UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO" INSTITUTO
DE BIOCIÊNCIAS – RIO CLARO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MULHERES KAWAIWETE: DEVIR, ARTES, ESTÉTICAS INDÍGENAS E TECITURAS DO BEM-VIVER

ELIZABETH ÂNGELA DOS SANTOS TORSI

Rio Claro – SP
2025

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
INSTITUTO DE BIOCIÊNCIAS – RIO CLARO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

KUJAMERA KAWAIWETE:
IA'AGAWYU IKOTU'OKA, MAMA'E APO KUAP, JANE MUE SAGEAP, NAN JARUETE AE MAGAW

MULHERES KAWAIWETE:
DEVIR, ARTES, ESTÉTICAS INDÍGENAS E TECITURAS DO BEM-VIVER



ELIZABETH ÂNGELA DOS SANTOS TORSI
Rio Claro – SP 2025



CAJU ANCESTRAL

Paisagem borda, em festa e cor
Amarelo, rubro, fruto e flor
Pinta o território sob o céu azul
Na aldeia Tatuí, vive o caju.

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
"JÚLIO DE MESQUITA FILHO"
INSTITUTO DE BIOCIÊNCIAS – RIO CLARO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

MULHERES KAWAIWETE:

DEVIR, ARTES, ESTÉTICAS INDÍGENAS E TECITURAS DO BEM-VIVER



Tese apresentada ao Instituto de Biociências do Câmpus de Rio Claro, Universidade Estadual Paulista, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Educação.

Orientador: Dr. César Donizeti Pereira Leite

ELIZABETH ÂNGELA DOS SANTOS TORSI

Rio Claro – SP 2025

T698m

Torsi, Elizabeth Ângela dos Santos Mulheres Kawaiwete: : devir, artes, estéticas indígenas e tecituras do bem-viver / Elizabeth Ângela dos Santos Torsi. -- Rio Claro, 2025

183 p. : il., fotos

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (UNESP), Instituto de Biociências, Rio Claro

Orientador: César Donizeti Pereira Leite

1. Mulheres Kawaiwete. 2. Artes indígenas. 3. Estéticas indígenas. 4. Bem-Viver. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Dados fornecidos pelo autor(a).

MULHERES KAWAIWETE ARTISTAM A VIDA COMO RESISTÊNCIA

BEM VIVER - DE SÔNIA GUAJAJARA PARA O BRASIL

SÔNIA GUAJARA apud Costa; Xucuru-Kariri, (p. 24, 2020.)

"[...] quero que os povos indígenas tenham seus territórios garantidos, quero as demarcações necessárias para isso, o retorno à mãe terra, a Mãe de Todas as Lutas, a qual dedicamos nossas vidas por muitas gerações. Isso é o Bem Viver. Essa é a ideia de Bem Viver na qual acredito. Esse é o sonho e a realidade que ainda verei em vida."



UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

Câmpus de Rio Claro

CERTIFICADO DE APROVAÇÃO

TÍTULO DA TESE: MULHERES KAWAIWETE: DEVIR, ARTES, ESTÉTICAS INDÍGENAS E TECITURAS DO BEM-VIVER

AUTORA: ELIZABETH ÂNGELA DOS SANTOS TORSI
ORIENTADOR: CESAR DONIZETI PEREIRA LEITE

Aprovada como parte das exigências para obtenção do Título de Doutora em Educação, pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. CESAR DONIZETI PEREIRA LEITE (Participaçao Virtual)
Educação / UNESP/Rio Claro (SP)

gov.br Documento assinado digitalmente
CESAR DONIZETI PEREIRA LEITE
Data: 20/08/2025 14:23:02-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. ELIANE BOROPONEPÁ MONZILAR (Participaçao Virtual)
UNEMAT / Universidade do Estado de Mato Grosso - MT

gov.br Documento assinado digitalmente
ELIANE BOROPONEPA MONZILAR
Data: 04/08/2025 20:46:38-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. WALDINÉIA ANTUNES DE ALCÂNTARA FERREIRA (Participaçao Virtual)
UNEMAT / Universidade do Estado de Mato Grosso - MT

gov.br Documento assinado digitalmente
WALDINEIA ANTUNES DE ALCANTARA FERREIRA
Data: 05/08/2025 14:09:09-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Prof. Dr. JORGE ISIDRO ORJUELA BERNAL (Participaçao Virtual)
Unicamp / Universidade Estadual de Campinas – SP

gov.br Documento assinado digitalmente
JORGE ISIDRO ORJUELA BERNAL
Data: 15/08/2025 14:55:14-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Profa. Dra. AMANDA PEREIRA DA SILVA AZINARI (Participaçao Virtual)
SEDUC - Faculdade de Educação / Universidade do Estado deMatoGrosso - MT

gov.br Documento assinado digitalmente
AMANDA PEREIRA DA SILVA AZINARI
Data: 28/07/2025 12:32:41-0300
Verifique em https://validar.iti.gov.br

Rio Claro, 14 de julho de 2025

DEDICATÓRIA

As tramas da vida e do saber que aqui foram tecidas,
gratidão as mulheres Kawaiwete, estrelas-guias destas experimentações.
Sua força reside no canto, na dança, nas sementes, nas miçangas,
no cuidado, na palavra ancestral,
Na sutil e potente forma de manter seu mundo vivo.

Reverencio, igualmente, o povo Kawaiwete em sua inteireza,
comunidade que respira a floresta e guarda os segredos do tempo,
ensinando sobre pertencimento e resistência.

E no mais profundo do meu coração, este andarilhar é para vocês,
Perolina Pereira de Jesus (minha mãe de alma e coração),
Isaias Ângelo dos Santos e Aristina André da Silva (*in memoriam)*,
meu pai e mãe, sementes de amor em solo fértil de saudade.
Sua memória é a luz que me guiou até aqui.

A vocês, e aos Kawaiwete, minha mais sincera homenagem.

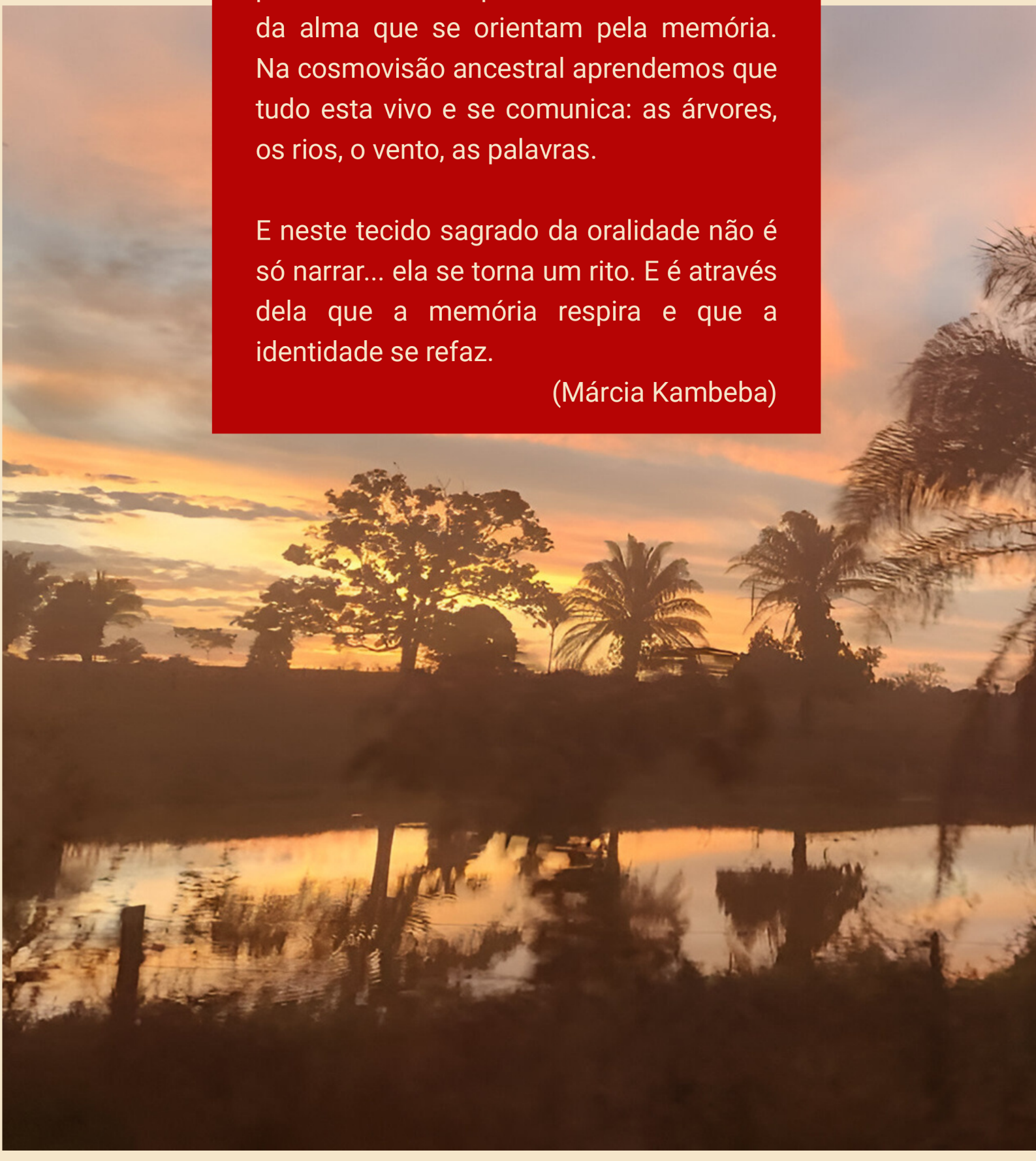


EPÍGRAFE

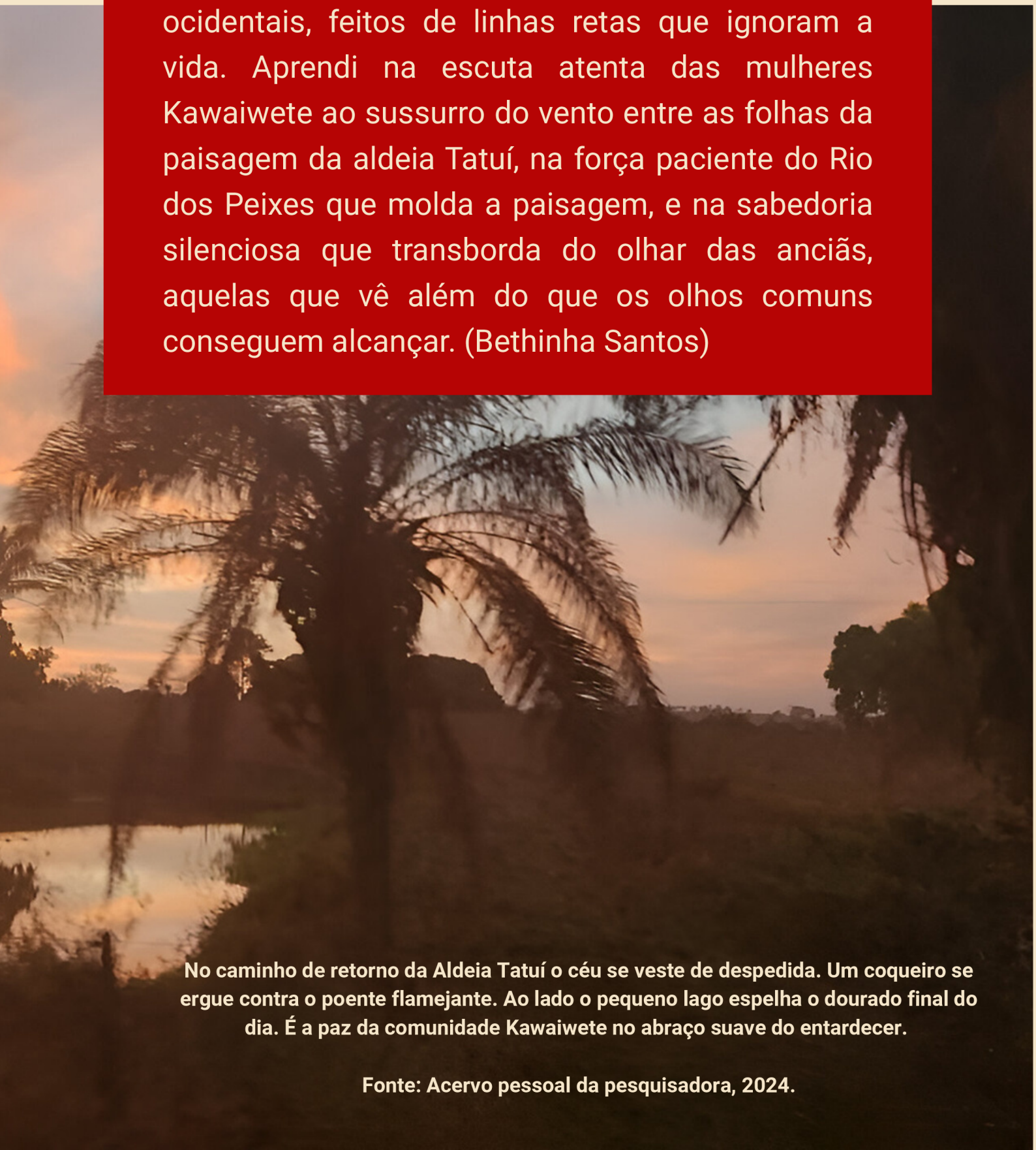
Na caminhada de retorno espiritual, os passos não são apenas físicos: são ecos da alma que se orientam pela memória. Na cosmovisão ancestral aprendemos que tudo esta vivo e se comunica: as árvores, os rios, o vento, as palavras.

E neste tecido sagrado da oralidade não é só narrar... ela se torna um rito. E é através dela que a memória respira e que a identidade se refaz.

(Márcia Kambeba)



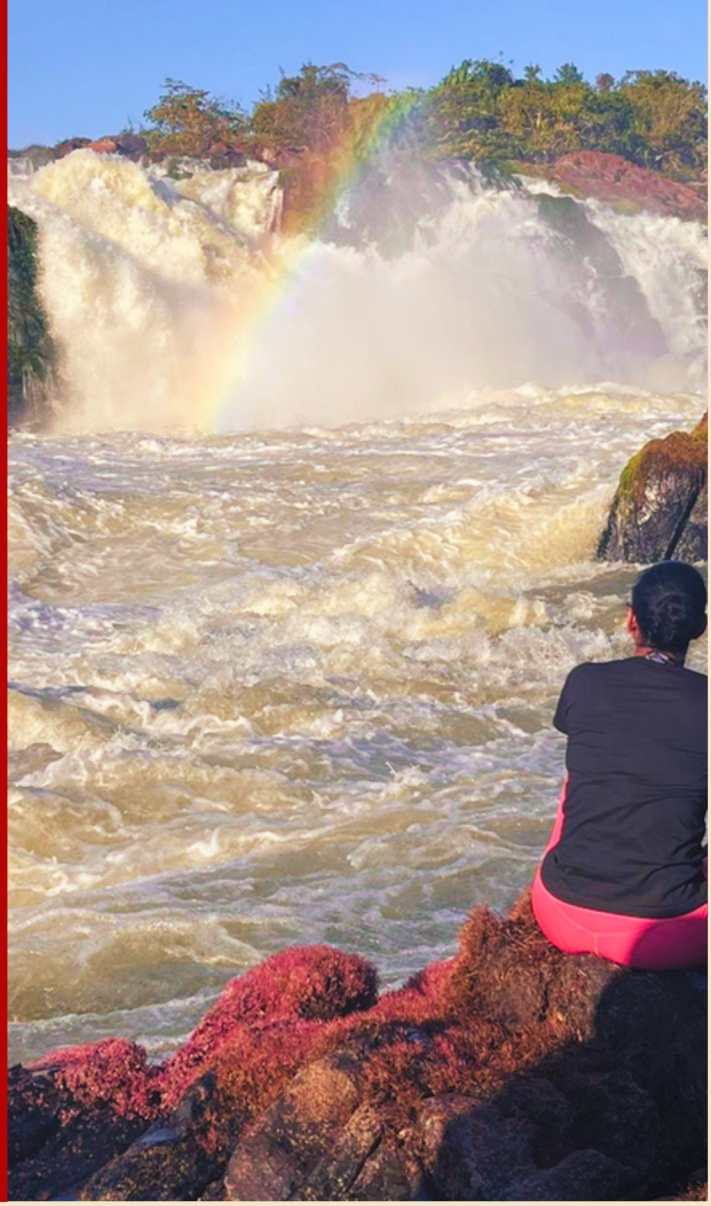
Não aprendi os verdadeiros caminhos nos mapas ocidentais, feitos de linhas retas que ignoram a vida. Aprendi na escuta atenta das mulheres Kawaiwete ao sussurro do vento entre as folhas da paisagem da aldeia Tatuí, na força paciente do Rio dos Peixes que molda a paisagem, e na sabedoria silenciosa que transborda do olhar das anciãs, aquelas que vê além do que os olhos comuns conseguem alcançar. (Bethinha Santos)



No caminho de retorno da Aldeia Tatuí o céu se veste de despedida. Um coqueiro se ergue contra o poente flamejante. Ao lado o pequeno lago espelha o dourado final do dia. É a paz da comunidade Kawaiwete no abraço suave do entardecer.

Fonte: Acervo pessoal da pesquisadora, 2024.

GRATIDÃO



Na tecitura deste manto de conhecimento, por entre os fios da sabedoria, presto reverência aos primeiros sonhadores desta terra – os Povos Indígenas. Nas suas vozes ancestrais, encontro o eco profundo da Mãe Terra, berço onde germina toda ciência e arte. Sua harmonia com o cosmos é inspiração, é como um canto primordial que permeia cada página esculpida neste território/tese.

