.

Eu: Sim. E como é que foi a relação com os homens indígenas nesse processo aí da primeira marcha?

Angélica: Na plenária em 2018, os homens estavam todos lá juntos participando.

Eu: Ai, que bom.

Angélica: Eu acho que há também de alguns esse incentivo, esse respeito. Claro que, como eu estava te falando, tem ainda muita essa resistência por causa do machismo ainda, e desse não entendimento de que nós precisamos sim ter o nosso espaço, porque também as nossas faltas são para além.... A gente não acha que é para além do território, é também em conjunto o território, mas são específicas das mulheres, que nós mulheres passam, só as mulheres sofrem, por exemplo, a violência: a violência doméstica, violência do Estado, institucionais. Então tem algumas lideranças que

acabam tendo essa resistência. E como eu estava te falando, esta questão da representação, que é uma coisa ocidental para mim, é uma coisa que é ocidental muito forte, que tem que ter alguém à frente das coisas, quando para nós é totalmente diferente: é circular. Eu acho que isso também acaba atrapalhando um pouco, porque como, por exemplo, sempre foram demandados somente os homens para as mobilizações, para várias questões sabe. Não é que eu digo que não tem que ser: sim também, mas eu acho que invisibiliza essa nossa outra forma de se organizar, que é através das mulheres também. Sabe, eu acho que foi por muito tempo foi só demandado só os homens, e tipo, essa representação de cacique de liderança, que é muito demandado pelo não indígena, acabou de certa forma se sobressaindo a essa nossa outra forma de ver o mundo, dessa questão da complementaridade, dessa questão da importância de todos, inclusive das crianças, dos animais da comunidade. Eu acho que invisibilizou, eu acho que não parou com isso, com essas nossas práticas, eu acho que invisibilizou e coloca o homem ali, como se fosse uma pessoa maior. Sabe, eu acho que isso foi muito calcado para nós, assim, em toda história, toda nossa história de colonização, nossa história violenta. Então acho que isso atrapalhou um pouco também, mas não foi impossível de novos organizarmos, porque a gente sabe que eles sabem que a gente sempre está no movimento também, sempre está aí junto. Então não teve como isso ser uma um impedimento para nós, não aconteceu. A Marcha, a gente, por exemplo: nós aqui do Sul, na primeira marcha, a gente estranhou muito, porque quando a gente chegou lá, foi só uma mulherada; e aí quando a gente chegou lá, estava cheio de homem dos outros povos. Sabe, então acho que também tem essa tem a ver muito essa questão da colonização que foi muito forte aqui no Sul. Tem essa diferença do contexto e da conjuntura, como é que foi entre os diferentes povos. E aí depois a gente pensou: A gente podia ter trazido também, sabe”, mas é que na organização, quando a gente está organizando, e geralmente os apoios que vêm para nós são de organizações não indígenas, acaba ditando muito: “é só mulher, só mulher”, e a gente sabe que nesses debates das mulheres os homens também tem que estar, porque é essa é uma demanda circular nossa. E nas reuniões da comunidade: todo mundo está, crianças, os cachorros tão nas reuniões. Então a gente percebeu essa questão: bom, é claro que como a gente tem o número limitado para levar mulher, nem sempre a gente vai ter recurso, e tudo

mais, claro que a gente vai priorizar levar as mulheres, mas a gente abriu essa questão também: bom, os homens também têm que estar justamente para isso. E aí a mulherada levou os homens para eles ficarem na cozinha para elas poderem participar da plenária; para eles ficarem com as crianças, nesse cuidado maior, para elas poderem participar das plenárias. Então nesse sentido que eu acho que vai se vai se abrindo para nós essas outras formas aí. E daí na segunda marcha já teve bem mais participações de homens, porque eles já foram ficando das mobilizações que tiveram em Brasília, de julho, que teve em agosto, que foi lá a luta contra o marco temporal, mais recentemente, e já foram ficando para a marcha também.

Eu: Você estava falando dos apoiadores agora, da região Sul. Quem, quais costumam ser esses apoiadores?

Angélica: Tem algumas que são alguns movimentos feministas, e nós mesmo assim entramos em contato, para ver essa questão de apoios, como é que daria para se apoiar, porque a gente também tem, através das lutas, esse contato com as mulheres feministas de alguns grupos que acabam se solidarizando quanto aos indígenas, e aí tem esses contatos. A gente tem esses apoiadores que sempre que estão aí junto com os povos indígenas, que é o CIMI, o Conselho Indigenista Missionário, e COMIN, que é o Conselho... É bem parecido, agora eu não lembro a diferença. Mas são duas ONGs...

Eu: Indigenistas?

Angélica: Que são indigenistas. Elas são específicas para trabalhar com os indígenas.

Eu: Entendi. E como é que foi a relação com as mulheres durante a primeira marcha?

Angélica: Como assim?

Eu: Como é que foi? Assim, se foi boa, como é que ficou, como é que foram as alianças que foram feitas entre as mulheres. Como é que foi a relação entre as mulheres durante a primeira marcha: se foi boa, se foi ruim assim, se foi tensa...

Angélica: Ah, eu acho que acontece a coisa mais naturalmente, e a gente sempre está mais, como eu estava falando, regionalmente nessas articulações. Mas por exemplo, a Mata Atlântica e os Pampa, eles ficaram mais juntos nessas articulações, eu acredito que acontece naturalmente assim como em todos os outros eventos dessas conexões, dessas questões de trazer as demandas, e é isso, eu acho.

Eu: Agora é penúltima pergunta já a gente já está acabando: qual é a sua avaliação sobre primeira marcha, né? Quais resultados que você enxerga da primeira marcha para as mulheres indígenas?

Angélica: Esse acho que é o fortalecimento da autonomia das mulheres indígenas; e é fortalecimento mesmo, porque, como eu estava falando, as mulheres indígenas, elas sempre tiveram essa autonomia. E eu acho que é mais publicamente, digamos. Porque essa autonomia que acontece dentro dos territórios indígenas, como eu estava falando, a maioria invisibiliza. E eu acho que quando a gente vai para a marcha, a gente vai falar em público, a gente vai dizer na marcha das mulheres indígenas e trazer nossas questões ali, todo mundo junto. Eu acho que é fortalecer esse movimento, já que sempre existiu entre mulheres indígenas, e é fortalecer de um estado para o outro, de uma região para outra, de a gente poder conhecer as outras mulheres, de outros povos, como que elas estão se organizando, para a gente conhecer essa essas práticas culturais delas ainda, que elas sempre tão ainda fazendo seus vídeos, seu canto, sua dança, e era para fortalecer essas nossas práticas também que por muito tempo através da colonização, elas ficaram adormecidas. E a gente vai lá, e a gente: “não, a gente vai precisar dançar também, trazer os nossos rituais, trazer a nossa dança, trazer a nossa cultura kaingang, e trazendo para aquele lugar também”, então a gente foi nesse sentido assim, sabe.

Eu: Sim. E quais lições, quais aprendizados você tirou da primeira marcha?

Angélica: Eu acho que são vários. A gente é constituído de aprendizagens, e principalmente nesses espaços hoje. Eu já vou falando da primeira e da segunda, que eu acho que é uma junção das coisas. E é nesse sentido desse fortalecimento, sabe, de conversar com as mulheres, a gente trazer toda essa questão aí de a gente vivenciar as nossas práticas em outros lugares. Porque na segunda, por exemplo, teve muita tensão por causa que foi bem nos dias da mobilização lá dos bolsonaristas.

Eu: Sim!

Angélica: Que teve muita tensão. A gente ficou bem, bem apreensivas, eu acho que todos esses... Ficou uma carga negativa, porque a gente sente todas essas cargas negativas aí e sobrecam também nas crianças. E aí eu acho que esse fortalecimento espiritual que nos conecta nesse sentido, acho que é dessas aprendizagens. Assim, eu tiro é que a gente está em luta: assim está em luta pelos direitos, está marchando pelos

direitos, pela nossa vida, pela nossa existência, mas também a nossa luta é essa questão das nossas práticas, e é como eu estava te falando antes, dessas práticas nossas. E aí a gente tinha uma *kujã* junto, que é a Iracema, e ela fez vários rituais ali, nos ensinou vários rituais. Então acho que a gente tira disso essas aprendizagens. Ela me falou assim, porque ela me acompanha, assim, há bastante tempo já, dos banhos com ervas por exemplo, como os nossos [palavra, possivelmente em kaingang, que não foi compreendida por mim no momento da transcrição] que eu tinha iniciado já na gestação, então era necessário eu continuar fazendo isso com o meu filho pequeno, com o Pazi. E essa é a luta também, essa reviver essas nossas práticas, elas são uma forma de resistência, ela é a nossa luta também, trazer esse reviver dessas práticas novamente, ela é a nossa luta. Então eu acho que é uma, é ambas, é uma complementaridade dessas coisas, essa luta para nós dizer o que que nós queremos, o que que o que que nós não queremos para os nossos territórios, e essas práticas dessas vivências que eu estava falando, que é somente viver, vivenciar, e isso é tão simples. Não precisa inventar nada porque ele já tá dado, ele já está posto, e a gente só precisa viver.