Ao meu orientador professor César, gratidão por incentivar a minha criatividade e por entre-laçar experiências e experimentações que me levaram a explorar novas ideias e perspectivas. Teço versos de imensa gratidão pela oportunidade de ser sua orientanda! Com paciência de escultor moldou nas sombras da minha ignorância uma ecologia de sentidos.

Fez brotar, com mãos de poeta, ideias que dançam como folhas ao vento que se materializam de forma visível e invisível nesta tese. À estimada banca, alicerce firme, olhos de águia que entre linhas buscam a essência, devotaram seus olhares atentos e afetuosos para que, do solo deste território, se erguesse uma colheita farta e verdadeira. Como sentinelas ergueram faróis para que eu não me perdesse nas névoas da dúvida, guiando-me pelas trilhas íngremes da criação intelectual. Com o mesmo fervor dos cantos dos povos indígenas, saúdo as companheiras, companheiros, professoras e professores de pós-graduação. Juntos contemplamos o reflexo das estrelas nas águas profundas dos saberes, conforto e acalento na jornada acadêmica, apoio incondicional. Estrelas-guias em noites escuras, nutrindo-se mutuamente de coragem e compreensão, das amizades que floresceram neste território.

E ao Grupo Imago, com sua tapeçaria de ideias, espelho d'alma criativa, essa comunidade da Imagocracia, celeiro de criatividade. Compartilharam o alimento invisível: a imaginação e criação, impulsionando-me a transcender os limites do visível e adentrar o reino do possível.

Ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Estadual Paulista – UNESP, gostaria de expressar meu profundo agradecimento por ter tido a oportunidade de participar deste programa. Não poderia deixar de mencionar o apoio administrativo e técnico recebido ao longo dessa trajetória. Gratidão!!!

IMAMEMAME'WAW



Omamae'a are futat ojemujau aeramu futat kujamera ikuapa. Aeramu futat kujamera ga jane omama'ea esauka kuepe imanau. Aeramu kujamera ga kuepe kuepe mamae ikuapa iapoa.aeramu kujamera ga ore mama'ea namuakajami iapoa.

Ko ka'arana pesquisa poawa kujamera kawaiwete iporowykya esaukawa. Ko ka'arana aemu'e kujamera kawaiwete porowykyare, imawefutat ore pytuna mama'ea iapokuawi raku'e. Aeramu futat kujamera wajyra imujau. Kujamera ga futat jane mama'ea ywypewara akuap iapoa wakaga pope jemugau.

Ko karana kujamera ga porowya omome'u penupe eramu jane ko ka'arana eresakau jare jeupe isauka nane nu jare jay'ra ga upe. Ko ramu futat kujamera Kawaiweteramu oporowykya esauka ga nupe, najue jue futat . a'e futat koa jemujawa akwasiat ka'arana are ; oputuna upe aeramu ore kujameramu nanenu moragytape ore porogytau nanenu mama'eare ore putuna upe.



RESUMO

A pesquisa tem como objetivo abordar o devir das mulheres indígenas Kawaiwete, utilizando uma metodologia de pesquisa em modo Kawaiwete, para compreender suas experiências, desafios e conquistas, ou seja, como essas mulheres artistam a vida como resistência. Ao adentrar na vida dessas mulheres, é possível perceber interconectividade com o meio ambiente, a sua participação ativa na comunidade para a manutenção dos saberes e conhecimentos tradicionais do povo. Além disso, a pesquisa busca desvendar a forma como essas mulheres artistam a vida como resistência no enfrentamento das mudanças sociais, políticas e ambientais, e como utilizam seus conhecimentos ancestrais para adaptar-se e manter seus saberes e conhecimentos tradicionais que são compartilhados com os mais jovens.

O estudo pretende ampliar a compreensão sobre a importância das mulheres indígenas Kawaiwete na sociedade contemporânea, reconhecendo seu papel fundamental na partilha de saberes e na construção de um futuro sustentável para as próximas gerações. Ao mergulhar mais profundamente na vida das mulheres indígenas Kawaiwete, é fundamental destacar a maneira como elas se tornam corpos-territórios em defesa de uma luta comunitária por direitos. A compreensão de como utilizam seus conhecimentos ancestrais para enfrentar os desafios contemporâneos oferecerá formas valiosas sobre a resiliência e a sabedoria acumulada ao longo das gerações. Além disso, é importante destacar a liderança e o papel ativo que as mulheres indígenas desempenham na comunidade, contribuindo significativamente para a construção de um bem viver comunitário. Ao ampliar o foco da pesquisa para incluir narrativas individuais das mulheres Kawaiwete, será possível capturar e transmitir suas perspectivas e experiências de uma maneira mais autêntica e significativa. Isso não apenas enriquecerá a compreensão sobre a importância dessas mulheres na sociedade contemporânea, mas também contribuirá para uma maior valorização de suas contribuições e papéis dentro e fora de suas comunidades.

Palavras-chave: Resistência. Mulheres Indígenas. Povo Kawaiwete.

The research aims to address the future of Kawaiwete indigenous women, using a research methodology in an indigenous way, to understand their experiences, challenges and achievements, that is, how these women interpret life as resistance. When entering into the lives of these women, it is possible to perceive interconnectivity with the environment, their active participation in the community to maintain the people's traditional knowledge and knowledge. Furthermore, the research seeks to uncover the way in which these women live their lives as resistance in facing social, political and environmental changes, and how they use their ancestral knowledge to adapt and maintain their traditional knowledge and knowledge that are shared with the most young people.



ABSTRACT

The study aims to expand understanding of the importance of indigenous Kawaiwete women in contemporary society, recognizing their fundamental role in sharing knowledge and building a sustainable future for future generations. When delving deeper into the lives of Kawaiwete indigenous women, it is essential to highlight the way in which they become bodies-territories in defense of a community struggle for rights. Understanding how they use their ancestral knowledge to face contemporary challenges will offer valuable insights into the resilience and wisdom accumulated over generations. Furthermore, it is important to highlight the leadership and active role that indigenous women play in the community, contributing significantly to the construction of a good community life. By broadening the research focus to include individual narratives from Kawaiwete women, it will be possible to capture and convey their perspectives and experiences in a more authentic and meaningful way. This will not only enrich understanding of the importance of these women in contemporary society, but will also contribute to a greater appreciation of their contributions and roles within and outside their communities.

Keywords: Resistence. Indigenous Women. Kawaiwete people.

SUMÁRIO

ATRAVESSANDO TERRITÓRIOS 18

TERRITORIO 1 - Pesquisa em Modo Kawaiwete **31**

1. TECENDO AFETOS : diálogo circular entre a pesquisadora e a comunidade Kawaiwete 34

1.2. CORPO-AFETO: Pesquisa em Modo Kawaiwete 37

1.3. TECENDO IMAGENS: ARTES E ESTÉTICAS DAS MULHERES KAWAIWETE EM REGISTROS VISUAIS **44**

TERRITÓRIO 2 - RIOS DAS MEMÓRIAS KAWAIWETE: PERCURSOS DE UMA HISTÓRIA **47**

2.1. História dos Povos Indígenas do Brasil: por uma visão ameríndia. **50**

2.2. Tecendo a Existência: Narrativas do Povo Kawaiweté **55**

2.2.1. Povo Kawaiwete da Terra Indígena Apiaká/Kayabi 58

TERRITÓRIO 3 - MANIFESTOS DE VIDA: POTÊNCIA DAS ARTES E ESTÉTICAS INDÍGENAS **63**

3.1 ARTES INDÍGENAS E ESTÉTICAS INDÍGENAS: PARTILHA DO SENSÍVEL, DO VISÍVEL E DO INVISÍVEL **66**

3.2 Mãos que tecem mundos: Protagonismo das mulheres indígenas na Arte originária Brasileira **77**



SUMÁRIO

TERRITÓRIO 4 – CORPOS-TERRITÓRIOS: Luta comunitária das mulheres 80

4.1 Breve Contexto Histórico do movimento de Luta das Mulheres Indígenas 83

4.1.2. **Mulheres Indígenas em Movimento:** Das Lutas Locais Primeiras Articulações Nacionais (Pós-1980) 84

4.1.3. Consolidação e Visibilidade no Século XXI: Articulações Nacionais e Interseccionais 85

4.1.4. As Marchas das Mulheres Indígenas: Território, Corpo e Ancestralidade em Mobilização 86

4.1.5. Movimento de Luta das Mulheres Indígenas no Estado de Mato Grosso 88

4.1.6 Fios de Luta, Tramas do Futuro: Mulheres Indígenas Tecendo Resistências no Estado de Mato Grosso 89

4.1.6.1 Takiná: A Organização Pioneira Estadual 90

4.1.6.2 Movimento das Mulheres Indígenas do Território do Xingu (MMTIX): Articulação Regional e Liderança 91

4.1.6.3. Departamento de Mulheres da Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT): Fortalecendo a Articulação Estadual 93

4.1.6.4. Mulheres Xavante em Luta: Movimentos Específicos 94



SUMÁRIO

4.2. A Resiliência das Mulheres Indígenas: Saberes Ancestrais **95**

4.3 Corpos-Territórios: Mulheres Terra, Mulheres Raízes, Mulheres Sementes e Mulheres Água **97**

4.3.1. CORPO-TERRITÓRIO: MULHERES TERRA **98**

4.3.2. CORPO-TERRITÓRIO: Mulheres Sementes **99**

4.3.3. CORPO-TERRITÓRIO: Mulheres Raízes **100**

4.3.4. CORPOS-TERRITÓRIO: Mulheres Água **101**

4.4. Mulheres Indígenas: o Bem Viver e as Cosmovisões Ameríndias **103**

4.4.1 Travessia Sutil: Tecendo o "Bem Viver" **105**

4.4.2. Mulheres Indígenas: Guardiãs do Bem Viver e do Território **108**

4.5. Quando Lutar pelo "Bem Viver" Ameaça a Própria Vida: O Dilema das Mulheres Indígenas **110**

4.6. Devir Mulheres-Kawaiwete: artistando a vida como resistência **115**

4.7. Participação no I COIIINTER (Congresso Internacional Intercultural Indígena **122**

4.8. IV Assembleia de Mulheres Indígenas de Mato Grosso: Raízes, Resistência e Luta Comunitária **125**

4.9. Compondo afetos entre linhas e sementes: colar Kawaiwete **128**



SUMÁRIO

4.10. Tecituras do bem-viver: um dia na vida de uma mulher indígena Kawaiwete 138

4.11. A Poética dos Corpos-Território: Devir, Artes, Estéticas e Bem-Viver das Mulheres Kawaiwete 143

Towopewi: Tecelã de sonhos, as Mãos que Tecem a Arte Kawaiwete 144

Maria Jorcelina: Raízes no Coração da Aldeia Tatuí 146

Joana: Memória Ancestral em Terra Tatuí 148

Tatiely: Mãos que Tecem a Memória Kawaiwete 150

Iza: Guardiã do Fio e da Semente 152

Cezarina: Um Rio de Saberes 154

DINEVA: MULHER ÁGUA: UM RIO DE FORÇA KAWAIWETE 156

Neuza Poias: A Vida Tecida em Sementes na Aldeia Tatuí 159

Maria SuzanaA Sementeira do Saber na aldeia Tatuí 160

APÓS A TRAVESSIA .... TRANSBORDAMENTOS ... AFETAÇÕES 162

Afetações a Partir do Depoimento de Dineva Kayabi 168

A Travessia que Continua:
Outros Corpos para o Corpo-Tese em Território Kawaiwete 171

MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA ... 17 3



ATRAVESSANDO TERRITÓRIOS



RIO DOS PEIXES - TERRA INDÍGENA APIAKÁ-KAYABI

Escrever uma tese é compor um território em constante transformação, onde a permanência e a passagem se entrelaçam. Assim, como os povos indígenas compartilham suas experiências e vivências de forma coletiva, esta tese também é tecida com linhas coletivas. Ao longo dessa tecitura o caminho foi marcado por encontros, desencontros e reencontros que foi parte integrante desse território/tese, que por mais que me movesse freneticamente de um lugar para o outro essas conexões e afetos sempre estiveram comigo.

Portanto, esse território/tese é como uma linha que se movimenta e se encontra com outras linhas, e essa conexão é fundamental para sua existência, pois é nessa malha de conexões, diálogos e interações tecidas com essas várias linhas que ela se desenvolveu e adquiriu significado. Assim, esse território/tese transcende a individualidade e se torna uma contribuição para fomentar o constructo de um conhecimento que é coletivo.

Assim, as tramas que constituem esta tese são oriundas das minhas experiências de vida que foram atravessadas e entrelaçadas com as experiências dos povos indígenas. Por isso, é um trabalho marcado por uma experiência coletiva que revela um uno-todo em sua composição.

Minha infância foi em meio a natureza numa cidadezinha de nome Poxoréu localizada no Estado de Mato Grosso. Segundo dados do IBGE (2012) a cidade possui uma área territorial de 6.909,685 km², com uma população aproximadamente de 16.677 habitantes. A cidade de Poxoréu teve a sua origem vinculada ao garimpo de diamantes, o que atraiu muitas pessoas para este local com a utopia de conseguir achar uma pedra de diamante e mudar de vida. Por esta utopia meu pai também foi movido e de vaqueiro passou a ser garimpeiro, passou a vida toda “garimpando” o sonho de ter uma condição de vida melhor. No entanto, assim como, toda a história do Brasil essa região já era habitada pelo povo indígena da etnia Boe/Bororo, que foram expulsos, massacrados e escravizados, nessa região por garimpeiros, posseiros, fazendeiros. Segundo Santana e Castilho (2017) o nome da cidade é também de origem indígena, e na língua Boe significa: (“Pó”, rio; “Céreu", águas escuras) o que significa dizer “Rio de Águas Escuras”.

Essa região tem o bioma característico do cerrado. Eu vivi boa parte da minha infância nessa cidade cercada pelo bioma do cerrado, em uma casa localizada na Rua das Flores, tendo como quintal um riacho que corta a cidade.

Ao entardecer podíamos ouvir as revoadas de periquitos ou andorinhas. Nos pontos alagadiços seriemas e saracuras também se juntavam a esta biofonia. Araras e capivaras completavam esta reverência à beleza e vida da natureza. Os frutos como caju,

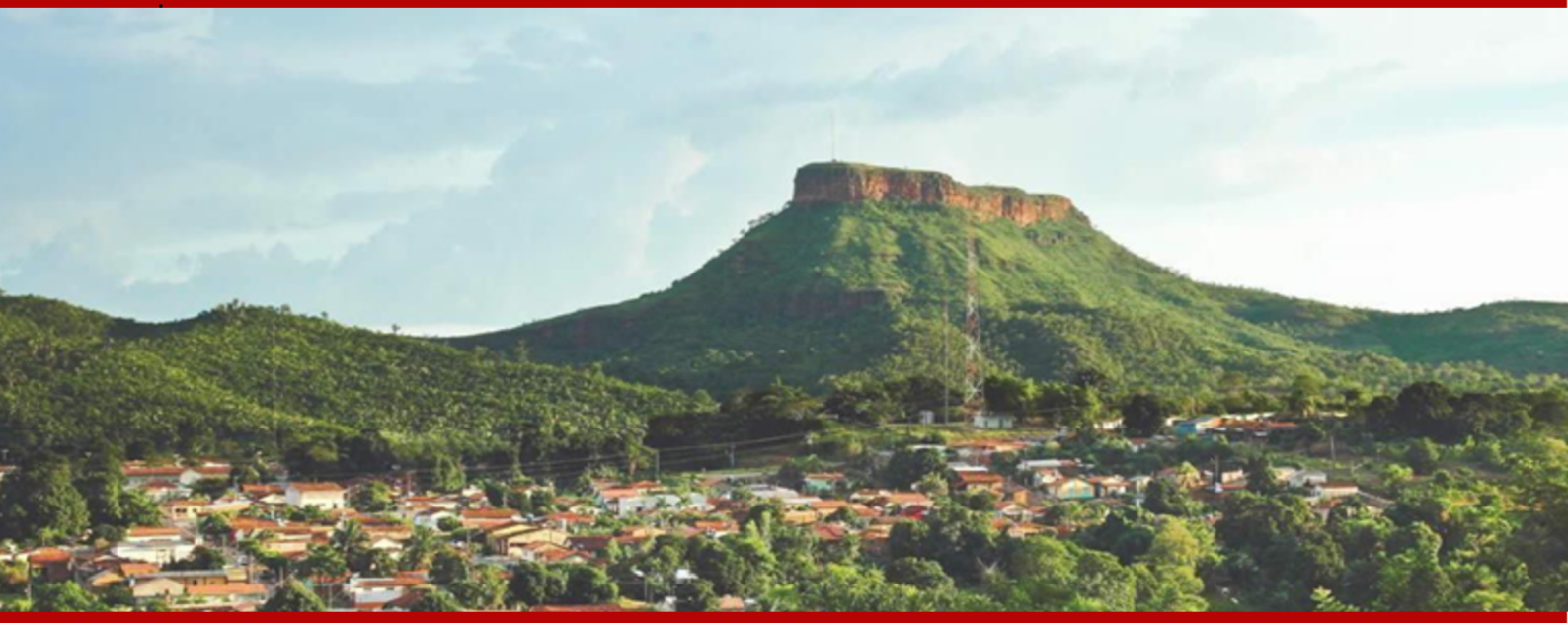
cajá, manga, seriguelas, ingás, babaçu eram comidos direto do pé. Havia também cachoeiras que era o nosso principal passa tempo, mas íamos escondidas dos pais e mães, pois era perigoso sem a supervisão de um adulto ficarmos na cachoeira. Minhas irmãs mais velhas levaram muitas broncas por ir e nos levar junto.