Eu: Sim. Angélica, você está falando agora da segunda marcha. É que eu lembrei, e eu fiquei muito apreensiva também porque eu estava acompanhando. Eu sabia que vocês estavam lá, né, assim e que estavam os fascistas lá na Esplanada. Então, eu fiquei bem apreensiva acompanhando também. Porque foi tenso. Então, acho que se foi tenso para mim, que estava aqui, né, assim imagina para vocês, que estavam muito perto.

Angélica: Sim, sim, foi terrível. Teve uma noite que a gente nem conseguiu dormir quase, por causa que eles queriam umas três quatro pessoas queriam invadir o acampamento. Mas daí a organização tinha contratado seguranças justamente por causa disso. Aí os seguranças ficaram a noite inteira, e mais alguns guerreiros nossos, é que ajudaram nesse cuidado.

ENTREVISTA SIMONE KARIPUNA

Simone: Eu só estava pedindo desculpas porque a gente já tinha um tempo para conversar, e acabou que não deu certo, mas que bom agora nesse novo ano já te respondendo positivamente para essa agenda.

Eu: Obrigada, Simone.

Simone: Eu conheci uns amigos seu, numa agenda que eu fiz para o nosso território, e aí a gente conversou, e eu falei de você, e aí: “Ah, a gente conhece, nós somos da mesma equipe”

Eu: Ah, legal, legal.

Simone: Podemos começar, querida.

Eu: Mas tranquilo, Simone, eu sei que foi um ano complicado mesmo, porque foi muito ataque do governo, e teve todas as mobilizações também de ATL, da Segunda Marcha, da COP. Então, é um negócio que eu entendo, eu acho que são as prioridades mesmo Simone. Então, a minha pesquisa podia esperar um pouquinho, porque prioridade é derrotar esse governo mesmo. Eu vou começar, então as perguntas, Simone. Primeiro, eu queria que você falasse um pouco da sua trajetória de vida, de estudos, família, trabalho, vida na aldeia, ida para a cidade, essas coisas.

Simone: Então, eu sou indígena Karipuna. Eu venho um território que faz fronteira Brasil-Guiana Francesa. O meu território se chama Juminã, Terra Indígena Juminã, e a minha aldeia chama Kunanã, uma aldeia assim, e é fácil de falar, porque acho tudo de maravilhoso nela. Os meus pais, convivi com meus pais naquele território. A gente sempre desenvolveu muita atividade com roças, na agricultura e tudo, aprendendo muito a forma cultural de lidar com a relação nossa com o meio em que vivemos, com tudo, com os pássaros, com o ir para dentro das matas. Muito gostoso, muito bom. E vivi até os meus 12 anos. Com os meus 12 anos eu tive que sair do meu território para tentar estudar, porque não tinha ainda a escola dentro da minha aldeia, e já não ofertava mais ensino lá, não tinha o ensino. Saí para morar na cidade, mas infelizmente eu não me adaptei, e foi muito difícil, a realidade foi totalmente contrária, desde a alimentação, do falar, do barulho. Isso foi bem impactante e eu tive que voltar, tive que voltar para minha aldeia, e parei os estudos. Depois de um bom tempo, depois foi que as coisas

foram mudando um pouco, eu consegui voltar a estudar de novo. Hoje eu sou assistente social, estou tentando concluir uma pós-graduação na UNIFAP. Eu sou filha de uma grande liderança mulher indígena, Joaquina Vidal. O meu avô foi uma liderança, um cacique, também um pajé da minha aldeia, daquela região. E aí minha mãe, minha irmã e a gente hoje então mantém uma linhagem de liderança mulher. Desenvolvi atividades em vários espaços como na Funai, também em comissões nacionais de política indigenista, e hoje eu estou no movimento indígena como uma das coordenadoras executivas da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Amapá e Norte do Pará, representando uma região, que é a região de Oiapoque, Brasil-Guiana Francesa, em que somam outras lideranças indígenas, com essa representatividade de quatro regiões, assim, a gente se entende, são quatro regiões, 11 povos, e eu sou a única mulher nessa composição também a gente tem. Ainda tem muito diálogo tentando fortalecer também a Rede de Mulheres Indígenas do Amapá e Norte do Pará. Também faço parte como sócia cofundadora da ANMIGA, que é uma articulação Nacional de mulheres indígenas, e também faço parte... somos também membro da organização das mulheres indígenas do Brasil... da Amazônia brasileira, perdão, que é a UMIAB. Enfim, é um pouquinho assim a Simone.

Eu: Vida bem agitada.

Simone: Não, nenhum pouco [risadas].

Eu: É bastante tarefa.

Simone: Nossa, muitas.

Eu: E como se dá a participação das mulheres dentro do Povo Karipuna?

Simone: Olha, é tudo ...é o sentido de desbravar. A gente tem... se a gente for olhar, a gente tem nomes de mulheres com destaque, mas ainda é muito tímida. Ainda é muito tímida, a gente tem a nossa referência de mulheres karipunas. Mas ainda são poucas que trilharam, saíram do seu território para fazer uma luta fora do seu com muito tempo de duração, com tanto tempo de duração. Porque normalmente nós temos nossas mulheres de frente, nós temos nossas cacicas, que também não são muitas, são poucas; nós temos mulheres como professoras também, com as frentes de determinados temas mais diretamente. Para estar focado em todas, fazendo o diálogo com todas as frentes, a gente tem muito poucas.

Eu: Entendi. E por que você acha que são poucas?

Simone: Olha, por que eu acho que são poucas? Porque eu vivencio isso, eu vivencio. A gente desenvolve atividades diariamente, tanto no enfrentamento voltado para questões de saúde. Porque você sabe que não podemos deixar de falar que nós estamos passando pelo um período bem, bem complicado, um período temeroso e também que requer muita articulação para garantir a manutenção de pedidos de materiais para dentro do nosso território. Então a gente vive isso diariamente. E isso mostra muito essa necessidade de ter muito mais mulheres envolvidas, e a gente está aqui fora. A gente nesse período de pandemia para sair para dentro do território, tivemos muito poucas mulheres; não que elas não fizessem a diferença até porque era algo muito temeroso, e a gente organizou de uma maneira que cada um contribui num espaço que sente confortável. Então sempre foi assim a dinâmica da atuação das mulheres indígenas. As mulheres indígenas, elas têm um ela tem um papel importantíssimo, e o que é interessante disso é que a mulher, ela também não precisa estar em algum destaque para também ela fortalecer as frentes de luta, porque querendo ou não, elas estão ao lado dos grandes guerreiros também em determinadas discussões que orientam eles, que ajudam com que o direcionamento seja correto, certo, e com resultados muito positivos.

Eu: Sim. E como é que se deu a constituição dessa rede de mulheres indígenas do Amapá, como é que essa rede se formou?

Simone: Olha, muito na necessidade. Essa rede, ela vem para mostrar que uma mulher não está sozinha. Todas também têm as suas dificuldades, têm a necessidade de dialogar, de falar uma com a outra, de dizer “Se tu tá passando por dificuldade, eu também estou”. Nesse período pandêmico também quando teve uma dificuldade na questão da vacinação, que algumas pessoas dentro do nosso próprio território se recusavam a tomar, e as mulheres também sentiram necessidade de juntar força, de fazer campanha pra dizer: “Não, vacina! Vacina, porque a vida é mais importante!”. Então, assim é a rede de mulheres também trouxe isso, essa necessidade de ter essa vacinação. Elas também vieram com uma outra questão muito importante, que é também as trocas de experiência que é, assim na frente de luta da questão cultural, e

também de artesanatos. Então é uma conjuntura como um todo aí que que faz essa dinâmica dentro da rede de mulheres indígenas do Amapá e norte do Pará.

Eu: Sim. Simone, você falou que algumas pessoas, dentro dos territórios, não estão querendo se vacinar. Por que que essas pessoas não estavam querendo se vacinar? O que convenceu elas a isso?

Simone: Olha, assim, houve vários fatores que contribuíram pra gerar uma dúvida, gerar incertezas para as pessoas hoje, a questão da comunicação, a questão das mídias hoje as *fakes*. Hoje quase todo mundo tem celular para dentro do território. E, imagine, você está num espaço que pouco chega de informações, e quando, chega alguém dizendo...

Eu: Simone, acho que travou. Simone? Simone? Simone? Simone, você sumiu aqui. Tá me ouvindo?

Simone: Caiu, né?

Eu: Sim, sim, sim, sim.

Simone: É a minha conexão que está ruim?

Eu: Eu acho que é, eu acho que é. Mas eu não tenho certeza, pode ser minha também. Saiu de novo.

Simone: Eu saí?

Eu: Ah, não foi só sua foto...a sua câmera que eu acho que fechou, está aparecendo a sua foto. Mas não tem problema não, o importante é a gente continuar aqui, mas eu estou te ouvindo.

Simone: Eu vou trocar de lugar, mas eu tirei a câmera...

Eu: Para melhorar, pra melhorar a internet.

Simone: Para ajudar na questão da conexão.

Eu: Sim, sim. Mas a gente estava... Assim, a gente estava falando do pessoal que de território que não está indo vacinar.

Simone: E é isso um pouco o que a gente traz. Mas é só essas informações, com más intenções, contribuíram muito para essa desistência, para esse esvaziamento na vacinação. Então foi bem complicado isso.

Eu: Sim. E você acha que a criação da rede de mulheres aí teve um impacto positivo na recepção da questão das mulheres pela APOIANP?

Simone: Desculpa, não entendi.

Eu: Você acha que a questão da criação da rede de mulheres teve um impacto positivo nas discussões sobre mulheres na APOIANP?

Simone: Sim, lógico, muito positivamente a gente conseguiu fortalecer, também incentivar mulheres a se capacitarem para fortalecer a luta. Hoje a gente tem duas mulheres realizando um curso de oito meses para reforçar a luta. A gente tem trocado experiência. A gente agora iniciou o ano, as coisas, todo mundo ainda no seu território, muita gente ainda voltando. Mas o que a gente percebe que esse isso ajudou muito até a dar força de uma mulher para outra, porque isso é muito importante, você perceber que você não está sozinha. Tem hora que nós, que estamos nas frentes de luta, a gente sente a necessidade de ouvir outras mulheres reforçando a importância da luta, e é uma maneira de você estar sentindo se está no rumo ao certo. Então, assim, realmente falar de mulher para mulher com a diversidade que nós somos aqui, realmente faz acrescentar muito na atuação nossa enquanto redes

Eu: Sim. E como é que se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena?

Simone: Desculpa...

Eu: Como é que se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena?

Simone: Olha, a minha aproximação com o movimento indígena, ela é raiz. Eu quando era criança, meus 8, 9, 10 anos, eu acompanhava meu avô, meu pai, nas grandes reuniões no território. Eu achava... Nossa, mas como eu achava lindo o povo falar! Eu ia e ficava olhando assim no cantinho, sentada no banco e dizia: “Nossa, como fala bonito. Jamais vou conseguir falar assim. Defender com uma garra, com uma vontade...”. E eu lembro disso, sabe, eu falava. Então, assim, foi um pouco aí. Aí tive que depois parar um pouco para estudar, para fortalecer, porque isso também. Mas não sai. E voltei, fiquei um tempo trabalhando na Funai, mas aí a organização da minha região foi lá e disse: “Olha a gente precisa de você aqui”. E eu fui coordenar todos os projetos ambientais, na época uma grande associação, que é de quatro povos da minha região, a maior. E fui, de lá nunca saiu mais. Então é muito raiz para mim. Muito sangue, muito espírito, muita... muito tudo!

Eu: E como é que foi trabalhar na Funai para você? O que que você acha, o que você achou da atuação da FUNAI com os povos indígenas da região?

Simone: Olha, nós estamos falando de uma FUNAI que não existe mais, nós estamos falando de uma FUNAI que sentava, construía, projetava com os povos indígenas. Eu vim de uma Funai onde os indígenas escolhiam fazer respeitar a 169, fazer seu processo de escolha. Eu vim de uma Funai que a maioria dos componentes eram indígenas, e de uma Funai que ouvia, de uma Funai que defendia o direito dos povos indígenas. Então, assim, para mim foi tranquilo, porque era tudo que até então eu acreditava. Hoje, não sei se eu me encaixaria não.

Eu: Entendi. É, foi uma mudança muito brusca na Funai.

Simone: Cruel, muito cruel.

Eu: Sim, agora uma outra pergunta: que que é diplomacia para você? Não tem certo ou errado. Fala, para você, o que você acha que é diplomacia?

Simone: Eu venho de uma região muito politizada, que usa muito a diplomacia. E ela vai com essa diplomacia até o extremo. Então eu aprendi muito isso. E eu tive que aprender a duras penas, porque eu muito esquentadinha, sabe. Então, assim, eu não era (hoje eu já aprendi muito), mas eu era muito... muito espinho. Você está falando, você aqui está dizendo o que queres, e eu vou ter que responder à altura. Hoje não, a gente já aprende que a gente tem meios e formas de poder levar no diálogo e realmente conseguir aquilo que é possível, que é aquilo que a gente está buscando para dar o coletivo.

Eu: Você se vê como uma diplomata do seu povo?

Simone: Como?

Eu: Você se vê como uma diplomata do seu povo, uma pessoa que representa o seu povo?

Simone: É ruim se autodeclarar, mas eu trabalho com o coletivo, eu me doo para aquilo que eu faço, tenho muito respeito pela minha liderança de base, porque se eu estou aqui é porque eu respeito eles; nada faço sem a permissão deles. Penso, projeto, sempre para o coletivo, sempre pensando em agora, no amanhã e no futuro. Então, assim, sempre tem que fazer muito isso, então não sei te dizer se eu trabalho na diplomacia, mas eu

tento fazer um conjunto de... agregar um conjunto de... de situações, de vontades, de esperança e um monte para poder fazer o meu trabalho.

Eu: Sim, e você enxerga as diferenças entre a diplomacias dos povos indígenas e a diplomacias dos países, como por exemplo a diplomacia do Brasil, dos Estados Unidos, e por aí vai?

Simone: Olha, acredito eu que, se os países, se o nosso país os países internacionais, entendessem o modo dos povos indígenas, o que é diplomacia, a gente realmente estaria no mundo ideal.

Eu: Sim. E o que significa para você ser uma mulher indígena?

Simone: Ser uma mulher indígena para mim é.... É união, é força, é determinação, é superação, é sangue na veia, é trazer espiritualidade como um centro de norte para todos os entraves aqui vistos, então, é lidar com a natureza, é respeitar; respeitar o modo de vida das pessoas, é respeitar as formas das pessoas serem, mas respeitar também o nossos Encantados, sabe; ser mulher é um pouco isso.

Eu: Sim. Agora eu vou fazer umas perguntas sobre a primeira marcha. Que minha tese é sobre a primeira marcha; a segunda, eu não vou tratar dela. Mas como é que foi esse processo de primeira marcha? Quais foram as estratégias políticas que foram usadas na primeira marcha para vocês pautarem as demandas de vocês?

Simone: Da primeira marcha de mulheres indígenas no Brasil?

Eu: Isso, isso.

Simone: Olha, a Primeira Marcha das Mulheres Indígenas no Brasil era um anseio nosso enquanto mulheres indígenas; a gente percebeu que durante o Acampamento Terra Livre (todo ano a gente realiza), a gente percebeu que faltava um espaço para as mulheres indígenas dialogar suas temáticas; dialogar e também conhecer a realidade das mulheres indígenas do Brasil. Então... E que nas mulheres também tem questões específicas, que tem que também ser colocadas como prioridade. Então, a gente precisa perceber o que precisava desse recorte. E aí isso foi todo um processo e a gente conseguiu trazer e fazer a realização da Primeira Marcha com muito diálogo, muita quebra também de paradigma -porque marcha de mulheres indígenas justamente num período que o Brasil enfrentava a discriminação o preconceito e também o ódio exposto, sabe, sem nenhuma forma de nenhuma forma de respeito pelas outras pessoas.

Então, fazer a primeira marcha de mulheres indígenas teve um diferencial muito grande, porque também ela fortaleceu, de uma forma muito intensa, o posicionamento das mulheres nas diferentes regiões do Brasil, sabe. Então realmente a marcha ela teve... Teve muitos sabores, desde sua projeção até a sua realização.

Eu: Simone, eu lembro que, assim, a Secretária de Saúde Indígena na época era Silva Wajãpi, né? E eu lembro que eu tava na Primeira Marcha, eu lembro que uma das consignas que o pessoal gritava era “fora Silvia”. E a Sílvia, ela é daí do Amapá. Assim, ela é Wajãpi. Como é que foi recebido aí no Amapá a Silvia ter assumido esse cargo? Aí no Amapá, como é que isso foi recebido?

Simone: Olha, a Silvia Nobre, ela até então foi uma... A gente participou, a gente tentou acompanhar, a gente estava no “Fora Sílvia” em frente à SESAI. A gente também viu o discurso da Arinã Wajãpi, estava lá, eu não sei se você teve a oportunidade de ouvi-la.

Eu: Acho que não.

Simone: Mas a gente sempre trata muito de que essa situação como um todo é algo muito restrito a essa região, está, a região dos Wajãpi. A gente tenta não entrar nesse atrito porque já nos rendeu muito está? E aí eu pediria a gente evitar [risadas].

Eu: Sim, sim.

Simone: Porque isso é algo que realmente rendeu, ainda rende, porque a pessoa associou a gente à sua própria decadência, sabe. Então, assim, até porque também a gente fez uma ocupação de meses aqui, e nós aqui do estado, foi o primeiro a dar o grito de saída dela da SESAI. Então, existem muitos rancores.

Eu: Entendi, entendi. E como é que foi a relação com os homens durante a Primeira Marcha?

Simone: Primeiro não acreditavam que seria possível a realização da marcha, mas depois que viram que a gente conseguiu fazer a marcha, houve uma valorização, sentiram a necessidade de cada vez mais reforçar a importância desses encontros, desses espaços de luta para as mulheres indígenas. Teve uma repercussão muito positiva. Também a gente não pode deixar de lembrar dos guerreiros que nunca deixaram de acreditar que era possível, porque nós também temos guerreiros que super apoiam a causa das mulheres indígenas, também contribui, estão sempre ali junto para

poder não só para carregar determinados tipos de situações, mas também para carregar as problemáticas e também construir a partir das nossas demandas.

Eu: Entendi. E qual é a sua avaliação sobre a Primeira Marcha, quais os resultados que você enxerga da primeira marcha para as mulheres indígenas?