Correr e pular e subir e descer e nadar e comer e brincar e ouvir e ver. São os verbos que formam o conjunto das linhas com as quais foram tecidas e coloridas a minha infância.

Nesse contexto cresci ouvindo histórias sobre os povos indígenas que habitam aquela região (Povo Boe/Bororo e Povo Auwe'uptabi/Xavante). Quando eles iam para a cidade fazer compras e vender seus artesanatos, as mães não nos deixavam ficar na rua, pois diziam que os indígenas iriam nos levar para morar na aldeia. Assim, eu ficava na janela de casa observando o transitar deles na passarela da rua em direção a feira da cidade.

Aos 9 anos minha família se mudou para a cidade de Presidente Prudente no Estado de São Paulo, e assim, perdi todo aquele afeto que a natureza me proporcionava. Nesse novo território me deparei também com algumas situações que remetiam aos povos indígenas. Algumas pessoas me apelidavam de "bugra" ou "bugrinha". Nesta época nunca havia entendido ao certo o que significava. Com o passar do tempo me moveu a curiosidade por saber o que significava e porque algumas pessoas me chamavam assim

.



CIDADE DE POXORÉU – MT
FONTE: WELLINTON MENDES, S/D

Ao pesquisar o significado do termo “bugre” encontrei uma definição que se aproxima do que afirma Freyre (2003, p. 188)

> A denominação de bugres dada pelos portugueses aos indígenas do Brasil em geral e a uma tribo de São Paulo em particular talvez exprimisse o horror teológico de cristãos mal saídos da Idade Média ao pecado nefando, por eles associado sempre ao grande, ao máximo, de incredulidade ou heresia.

Nesse sentido, bugre também é um termo usado para se referir às pessoas miscigenadas entre indígenas e não indígenas. Mas, esse termo carrega todo um preconceito e tom pejorativo que tem como intuito depreciar e julgar uma pessoa com determinadas características físicas como sendo inferior, tanto fisicamente quanto intelectualmente. Mas, acredito que as pessoas se referiam a mim como “bugra” devido as minhas características físicas serem parecidas ou lembrarem de alguma forma os indígenas.

Por isso, as questões indígenas têm atravessado a minha vida desde a minha infância. Ao retornar para o Mato Grosso tive a possibilidade de experimentar novamente os afetos que estavam adormecidos dentro de mim.

Os estudos sobre as questões indígenas passaram a ser tema de meu interesse desde o primeiro momento em que pisei em uma aldeia indígena. O primeiro povo indígena que conheci foi o povo Kawaiweté da aldeia Tatuí, localizada na TI Apiaká-Kayabi/Kawaiweté, no município de Juara-MT, no ano de 2010.

Nesse contexto, desenvolvo ou participo de projetos de pesquisa, ensino e extensão (vinculados ao grupo de pesquisa LEAL- Laboratório de Estudos e Pesquisas da Amazônia Legal) nessas comunidades.

Dentre os projetos desenvolvidos nas comunidades indígenas posso destacar alguns: “Interculturalizando Talentos: Articulações entre linguagens, História Étnica Cultural e Educação Ambiental em uma Escola Indígena (2015-2016)”; "Significados da Educação Escolar Indígena: Na voz e na vivencia Curricular, Intercultural e Diferenciada dos professores/as Munduruku, Apiaká e Kayabi na Terra Indígena Apiaká-Kayabi-Juara/MT”; “Projeto Artes Plásticas no campus com a comunidade: pintando e transformando realidades (2011-2020 fluxo contínuo – sob minha coordenação)”, dentre outros projetos.

O projeto de extensão "Projeto Artes Plásticas no Campus com a Comunidade: Pintando e Transformando Realidades", sob minha coordenação, foi realizado na Universidade do Estado de Mato Grosso (Unemat), campus de Juara. O projeto teve como objetivo acompanhar a produção de pinturas a óleo sobre telas, por meio de

discussões sobre cultura, paisagem ambiental e a construção de identidades étnicas, tanto dos povos indígenas quanto de moradores de Juara. Além disso, as telas foram registradas fotograficamente.

O projeto se destacou por seu trabalho com os povos indígenas Munduruku, Apiaká e Kayabi, na Terra Indígena Apiaká/Kayabi. As atividades de pintura a óleo sobre tela foram um instrumento de revitalização cultural, dando protagonismo aos povos indígenas, e as diferentes formas de leituras realizadas por eles a partir da pintura foram identificadas.

Além das atividades nas aldeias, o projeto também realizou diversas oficinas em eventos científicos, fortalecendo a interconexão entre a universidade e a comunidade. O projeto foi reconhecido por seu mérito, sendo eleito duas vezes na Unemat como "projeto revelação" na área de cultura. Suas atividades foram apresentadas em importantes instituições, como a Universidade de Brasília (UnB) e a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), o que demonstra a relevância e o impacto do trabalho desenvolvido.



Pintura a óleo sobre tela de Franti Paleci (Povo Apiaká, aldeia Mayrob - Terra Indígena Apiaká-Kayabi), participante do “Projeto Artes Plásticas no campus com a comunidade: pintando e transformando realidades”

Fonte: **Projeto Artes Plásticas, 2015**.

Outra oportunidade que tive de vivenciar a educação indígena e a educação escolar indígena foi na Faculdade Indígena Intercultural (FAINDI), no curso de Pedagogia Intercultural, na Universidade do Estado de Mato Grosso - UNEMAT, Campus de Barra dos bugres - MT, que foi ofertado 60 vagas para estudantes exclusivamente indígenas. Na finalização do curso havia matriculados 56 estudantes indígenas de 18 etnias diferentes do Estado de Mato Grosso, sendo que os mesmos colaram grau em agosto de 2022.

Ao ministrar a disciplina "Educação Infantil em/para Escolas Indígenas", pude ouvir muitas denúncias sobre a interferência na autonomia das escolas e das/dos professores/as indígenas. Como o intuito de colaborar com a educação escolar indígena fiz a proposição de um projeto PIBID (Programa de Bolsas de Iniciação à Docência) com uma proposição de Pedagogia Contracolonial com o intuito de favorecer uma prática pedagógica que respeite e valorize os saberes tradicionais, a diversidade e a heterogeneidade dos povos indígenas. Este projeto foi aprovado e teve início das atividades em 01/11/2020, sendo que após minha entrada no curso de doutoramento transferi a coordenação para outro professor da FAINDI (Faculdade Indígena Intercultural).

Por acompanhar o movimento indigenista no Estado de Mato Grosso desde o ano de 2010 acredito que os povos indígenas podem partilhar conosco formas de políticas de resistência e (re)existência contra o mundo "capitalístico" que nos lançou em uma crise que não é ambiental ou econômica, mas sim humanitária. Segundo Boff (2012, p.67) "Trata-se, sem mais nem menos, de chegar a um novo paradigma civilizatório que garanta a vitalidade da Terra e a perpetuidade da espécie humana."



Pintura a óleo sobre tela de Lucinda, mulher Kawaiwete segurando o filho na zamata - T.I Apiaká/Kayabi.

Fonte: Projeto Artes Plásticas, 2016.

Para que possamos de fato chegar a um novo paradigma civilizatória que garanta a perpetuidade humana e a vitalidade da Terra, é extremamente necessário que haja uma profunda mudança na forma como nos relacionamos como o ecossistema e com todos os seres que habitam ele. A natureza não pode mais ser vista como uma fonte inesgotável de recursos a serem explorados de forma desmesurada. Dessa forma, é urgente que haja a compreensão de que somos parte desse ecossistema e que o nosso futuro e sobrevivência depende da forma como preservamos essa biodiversidade que sustentam os ciclos naturais da vida.

É preciso também que ocorra profundas mudanças nesse modo colonial de habitar o mundo que deixou uma fratura colonial e uma fratura ambiental, e por isso, necessitamos de um desenvolvimento econômico que reduza o consumo dos recursos naturais e que promova o uso de tecnologias limpas e renováveis, além de possibilitar uma solidariedade globalizada.

Por isso, acredito que as linhas dos saberes indígenas nos possibilitará tecer outras formas de bem viver na Gaia (Mãe Terra), pois os seus saberes e o que compartilham e exercem em suas comunidades estão interconectados e entrelaçados com a "comunidade de vida" (termo utilizado na Carta da Terra) nos mostrando as formas de como devemos cuidar da vida (seres humanos e não humanos numa relação de interdependência entre todas as formas de vida), subvertendo a lógica capitalista e colonial que produziu várias fraturas na nossa existência.

Estas atividades desenvolvidas com/para os povos indígenas deixaram marcas visíveis e invisíveis em meu corpo, afetando a percepção que eu tinha sobre a vida. Segundo Rolnik (1993, p. 242) "[...] no invisível, o que há é uma textura (ontológica) que vai se fazendo dos fluxos que constituem nossa composição atual, conectando-se com outros fluxos, somando-se e esboçando outras composições".

Nesse sentido, foi-se criando um novo corpo em meu ser, com novas composições e formas de pensar, sentir, agir e se relacionar com o mundo. Sendo que estas sensações foram produzidas a partir das conexões e afetos tecidos com os 23 povos indígenas do Estado de Mato Grosso que me possibilitou uma experimentação afirmativa da vida.

Nessa relação meu corpo passou a vivenciar devires múltiplos revelando a potência dos saberes indígenas, sendo que potência não se dissocia da existência, que produzem novas marcas e territórios.

Nesse sentido, busco com esta pesquisa cartografar como o povo Kawaiweté artista a vida como resistência problematizando questões relacionadas a modos de vidas outros que se manifestam em meio a tensões estabelecidas com os modelos hegemônicos de sociedade.

Pois, a sociedade capitalista é subjetivante e cria modos de vidas tidos como ideais e hegemônicos que impossibilitam/dificultam as linhas de fuga desse modelo.

O Estado Mato Grosso é um território que possui mais de 43 povos indígenas que falam mais ou menos 34 línguas distintas (IBGE, 2022). Alguns devido aos processos de invasão cultural e de dizimação de seus povos perderam com esses processos as pessoas falantes de suas línguas e hoje não falam mais a mesma e outros tentam revitalizar a língua através de parentes indígenas de mesma etnia que moram em outras aldeias, denotando o seu papel de máquina de guerra contra os modelos de subjetivação do Estado.

Os povos indígenas tem sofrido ao longo da história as mais diversas formas de violências, sofrendo violações de seus direitos quer seja na dimensão simbólica ou material. A escola foi utilizada como uma forma de catequização com a incursão de missionários religiosos nas aldeias, que tinha como objetivo o apagamento da história, memória, e língua indígena. Ainda hoje na atualidade há presença desses missionários nas aldeias indígenas do Estado de Mato Grosso, mas em muitas aldeias os mesmos não possuem a mesma influencia com relação aos costumes e saberes tradicionais desses povos.

No entanto, não podemos deixar de tecer críticas contundentes aqueles missionários religiosos que insistem em doutrinar algumas etnias indígenas interferindo em seu modo de vida, tentando fazer um apagamento das suas cosmologias, denotando uma cosmofobia com relação aos povos originários.

Segundo Ferreira (2014) hoje essa mesma escola é utilizada pelos povos indígenas como uma forma de resistência. Nesse sentido, as escolas nos territórios indígenas têm se tornado uma ferramenta utilizada como resistência cotidiana para existir, fazendo oposição e enfrentamento ao sistema vigente, criando linhas de fugas, fissuras e brechas nas macropolíticas de Estado. Muitos têm sido os desafios enfrentados pelas comunidades indígenas devido à invasão colonial que insiste em silenciar e subalternizar os conhecimentos e saberes dos povos indígenas, assim como tem colocado em risco as suas vidas. A falta de demarcação das terras indígenas, invasão dos territórios para atividades extrativistas, tramitação de projetos institucionalizados pelo Estado com

vistas a extração de minérios em territórios indígenas, construção de hidrelétricas, rodovias, ferrovias nos territórios originários ou ao seu entorno tem colocado em risco as vidas e sobrevivência dos povos
indígenas.

Por isso, há um constante movimento dos povos indígenas que reivindicam a demarcação de seus territórios, além da luta para consolidar a partir da década de 1970 a meta de uma “educação bilíngue e intercultural”, com currículos diferenciados e específicos nas escolas indígenas, que contemple os processos de aprendizagem e conhecimentos próprios de cada povo. Com a promulgação da Constituição de 1988 a educação escolarizada ofertada nas comunidades indígenas passa a ser reconhecidas oficialmente como educação escolar indígena, sendo este reconhecimento fruto de lutas do movimento indígena.

A educação escolar indígena tem se manifestado como um enfrentamento à sociedade que insiste em homogeneizar e propagar um discurso universal, que concebe a produção do conhecimento como homogênea. Assim, a educação escolar indígena reivindica o direito de um discurso próprio que coloca os povos originários como centro e como os sujeitos da história, aqueles/as que serão os/as intelectuais protagonistas da produção do conhecimento indígena, pois fala e pensa de onde esse conhecimento é produzido.

Assim, as linhas de fuga possibilitam a desterritorialização das macropolíticas que normatizam e regulam nossas vidas, apontando meios de resistências, rupturas e criação de linhas e fluxos de experiências existenciais diferentes.

Nesse sentido, as palavras que compõe esta tese têm como ambição tecer discussões que visam tensionar a invenção da América subjetivada pela estrutura do pensamento do colonizador, abarcando também o campo da Arte, com enfoque nas artes indígenas. Nesse sentido, a composição da tese irá dialogar com a cosmovisão ameríndia, com suas lutas e resistências que almejam um mundo sem violências sociais e injustiças, ou seja, a pesquisa terá um viés anticolonial.

Para discutir esse viés decolonial tomamos como espaço de diálogo a língua e a arte como uma das formas de linguagem modificada, alterada diante do constructo da colonialidade do poder, do ser e do saber.

A forma com que o colonizador enxergou a língua e a linguagem dos povos originários foi como algo inferiorizado e, portanto, não aceito como língua. Esta forma de conceber produziu genocídios linguísticos e de outros tipos de linguagens coexistentes nas

> **Língua mesmo só a do colonizador, a do colonizado é dialeto, é um negócio ruim, fraco, inferior, pobre, incompetente, não é capaz de expressar o mundo, de expressar a beleza, a ciência; isso só se pode fazer na língua do civilizado, língua branca que é melhor, mais bonita, porque por trás dessa branquitude tem tanto Camões como Beethoven. (Grifo nosso)**

Por outro lado, apoiados em Guattari e Deleuze (2023) essa linguagem/arte/língua pode ser compreendida como uma literatura, e assim, existe um deslocamento do pensamento em relação a língua do colonizador como algo superior para uma compreensão em que existe uma distinção de diferenças linguísticas onde, “uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior” (p.35). Ou seja, a língua adjetivada como menor, é no território brasileiro, a maior, pois a situação de estar no âmbito das minorias, não significa ser ela a minoria, mais a língua por outros menorizadas. Para que se entenda essa premissa é preciso reconhecer que a língua foi e é um instrumento complexo tanto de desterritorialização quanto de territorialização, a depender, dos objetivos dos diferentes grupos.

Por isso, essa pesquisa decolonial tem como intuito trazer para o “lócus de enunciação” teorias e discursos anticoloniais que contrapõe o projeto civilizatório emergido com a invasão colonial em várias partes do mundo, assim como, na América do Sul. Busca-se com a pesquisa um discurso potente e ameríndio que possa reconfigurar o conceito de arte a partir das lentes do Povo Kawaiwete.

A colonialidade instituiu o seu processo de dominação nos mais diversos âmbitos (linguístico, político, social, econômico, ambiental) e se constituiu também como um produtor de narrativas que visam a opressão e dominação simbólica de outros povos. Por isso, necessitamos de um discurso contra hegemônico que seja capaz de causar fissuras e linhas de fuga no pensamento eurocêntrico que ainda está muito arraigado na produção do conhecimento de uma forma global.

No entanto, cabe ressaltar que as palavras/discurso/narrativas assumem vários significados dependendo do contexto e com os estudos relacionados aos povos originários essas nuances se acentuam devido a língua materna ser diferente da nossa língua não indígena. Por isso, a pesquisa se configura também como uma forma de trazer o conceito de arte a partir de diferentes parâmetros epistemológicos que não seja

o eurocêntrico, contribuindo com a construção de categorias próprias para pensar a arte.

Nesse processo de pesquisa anticolonial cabe ressaltar que não utilizaremos algumas “palavras-cilada” que foram forjadas no bojo do processo colonial e não possibilita que pensemos a realidade na qual estamos inseridos. Dentre estas palavras está o termo “cultura” e para tanto me inspiro na problematização feita por Guattari e Ronilk (1996).

O conceito de cultura assume vários significados ao longo da história. Um dos primeiros significados era “cultivar o espírito". Depois temos “cultura-valor” que está relacionada ao julgamento de valor, determinando quem tem cultura ou não, e se fazem parte do meio culto ou inculto.

Outro significado é o de “cultura-alma coletiva”, que está ancorada ao sinônimo de civilização, sendo que este termo também se aproxima das ideias segregacionistas e racistas que foram usadas para qualificar os modos de subjetivação, principalmente, quando se referem a “alma primitiva” ou a “mentalidade primitiva” relacionada aos povos originários ou africanos.