Simone: Olha, o resultado da primeira marcha foi um sabor de quero mais, sabe. A gente saiu para a marcha, assim, nós levamos o vermelho do urucum nosso, grafismo, a nossa força, o nosso canto, o nosso grito, a nossa voz pra Primeira Marcha. Então, assim, positivamente, nós mulheres conseguimos trazer o olhar do mundo para o Brasil. Lá a gente começou a decadência também do Bolsonaro. Nessa marcha a gente diz: “Tu não vai ficar por muito tempo. Tu pode até continuar aí, mas tu não vai ficar”. Então, assim, também não só a ele, mas também para a política genocida dele. Essa de que, não existe política dentro do Brasil se não for uma política dialogada com os povos indígenas, se não forem respeitadas as leis, a Constituição Federal e as declarações internacionais voltadas aos povos indígenas; não existe, não existe política se não houver tudo isso. Então, a gente trouxe isso na marcha, e isso foi um fator bem forte que também tem dado também um sabor muito bom na nossa luta; também trouxe também a questão ambiental em destaque; trouxe também o empoderamento da mulher; também trouxe a importância de que as mulheres precisam se unir nos territórios, uma segurar a mão da outra; também fazer seu dever de casa, porque tem muito... assim, também não é só ir para um ato nacional, mas também é voltar e trazer para aquela outras mulheres que não tiveram a mesma experiência, que não vivenciaram aquilo que vivenciou você ali, ser um transportador dessa boa nova de que existe mulheres que tem coragem de ir para rua, pegar spray de pimenta na cara, e tá ali com sabor do Una firme e forte. Então é um pouco isso assim da Marcha para nós.

Eu: Sim, e o que que você aprendeu da primeira marcha, quais as lições que você tirou dela?

Simone: A Marcha nos ensinou muito, e na realidade, era meio o que a gente já esperava: a união, a troca de experiência, intercâmbio, mais uma vez reforçar o empoderamento da mulher, que a mulher tem direito de estar em qualquer espaço que quiser, sabe, a mulher dona de si, e que a voz, nossa, pode muito fazer a diferença..

Então muitos ensinamentos, e na realidade é assim a todo momento. A gente só aprende.

Eu: Sim, agora uma última pergunta: como é que vocês aí se relacionam com a fronteira?

Simone: Eu venho de uma área de Fronteira. Sim, eu venho de uma área onde a gente tem buscado formas de poder também fazer o controle de segurança para os indígenas que estão naquela margem, que transitam, porque o rio que separa o Brasil da Guiana Francesa é também a porta de entrada e saída dos indígenas de duas terras indígenas do seu território. A gente sabe também que a gente tem muitas problemáticas com indígenas que estão do lado francês, porque a gente enfrenta várias dificuldades, tanto na questão de alguns indígenas que cometem infrações como também diz que acabam falecendo na Guiana. A gente inclusive também está fazendo uma vaquinha para trazer também um corpo de um Karipuna que faleceu no território francês, e a gente está tentando trazer. Isso tem sido bem rotineiro ultimamente, essa questão de traslado e de vinda, porque o custo é muito alto. A gente tem várias questões, sabe. Então a questão transfronteiriça, que para nós é isso, mas em relação à questão de fronteira, tem nos trazido algumas situações que requer ter um diálogo de países, sabe, ter um diálogo do Brasil, encarar isso junto ao consulado de que precisa fazer uma política específica para atender região de fronteira. Eu sempre falei muito nos espaços, até mesmo na Comissão Nacional de Política Indigenista, eu sempre dialoguei muito sobre... fiz muitos pedidos para quem criasse uma política específica para área de fronteira que contempla, que tem terras indígenas, que faz. Os indígenas fazem esse trabalho porque nós não temos fronteira, nós não temos países, nós entendemos que nós podemos ir, mas o que é imposto para nós e aí as regras têm que ser seguidas, então, assim, eu vejo que requer um trabalho muito mais minucioso, muito mais dedicado por parte dos países para tentar sanar ou então mitigar essa situação.

Eu: Sinto muito pela perda dos parentes no outro lado, viu Simone.

Simone: Obrigada.

ENTREVISTA BÁRBARA

Eu: Então, Bárbara, eu vou começar pedindo para você me falar um pouco da sua trajetória: de estudos, família, trabalho, a sua vida enquanto liderança aí no Pico do Jaraguá, como é que foi essa sua trajetória de vida.

Bárbara: Bom, deixa eu me apresentar também. Bom, sou Bárbara, sou moradora aqui da Terra Indígena Jaraguá. Sou ativista, brigadista florestal. Bom, eu trabalho como [trecho suprimido para desidentificar a entrevistada], é a minha opção então. E sou formada em [trecho suprimido para desidentificar a entrevistada]. E vivo aqui na comunidade de Jaraguá [trecho suprimido para desidentificar a entrevistada]. E assim eu vou seguindo, né, sempre. Eu comecei a minha luta mesmo, a luta mais forte mesmo, em 2013 aqui, comecei aqui no Jaraguá. Então, desde então eu vivo para isso, da luta mesmo para fazer demarcações de terras, do movimento indígena, né, que tem a APIB também.

Eu: Bárbara, está dando uma travada. Eu não sei se aqui ou se é aí que a internet trava. Está ruim, mas deu uma travada. Bárbara, está travando. Bárbara?

Bárbara: Assim [a voz e imagem de Bárbara travam].

Eu: Bárbara, está tudo cortado. Bárbara? [Minha conexão cai]. Oi, Bárbara.

Bárbara: Oi, está travando, eu acho que é por causa da chuva.

Eu: Eu também acho, mas eu acho que é aqui, porque eu caí aqui, e voltei.

Bárbara: Foi, foi.

Eu: Então eu acho que o problema o problema aqui.

Bárbara: Agora você está me ouvindo, no cantinho fica branco, mas ela fica vermelha quando você não está me ouvindo.

Eu: Entendi, entendi. Mas você estava falando do seu ativismo na APIB, da sua vida como brigadista também aí na Terra Indígena.

Bárbara: Sim. A brigada foi uma forma de proteger o restante de Mata Atlântica, que que é do nosso lado aqui. Travou de novo, está me ouvindo?

Eu: Está travando, está travando. Está travando.

Bárbara: Oi.

Eu: Oi, oi agora eu estou te ouvindo. Espera aí, eu vou desligar a câmera porque às vezes melhora, espera aí.

Bárbara: É, aí você ouviu minha voz.

Eu: Pronto. Melhorou?

Bárbara: Melhorou. Eu parti para a brigada florestal porque foi uma forma de proteger aqui a floresta, o que ainda resta de Mata Atlântica. A gente morando do lado do Pico do Jaraguá, e essa foi a forma de proteger esse espaço, né. E é isso a minha vida, é essa mesmo. Eu faço parte do movimento indígena, que tem a APIB, tem Sônia Guajajara, tem outras lideranças, e é dessa forma que eu vou seguindo a minha vida.

Eu: Como é que é o papel das mulheres indígenas no seu povo?

Bárbara: As mulheres guarani são muito reservadas. Não são muito de falar em público, não são muito de fazer *live*. Pode ver que é muito difícil você ver uma Guarani falando pelo celular. Mas elas sempre me apoiam nas lutas que a gente conquista, porque elas acreditam em mim, porque eu tenho essa forma mais fácil de me comunicar, então elas acreditam muito no que eu falo. Então elas são sempre em evento e acompanhando as coisas, então elas me apoiam muito nisso. E é isso, as mulheres Guarani são bem assim.

Eu: Sim. E o que significa para você ser uma mulher indígena?

Bárbara: Olha, uns tempos atrás, uns 22 anos atrás [a conexão trava].

Eu: Acho que travou de novo.

Bárbara: A gente não [a conexão trava novamente]

Eu: Acho que travou de novo, Bárbara [silêncio]. Bárbara, seu microfone está desligado.

Bárbara: Foi conquistando... Está desligado?

Eu: Agora ligou, agora ligou.

Bárbara: Está ligado...

Eu: Mas ele ficou desligado e deu uma travada também.

Bárbara: Ah, foi porque alguém ligou aqui. Então, é por isso que que é o meu modo de vida, minhas falas, o meu jeito de ser, começou a conquistar as pessoas e... [A conexão trava novamente].

Eu: Bárbara, está travado de novo. Acho que travou de novo. Tenta fechar a câmera, porque às vezes melhora.

Bárbara: Do povo guarani.

Eu: Bárbara, é que cortou de novo.

Bárbara: Oi.

Eu: Cortou de novo, travou de novo. Eu vou fazer o seguinte: eu vou tentar sair e entrar de novo no Zoom, porque está bem ruim aqui a conexão. Espera um pouquinho, já volto.

Bárbara: Está bom.

Eu: Está me ouvindo, Bárbara? Está me ouvindo? Está me ouvindo?

Bárbara: Camila?

Eu: Oi, você está me ouvindo?

Bárbara: Estou, estou ouvindo.

Eu: Ah, está. Então vamos voltar. Isso. Eu perguntei, só que começou a cortar depois que eu perguntei, o que significa para você ser uma mulher indígena.