Neste último não há relevância “ter ou não ter”, pois está subentendido que todos possuem cultura, mesmo que esta seja atribuída por outros, e, portanto, podem reivindicar sua “identidade cultural”. No entanto, segundo Guattari e Rolnik (1996, p. 17) este conceito

> É uma espécie de alma um tanto vaga, difícil de captar, e que se prestou no curso da História a toda espécie de ambiguidade, pois é uma dimensão semântica que se encontra tanto no partido hitleriano, com a noção de volk (povo), quanto em numerosos movimentos de emancipação que querem se reapropriar de sua cultura, e de seu fundo cultural.

Nesse sentido, segundo Guattari e Rolnik (1996) os modos de produção “capitalísticos” não se restringem ao campo da mais-valia econômica, ele abarca também a sujeição da subjetividade. Assim, o capitalismo se ocupa da sujeição econômica e a cultura da sujeição subjetiva.

Assim, a produção de subjetividade capitalística tem como elemento fundante as culturas de massas. A produção dessa cultura tem como objetivo a produção de indivíduos normalizados para que se possa garantir as relações de poder hierárquicas e de submissão na sociedade, fazendo com que estas tramas sejam sutis e imperceptíveis a tal ponto que ela “produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos,

quando devaneamos, quando fantasiamos, quando nos apaixonamos e assim por diante.” (Guattari e Rolnik, 1996, p. 16). Dessa forma, ela é capaz de garantir a hegemonia em todos os campos de nossa vida, fazendo com que os meios de produção da subjetividade capitalística se transformem em uma forma de controle social gerando uma cultura com caráter universal.

Outra palavra-cilada que não será utilizada na tese será a palavra identidade. Ainda comungando com as ideias de Guattari e Rolnik (1996) uma das problemáticas relacionadas a identidade é que frequentemente ela está vinculada ao reconhecimento.

> Quando a polícia pede a carteira de identidade de alguém, é justamente para poder identificá-lo, reconhecê-lo socialmente. A meu ver, o ponto em que as problemáticas do inconsciente se entrelaçam com as problemáticas políticas está exatamente na idéia de que não se trata apenas de subjetividades identificáveis ou identificadas, mas de processos subjetivos que escapam as identidades. (Guattari e Rolnik, 1996, p. 68)

Nesse sentido, identidade e singularidade são conceitos distintos. Identidade se pauta no conceito de referenciação, de identificação do indivíduo. E por isso, ela é uma forma de reduzir os diferentes modos de existir a um plano de referência que pode ser identificado.

Já o processo de singularização não pode ser relacionado à identidade, pois ele significa “poder simplesmente viver, sobreviver num determinado lugar, num determinado momento, ser a gente mesmo” (Guattari e Rolnik, 1996, p. 69). Assim, podemos afirmar que a identidade se constitui baseada numa relação de poder, que exclui algo para estabelecer uma hierarquia de poder que pode ser referenciada e identificada na sociedade. Portanto, o que importa para subjetividade capitalística não é o processo de subjetivação, mas os resultados dos modos pelos quais as subjetividades dominantes são circunscritas na
sociedade.

Ainda convergindo com as afirmações de Guattari e Rolnik (1996) os conceitos de identidade cultural também não serão utilizados, pois cada vez que os difundimos estamos reafirmando os modos de produção de subjetividades capitalísticas, assim como fazemos quando utilizamos cultura e identidade. E nesse sentido, estaríamos produzindo uma “pseudo-identidade cultural”, uma vez que a mesma já está contaminada com os modos de produção capitalístico.

Nesse sentido, acredito ser importante iniciar a tese com esta prosa uma vez que essas premissas postas na sociedade nos distanciam da cosmologia afro-ameríndia que fazem parte da nossa existência. Quando ficamos envoltos pela ótica colonial nos deixamos influenciar por suas narrativas e discursos e deixamos de tecer as intensas e complexas ligações que temos com a nossa ancestralidade.

Sendo assim, ao pensar a tese como um território em constante transformação, entrelaçando experiências pessoais e coletivas, especialmente com os povos indígenas, estruturamo-la em 4 territórios que se articulam e conectam uns aos outros de forma rizomática.

O Território 1 aborda a Pesquisa em Modo Kawaiwete. A pesquisa em modo indígena pode ser delineada como uma produção coletiva de conhecimento, que referencia modos de ser estar no mundo criando novos territórios existenciais ancorados na filosofia ameríndia. A pesquisa será realizada de forma coletiva com a comunidade Kawaiwete, utilizando entrevistas, a andarilhagem dialógica e escuta dialógica.

O Território 2 explora a história dos povos indígenas no Brasil, com foco no povo Kawaiwete da Aldeia Tatuí, localizada na Terra Indígena Apiaká-Kayabi. Desvendamos a trajetória de resistência, resiliência e adaptação desses povos diante da “anestesia colonialista”, que os impulsionou a um movimento de luta e ruptura com a estrutura dominante, destacando a importância de preservar suas línguas, saberes e conhecimentos tradicionais diante das pressões externas.

Já o Território 3 aborda as questões referentes as artes e estéticas indígenas como formas de resistência e expressão da cosmovisão dos povos originários. Abordamos como estas manifestações desafiam o cânone ocidental e propõem novas formas de vida e sensibilidade, contribuindo para a descolonização do pensamento artístico. Destacamos a necessidade de compreender as artes e estéticas indígenas a partir de suas próprias perspectivas e contextos cosmológicos, revelando o seu entrelaçamento e interconexão com a vida cotidiana e a cosmologia dos povos originários. Trazemos à tona a invisibilidade e a marginalização dessas produções na sociedade ocidental.

No Território 4 são explorados os Movimentos de Luta Comunitária das Mulheres Indígenas. Destaca-se a resiliência e resistência desses movimentos que desafiam as estruturas opressoras como o patriarcado, a colonização e o capitalismo. Outro fator relevante é a importância das mulheres indígenas na defesa do meio ambiente, na preservação dos saberes tradicionais e na construção de sociedades mais justas e sustentáveis.

TERRITÓRIO 1
PESQUISA EM MODO KAWAIWETE



RIO DOS PEIXES, PORTO DA ALDEIA TATUÍ



ALDEIA TATUÍ AS MARGENS DO RIO DOS PEIXES

Sem dúvida, a metodologia é um processo fundamental na pesquisa, pois define como investigamos e nos engajamos com um tema específico, impactando diretamente nos resultados obtidos. No entanto, ela não deve ser vista como um conjunto rígido de regras e procedimentos, mas sim como um instrumento de criação, capaz de abrir caminhos para o pensamento e a produção de conhecimentos outros que sempre foram relegados às margens em nossa sociedade.

Nesse sentido, a metodologia de pesquisa que adotamos neste território/tese pode ser interpretada como uma "linha de fuga". Segundo Deleuze; Guattari (2023) A linha de fuga não é apenas negação ou destruição. Ela é fundamentalmente criativa. Ao escapar das formas estabelecidas, ela abre espaço para a criação de novas conexões, novos agenciamentos, novas formas de vida e de pensamento.

É um processo de experimentação contínua. Ela não se restringe à reprodução de conhecimentos já estabelecidos, mas sim busca romper com as normas e o senso comum, explorando novas perspectivas e problematizando as estruturas preexistentes. Essas linhas de fuga representam caminhos para a criação e invenção, capazes de superar as limitações dos paradigmas estabelecidos e abrir espaço para abordagens mais criativas e plurais.

Por isso, adoto a denominação 'Pesquisa em Modo Kawaiwete', reconhecendo plenamente minha posição como pesquisadora não-indígena. Foi precisamente a vivência neste novo mundo existencial do povo Kawaiwete que expôs as limitações das abordagens acadêmicas lineares e hierárquicas. Essa imersão me ensinou a importância de buscar outros caminhos, inspirando esta metodologia que visa romper com estruturas que ignoram as produções indígenas como ciência legítima.

Muitas vezes busca-se descrever ou interpretar a vida de um povo "de fora", a Pesquisa em Modo Kawaiwete propõe um engajamento processual e imanente, acompanhando os processos de produção de conhecimento e existência do próprio povo Kawaiwete, valorizando seus modos próprios de investigar e conhecer. Trata-se de uma abordagem que busca construir conhecimento com a comunidade, e não sobre ela, reconhecendo a agência e a epistemologia Kawaiwete.

Nesse contexto, torna-se fundamental explorar outras formas de organização do saber, como os saberes e conhecimentos tradicionais dos povos originários, as redes e as multiplicidades (DELEUZE; GUATTARI, 2023). As estruturas não lineares e não hierárquicas proporcionam uma abordagem mais fluida e colaborativa, valorizando a diversidade de perspectivas e estimulando a produção de conhecimentos coletivos que são ancorados na experiência do vivido. Isso nos permite compartilhar e confluir em "modos outros" de habitar o mundo colonial.

Sendo assim, a composição deste corpo território/tese, especialmente em diálogo com os saberes indígenas, requer um planejamento sensível e escolhas metodológicas conscientes.

Neste capítulo, descreverei o caminho percorrido ao longo desta investigação, cuja arquitetura metodológica se fundamenta na Pesquisa em Modo Kawaiwete, que será explorada neste Território 1.

Compreendo esta modalidade de pesquisa como uma produção coletiva de conhecimento que referencia modos de ser e estar no mundo, criando novos territórios existenciais ancorados na filosofia ameríndia.

Esta escolha metodológica se reflete na condução da pesquisa, realizada de forma coletiva com a comunidade Kawaiwete, e no emprego de ferramentas como entrevistas, a andarilhagem dialógica, a escuta dialógica e registros fotográficos. O delineamento aqui exposto busca justificar estas opções em função dos objetivos da pesquisa.



Casa Tradicional do Povo Kawaiwete - local onde a pesquisa foi apresentada as lideranças - T.I Apiaká-Kayabi. Fonte: Acervo pessoal, 2023.

1.1 **TECENDO AFETOS:** DIÁLOGO CIRCULAR ENTRE A PESQUISADORA E A COMUNIDADE KAWAIWETE

Ao iniciar os estudos de doutorado em Educação (Programa de Pós-graduação em Educação da UNESP, campus de Rio Claro – SP) em contexto de pandemia foi um motivo de preocupação, pois realizar pesquisas já é um desafio por si só, mas quando se trata de pesquisas em tempos de pandemia, os obstáculos se multiplicam.

A pandemia da COVID-19, que ceifou a vida de 15 milhões de pessoas em todo o mundo (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE, 2022) e no Brasil fez centenas de milhares de vítimas, conforme dados oficiais 715.517 vidas (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2022), e impôs uma série de restrições e limitações que impactaram profundamente a forma como as pesquisas são conduzidas, assim como as atividades na pós-graduação.

Um dos principais desafios enfrentados foi a restrição de acesso a locais e instituições. Laboratórios, bibliotecas e outros espaços de pesquisa tiveram que fechar suas portas temporariamente, dificultando o acesso a materiais e recursos essenciais para a investigação. Além disso, a necessidade de distanciamento social limitou a interação presencial com as comunidades tradicionais e outras/outros pesquisadoras/pesquisadores, prejudicando a troca de conhecimento e experiências.

No contexto da pandemia, era natural imaginar que a metodologia de pesquisa proposta neste território/tese precisaria ser (re)inventada. Essa realidade tornou ainda mais desafiador pensar o desenvolvimento da pesquisa, especialmente quando se trabalha com comunidades indígenas, pois é no território que a vida pulsa.

No entanto, com o controle gradual da disseminação do vírus e o avanço das campanhas de vacinação, a situação começou a dar sinais de melhora. As universidades e instituições de ensino superior passaram a adotar protocolos de segurança para a retomada das atividades presenciais.

Por fim, o momento tão esperado chegou. As pesquisas em pós-graduação puderam ser realizadas de forma presencial novamente. Essa retomada presencial trouxe um acalento para a realização das pesquisas. A oportunidade de interação direta no desenvolvimento das pesquisas permitiu a troca de conhecimento, o compartilhamento de experiências e o desenvolvimento de redes de colaboração mais solidárias.

Nesse sentido, me dirigi a Aldeia Tatuí do Povo Kawaiwete em meio à exuberância verdejante da floresta que circunda este território, pude ver os raios dourados do sol que se filtravam entre as copas das árvores. Foi nesse cenário, movida por um anseio de desvendar segredos ancestrais, que eu, pesquisadora adentrei o território do povo Kawaiwete. Meu coração, pulsando em harmonia com a melodia da natureza, ansiava por chegar ao destino onde iria solicitar autorização das lideranças da comunidade para realizar a pesquisa de doutorado.

Antes da visita a comunidade enviei ao Cacique Luiz Paulo Tageai uma carta com uma cópia do projeto, onde continha informações sobre minha pesquisa e meus objetivos, e pedi que ele compartilhasse com as demais lideranças da comunidade. Acredito que a socialização da pesquisa antes da minha chegada permitiria que todos estejam cientes do que pretendia realizar e que, assim, possam me dar autorização para a realização da pesquisa. Solicitei também uma reunião com o Cacique, a vice Cacica e as demais lideranças para discutirmos a pesquisa em mais detalhes e responder a qualquer dúvida que possam ter.

Cabe ressaltar, que previamente à minha entrada na Aldeia Tatuí, foi solicitada autorização formal à FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas) para ingresso na comunidade. O Sr. Nicolau Morimã foi o responsável pelo acompanhamento deste processo, assinando a autorização após consultar o Cacique.

Ao chegar na aldeia fui recepcionada pelo cacique e por algumas lideranças que me guiaram até a casa tradicional de reuniões, um espaço sagrado onde os saberes e histórias do povo Kawaiwete são compartilhados e preservados. Fui recebida pelas demais lideranças com olhares penetrantes e sorrisos acolhedores, a aura mística do local me envolvia em um abraço caloroso, pois era também um momento de reencontros após ficar 02 (dois) anos em São Paulo realizando as atividades obrigatórias do doutorado.

Com voz serena e palavras cuidadosamente pensadas, agradeci o acolhimento e apresentei o objetivo da minha visita: realizar uma pesquisa de doutorado sobre as artes e estéticas do povo Kawaiwete. Expus a relevância do estudo, enfatizando a importância de preservar e valorizar os conhecimentos e saberes tradicionais do povo, assim como a partilha desses saberes podem nos ensinar que o exercício intelectual não está desvinculado do exercício da vida. As lideranças da comunidade, em postura de profundo silêncio, acompanharam com atenção a apresentação da proposta de pesquisa. Cada palavra ressoava com meus sentimentos de admiração.

Em um coro de vozes vibrantes e gestos expressivos, cada uma das lideranças expressaram seu apoio incondicional à pesquisa. Reconheceram a importância de compartilhar seus saberes ancestrais com o mundo e a academia, acreditando que essa partilha poderia promover o respeito e a valorização da diversidade existente em nosso país.

Com o coração transbordando de gratidão, agradeci a acolhida calorosa e o apoio do povo Kawaiwete. Nesse sentido, me comprometi a realizar a pesquisa com ética e responsabilidade, buscando sempre preservar os valores dessa comunidade única e especial para mim, pois foi o primeiro povo indígena que conheci.

Antes de me despedir fui convidada para saborear a comida tradicional do povo Kawaiwete, açaí e mingau de arroz feito com castanha e leite da castanha, que eles haviam feito para ser partilhada neste momento. A comida tradicional para os povos indígenas vai além de uma simples refeição, é um momento de partilha e de afetos. Ela carrega consigo a história e conhecimentos de um povo, transmitidas de geração em geração, e é através dela que são fortalecidos os laços familiares e comunitários.

Por isso, a comida transcende o alimentar o corpo, ela alimenta a alma. Os valores de solidariedade, respeito e reciprocidade estão presentes nos rituais que envolvem as refeições, pois é um momento de celebração e gratidão.

Mingau de arroz e castanha - alimento tradicional do povo Kawaiwete



Fonte: Acervo pessoal, 2023

1.2 **CORPO-AFETO:** PESQUISA EM MODO KAWAIWETE

A perspectiva metodológica a ser utilizada na pesquisa será a Pesquisa em Modo Kawaiwete, conceito este que será ancorado na filosofia ameríndia para captar a subjetividades que constitui o devir-mulheres Kawaiwete. Deleuze; Guattari (2012, p.20) define que as multiplicidades estão ligadas ao conceito de "devir".

> Devir não é certamente imitar, nem identificar-se; nem regredir-progredir; nem corresponder, instaurar relações correspondentes; nem produzir, produzir uma filiação, produzir por filiação. Devir é um verbo tendo toda sua consistência; ele não se reduz, ele não nos conduz a “parecer”, nem “ser”, nem “equivaler”, nem “produzir”. (Deleuze; Guattari, 2012, p. 20)

Assim, devir não se trata de imitar ou se tornar algo definido (tornar-se homem, tornar-se mulher), mas de entrar em zonas de vizinhança e indiscernibilidade, criando novas conexões e afetos que desestabilizam identidades fixas através do devir-animal, devir-mulher, devir-imperceptível, devir-criança, etc.

Por isso, a Pesquisa em Modo Kawaiwete tem como intencionalidade investigativa acompanhar processos de produção e não apenas fazer uma representação do fenômeno estudado, pois assim, estaríamos limitando o olhar fixo à realidade. Isso a distingue fundamentalmente de abordagens de pesquisas focadas na descrição estática ou na interpretação externa.

Assim, a Pesquisa em Modo Kawaiwete é uma produção coletiva de conhecimento que referencia modos de existências criando um devir, que é a potência do novo bifurcando planos e territórios existenciais. Ela é atravessada pelo conceito de coletivo ancorado na cosmovisão dos povos originários.



VISTA AÉREA ALDEIA TATUÍ – TI APIAKÁ-KAYABI, JUARA-MT FONTE: DIONÍSIO MAIRAIUP, 2022.

Os povos indígenas estruturam o conceito de coletivo de forma diferente das sociedades ocidentais. Para eles, o coletivo é central e todas as decisões e atividades são tomadas em benefício da comunidade como um todo.

Os povos indígenas têm uma forte conexão com a natureza e vivem em interdependência e equilíbrio com o meio ambiente. Eles entendem que cada indivíduo é parte integral de um todo maior, intrinsecamente conectado com o resto da comunidade e o ambiente em que vivem. Eles valorizam a solidariedade, a cooperação e a partilha, em vez da competição e do individualismo.

Nas comunidades indígenas, cada membro tem um papel importante e contribui para o bem-viver do grupo. As decisões são tomadas de forma coletiva e consensual, através de assembleias e outros mecanismos de participação, onde todos os membros têm direito a fala e a participação nas tomadas de decisões que afetam a comunidade.

Além disso, os povos indígenas têm uma relação especial com o território em que vivem. Eles veem a terra não apenas como um recurso econômico a serviço do acúmulo de capital, mas como um ser vivo, sagrado e ancestral que deve ser respeitado, protegido e preservado. Por isso, o território é considerado a base de sua ancestralidade e dos conhecimentos e saberes tradicionais, e é através da ligação com a terra que eles se sentem conectados com seus ancestrais e com as futuras gerações.

Portanto, para os povos indígenas, o conceito de coletivo se entrelaça com a terra, à comunidade e à harmonia com a natureza. É uma cosmovisão que valoriza a interconexão sagrada entre todos os seres visíveis e seres invisíveis nomeados de diversas formas (espíritos, entidades, divindades, deidades, encantados) guiando a sua forma de viver e entender o mundo (Krenak, 2020b; Viveiros de Castro, 2002).

Em contraste à concepção indígena de coletividade, a perspectiva eurocêntrica concebe o coletivo como antagônico a indivíduo, denotando um modo de pensar enraizado no contexto histórico da modernidade que estabelece também outras dicotomias, tais como, teoria-prática, sujeito-objeto, natureza-cultura, mente-corpo, normal-patológico, saúde-doença, trabalho manual-trabalho intelectual (Krenak, 2020b).

Assim, a perspectiva eurocêntrica, influenciada pelo individualismo, muitas vezes fragmenta as relações sociais e promove uma mentalidade de competição e busca pelo sucesso individual. A ênfase no progresso material e na acumulação de bens muitas vezes conduz ao isolamento e alienação das outras pessoas e da natureza, gerando diversos impactos negativos, como competição desenfreada, alienação, degradação ambiental, desigualdades sociais etc.

Sendo assim, a noção de coletivo a ser utilizada na pesquisa tem como arcabouço teórico a filosofia ameríndia que concebe o coletivo sem essa dicotomia entre coletivo e indivíduo (Krenak, 2020b). O coletivo se estabelecerá a partir de dois planos que constituirão a realidade e remete ao significado de “ser-comum”. Esses dois planos apesar de serem diferentes não se opõem e estabelecem relações recíprocas que asseguram linhas múltiplas que extrapolam fronteiras e transcendem as bordas.

Por este motivo optamos por esta abordagem de pesquisa para identificar quais os conceitos de artes e estéticas para as mulheres Kawaiwete, trazendo um movimento transindividual entre coletivo e indivíduo, sendo o coletivo entendido como “ser-comum”, denominando a arte e estética como um processo de criação e experimentação coletiva. Para tanto utilizaremos como técnica de pesquisa a perspectiva da **andarilhagem dialógica e de escuta sensível.**

No delineamento desta pesquisa, optou-se por nomear a principal forma de interação e acompanhamento junto às mulheres Kawaiwete como Andarilhagem Dialógica. Esta escolha representa uma aproximação consciente da “observação participante” de Brandão (2006), pois rompe com uma postura de distanciamento analítico e a uma hierarquia implícita entre pesquisador/a e pesquisado/a, que não condiz com os princípios da Pesquisa em Modo Kawaiwete aqui adotada, pautada na coletividade e na relacionalidade.

A Andarilhagem Dialógica surge ancorada nas teorias de Paulo Freire sobre dialogicidade. Nesse sentido, é concebida, neste trabalho, como uma prática metodológica e uma postura ético-política que integra dois componentes essenciais:

- **Andarilhagem:** Refere-se ao ato de caminhar junto, de mover-se com as participantes em seus próprios termos e territórios existenciais. Implica acompanhar as mulheres Kawaiwete em suas rotinas, rituais, eventos sociais, idas à roça ou simples deslocamentos cotidianos. Mais do que um deslocamento físico, a andarilhagem reconhece o corpo em movimento e o próprio território como fontes de conhecimento e espaços de produção de sentido. É no fluxo do caminhar, do fazer junto, que muitas vezes emergem compreensões que a imobilidade ou a observação distante não alcançariam. Essa prática busca valorizar o conhecimento que se revela na ação, no gesto, na relação com o ambiente durante o percurso.

- **Dialógica:** Transcende a simples entrevista ou conversa direcionada. Inspira-se na escuta sensível/dialógica, buscando uma troca mútua, horizontal e profunda. Significa estar presente não apenas para ouvir as palavras, mas para perceber os silêncios, as entonações, as linguagens corporais e as narrativas que se desenrolam na interação. É um diálogo que se constrói na relação, valorizando a partilha de experiências e saberes, onde a pesquisadora também se coloca em posição de aprendizado e troca, e não apenas de extração de informações.

A dimensão dialógica reconhece que o conhecimento é co-construído no encontro.

Ao articular esses dois componentes, a Andarilhagem Dialógica permitiu uma aproximação sensível ao objetivo central de compreender como as mulheres Kawaiwete artistam a vida como resistência. Foi justamente no estar-junto-em-movimento, durante a participação em eventos ou no acompanhamento de suas atividades, e através da escuta atenta às narrativas que emergiam nesses contextos, que se tornou possível perceber as sutilezas dessa 'artesania'. A resistência, muitas vezes, não se revela em discursos explícitos, mas em práticas corporais, em formas específicas de fazer, de se relacionar, de ocupar e significar o espaço – elementos que a Andarilhagem Dialógica, por sua natureza experiencial e relacional, mostrou-se particularmente potente para capturar.

Adotar a Andarilhagem Dialógica é, portanto, um esforço metodológico para alinhar a prática de pesquisa com uma ética de respeito, reciprocidade e reconhecimento dos múltiplos modos de saber e existir, em consonância com a filosofia ameríndia que inspira este trabalho.

Assim, o primeiro momento se constituiu da escuta sensível/dialógica junto à comunidade da aldeia Tatuí do povo Kawaiwete e esta imersão no território existencial desse povo se deu no período que foi estabelecido conjuntamente com a comunidade, neste tempo/aldeia, nos anos de 2023, 2024 e 2025, em que estive na comunidade Tatuí realizando a pesquisa de campo e nas vivências do movimento de luta das mulheres indígenas (fazendo parte deste movimento as mulheres Kawaiwete) por direitos e defesa dos territórios.

Como apreender o espaço e a vivência das mulheres Kawaiwete? Primeiro, refletimos como os novos territórios de pensamento se manifestam nos espaços Kawaiwete e os espaços fazem parte dos saberes tradicionais, da arte, assim, não é possível dizer de um único espaço, ou seja, o espaço a que denominamos faz fronteira com o lugar, e é lugar quando a arte é manifestada nos rituais, no território de vivências, nas formas de ser Kawaiwete.

Mas, ser mulher Kawaiwete extrapola o lugar de vivência e pela prática política de se colocar no mundo e com o mundo ocupam espaços que não apenas o da aldeia, mas a universidade, os eventos, as lutas no movimento indígena. Na produção das artes e estéticas esta Pesquisa em Modo Kawaiwete abre interpretações de capturas de materiais que compõem a arte e a estética, no próprio corpo, nos artesanatos, na forma de vestir, na aldeia e no mundo de maneira partilhada.

Nestes termos, a arte como a língua que já fizemos breve discussão, é também desterritorializada e territorializada à medida que a produção da arte, e da linguagem da arte sofre reorganizações a partir do próprio olhar Kawaiwete.

Pesquisar em Modo Kawaiwete, neste território/tese, pode ser entendido como um jeito de olhar sob as escutas e a forma de ver juntamente com o povo Kawaiwete, de maneira sensível. O estar-junto-em-movimento assume o lugar da pesquisadora em diferentes momentos, e entre eles, projetos de extensão, formações, produções de arte, nos movimentos de luta das mulheres indígenas.

Nesse sentido, a Pesquisa em Modo Kawaiwete é rizomática (Deleuze; Guattari, 2023), se distribui em vários lugares que vão sendo apresentados à medida que nossa imersão junto a aldeia Tatuí se fortalece. Faz parte desta pesquisa, como instrumento, as anotações em caderno de campo, registros fotográficos, publicização mediada pelos recursos midiáticos, vivências nas produções de arte, extrativismo e coleta de sementes e outras matérias primas da natureza utilizadas em produções de artes e estéticas Kawaiwete.

Realizamos entrevistas com mulheres Kawaiwete que aceitaram participar da pesquisa. Estas participantes foram indicadas pelas lideranças (Dineva, Lucinda e Piani) que me acompanharam durante a andarilhagem dialógica na comunidade. As entrevistas, concebidas como encontros dialógicos, contribuiu fundamentalmente para a pesquisa permitindo apreender de forma abrangente as manifestações dos saberes tradicionais do povo Kawaiwete da Aldeia Tatuí.

Esta abordagem reconhece que tais saberes estão intrinsecamente entrelaçados com suas expressões de arte e estética, não como esferas separadas, mas como um todo vivido e experienciado. Ao adotar o andarilhagem dialógica, busca-se compreender não apenas o conteúdo lógico do conhecimento, mas também a emoção, a intuição e a corporeidade que o constituem e o expressam na arte e na estética Kawaiwete.

Desta forma, a partir dessa compreensão integrada e afetivamente engajada, poderemos também identificar as diferentes composições e os modos pelos quais as mulheres do povo Kawaiwete **"artistam a vida"** como resistência. Assim, é crucial perceber essas práticas cotidianas não apenas como estratégias racionais de sobrevivência, mas como atos criativos e estéticos, plenos de significado, afeto e inteligência vivida. Permite-nos vislumbrar como essa resiliência, carregada de sentimento, memória e ação refletida, é tecida coletiva e individualmente no palco da vida, desafiando visões que fragmentam a experiência humana.

Na Pesquisa em Modo Kawaiwete, é a pesquisadora que produz o movimento da corporeidade ao aceitar sob o processo de escuta e de vivências a participação nos lugares e nos espaços onde estão os Kawaiwete. O corpo da pesquisadora vai produzindo outras leituras a partir da imersão de deixar-se tornar parte e assim pelo registro alterar-se no sentido de ao mesmo tempo deixar viver em convivência e em escrita registrar as formas de artistar Kawaiwete.



CASA DE CULTURA - CASA TRADICIONAL DO POVO KAWAIWETE - T.I APIAKÁ-KAYABI

Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Assim, a Pesquisa em Modo Kawaiwete produz efeitos no próprio corpo vivencial de quem pesquisa, porque o corpo de quem pesquisa precisa aprender a se colocar como corpo em movimento conjuntamente aos movimentos que se dão no cotidiano Kawaiwete.

Para que o estudo do cotidiano possibilite o acesso arte-saberes tradicionais, é necessário formular concepções outras através do olhar Kawaiwete que indiquem o que e como descrever os fenômenos manifestados no cotidiano. Para isso é necessário através de um olhar e escuta sensível que possibilite captar a totalidade globalmente, para compreendermos os fenômenos em sua unicidade, o que requer imersão no conjunto de linhas e pontos que formam uma teia de conexões em constante movimento, e para tanto, nos utilizaremos de arcabouço teórico ancorado na filosofia ameríndia. Assim, a pesquisa será atravessada por múltiplas linhas e subjetividades que irão compor a tecitura deste território/tese.

Cabe ressaltar que na Pesquisa em Modo Kawaiwete compreendemos o cotidiano conforme a definição na perspectiva ameríndia (Krenak 2020a; Kopenawa; Albert, 2015) de estar junto e estar sendo junto aos Kawaiwete, essa cotidianidade se apresenta sob vivências e participações que se dão em variados contextos, porque na atualidade se encontram imersos em processos políticos, de resistência e lutas, uma perspectiva da cotidianidade artistada em fazer da vida presente uma luta política do reconhecer-se em alteridade e em cosmopolítica. A cotidianidade são corpos movimento e em construções cosmo-antropológicas que perpassam a escola e a arte, do fazer e do saber e a própria arte de viver.

Assim, essa cotidianidade ameríndia é aprendida nos desafios de continuar sendo pessoa/mulher Kawaiwete em correlações rizomáticas e dialógicas entre o devir Kawaiwete que se engendra nas fraturas anticoloniais, que rasgam e assumem o lugar no mundo e com o mundo global, sem se perder, e guiado pelo microcosmo Kawaiwete. Portanto, uma cotidianidade só possível de construção pelo próprio povo e apreendida em pesquisa, ainda que a compreensão é que nossos olhares não dão conta da absorção do que lhes é absoluto cotidiano.

Uma cotidianidade consciente e sob diferentes conflitos e opressões, porém também negociada e pautada numa mobilização que é ancestral e tácita de sobrevivência. Mas, ao mesmo tempo, essa opressão é o que faz criar, avançar, é o que desafia a produzir novas potências de vida. Por isso, afirmamos que a pesquisa nos/dos/com o cotidiano do povo Kawaiwete tem a possibilidade de gerar novos conceitos e significações acerca de um fenômeno estudado, no caso desta pesquisa, como as mulheres do povo Kawaiwete artistam a vida como resistência e qual o conceito de Artes e Estéticas é engendrado nesse movimento.

Nesse sentido, identificamos junto as mulheres Kawaiwete o significado das Artes e Estéticas, realizando uma escuta sensível a partir de uma “prosa itinerante” que ocorreu nos mais diferentes espaços porque a forma de pensar e criar não se limita à representação estática de um território, mas que busca explorar as conexões, os movimentos e as possibilidades que existem dentro e além dele. Assim, as participantes da pesquisa falaram livremente sobre suas vivências e significações sobre as artes e estéticas para a sua comunidade e como estas atravessam o cotidiano da comunidade indígena como potência criativa, múltipla e heterogênea.

Segundo Paulo Freire (1987), para que possamos compreender uma determinada comunidade precisamos falar com eles e não sobre eles, por isso é necessário a escuta atenta dos planos de pensamento das mulheres Kawaiwete que são atravessados por afetos e maneiras de pensar que produzem subjetividades. Outro fator relevante para considerarmos é que geralmente as mulheres são professoras nas escolas de suas comunidades e são lideranças conhecedoras dos costumes e saberes tradicionais de seu povo.

Pesquisamos em modo Kawaiwete as manifestações artísticas que foram materializadas nas práticas desenvolvidas no cotidiano da aldeia Tatuí, sendo que a mesma pode ser considerada uma forma de resistência dos povos indígenas.

Outra etapa da pesquisa foi o resgate da memória histórica do povo Kawaiwete através de trabalhos publicados por professoras e professores Kawaiwete, sendo que este objetivo foi de suma importância para a pesquisa uma vez que envolveu toda a coletividade da aldeia Tatuí que compartilhou conosco a potência com que a vida afirma sua existência criando linhas de fuga e engendrando outros devires, desterritorializando e criando processos de resistência, rupturas e criação.



Piani e Dineva me acompnahando durante entrevista - T.I Apiaká-Kayabi

Fonte: Kauã Antônio J. Kawit, 2024.

A memória histórica, é uma forma de artistar a vida, porque por ela expressa-se o jeito de viver e os entrelaçamentos com os saberes tradicionais, por isso, fez parte desta Pesquisa em Modo Kawaiwete, ouvir as mulheres desse povo, sobre a história vivida e quais eram as manifestações artísticas que atravessaram e foram gravadas na memória.

1.3 **Tecendo Imagens:** Artes e Estéticas das Mulheres Kawaiwete em Registros Visuais

A história da representação visual dos povos originários no Brasil e nas Américas é marcada por práticas extrativistas, estereotipadas e frequentemente desumanizadoras, que serviram a propósitos coloniais de classificação, exotização e controle (Tacca, 2001; Vidal; Silva, 2024). Por isso, optamos por um uso sensível e politicamente consciente das imagens, que valorize a experiência estética e a subjetividade, representa um esforço para contrapor essa herança visual problemática e construir uma percepção mais ética e dialógica.

A fotografia, enquanto prática de seleção, enquadramento e apresentação de fragmentos do real, opera diretamente sobre o campo do sensível. As imagens capturadas no âmbito deste território/tese – retratando eventos comunitários, o movimento de luta e as próprias mulheres Kawaiwete em suas interações e cotidianos – não são registros neutros ou transparentes da realidade.

Elas representam uma intervenção deliberada na partilha do sensível hegemônica, trazendo para o espaço acadêmico e, por extensão, para o olhar do leitor, experiências, corpos, práticas e saberes que frequentemente permanecem à margem do visível dominante (Tacca, 2001).

A compreensão de uma imagem, portanto, não se esgota em uma decodificação objetiva; ela envolve fundamentalmente a experiência subjetiva e o repertório cultural do observador, que a interpreta e a ressignifica a partir de sua própria vivência (HERNANDEZ, 2006). Isso dilui a noção de um significado único e fixo, abrindo espaço para a polissemia e a interpretação situada. Reconhece-se, assim, a capacidade da imagem de comunicar dimensões da experiência – sensoriais, afetivas, estéticas – que o texto verbal, por sua natureza discursiva e linear, pode ter dificuldade em alcançar plenamente.