Bárbara: Ah. Então é aquilo que eu te falei, que hoje a gente conquistou muitas coisas, a partir de 2013. Ser uma mulher indígena hoje é uma questão de resistência das mulheres que têm mais voz, da mulher ser reconhecida quando ela fala, de ser respeitada -as mulheres indígenas que eu estou falando. A gente hoje tem respeito com as lideranças, que ouvem também essas mulheres. E é isso, é seguir em frente e nunca desistir. Esse é o objetivo da das mulheres indígenas aqui.

Eu: Sim. E como é que se deu o seu processo de aproximação com o movimento indígena?

Bárbara: Foi através da luta de 2013, para a gente conseguiu fechar uma rodovia aqui do lado, da Rodovia dos Bandeirantes. Depois teve os movimentos indígenas, que a APIB chamava e a gente sempre estava ali pronto para atender, fazendo manifestações nas ruas, e foi através disso que o movimento indígena começou a crescer, principalmente com as mulheres, as falas das mulheres. Sônia Guajajara também já era uma velha ativista, uma grande liderança, e a gente foi se juntando, foi conversando; Sônia vinha aqui, a gente ia para Brasília, se encontrava, e a gente sempre junto. O movimento ficou cada vez mais forte, esse movimento indígena, e hoje cresceu

bastante. Então o movimento indígena já é muito importante para as nossas lutas para demarcação das terras.

Eu: Sim. Eu lembro que teve uma época que teve um problema com uma construtora, que estava querendo construir aí no meio da terra indígena. Você pode me contar como é que foi essa época? Eu lembro que foi bem tenso.

Bárbara: Foi a Tenda. Foi no finalzinho de 2019, dezembro de 2019, essa construtora mandou dois advogados virem aqui na aldeia, dizendo que eles iam cortar árvores remanescentes da Mata Atlântica bem aqui do lado, e que era pra gente não se assustar com o barulho da motosserra, era o que eles vieram falar pra gente. E a gente pediu para que eles não cortassem antes que a gente fizesse uma reza, porque árvore para nós é sagrado. E eles não nos ouviram. Quando foi em janeiro, eles cortaram 520 árvores nossas, sem o nosso consentimento, sem nos ouvir. Então as lideranças daqui decidiram entrar naquele espaço, no terreno da Tenda -tem um terreno particular, não faz parte da Aldeia, mas, mesmo assim, eles não tinham o direito de tirar a árvore sem pelo menos uma consulta prévia por nós. Aí a gente pegou, entramos nesse terreno, ficamos lá 42 dias praticamente na justiça com uma reintegração de posse. Aí uma juíza autorizou a reintegração, e foi muito tenso. Mas hoje eles não podem mais mexer em nenhuma árvore dentro desse espaço, está na Justiça; mas parece que agora está entrando em acordo com o prefeito aqui de São Paulo, parece que o prefeito vai conseguir um outro espaço, para que eles possam construir as 11 Torres que eles querem construir. Mas ainda está na Justiça, mas foi uma luta muito forte assim. Foi bem complicado, porque a gente estava mexendo com pessoas de alto poder aquisitivo, grande, Banco Itaú, Ambev e outros parceiros que Tenda tem. E hoje a nossa luta é contra essas grandes construtoras que querem só desmatar para construir prédio para gente rica.

Eu: E como é que é ser indígena no meio de uma das maiores cidades do país. Como é que é essa relação com a cidade?

Bárbara: Ah, é difícil, porque São Paulo tem mais de 11 milhões de habitantes, e uma aldeia que tem menos de 1000 pessoas. Mas assim a gente sempre fala que nosso território é toda São Paulo. Mas a gente consegue manter a cultura, consegue manter a língua, consegue manter as tradições, mesmo num espaço tão pequeno. Mas muitas pessoas, às vezes, pessoas que são ignorantes, não tem conhecimento de que esse povo

sempre viveu aqui, e eles têm que respeitar a gente vivendo dentro desse espaço. E viver aqui não é fácil não, sabe, porque é matar um leão por dia, como se dizia. Assim, é difícil, é bem complicado mesmo, mas a gente consegue, com nossos parceiros, amigos, a gente consegue reverter muitas coisas, só que vai nos ajudando.

Eu: Entendi. Agora uma pergunta... Talvez possa parecer um pouco dissonante das outras. O que que é diplomacia para você? Não tem um certo ou errado. Assim, o que é para você diplomacia?

Bárbara: Diplomacia quer dizer o que?

Eu: Não tem assim... Em português, são aquelas relações entre os países. Mas não sei se, de repente, você acha que os povos indígenas têm suas próprias diplomacias, assim, nesse sentido de mediar as diferenças entre eles. Mas eu não sei, aí depende do que você acha.

Bárbara: Nós somos um povo bem diplomático, um povo que aceita muitas coisas, é amigo de todos, não tem assim um lado de preconceito muito forte. Bem, têm um lado de preconceito em relação ao não indígena pelo sofrimento já de 522 anos, de opressão e tudo. Mas quando as pessoas vêm, a gente respeita a religião, respeita as diferenças. Então é um povo bastante diplomático, um povo que aceita muita coisa. Às vezes a gente até fala: “Olha a gente não pode dar muita atenção para o não indígena; A gente tem que ficar mais atento as coisas porque às vezes eles vêm com uma proposta que a gente achando que é boa para a gente, acaba não sendo”. Mas, mesmo assim a gente tem muito respeito pelo próximo; não importa que é negro, é branco, é de outro povo. Então, a gente é um povo bastante aceitado, no caso, seria de abrir os braços e sorrir sempre. Então o povo Guarani é assim, sempre foi assim, mesmo antes da invasão os Guarani já eram dessa forma. Então eu creio que somos um povo diplomático assim, né. E a gente pega amizades muito fácil. E a gente tem o carisma muito grande, as crianças também, elas também são carinhosas para as pessoas que vem aqui. Então o povo Guarani é um povo bem diplomático mesmo por essa parte.

Eu: Entendi. Você percebe se tem alguma diferença entre a política dos indígenas e a política dos não indígenas?

Bárbara: A política que você quer dizer, política.

Eu: Isso. Não precisa ser política institucional, de partido. Pode ser política das assembleias. Você percebe algumas diferenças?

Bárbara: Ah, eu percebo... Assim, se for ver a política que está hoje, no caso, e a política indigenista por exemplo. Nós temos o nosso pensamento, o nosso modo de vida. E necessitamos, e o que precisamos no nosso dia a dia, muitas das vezes o que a gente vê é o descaso, o preconceito, é o não aceitar, o discriminar, muitas das vezes criminalizar. E muita das vezes sem vir dialogar com a gente, saber quem é esse povo, como ele pensa. Sabe, as pessoas não pensam nisso, e que nós estamos aqui, dispostos a esclarecer as coisas, a dialogar. Então é essa diferença: a gente querer o diálogo, e outros nem querer saber quem são essas pessoas que estão ali querendo dialogar com ele.

Eu: Certo. E como é que foi esse processo da Marcha das mulheres indígenas, né? Como é que foi o caminho até chegar -a primeira marcha que eu estou falando, que a minha pesquisa é sobre a primeira marcha. Como é que foi esse processo da primeira marcha, o caminho até chegar até lá?

Bárbara: É assim: tem os ATLs, o Acampamento Terra Livre; sempre teve, e geralmente eram lideradas por homens. Os homens eram quem se movimentava para se formar os Acampamentos Terra Livre, e as mulheres sempre ali apoiando, sempre apoiando, sempre apoiando, sempre estando junto. A gente sempre está junto, e no ATL de 2019... 2020... no ATL de 2019... Minto, no ATL de 2018 a gente estava lá e teve uma parte que as mulheres foram falar. Então Sônia foi uma das mediadoras da fala das mulheres. Ela começou, e, ali, a gente sempre formava grupo de mulheres para conversar. E a gente achou a necessidade assim: olha, as mulheres estão aqui apoiando o acampamento e muita das vezes elas não têm voz, porque quem vai lá em cima no palco geralmente é Sônia, e muitas das vezes tem mulheres aqui querendo esclarecer algumas coisas, querendo falar também, querendo se expor, e a gente não tem essa chance. Então foi aí que decidimos formar esse grupão de mulheres, que pega as mulheres do Brasil inteiro, e formar este grupo de mulheres, esta grande marcha dessas mulheres, daquelas estivessem realmente ali pela liberdade de falar, pela liberdade de expressar. Porque até então no Acampamento Terra Livre, elas não tinham essa chance. E ali a gente formou uma grande audiência só de mulheres de todos os territórios que

estavam ali presentes em 2018. E foi aí que a gente teve a primeira marcha das mulheres indígenas. E foi muito lindo, foi muito importante para a gente. A gente se sentiu honrada. Sônia Guajajara dá liberdade para todas falarem: quem quiser se expor e falar, o microfone aberto, a gente ia para secretarias que existem lá em Brasília, a Secretaria de saúde, que na época também estava com problema.

Eu: Bárbara, acho que cortou.

Bárbara: Oi, está ouvindo?

Eu: Estou, mas eu acho que desligou o seu microfone. Mas agora eu já estou ouvindo

Bárbara: Está ouvindo?

Eu: Estou ouvindo; está um pouco baixo, mas eu estou ouvindo.

Bárbara: Camila?

Eu: Estou te ouvindo. Está me ouvindo? Está me ouvindo?

Bárbara: Camila? Oi! É que tem uma desgraça que fica ligando aqui.

Eu: Entendi.

Bárbara: Aí fecha o microfone. Aí foi o que formou esse grupo de mulheres em 2018. Aí a gente ficou de sair em marcha a cada dois anos. Mas aí esse ano a gente decidiu sair novamente, em marcha. E foi muito bonito. Então, a partir de agora, essas marchas das mulheres indígenas vão estar muito mais presentes agora em Brasília.

Eu: Sim. E quais estratégias de vocês usaram na primeira marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas? Quais foram as estratégias que vocês usaram na primeira marcha?

Bárbara: As estratégias foram de que a gente tinha que ter voz; e de que forma essas mulheres iam ... E qual era o objetivo dessa marcha? O objetivo era, como as mulheres já tinham esse poder de voz, através da história, foi que a gente começou a apontar as pautas: a pauta de educação, a pauta da saúde, a pauta das demarcações de terra... Porque tudo que nós fazemos, também os homens fazem, nós estamos sempre juntos. Então, se os homens estão lutando por demarcações de terra, por que que as mulheres não podem também estar lutando junto? Então, essas eram as pautas e essas estratégias eram essas, de que a gente também tinha essa força, de que de que a gente poderia sim entrar dentro do Planalto Central, que a gente poderia ir até o STF, a gente tinha o poder sim de ir até a secretaria de saúde, de que a gente tinha que ir nesses ministérios. E foi

isso que aconteceu. A gente entrava, Sônia entrou lá na Câmara dos Deputados, a gente todo mundo junto. Foram acho que umas 50 mulheres com ela, e nós conseguimos entrar lá, conseguimos ter uma audiência. Não nos ouviram muito, mas conseguimos entrar. Então hoje as nossas estratégias são essas. Hoje a gente tem um grupo e com essas mulheres hoje, a gente... Esse nome, o grupo que se chama ANMIGA, que são as amigas. Que daí tem eu, tem a Sônia, tem a Célia, tem a Julião Pankararu, e tem várias outras mulheres. Tem a Shirley Krenak, que é de Minas. Então, é essa estratégia que a gente tem, que a gente sempre está conversando e fazendo as pautas para a próxima marcha.

Eu: Entendi. Essa audiência que você falou que vocês não foram muito ouvidas, foi qual a audiência?

Bárbara: Ah, foi na Câmara dos Deputados, lá em Brasília. Eles saíram todos, só ficou nós lá dentro, Sônia lá na bancada. Tinha alguns deputados que eram da direita, no caso, tinha alguns do PSOL, tinha alguns do PT; mas o restante dos deputados que tinham que nos ouvir, eles não ficaram, foram embora na hora que nós entramos. Mas é assim, eles são dessa forma mesmo, não respeitam ninguém.

Eu: Como é que foi a relação com os homens do movimento indígena na época da primeira marcha?

Bárbara: Não, eles aceitaram de pronto, porque Sônia já estava bem influente já na nessa questão. Então não teve nada assim que eles pudessem falar ou o criticar não, eles até apoiaram muito, apoiam até hoje. Então, quando as mulheres vão se juntar para alguma marcha (por exemplo, essa segunda marcha), eles liberam suas mulheres, e elas vêm sem nenhum problema que eles possam falar alguma coisa ou... Até dão propostas para a gente do que deve ser falado. Então ajuda bastante, são bem solícitos.

Eu: Sim. E como é que foi a relação com as mulheres na época?

Bárbara: Elas são maravilhosas. Que nem a gente fala, somos amigas mesmo, sabe. Quando uma fala a gente para ouvir, é muito difícil ter críticas entre nós. Tudo é feito em reunião, tudo é planejado antes, nada é feito sem uma consulta uma à outra. Então é bem organizado mesmo. Então, esse ano vai ter ATL novamente, acho que em abril, não tem data, e talvez tenha a terceira marcha das mulheres em setembro.

Eu: Entendi. E qual é a sua avaliação sobre a primeira marcha, quais resultados você enxergou da primeira marcha para as mulheres indígenas?

Bárbara: Olha foi boa, sabe. Lógico que nem tudo que a gente reivindica foi alcançado. Tipo em relação à saúde, melhorou um pouco, mas até então não tinha governo Bolsonaro. Era o Temer na época, se não estou enganada. Mas as demarcações de terra, algumas foram demarcadas. Mas a questão mais grave que nós temos hoje é a questão territorial: então, os guarani-kaiowá sendo atacados, florestas sendo dizimadas pela questão das queimadas, as invasões. E isso piorou mais a partir do governo Bolsonaro, que ele, infelizmente, ele só propaga o ódio.

Eu: E quais lições que você tirou dessa experiência da primeira marcha?

Bárbara: A gente se fortalece muito. A minha grande experiência foi o fortalecimento mesmo. Se sentir mais forte, se sentir mais segura na hora das falas, estudar bastante as leis. Eu gosto muito de assistir reportagem para ver o que está acontecendo pelo mundo, e isso é uma forma de debater, é uma forma de ter o que falar, de ter o que debater e. E esse ano as meninas foram para Glasgow, lá na Escócia. É na Escócia, né?

Eu: Isso, isso, é na Escócia.

Bárbara: E lá não foram muito ouvidas, pelo que Sônia tinha falado, o caso das questões climáticas. Hoje a nossa grande questão é a questão climática, o clima, o que está acontecendo pelo mundo. Então eu sempre sigo conectada com isso pela internet, acompanhando as reportagens, acompanhando o que está acontecendo com as outras aldeias, agora a questão das enchentes que preocupa, porque tem essas comunidades dos nossos parentes que vivem em beira de rios, grandes lagos, que a gente não sabe como é que está sendo a situação deles; muitos não têm internet, então eles ficam praticamente isolados. Mas a gente vai fazendo as denúncias através de celulares, e a APIB sempre está nos apontando os lugares que estão com dificuldades maiores, e a gente vai divulgando como pode.

Eu: Entendi. Aí agora uma última pergunta: você foi candidata a vereadora numa candidatura coletiva, que era uma candidatura só de mulheres indígenas nas últimas eleições. Eu queria que você me falasse como é que foi essa experiência.

Bárbara: Olha, eu nunca tinha pensado nisso. A política mesmo, eu só queria ficar no movimento indígena, não era... Eu não pensava nessa questão política, mas eu decidi

por causa da Tenda mesmo, por causa dessas grandes imobiliárias aí, e eu queria ver uma mudança melhor. A gente nunca via essa mudança, e quando eu vi que a gente teria que estar dentro desses espaços para que a gente pudesse conquistar algumas coisas, foi aí que eu decidi entrar junto com a [nome suprimido para desidentificar a entrevistada] e a [nome suprimido para desidentificar a entrevistada]. Mas eu não pensaria que eu conseguiria chegar a 10.580 votos, né? Eu nem imaginava isso, achava que a gente não ia receber... se a gente for receber alguns votos, vai ser só dos nossos parceiros mesmo, porque a gente não teve tempo de sair para fazer campanha, a gente não teve muito recurso para trabalhar na campanha, a gente não teve apoio muitas das vezes para fazer a campanha. Era tudo pela internet, porque estava no meio da pandemia. Então às vezes eu ia dar palestra, quando chamava a gente para falar sobre a questão política, eu não sabia muito o que dizer, o que falar. Mas, mesmo assim, a gente conseguiu 10.580 votos. Foi uma experiência boa e não muito boa. Foi boa porque a gente teve uma visibilidade maior. Não é boa porque é muito cansativo, você abandona sua casa, eu tenho uma filha para cuidar, e muitas vezes eu tinha que deixá-la sozinha. Mas valeu, pelo menos valeu por enquanto. Tão me rodeando de novo para eu sair como candidata novamente, mas eu acho que eu não quero ainda, por enquanto eu não quero passar tudo de novo que eu passei. Quero ficar um tempo tranquila agora. Quem sabe daqui a 3, 4 anos eu vou voltar a me candidatar como vereadora de novo.

Eu: E como é que foi a relação com o partido nessa candidatura, com os colegas de partido?

Bárbara: Então, foi bem difícil, porque acho que eles não acreditavam, sabe n'a gente. A gente não teve apoio, foi nós por nós mesmo. O partido não deu aquele apoio, acho que ele não acreditava no poder de pessoas que a gente poderia alcançar. E acabou esses 10.580 votos tendo uma dando uma calada de boca nele. Eu acho que eles, assim: “ah essas indígenas aí não vão conseguir nem mil votos”. Eu acho que acho que é isso que eles pensavam, então eles não nos apoiaram em momento nenhum. Mas esses 10.000 foi um “cala a boca” para ele ver que a gente tem sim poder de chegar lá e conseguir alguma coisa.

ENTREVISTA BRUNA

Eu: Pronto, já está gravando. Então, Bruna, eu vou começar perguntando sobre sua trajetória de vida, de família estudos, trabalho, vida na aldeia, ida para a cidade. Como é que foi esse processo para você?