A adoção dessa perspectiva implica um desafio epistemológico mais amplo. A insistência em utilizar a fotografia para além da ilustração e a crítica à primazia do texto refletem uma "virada visual" nas ciências humanas, que questiona epistemologias excessivamente logocêntricas. Kossoy (2001) nos afirma que incorporar a imagem como fonte e forma de conhecimento exige repensar critérios de validação e interpretação, abrindo a produção acadêmica para a sensorialidade e a experiência vivida. Justificar o uso das imagens nesta pesquisa sobre as mulheres Kawaiwete, portanto, não é apenas defender uma técnica, mas argumentar a favor de uma forma de construir e comunicar o conhecimento que valoriza a dimensão sensível e experiencial.

A "virada visual" é uma mudança de paradigma nas ciências sociais e humanas que desafia a hegemonia da escrita e da palavra como única fonte de conhecimento. Ela propõe que as imagens não são apenas ilustrações, mas entidades portadoras de conhecimento em si mesmas. Elas têm sua própria gramática, narrativa e poder de expressar realidades que a palavra pode não capturar.

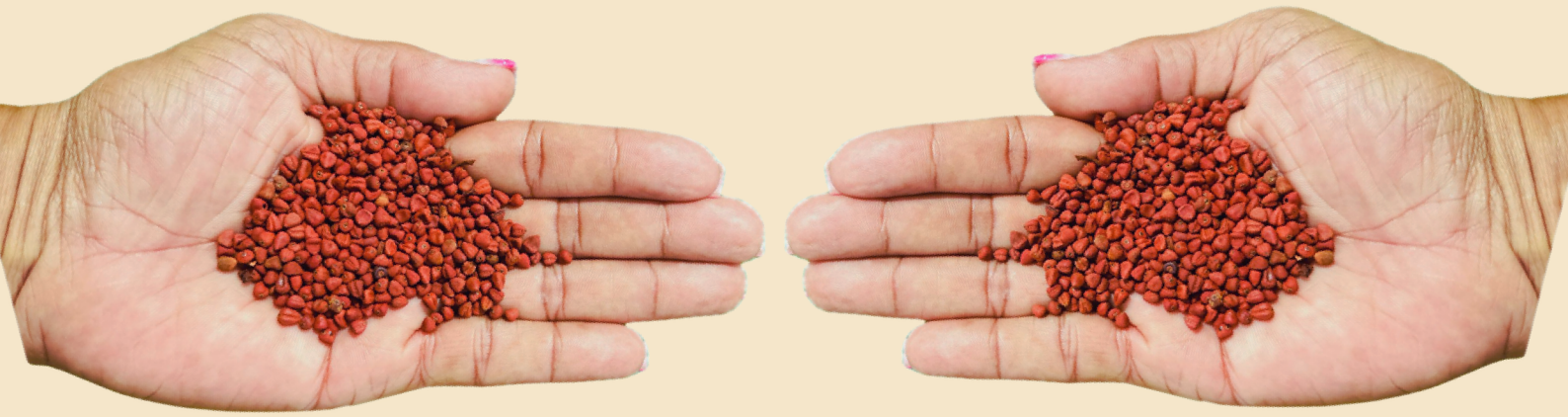
Por isso, a pesquisa no modo Kawaiwete pode ser entendida como uma forma de valorizar saberes e epistemologias que não se encaixam no formato acadêmico tradicional, se tornando uma “virada visual”. Suas imagens podem ser a expressão visual desses saberes, quebram a linearidade da escrita e criam um diálogo direto com outras formas de percepção da realidade.

Ela propõe que as imagens não são apenas ilustrações, mas entidades portadoras de conhecimento em si mesmas. Elas têm sua própria gramática, narrativa e poder de expressar realidades que a palavra pode não capturar.

Nesse sentido, as fotografias do cotidiano, dos eventos e do movimento de luta das mulheres Kawaiwete não apenas ilustram aspectos de suas vidas, mas constituem uma forma específica de conhecer e partilhar essa realidade, oferecendo uma via de acesso que engaja os sentidos e os afetos.

Cabe ressaltar também, que a escolha predominante do vermelho na concepção estética deste território/tese não é apenas decorativa. Ela funciona como uma metáfora visual direta ao pigmento extraído do urucum, tão fundamental nas práticas de diversos povos indígenas brasileiros. Ao evocar a cor vibrante utilizada em suas pinturas corporais, busca-se trazer para este território/tese a força simbólica, a ancestralidade e a conexão com a terra representadas por esse elemento natural.

Urucum: semente vermelha, coração pulsante da mata. Seu vermelho não é só cor, é voz ancestral na pele que o acolhe. Minha busca — uma pergunta — aproxima-se dessa chama viva: que saberes se revelam quando a pesquisa ousa tingir-se com este sangue da terra? A resposta, talvez, já pulse neste tom.



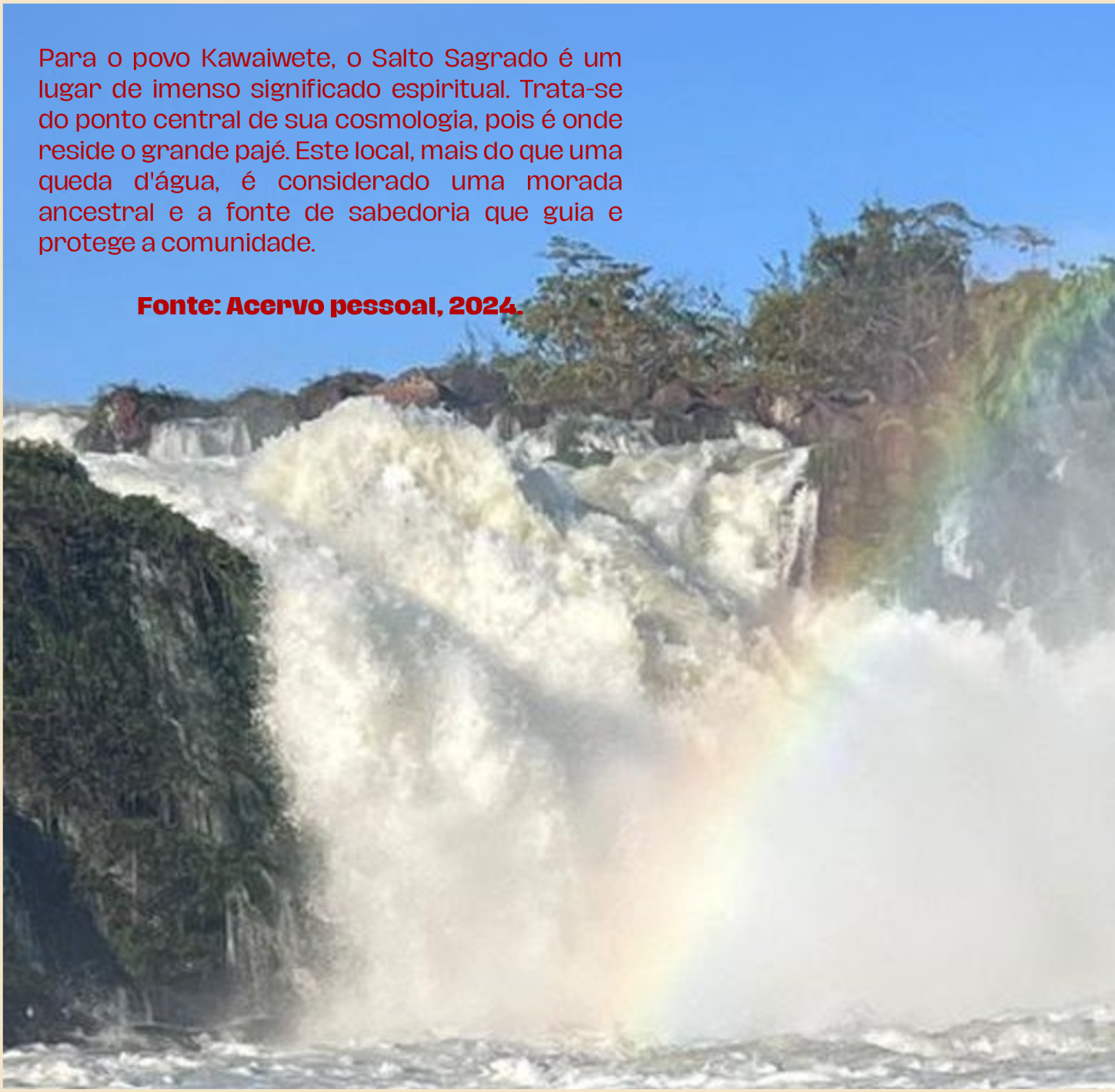
Mão da pesquisadora segurando Urucum
Fonte: Acervo Pessoal, 2024.

TERRITÓRIO 2 - RIOS DAS MEMÓRIAS KAWAIWETE: PERCURSOS DE UMA HISTÓRIA



PANAPANÁ AS MARGENS DO RIO DOS PEIXES

YTÙU - SALTO SAGRADO



Para o povo Kawaiwete, o Salto Sagrado é um lugar de imenso significado espiritual. Trata-se do ponto central de sua cosmologia, pois é onde reside o grande pajé. Este local, mais do que uma queda d'água, é considerado uma morada ancestral e a fonte de sabedoria que guia e protege a comunidade.

Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Este capítulo é tecido em dois subtítulos que tem como intento trazer a história dos povos indígenas no Brasil a partir do olhar e das narrativas ameríndias. O discurso hegemônico concebe a história do Brasil a partir do momento da invasão portuguesa nas terras brasileiras, mas sabemos que já existiam povos milenares nestas terras, que tiveram suas histórias silenciadas. Por isso, acredito ser necessário trazer uma história contada pelos povos originários do Brasil para provocar uma ruptura no modelo hegemônico.



Em um segundo momento trarei as histórias e memórias do povo Kawaiweté sobre a sua origem e enfrentamentos aos processos de colonização, ocupação e expansão capitalista que chegou de forma rompante, sendo que os mesmos para preservar suas vidas deixaram seu território originário em busca de um lugar onde pudessem bem viver com seus conhecimentos ancestrais.

Cabe ressaltar que o intuito é trazer outras narrativas e não substituir uma verdade por outra. É trazer uma história horizontal e polifônica que remete a uma multiplicidade de experiências, quebrando a hegemonia histórica subvertendo a ordem dominante

2.1 HISTÓRIA DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL: POR UMA VISÃO AMERÍNDIA

Falar de povos originários no Brasil é falar sobre uma história de genocídio e dizimação de um povo milenar. Genocídio este que se deu aqui na Abya Yala (América Latina) e ocorreu em várias partes do mundo e também com outros povos indígenas e não indígenas.

Segundo Jecupé (2020) na tradição indígena os ensinamentos das/os anciãs/ãos começam pelo nome das coisas. Por isso, nada mais pertinente do que iniciar essa história horizontal dos povos originários afirmando que os nativos

> "[...] não se chamavam índios. O nome índio veio dos mares do século XVI, mas o espírito "índio" habitava o Brasil antes mesmo de o tempo existir e se estendeu pelas Américas para, mais tarde, exprimir muitos nomes, difusores da tradição do Sol, da Lua, e do sonho." (Jecupé, 2020, p. 18)

Na cosmovisão indígena toda palavra tem um espírito, uma alma, que tem forma e movimento. O silêncio-som é o que dá contorno ao espírito através de um ritmo e tom próprios. Por isso, antes de serem nominados de "índios" já existiam centenas de tons, de povos que já habitavam essas terras. Esses diversos tons que compõem a Pacha Mama já ocupavam este espaço vivendo em grupos por afinidade, em clãs, e na atualidade vivem em aldeamentos (devido ao processo de invasão e ocupação de seus territórios pelos não indígenas), e assim compõem nações que não possuem fronteiras.

Segundo Jecupé (2020, p.18) o indígena mais antigo da terra chamada hoje de Brasil se autodenomina como **Tupy**, que é um nome sagrado de origem abanhaega, que tem o seguinte significado "**Tu**= "som", "barulho"; e **py**= "pé", "assento"; ou seja, o som de pé, o som assentado, o entonado."(p. 18)

Nesse sentido, o autor afirma que assim lhe foi ensinado por seus avós (ancestrais) que tudo na terra entoa e compõe uma existência em harmonia, mesmo na atualidade os "operários da criação" (caracterizados pelo autor como os mais diversos especialistas em engenharia, escultura, arquitetura, pintura e música, etc.) são guiados pelos *Nanderus* e a própria Mãe Terra. Os *Nanderus* são os ancestrais dos seres humanos, e podem receber outras nominações devido aos povos indígenas serem muitos e com línguas diferentes.

No entanto, vivemos um grande dilema na atualidade que vai de encontro com uma questão posta por Ailton Krenak (2020, p. 84 – A vida não é útil)

> A nossa mãe, a Terra, nos dá de graça o oxigênio, nos põe para dormir, nos desperta de manhã com o sol, deixa os pássaros cantar, as correntezas e as brisas se mover, cria esse mundo maravilhoso para compartilhar, e o que a gente faz com ela?

Essa questão nos leva a refletir sobre o que os “operários da criação” estão fazendo com os seus inventos (tecnologias) que dilapidam o meio ambiente e se distancia cada vez mais dos saberes ancestrais que apregoam o Bem Viver entre todos os seres humanos e não humanos, em um processo de interconectividade mútua.

Nesse sentido, acredito que a narrativa de origem dos seres humanos conforme o povo Dessana, que tem como língua materna o Tukano e habitam o Alto Rio Negro, no Amazonas, nos ajuda a compreender essa tragédia global que vivenciamos atualmente.

O sétimo a sair foi o homem branco, com espingarda na mão. Então Emeko lhe disse: “Você é o último. Dei aos primeiros todos os bens que eu tinha. Como você é o último, deve ser uma pessoa sem medo. Você deverá fazer guerra para tirar a riqueza dos outros. Com isso conseguirá muito dinheiro.” Quando Emeko terminou de dizer isso, o primeiro branco virou as costas, deu o primeiro tiro com a espingarda e foi para o sul. Chegou em São Gabriel e ali mesmo fez a primeira guerra.” (Munduruku, 2009, p. 37)

Com essa história podemos fazer uma reflexão sobre o que significou a invasão dos europeus para os povos indígenas. Segundo Cusicanqui (2014) é fácil falar de Buen Vivir e ecologia de saberes, mas o grande desafio é como colocar isso em prática. A mesma denúncia que os governantes se apropriara de forma equivocada desse termo e tem produzido narrativas nas quais afirmam que *“Buen Vivir* é explorar petróleo, porque gera dinheiro para repartir entre as pessoas, e interpretações como essa são completamente deformadas.” (Cusicanque, ano, 35-36 min)

Krenak (2020, p. 86) assevera que “Se os humanos estão em risco, qualquer atividade humana deixa de ter importância. Dizer que a economia é mais importante é como dizer que o navio é mais importante do que a tripulação.” Assim, podemos afirmar que nesse grande “navio-mundo” o intento da colonização ainda continua em curso na nossa sociedade, nem que para isso uma maioria tenha que viver no convés e até mesmo que alguns sejam arremessados ao mar durante a tormenta.

Ao longo da história dos povos indígenas houve também alterações na organização social. Segundo Munduruku (2009, p.37) movido por sua curiosidade ou fome os povos da África há 100 mil anos se afastou de seu continente em direção a América, mas neste percurso povoou outras regiões como Europa e Ásia. No entanto, acredita-se que os chamados vikings tenham chegado nesta região primeiro.

Essas narrativas já servem como contraponto a história de que Cristóvão Colombo "descobriu" a América em 1492. Outras hipóteses apontam também que antes desse período houve um grande número de viagens via alto-mar, e que por volta de 50 mil anos é que os primeiros humanos chegaram na denominada América. Esses viajantes eram oriundos da Ásia e atracaram em terras brasileiras através do estreito de Bering.

Outra hipótese provável é que na era glacial o gelo criou uma grande ponte entre os continentes possibilitando que os humanos pudessem transitar entre essas ilhas chegando ao Chile ou Peru. Porém, alguns cientistas acreditam que esses grupos possam ter vindo da Malásia e Austrália, chegando no continente Americano pelo sul da Patagônia. (Munduruku, 2009)

Essas teorias apontam ainda que há 3 mil anos já haviam se formado o povoamento do continente americano. Já com relação ao Brasil Munduruku (2009, p. 38) nos afirma que os diversos povos

> [...] teriam chegado aqui na mesma época das grandes migrações. Vestígios encontrados em cavernas de Raimundo Nonato, no Piauí, datam sua presença em 45 mil anos atrás. Esse trabalho minucioso de reconstituição de nossa história ainda está sendo realizado por pesquisas arqueológicas que, no entanto, já nos dão um quadro geral da história desses primeiros povos que, acredita-se, eram todos caçadores e coletores nômades que viviam em grupos de 10 a 20 pessoas.

Mas, esses grupos nômades passaram a se fixar em locais onde iniciaram o plantio de vegetais (milho, batatinha, batata-doce, mandioca, etc) e a domesticar os animais. Essa fixação em um território trouxe mudanças significativas nos hábitos alimentares, religiosos e sociais desses grupos. O trabalho passou a ser atravessado por uma divisão sexual, os homens eram encarregados de derrubar a mata para o plantio e as mulheres faziam a colheita. As festas passaram a ser realizadas na época da colheita.



Casa Tradicional do Povo Kawaiweté - TI Apiaká-Kayabi. Fonte: Acervo pessoal, 2024.

Como consequência do sedentarismo foram surgindo novas necessidades, principalmente, com o aumento da população e o aparecimento de doenças. Para contornar essas problemáticas alguns povos optaram por fazer comunidades próximas umas das outras para manter a unidade de grupo.