Bruna: Ah eu sou Bruna, sou indígena do povo Baniwa, do Noroeste do Estado do Amazonas, né, indígena do Rio Negro, tenho 37 anos, e hoje sou mestrandia em antropologia Social e sou natural da comunidade indígena Tucumã-Rupitá optado do Rio Içana, que é a frente do Rio Negro, e faz cinco anos que eu entrei para Universidade. Antes disso eu trabalhei com o meu povo, dentro das comunidades, na associação; posteriormente eu trabalhei numa Federação que trabalha com os 23 povos da minha região; e hoje e sou colaboradora direta na rede das mulheres indígenas a nível do Brasil, como colaboradora direta, e minha linha de pesquisa sobre gênero e território também, sou pesquisadora, e sou mãe, tenho dois filhos. E estamos aí para conversar.

Eu: A Federação que você falou é a FOIRN?

Bruna: Isso.

Eu: Como é que é essa sua relação com a universidade?

Bruna: Como assim?

Eu: Você se sente acolhida pela Universidade? Como é que a relação com seus colegas? E por aí vai...

Bruna: Eu sou uma pessoa muito fácil de lidar, mas assim eu tenho meu ritmo de trabalho dentro do movimento, e universidade para mim é só sala de aula mesmo, sala de aula, pronto, porque não estou lá para fazer amigos. Estou lá para aprender, e meu minha base é o movimento. Então no momento que o movimento precisa de mim eu estou mais no movimento do que na própria universidade. Não sei, não eu saberia te dizer se tem acolhimento ou não porque, assim, é uma um espaço muito distante de mim, sabe. Eu estou somente por conta de matérias, por conta de alguns trabalhos muito no sentido, tipo ah, tem um bom trabalho para fazer vou fazer vou apresentar mas em relação mesmo... Dentro da universidade eu discuto várias coisas, políticas de permanência, política de bolsa para povos indígenas, implementamos um espaço de

convivência os povos indígenas dentro da universidade ... Então essa parte política de direito social é uma parte que faz parte de mim também. Então é brigar para permanecer dentro da universidade, e que a universidade também reconheça essa diversidade e diferença do corpo indígena dentro da universidade. E a universidade sempre me deu esse espaço de discussão, e seguimos em parceria e na formação.

Eu: Como é que se dá a participação política das mulheres dentro do seu povo?

Bruna: Olha, são coisas milenares, de que com as mulheres são detentoras de conhecimento no meu povo e que elas sempre estiveram nesse lugar de estratégia de manter nossos conhecimentos, né. Continua até hoje, mas também elas são as que mais produzem conhecimentos, desde a produção de soberania alimentar saudável para a criança, para a gestante, para as avós. E com relação política não indígena, você está falando de representação política, nós não temos nenhuma representante mulher do meu povo

Eu: Sim, mas na política indígena, você acha que elas têm participação?

Bruna: Elas têm, porque na minha região foi um dos primeiros lugares a ter uma associação das mulheres indígenas. Então voz ativa, discussões para realidade delas, sempre existiu, desde a implementação da organização social do movimento indígena há 35 anos.

Eu: E o que significa para você ser uma mulher indígena?

Bruna: Acho que não existe significado que precisa ser dito. A gente nasce dentro de um clã que tem uma história e saberes milenares e esse corpo transita, se movimenta em vários lugares; e hoje esse corpo também está na universidade, está no espaço de fala, de poder. Não existe essa descrição certa, porque para mim pode ser diferente, para outros povos pode ser diferente, mas esse quem você é, eu acho assim. Eu sou do clã Mendzinako, tenho meu nome a partir do clã do meu pai, eu sei da minha história, os seus ritos, meu território. Meu território continua sendo o meu território mesmo não estando lá. Porque assim, tem muita discriminação de quem diz que está na universidade. Porque assim, tem muita discriminação de quem deixa de ser indígena. Isso é um discurso muito... Um discurso muito racista, quando se fala nesse sentido.

Eu: Sim. E como se deu como se deu a sua aproximação com o movimento indígena?

Bruna: Não existe aproximação: nós nascemos no movimento, somos parte do movimento.

Eu: Sim.

Bruna: No meu caso específico, minha família toda é de liderança, eu já nasci no meio desse... O nosso próprio nome antes da gente nascer, antes da nossa mãe gestar, a gente já vem com esse espírito de liderança, com essa formação preparada desde antes do casamento da nossa mãe. Então, ela é natural, ela faz parte da gente, dentro dos clãs, das famílias. Então não existe essa aproximação: a gente é do movimento desde antes mesmo da gente nascer

Eu: Entendi. Uma outra pergunta: o que que é diplomacia para você?

Bruna: Acho que pessoas amadurecidas que sabem dialogar sem desrespeitar o outro, e isso é uma coisa que a gente tem dentro do meu povo: a gente consegue lidar com diferentes pessoas, diferentes conhecimentos, formação de clãs. Então a diplomacia de respeito ela tem que prevalecer.

Eu: Sim, então você se vê como uma diplomata do seu povo, do povo Baniwa?

Bruna: Não seria essa a palavra, mas eu acho que a agente sabe conviver com diferentes pessoas.

Eu: Sim. E como é que você enxerga as diferenças entre a diplomacias dos povos indígenas e a diplomacias dos países? Como por exemplo a diplomacia do Brasil, dos Estados Unidos e por aí vai. O que que você vê diferente entre as duas?

Bruna: Não saberia te responder. Eu passo essa pergunta.

Eu: Tudo bem. Como é que se deu o processo da primeira marcha das mulheres indígenas?

Bruna: Ela é uma construção já de muito tempo. Assim, a participação das Mulheres, sempre foi muito marcante, assim, desde as primeiras mulheres que se dispuseram a acompanhar seus líderes homens, continuam acompanhando até hoje. E nos últimos cinco, dez anos, se viu a necessidade de ter uma assembleia que pudesse pautar somente questões das mulheres, que as mulheres pudessem falar entre elas. Isso muito no sentido, por exemplo, assim sobre demarcação de territórios, saúde das mulheres. Então essa, e também a entrada de várias mulheres na universidade que escrevem sobre seus povos, que passam a situar as discussões dentro dos territórios, e começaram a discutir

em conjunto com as anciãs o que que elas acham sobre isso, da organização, do processo da escuta, do diálogo, e elas tomaram a decisão. Então vamos nos reunir, e temos força para isso. E elas conseguiram na primeira, na segunda marcha, tudo com a força das mulheres.

Eu: Sim. E quais estratégias vocês usaram na primeira marcha para pautar as demandas de vocês enquanto mulheres indígenas?

Bruna: Acho que não existem estratégias, são realidades mesmo. Não tem como pensar que é uma estratégia: são realidades regionais totalmente diferentes, mas que são comuns quando se trata de violência, discriminação. Então não são estratégias, são realidades vivenciadas pelas mulheres dentro dos seus territórios.

Eu: Sim. E como é que foi a relação com os homens do movimento indígena nesse processo da primeira marcha?

Bruna: São apoiadores que são líderes. Porque tem que trabalhar em parceria, e isso é uma discussão que é das mães, das irmãs, das esposas, das filhas. Então não tem como separar esse mundo masculino das mulheres, não existe isso: existe uma pauta das mulheres que é construída conjuntamente, mas existem momentos que só elas discutem a questão delas. Então são espaços de luta por direito, espaço pela luta de sobrevivência, mas é que em algum momento existem pautas específicas. Tipo menstruação, o homem não tem que participar sobre esse debate, é uma menstruação das mulheres; parto: parto é somente delas. Então existe momento que discussão é só entre elas, porque talvez se tivermos presença de homem, elas não conseguem falar. Então só tem apoio dos homens, porque para elas conseguiram chegar na marcha, conta com apoio dos homens; as comunidades são muito distantes, então não tem como desvincular dos homens.

Eu: Sim. E como é que foi a relação com as mulheres durante a marcha?

Bruna: Não entendi.

Eu: Como é que como é que foi a relação com as mulheres durante a primeira marcha foi boa assim? Como é que foi?

Bruna: Entre os homens?

Eu: Não, não, é a relação entre as mulheres na primeira marcha.

Bruna: Ah, eu acho que resultado está aí na segunda marcha

Eu: Sim, sim.

Bruna: De três mil e quinhentas na primeira marcha para sete mil e quinhentas na segunda, quer dizer que a construção foi ótima.

Eu: Sim. E qual a sua avaliação sobre a primeira marcha? Quais resultados você acha que a primeira marcha trouxe para as mulheres indígenas?

Bruna: [áudio incompreensível devido a falhas na conexão de internet]

Eu: Bruna, Bruna, está cortado.

Bruna: ...várias mulheres assumiram secretarias públicas, acho que a gente tem aí a própria deputada indígena eleita, temos várias mulheres que assumiram responsabilidade em espaços públicos a partir dessa discussão da valorização [áudio incompreensível devido a falhas na conexão de internet]

Eu: Bruna, está um pouco cortado. Bruna, Bruna, está cortado.

Bruna: [áudio incompreensível devido a falhas na conexão de internet] Tem uma representação de nome... Está ouvindo agora?

Eu: Agora eu estou ouvindo.

Bruna: É a minha internet.

Eu: Sim... Bruna, está aí?

Bruna: Você está me ouvindo?

Eu: Agora eu estou te ouvindo.

Bruna: É isso, não tem muito segredo não.

Eu: Sim. E quais lições você tirou da primeira marcha, quais foram os aprendizados para você?

Bruna: [áudio incompreensível devido a falhas na internet]

Eu: Bruna, está cortado de novo. Bruna? Bruna, está aí? Bruna?