Mas, houve grupos (incas, maias e astecas) que criaram impérios ancorados em leis rígidas de convivência e como bons "operários da criação" construíram sistemas de irrigação para que pudessem ter água o ano todo, uma vez que habitavam regiões montanhosas. Para fazer toda essa estrutura de irrigação era necessário muito trabalho, e nesse contexto, a mão de obra utilizada foi a de inimigos vencidos em guerras, ou seja, escravos. Munduruku (2009, p. 39) nos afirma que

> Não é preciso dizer que toda essa organização requeria uma classe dirigente, cuja função era comandar a classe produtora, sendo ela trabalhadora, assalariada ou escrava. A religião tinha também seu dirigente, uma vez que essas civilizações urbanas possuíam uma forte instituição religiosa com o papel de manter as famílias unidas. Já deu para entender que essa é a origem do Estado com toda a estrutura de poderes que organiza uma sociedade, não é mesmo?

Entretanto, essa organização social é diferente daqueles povos que habitavam as terras brasileiras. Não se sabe ao certo quantos povos viviam na América Latina. Segundo historiadores e arqueólogos viviam cerca de 3 mil povos, sendo que mil destes viviam no Brasil, chegando a formar uma população de 5 milhões de pessoas.

Nesse contexto cada povo ou grupo falavam suas línguas, sendo que as línguas parecidas deram origem a grupos ou tronco linguísticos.

Quando os portugueses chegaram no Brasil o primeiro contato na costa brasileira foi com o povo Tupinambá, conhecidos por serem fortes e guerreiros, pois fizeram muitos enfrentamentos contra a escravidão. A língua falada por esse povo era o tupi, o que fez com que a mesma tivesse grande influência no contexto social do Brasil. Até o século XVIII o tupi foi a língua mais falada e estudada no Brasil, esse ciclo termina quando Marquês de Pombal proíbe o uso da mesma na colônia.

Diante da importância que a língua tupi teve no contexto brasileiro acabou gerando a falsa ideia de que todos os indígenas brasileiros falavam a mesma língua, ou seja, o tupi.

Os povos falantes da língua tupi não representavam a totalidade dos indígenas presentes no território brasileiro, eles eram habitantes da costa que tinham muitos conhecimentos sobre navegação e guerra, e por isso, faziam incursões no interior brasileiro para capturar inimigos, denominados por eles de tapuias.

Os denominados tapuias eram povos falantes do tronco linguístico Jê e chegaram ao Brasil há cerca de 3 mil anos sendo oriundos das regiões andinas adentrando pelo sul do país. Foram também os precursores do plantio de milho e feijão no Nordeste e Centro-Oeste do Brasil. (Munduruku, 20029)

Esses povos eram conhecidos também por sua tradição guerreira e fizeram um forte enfrentamento contra a escravização imposta pelos portugueses, após a derrota do povo Tupinambá.

O Povo Kawaiwete também tem as suas narrativas de origem e iremos menciona-las no subtítulo 2.2 que conta a história deles.



Fonte: Acervo pessoal, 2024.



Segunda escola da Aldeia Tatuí
Fonte: Acervo pessoal, 2023.

2.2 TECENDO A EXISTÊNCIA: NARRATIVAS DO POVO KAWAIWETE

Os povos indígenas desde a invasão portuguesa nas terras brasileiras têm sofrido inúmeras formas de violências. Nesse violento processo de invasão a "cultura" sempre foi o foco, pois segundo Viveiros de Castro (2002) os indígenas possuíam um "sistema de crenças" de viés cosmológicos, antropológicos e teológicos que dificultaram a imposição da "cultura eurocêntrica" ancorados em ideias de uma sociedade branqueada, cristã, homogênea, "civilizada" e que se sustenta em vieses mercadológicos que desumanizam os grupos minoritários (os Outros) sujeitos da dominação imposta pelo colonizador. Quijano (2005) nos afirma que os colonizadores

> [...] forçaram os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo o que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas, do mundo, em suma a cultura. (Quijano, 2005, p. 112)

Com a invasão europeia na América Latina temos início do processo de "encobrimento do outro", como nos afirma Enrique Dussel (1994), pois as terras latinas não foram descobertas, mas sim en-cobertas, invisibilizadas e colonizadas. Esse processo de invasão foi devastador para os povos originários, mas ao mesmo tempo, os mesmos demonstraram uma potência de vida inerente à existência, podendo ser vislumbrada através da resistência dos povos indígenas para afirmação da vida e do bem viver.



Posto de Saúde Aldeia Tatuí
Fonte: Acervo pessoal, 2023

Assim como os demais povos originários do Brasil, o povo Kawaiwete (denominados Kayabi pelos não indígenas) também resistiram bravamente aos processos de invasão de seus territórios originários, ficando conhecidos por serem “bravios e indômitos”. O povo Kawaiwete é pertencente ao grupo Tupi e tem como língua materna o tupi-guarani.

Cabe ressaltar que inicialmente os povos indígenas foram nominados pelos estrangeiros, por não indígenas ou por outras etnias indígenas. Como um movimento de afirmação étnica em uma reunião realizada no Território Indígena do Xingu (local onde habitam uma parte do povo Kawaiwete) no ano de 2008 os mesmos passaram a reivindicar que seus nomes originários sejam os utilizados para se referir ao seu povo. Nesse sentido, Kawaiwete (Grande Guerreiro) é o nome ancestral do povo conhecido como Kayabi.

Este é um movimento político e de resistência que vem ocorrendo em todas as etnias do Estado de Mato Grosso. Segundo Jecupé (2020, p. 18)

> Para o índio, toda palavra tem espírito. Um nome é uma alma provida de um assento, diz-se na língua ayvu. É uma vida entonada em uma forma. Vida é o espirito em movimento. Espírito, para o índio, é silêncio e som. O silêncio-som conta com um ritmo, um tom, cujo corpo é a cor.

Por isso, este é um movimento de resistência, pois o nome está vinculado a espiritualidade e ancestralidade de cada povo.

Com o período extrativista do látex o povo Kawaiwete se tornou mão de obra para os seringalistas, tendo posteriormente, suas terras originárias invadidas a partir do final do século XIX e as mesmas foram desmembradas em áreas que viraram fazendas.

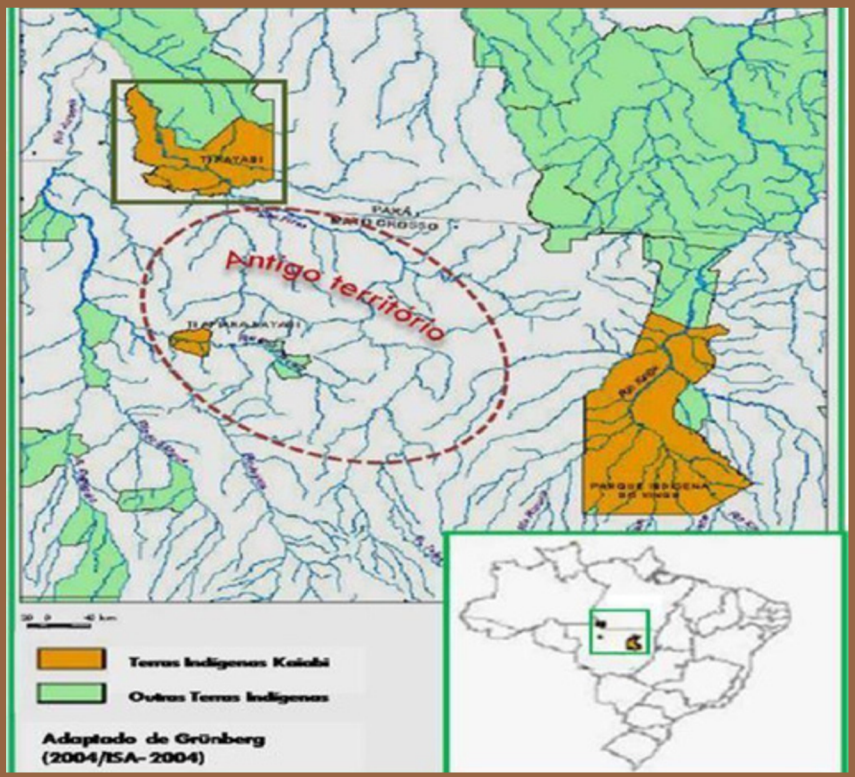
Este foi um período de grandes conflitos entre os Kawaiwete e os seringalistas. Os/As anciãos/ãs desse povo relatam que foram cruelmente explorados e os que não se submeteram a exploração presenciaram a invasão, degradação, e destruição de seu território ancestral. Segundo Kayabi (2016, p.16)

> Os velhos contam que quem levou os Kayabi para o Xingu foram os irmãos Villas Boas. O ancião Kanizio morou um tempo no Xingu. Relata em entrevista que foi levado na marra, pois não queria ir. Mas também explica que os irmãos Villas Boas estavam levando os índios para o Xingu, por medo de os seringueiros matarem todos os Kayabi. Apenas cinco famílias não foram para o Parque do Xingu e essa ação aconteceu no ano de 1966.

Cabe aqui denunciar a participação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no recrutamento da mão de obra para os seringalistas, assim como, a omissão do Estado que não garantiu aos indígenas os direitos territoriais que já lhes eram garantidos na Constituição vigente.

Nesse sentido, os Kawaiwete foram obrigados a abandonar o seu território ancestral localizados na região do rio Arinos, rio Teles Pires e rio dos Peixes e se dividiram em três grupos.

A maior parte da população Kawaiwete foi remanejada para o Parque Indígena do Xingu, hoje autodenominada por seus habitantes Território Indígena do Xingu (TIX). Os outros dois grupos ocupam hoje áreas reduzidas de terras na região do Rio dos Peixes e do Rio Teles Pires.



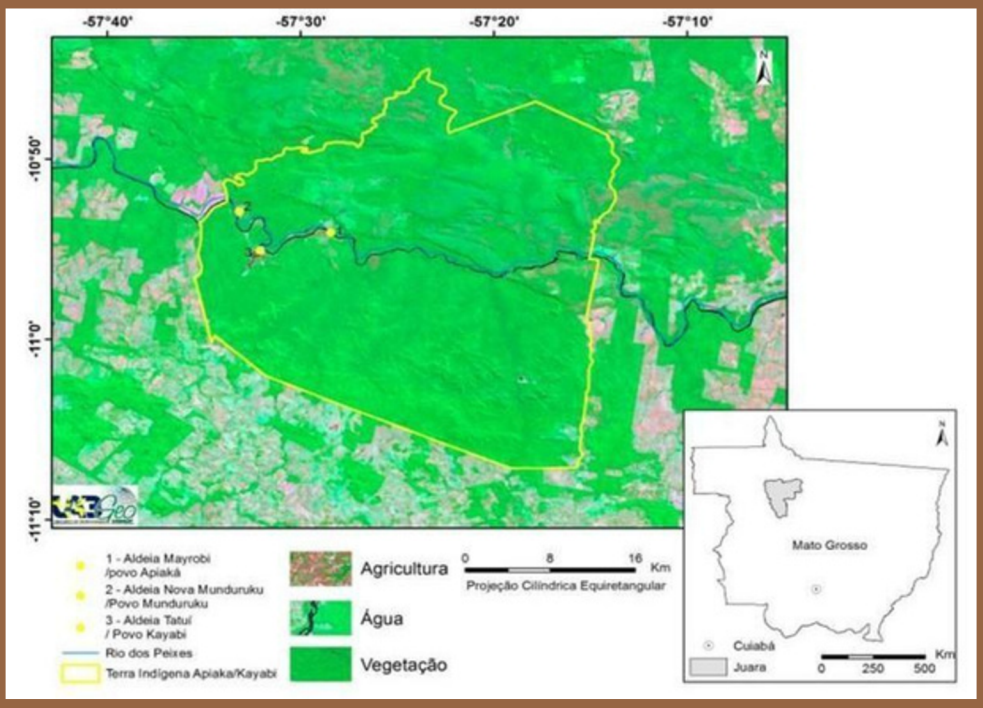
Antigo território Kayabi e suas atuais áreas de ocupação: T. I. Apiaká-Kayabi (Juara-MT); Parque Indígena do Xingu e T. I. Kayabi (MT-PA) no baixo Teles Pires.

2.2.1 POVO KAWAIWETE DA TERRA INDÍGENA APIAKÁ/KAYABI

A Terra indígena Apiaká-Kayabi, está localizada no Município de Juara -MT. O município de Juara conta com 04 povos indígenas, sendo que a TI Apiaká-Kayabi é composta por três etnias Apiaká, Kayabi e Munduruku. A outra etnia dos Rikbatksa habita a TI Japuíra que também está no município de Juara. Há uma Terra Indígena, o Batelão, estaencontra-se localizada no município de Tabaporã-MT, é parte da terra pertencente aos Kawaiwete/Kayabi, pois este local é considerado a área originária deste povo e ainda segue no impasse da demarcação de terras. Este local é reconhecido como terra originária e de grande importância para o povo Kawaiwete, particularmente para os moradores da Aldeia Tatuí. Kayabi (2016, p. 10) afirma

> "O meu povo, que hoje está às margens do rio dos Peixes, antes habitava o Batelão, que é a nossa terra de origem. Mesmo morando no Batelão, os anciãos Kanisio e Simão Kuapan (Tamui) relatam que a região que hoje estamos era onde eles vinham buscar material para fazer flecha e tirar seringa. O nosso povo andava por muitos lugares como na região do rio Teles Pires e outros. Contam que era uma mata fechada com muitas árvores e as principais eram as seringueiras e as castanheiras."

De acordo com levantamento realizado pela unidade de saúde local no mês de junho de 2025, a comunidade Kawaiwete na Aldeia Tatuí é composta por 289 membros. Este dado populacional é utilizado para o planejamento e a execução das ações de saúde direcionadas a este povo indígena, garantindo o atendimento e o acompanhamento adequados às suas necessidades.



Fonte: Laboratório de Geotecnologias - LABGEO/UNEMAT.
Elaborado por Tesã Pereira Kreitlow, dados georeferenciados 2013, *apud* Ferreira (2014)

Podemos notar que o Batelão é uma área de uso tradicional e ancestral para o Povo Kawaiwete da Aldeia Tatuí, sendo que este local fundamental para suas práticas, saberes e conhecimentos tradicionais. Por isso, há uma luta e reivindicação para que esta área seja demarcada e reconhecida como pertencente ao Povo Kawaiwete. O povo Kawaiwete da TI Apiaká-Kayabi ao ter contato com os brancos também sofreram com as relações mercantis de dominação impostas pelos invasores.

Nesse processo de invasão houve o apagamento de suas memórias, histórias e da língua materna. Fazendo com que as mesmas quase se perdessem. Hoje há um forte processo de vitalização da língua materna através da interação com parentes da aldeia Apiacás (localizada no município de Alta Floresta – MT) e do Parque Indígena do Xingu.

Devido, a diáspora o povo Kawaiwete foi perdendo as suas histórias de origem. Segundo Tukumã (2022) e Kayabi (2016) o seu povo sabe muito pouco de seus mitos de origem, sendo que há várias histórias. Nesta afirmação de Tukumã e Kayabi podemos vislumbrar mais uma dentre as varias violências coloniais sofridas pelos povos indígenas, a supressão das línguas indígenas ocupa um lugar central e estratégico na desarticulação da memória histórica e dos sistemas de conhecimento.

O ataque às línguas não foi um subproduto acidental da colonização, mas uma política deliberada, um linguicídio, que funcionou como uma forma direta de epistemicídio, que consiste na supressão e destruição sistemática de formas de conhecimento não-hegemônicas, consideradas inferiores pelo padrão eurocêntrico (Quijano, 2005). Este processo é denominado por Quijano (2005) de **colonialidade do saber** (grifo nosso), onde a perspectiva eurocêntrica se impõe, marginalizando e invalidando os saberes dos povos colonizados, incluindo os povos indígenas.

Desde o início da colonização, houve um esforço para impor o português como língua única e dominante, considerando as línguas indígenas como "atraso" ou obstáculo à "civilização" (Moura; Saul, 2023).

A consequência para os povos originários foi a perda drástica da diversidade linguística – estima-se que centenas de línguas foram extintas no Brasil (Moura; Saul, 2023). Essa perda não é apenas linguística, mas implica na perda da memória histórica, dos saberes ancestrais, das cosmovisões e da subjetividades desses povos. A língua é o veículo primordial através do qual a história, os mitos, os conhecimentos sobre o território e as práticas culturais são transmitidos (Monserrat, 2018).

Por isso, a história da origem do povo Kawaiwete não é única; diversas versões coexistem na comunidade, demonstrando a riqueza de sua tradição oral. Segundo Tukumã (2022) e Kayabi (2016) entre as narrativas conhecidas, destacam-se três:

- Origem Animal: Contada por Eroi Kayabi e Raimundo Kwasiari, sugere que os Kawaiwete se multiplicaram a partir do cateto.
- Origem da Pedra: Explicada pelos anciãos Raimundo Kwasiari e Katu Kayabi, relata que um pajé libertou o povo ao rachar pedras.
- Origem da Árvore: Narra que Tuyararé, uma divindade Kawaiwete, fez o povo surgir ao chamar seus nomes de dentro do buraco de uma grande árvore.

Assim, constatar a pluralidade de narrativas de origem não significa uma ausência de entendimento sobre as raízes ancestrais do povo. Ao contrário, essa multiplicidade é precisamente uma força potente, que resiste e destoa da unidade forjada pela violência colonial – violência esta que visava apagar vozes e línguas indígenas. Trata-se da afirmação de memórias diversas contra a imposição de um silenciamento singular.