[Conexão de internet cai]

Eu: Oi, Bruna.

Bruna: Oi, você disse que não estava me ouvindo. Acho que é a internet.

Eu: Sim, sim, estava bem cortado.

Bruna: Alô?

Eu: Está me ouvindo, Bruna?

Bruna: Eu estou te ouvindo. Você está me ouvindo?

Eu: Está um pouco cortado. Eu vou sair e volto, está bom? Espera aí.

Bruna: Tá.

[Saio do Zoom rapidamente e volto].

Eu: Oi, Bruna, está me ouvindo? Bruna? Acho que seu microfone está desligado. Está me ouvindo? Bruna? Bruna, está me ouvindo? Bruna? Bruna, você me escuta? Bruna? Oi, Bruna, está me escutando? Acho que agora foi. Seu microfone eu acho que está ligado, que antes estava desligado. Não, era só que nessa última pergunta, ficou cortada, eu não consegui te escutar, que era sobre os aprendizados, né, assim, quais as lições, quais aprendizados você tirou dessa primeira marcha. Se você preferir escrever no chat, de repente.

Bruna: Está cortado.

Eu: Está cortado? Eu vou desligar a câmera, espera aí. Melhorou? Está me ouvindo?

Bruna: Estou te ouvindo agora.

Eu: Sim, então essa última pergunta, né sobre quais lições, quais aprendizados você tirou, ela ficou cortada. Só pedir para você repetir porque eu não consegui entender, assim, porque ficou cortado por causa da internet.

Bruna: Acho que não existem lições. Existem forças, fortalecidas a partir da rede das mulheres, e continua cada vez mais forte. A voz das mulheres está cada vez mais presente, as que ainda não têm espaço de fala dentro da sua comunidade estão em processo de construção dessa quebra de paradigma, mas são todas as construções coletivas e vozes coletivas. Eu acho que -eu acho não, tenho certeza- que a construção coletiva tem uma força muito grande sobre as indígenas mulheres que estão nesse espaço de se movimentar, de se fortalecer cada vez mais.

ENTREVISTA MANDEI

Eu: Meu nome é Camila, eu sou estudante de doutorado da PUC-Rio. Faço doutorado em Relações Internacionais lá, e eu também sou professora da Universidade Federal do Amapá, e essa pesquisa que eu estou fazendo é sobre a primeira marcha das mulheres indígenas. Eu não sei se você se importa de eu gravar nossa entrevista. Tem algum problema para você?

Mandei: Não, não.

Eu: Eu vou só virar a câmera aqui que fica mais confortável para mim.

Mandei: Tá

Eu: Então, Mandei, a primeira pergunta eu quero saber sobre a sua trajetória de vida né, vida em família, vida na aldeia.

Mandei: Ei.

Eu: Oi?

Mandei: A ligação está muito ruim, está cortada.

Eu: Está cortada? Espera aí, eu vou tentar desligar e eu te ligo de novo, está bom? Pode ser?

Mandei: Tá.

[Desligo o whatsapp. Áudio de nova chamada de vídeo sendo realizada por mim]

Eu: Oi, melhorou?

Mandei: Está me ouvindo?

Eu: Estou te ouvindo. Está me ouvindo?

Mandei: Estou te ouvindo bem.

Eu: Espera aí. Eu acho que eu acho que melhorou então. Então, eu vou começar perguntando, Mandei, sobre a sua trajetória de vida, sobre família, estudos, trabalho, vida na aldeia... Como é que foi a sua vida?

Mandei: A vida é do... Naquele tempo, da primeira marcha, que eu fui participar. eu fui... Naquele tempo eu era cacique. Aí, eu fui, na primeira marcha que eu fui participar.

Eu: Entendi.

Mandei: Aí foi bom para a gente a Primeira Marcha, para a gente conhecer como é que é a luta.

Eu: Sim. E como é que foi a sua eleição para Cacica?

Mandei: Rapaz, a gente cacique, a gente ia assim: que a gente resolve mais coisas (como é que diz?) na comunidade. A gente está mais na frente, representando mais. Era isso.

Eu: Entendi. E como é que é a participação das mulheres no seu povo?

Mandei: Como é que é?

Eu: Como é que é a participação das mulheres no seu povo? Como é que as mulheres participam no seu povo?

Mandei: Como é que as mulheres participam da primeira marcha, que tu tá falando?

Eu: Não, do seu povo de forma geral. Como é que como é que as mulheres participam do seu povo? Não só na marcha, mas a participação no dia-a-dia do povo?

Mandei: Rapaz, a gente... Uma coisa que a gente trabalha... O meu povo, assim, de mulheres, daqui mesmo, do povo. Então, a gente tem o apoio da comunidade para a luta, assim, fazer alguma coisa. Dividindo na gente, na casa mesmo, comunidade.

Eu: Entendi. Antes de você já teve alguma cacica aí?

Mandei: Agora tem, a minha irmã mais velha.

Eu: Entendi. E antes de você, teve?

Mandei: Não

Eu: Então você foi a primeira cacica.

Mandei: Fui a primeira.

Eu: Ah, entendi.

Mandei: Porque assim, porque assim, a gente não tem irmão, não tem.... Era a primeira. Quem era o chefe mesmo aqui era pai.

Eu: Sim. Aí passou para as filhas.

Mandei: Aham. Mas ele continua, ele continua. Quando ele estava vivo, ele continuava. Ele não podia... Como que diz... Assim, ele falava com a gente, mas ele não falava Português. Meu pai não fala Português. Ele é tradicional mesmo.

Eu: Sim. O que significa para você ser uma mulher indígena?

Mandei: Porque assim, para a gente, mulheres indígenas... Não sei nem como dizer. Assim, porque a gente... A gente é melhor, assim, pra comunidade mesmo, a gente resolver. Acho que o que fica para a gente é isso aí, para as mulheres indígenas.

Eu: Entendi. Como é que foi o seu processo de aproximação com o movimento indígena? Como é que você se aproximou do movimento indígena?

Mandei: Eu me aproximei disso aí é porque que nem eu estava falando: é porque a gente não tem irmão para aproximar de outras lideranças. Aí tem que ser a gente mesmo. Aí fui me aproximando, fui me aproximando, até que me acostumei.

Eu: Sim. E quais foram os seus desafios aí a comunidade quando você foi cacica?

Mandei: Foi bom.

Eu: Foi bom?

Mandei: É Foi bom porque, assim, respeitaram. Porque assim, aqui a gente é respeitado, a gente, cacique.

Eu: Como você enxerga a diferença entre a política indígena e a política dos não indígenas?

Mandei: Assim, eu acho melhor política de indígena. Porque assim, política de indígena defenderia mais o indígena tudo que político não indígena. Eu vejo mais isso aí.

Eu: E como é que foi o processo da primeira marcha? O que que você achou?

Mandei: Primeira Marcha, porque assim, como é que a gente vê direito para a gente fazer a gente mesmo, como indígena, que a gente mostra lá no Planalto que a gente pode fazer a primeira marcha, é isso.

Eu: E como é que foi para mobilizar as mulheres aí da Aldeia para primeira marcha?

Mandei: Só era eu. Aí eu fui, assim, eu nem sabia bem como é que era a primeira marcha. Aí o pessoal não sabia direito o que era a primeira marcha, aí eu fui lá e aí eu vi como que realmente é a primeira marcha que nós fizemos, era a maioria o povo. Aí a gente acampou lá no Terra Livre. Acho que nós ficamos três dias na Marcha, ou quatro dias, eu não lembro bem não.

Eu: Entendi. E como é que foi a relação com os homens do movimento indígena durante a Primeira Marcha?

Mandei: A primeira marcha, acho que os homens, acho que, não sei que era muito. Eu não estou lembrando muito bem também.

Eu: Entendi. E como é que foi a relação...

Mandei: Porque assim...

Eu: Desculpa. Fala.

Mandei: Porque assim, a maioria era mulher. Era mais mulher na primeira marcha. Só tinha uns homens.

Eu: Sim. E como é que foi a relação com as mulheres durante a primeira marcha?

Mandei: Assim, a gente se entende bem na Primeira Marcha. A gente chegou assim, principalmente eu, que eu não conhecia ninguém. Aí eu cheguei lá sozinha, mas todo mundo recebe bem a gente, eu recebo bem as pessoas também, respeito o outro. Assim foi a primeira Marcha.

Eu: Sim, sim. E o que que você viu de resultado da primeira marcha para as mulheres indígenas? Quais os resultados que você viu?

Mandei: Foi resultado... Como é que diz isso aí? Não sei nem como te dizer. Primeira Marcha a gente foi respeitada, foi reconhecida.

Eu: Sim. E quais lições que você tirou? O que que você aprendeu da primeira marcha?

Mandei: Eu aprendi da primeira Marcha aquilo que estou falando, reconhecer a gente mesmo, para a gente para ir pra a luta d'a gente mesmo, como é que a gente vivia... Se a gente não reconhecer, a gente, mulheres indígenas, não vamos fazer quase nada. Foi o que eu aprendi mais, convivência, reconhecer... Como é que é? Reconhecer o povo. Isso que eu aprendi.

Eu: Sim, sim. Você aprendeu mais sobre os outros povos durante a marcha?

Mandei: Foi, foi sim.