Nesse sentido, é preciso salientar que o povo Kawaiwete apresenta uma situação sociolinguística diversa, onde há pessoas que falam fluentemente a língua originária, e, pessoas que entendem mais não falam, como também aqueles que conhecem apenas algumas palavras.



Ana Carolina com a roupa tradicional do Povo Kawaiwete, durante a etapa final do ritual da menina-moça.

Fonte: Cezarina K. L. Tukumã, 2022.

Para os povos indígenas, a língua originária é fundamentalmente a sua primeira língua, pois ela representa a espiritualidade e a conexão inquebrável com a ancestralidade e seus espíritos (Jecupé, 2020; Potiguara, 2018). Mesmo que, no cotidiano, outra língua como o português seja utilizada – tornando-se, neste contexto, a segunda língua –, a essência ancestral permanece. Isso se comprova nas práticas do Povo Kawaiwete: durante danças e rituais, como a festa da menina moça, apresentações em eventos os cantos são invariavelmente entoados na língua materna, reafirmando que a conexão espiritual e ancestral jamais foi perdida.

Ainda observo que os cantos quando entoados, os corpos Kawaiwete estão pintados com o grafismo do próprio povo, há utilização de roupas tradicionais e artefatos, ornamentos de enfeite que dão colorido as manifestações artísticas e de saberes tradicionais.

Os Kawaiwete praticam os conhecimentos e saberes tradicionais, com danças, cantos, plantações de roças, pescarias, e, artistam a vida a partir do diálogo com a natureza e o vivido.

Esse diálogo com a natureza, é visto pelos saberes constituídos cosmologicamente e no território, ao saberem dos lugares de coleta das matérias primas que precisam para a sobrevivência, cartografam o território, conhecendo áreas de siriva, madeira própria para construção de arco e de flechas, ao mesmo tempo explicam pela história, o significado da flecha sagrada, também conhecem as áreas de sementes que são utilizadas nos colares, anéis, brincos. São conhecedores das áreas em que se faz o extrativismo do açaí, patuá, castanha do Brasil, etc.

Extraem as tintas da natureza para pintar suas peneiras e seus corpos, conhecem a sazonalidade das águas e a formação de lagoas, espaços próprios para a pesca do timbó, conhecem o Rio dos Peixes e identificam a cachoeira sagrada. Fazem manejo de diversas plantações como o pequi que estão nos arredores das casas, a roça de toco com plantio de mandioca, milho, cana, amendoim, cará, mangarito, entre outros. Essas roças, estão ligadas cosmologicamente a história da mulher que se transforma em alimento.

Maraiup (2015) relata a narrativa na qual uma mulher idosa detinha todo o conhecimento sobre as sementes e a roça. Para garantir que as futuras gerações tivessem alimento, ela instrui as pessoas a queimarem seu corpo no centro da roça. Os filhos, com medo de perder a mãe, hesitam. Ela os alerta que, se não a queimarem, não terão sementes para plantar pelo resto da vida. Quando finalmente é queimada, cada parte de seu corpo dá origem a uma semente diferente.

> Foi assim que do dedo da velha nasceu o amendoim, do dente nasceu o milho, da cabeça nasceu o cará, do intestino nasceu o feijão; da batata da perna nasceram vários tipos de batata e, da perna, nasceu a mandioca; da palma da mão nasceu o mangarito. Do corpo da velha sábia nasceram vários tipos de sementes que nós usamos até hoje. (Maraiup, p. 13, 2015)

Essa narrativa enfatiza a ideia de que a alimentação e o conhecimento não são apenas um presente, mas um resultado de um ato de sacrifício e benevolência. Ela também reforça a importância da sabedoria ancestral e da partilha desse conhecimento, valorizando o papel da mulher idosa como guardiã da cultura e da subsistência do povo.

O território Apiaká-Kayabi é cortado pelo rio dos peixes, lugar de onde se pesca o trairão, o pintado, a matrinxã, o pacu, o chinelo, etc. E ao mesmo tempo o território respira a cosmologia, nas formas de compreender e de se relacionar com esse lugar.

Esse rio é afluente do Rio Arinos que deságua na bacia do Juruena e alimenta a grande bacia Amazônica. Há uma discussão forte em defesa dessa bacia, pois as interpelações do capital têm “assustado” o povo Kawaiwete com a proposta da construção da Usina Castanheira.

A configuração sobre o povo Kawaiwete que apresentamos se insere dentro do contexto de saberes tradicionais e das concepções cosmológicas. Essas concepções estão por todo o território, nas falas, nas vivências, nas regras, mas também estão nas manifestações artística, porque artistam a vida com o próprio movimento de viver. Assim o povo Kawaiwete concebe concepções cosmológicas produzindo um jeito de ser, estar e viver no mundo abarcando relações de intercâmbio com outros povos que se iniciam desde o contato com os não indígenas.

TERRITÓRIO 3

MANIFESTOS DE VIDA: POTÊNCIA DAS ARTES E ESTÉTICAS INDÍGENAS



Este Território pretende suscitar reflexões sobre as artes e estéticas indígenas. No entanto, quando falamos sobre as artes e estéticas dos povos originários temos que ter claro que esse termo é utilizado em nossa sociedade Ocidental é o que mais se aproxima para a nossa compreensão, podendo não ter o mesmo significado para eles. Podemos afirmar que este termo, em sua concepção ocidental, nem sempre existe em suas línguas. Por isso, interessa-nos saber qual a ideia ou conceito de Arte e Estética que as mulheres do povo Kawaiweté tem, partilhando conosco os seus próprios termos.

Sendo assim, é crucial reconhecer que, mesmo que alguns povos indígenas venham a utilizar termos como "arte" ou "estética", a sua compreensão e significado podem ter sido ressignificados à luz de seus próprios conhecimentos e saberes tradicionais, distanciando-se das concepções ocidentais.

Nesse sentido, estamos diante de uma questão: as manifestações indígenas podem ou não ser classificadas como arte? Não sabemos se esta pergunta poderá ser respondida, levando em consideração as complexas tramas que formam o conceito de “artes” e a possibilidade de sua reformulação no contexto dos povos ameríndios.

Para tanto, não podemos olhar os saberes ameríndios com o olhar ocidental e possivelmente entendê-las conforme o nosso critério, pois o preconceito reflete sobre a produção de valores, conceitos e ideias.

Mão de criança indígena pintada com tinta de Jenipapo e cesta tradicional Kawaiwete com sementes de Tucum e Inajá, amplamente usadas para confecção de biojoias.



Fonte: Acervo pessoal, 2023

Portanto, neste território, dedicaremos algumas considerações sobre as expressões frequentemente denominadas como “artes indígenas” e “estéticas indígenas”. Inicialmente, problematizaremos o conceito de “arte” em si, dado que sua compreensão está historicamente ancorada no paradigma eurocêntrico. Essa desconstrução é fundamental para podermos abordar as manifestações e expressões em contextos tão díspares como os dos povos originários.

Neste território, abordaremos também, mesmo que de forma breve, o fundamental protagonismo das mulheres indígenas na produção artística brasileira. Reconhecendo a importância de suas contribuições singulares, exploraremos como suas práticas artísticas não apenas expressam saberes ancestrais e visões de mundo particulares, mas também desempenham um papel crucial na manutenção dos conhecimentos e saberes tradicionais de seu povo e na luta por seus direitos e reconhecimento na sociedade contemporânea.

Para tanto, exploraremos o conceito de artes e estéticas não como uma aplicação de padrões ocidentais, mas como uma forma sensível de percepção que nos permita apreender o valor e o significado daquilo que superficialmente chamamos de “Artes” indígena, com o intuito de romper com o paradigma eurocêntrico que limita nossa compreensão.



Quintal-tela, corpos-territórios: meninas Kawaiwete e a linguagem ancestral da pintura corporal.

Foto: Arquivo pessoal, 2024.

3.1 ARTES INDÍGENAS E ESTÉTICAS INDÍGENAS: PARTILHA DO SENSÍVEL E DO VISÍVEL

Desde a invasão européia na Abya Yala os povos originários que aqui viviam já desenvolviam sistemas complexos de produção artística. É bom lembrar que as produções artísticas como conhecemos se inserem no campo das manifestações de danças, desenhos, grafismos, e são interpretadas segundo suas épocas, arte na pré-história, arte medieval, arte na modernidade e arte contemporânea com diversas características e tipos de arte.

Ao se tratar dos povos originários, a arte nos parece ser a produção da própria vida, das interpretações dos contextos de vivências interligados cosmologicamente e produzindo sentidos para o próprio povo que dela produz.

Essa arte, que sob nossos olhos se ancoram em uma forma teorizada a partir expressões do mundo vivido, sonhado, imaginado e criado fazem parte de estéticas cientificizadas na e para a academia e o mundo do estudo da arte.

Não se pode descartar a compreensão de que a arte é algo complexo que se entrelaça de maneira cosmológica com o mundo vivido, sentimentalizado, sentido, e que as formas de ritualizar o universo indígena foi abruptamente pelo contato questionado, questionou-se se tinham almas já que as normas e as regras eram diferentes do contexto do colonizador. Questionou-se o devir do vivido e do diálogo com Abya Yala, no despojar o corpo com o mundo, e com outros mundos.

A estética que avançava além do corpo, da arte compreendida como teoria fez se vivência fora das teorias conhecidas, e o diferente foi inferiorizado e racializado de forma violenta, pois o ‘contato’ adentrou as entranhas e procurou arrancar línguas, manifestações, cosmologias e o artistar a vida Kawaiwete.

Mas, o contato com os colonizadores causou não apenas o genocídio de muitos povos, mas também contribuiu para que ocorressem mudanças drásticas nos processos imaginários e simbólicos destes.

Nesse sentido, essas manifestações artísticas passaram a ser nomeadas e definidas através de conceitos ocidentais, assim é comum ainda ouvirmos os termos “arte índia", “arte tribal”, “arte primitiva”, “arte nativa”, “arte tradicional”, e na atualidade utiliza-se também “artes primeiras” (Lagrou e Velthem, 2018).

Assim, os conceitos ocidentais operam uma classificação ancorada em ideias evolucionistas, fazendo com que essas produções sejam consideradas como artes e estéticas subalternas, aquelas produzidas por grupos minoritários que ficam à margem da sociedade. Desta forma, essas produções não são caracterizadas como atividades artísticas que são reconhecidas e aceitas na nossa sociedade. As consequências dessas classificações são a invisibilidade e o não reconhecimento desses grupos e produções artísticas como produtores de conhecimento que são capazes de gerar valores e significados para nossa sociedade.

Nesse contexto o paradigma da arte projeta um modelo histórico e específico que pretende abarcar toda a produção artística visando uma hegemonia universal, e para tanto, desqualifica as manifestações artísticas que não se adequam a este modelo.

Mesmo com a exposição dessas criações artísticas através da mídia e museus, principalmente agora no momento atual em que os povos originários contam com um Ministério dos Povos Indígenas que possibilita uma maior visibilidade do movimento indígena no Brasil, as “artes” e “estéticas” indígenas ainda continuam pouco conhecidas.

Diferente do que muitos pensam as “artes indígenas” abarcam uma realidade complexa dotadas de significações e ressignificações que possibilitam uma resistência frente às mudanças produzidas pelo modo colonial de habitar o mundo. Assim, as “artes” e “estéticas” indígenas são manifestações de luta e resistência que está inserida em contextos específicos ancorados aos saberes tradicionais de cada povo.

Por isso, as “artes e estéticas” ameríndias possuem outros propósitos que destoam do conceito de arte ocidental. Sendo por isso, caracterizadas pelo olhar colonizador e desprovidas de conceitos e consideradas como obras produzidas por artistas que são incapazes de possibilitarem mudanças, principalmente no campo da arte.



Colar de miçanga Povo Yudjá/Juruna.

Fonte: Acervo pessoal, 2021.

Outra forma colonial de conceituar as “artes indígenas” é qualifica-la como artesanato fazendo com que esta seja reduzida a produções feitas com habilidade manuais específicas, desconectando as dimensões cosmológicas e ancestrais que englobam os artefatos tecidos com seus saberes tradicionais.

Mas, as “artes indígenas" estão conectadas a conceitos que se articulam intrinsecamente com os saberes ancestrais e tradicionais do seu povo. Por isso, elas transbordam a dimensão materialista, pois estão conectadas com esferas cosmológicas que possibilitam múltiplas perspectivas devido a diversidade de povos indígenas existentes.

Por isso, quando falamos sobre “artes indígenas” estamos subvertendo o conceito de arte ocidental. Segundo Escobar (2013, p. 5)

> Este reconocimiento supone asumir la diferencia de las culturas otras: significa admitir modelos de arte alternativos a los del occidental e implica recusar un modelo colonial que discrimina entre formas culturales superiores e inferiores, dignas o no de ser consideradas como expresiones privilegiadas del espíritu.

Este reconhecimento poderá promover a igualdade e o respeito as diversas formas de manifestações evitando a imposição de apenas uma única perspectiva artística e estética. Pois, os povos indígenas no contexto global têm produzido formas e expressões artísticas e estéticas que causam fissuras nas convenções de arte ocidental, desafiando e redefinindo as concepções de arte, beleza e estética que se ancoram nas multiplicidades de produções artísticas e estéticas indígenas ficando evidente a sua complexidade.

Nesse sentido as artes indígenas abrangem uma variedade de forma de expressões, que abarcam as danças, músicas, cerâmicas, tecelagens, esculturas, grafismos, cinema, artes cênicas, artes literárias dentre outras práticas artesanais. Cada uma dessas formas de artes é única em sua estética e significado, refletindo a constelação de cosmovisões indígenas existentes no mundo.

Ao explorarmos essas expressões artísticas podemos verificar a conexão existente entre a arte e a vida cotidiana nas comunidades indígenas. As práticas artísticas estão entrelaçadas com os rituais, com as tradições orais, com a confecção de vários artefatos permeando todo o cotidiano e desempenha um papel fundamental na preservação e partilha desses saberes e conhecimentos tradicionais.

No entanto, as artes e estéticas indígenas enfrentam desafios significativos no contexto da globalização de uma sociedade ancorada em valores dominantes que tem como padrão um arcabouço europeu. Um desses desafios é a apropriação e exploração comerciais das criações artísticas indígenas, que representa uma ameaça a autonomia e saberes tradicionais do povo.

Para evitar essa apropriação mercantilista é necessário que haja oportunidades de fortalecimento e vitalização das práticas artísticas indígenas. O reconhecimento dessas expressões, conjuntamente com esforços de valorização, preservação e promoção, poderá contribuir para a sustentabilidade e continuidades dessas formas de artes e estéticas.

Para que possamos compreender a imensidão e variedade das artes e estéticas indígenas, é fundamental nos lançarmos a um mergulho no imenso rio que é constituído pela diversidade de povos indígenas. Cada povo indígena possui seus conhecimentos e saberes tradicionais, suas histórias, rituais e formas de expressões artísticas que refletem sua interconexão com a Mãe Terra, com a espiritualidade e com suas comunidades.

Desde as imbricadas pinturas corporais até os elaborados têxteis cada manifestação artística é testemunho da ancestralidade que denota uma variedade de experiências e perspectiva das artes e estéticas indígenas.

Por isso, é essencial considerar o contexto em que as artes e estéticas indígenas são produzidas e apreciadas. Muitas dessas expressões estão profundamente conectadas com a vida cotidiana e espiritual dos povos indígenas. Essas interconexões entre arte e vida cotidiana demonstra como as expressões artísticas indígenas transcendem as fronteiras da estética, trazendo uma dimensão prática, funcional e política para suas comunidades.

E por abarcar essa dimensão política é que as artes e estéticas indígenas é uma forma de resistência, pois possibilita a manifestação de um devir (Deleuze e Guattari, 2012), enquanto uma nova visão e perspectiva de mundo.

Nesse sentido, as artes e estéticas indígenas podem ser compreendidas como expressões de um modo de viver e de se relacionar com o mundo que escapa às lógicas dominantes do capitalismo e do colonialismo.

A noção de resistência mencionada aqui não se restringe apenas a um enfrentamento direto contra o colonialismo, mas inclui a criação de novas linhas de fugas e de novos agenciamentos coletivos que desestabilizam as estruturas de poder estabelecidas. As artes e estéticas indígenas, ao se manifestarem como formas de resistência, operam como forças de desterritorialização, abrindo brechas e fissuras no sistema hegemônico.

Ao reconhecer e valorizar as artes e estéticas indígenas como formas de resistência, é crucial promover um diálogo que não se baseie na assimilação ou apropriação, mas sim no reconhecimento da diversidade e na busca por relações horizontais e intercambiáveis.

Ana Carolina, menina Kawaiwete usando cocar do seu Povo

Fonte: Cezarina Tukumã, 2021.



A escuta atenta aos indígenas e o apoio às suas lutas e reivindicações são passos fundamentais para construir práticas que fomentem a sua autonomia e modo ser e estar no mundo. As artes e estéticas indígenas é um lócus de enunciação para as narrativas e cosmovisões dos povos originários, que desafiam as estruturas dominantes e convidam à reflexão e à transformação.

Além disso, a compreensão das artes e estéticas indígenas como forma de resistência também implica em reconhecer a importância da preservação e valorização dessas expressões. A proteção dos territórios indígenas e a garantia de seus direitos ancestrais são essenciais para assegurar a continuidade dessas práticas artísticas e estéticas que carregam consigo séculos de sabedoria e conexão profunda com a natureza.

Ao refletir sobre a contribuição e a compreensão das artes e estéticas indígenas como forma de resistência, torna-se evidente a necessidade de repensar as dinâmicas de poder e de reconhecer a pluralidade de expressões artísticas e estéticas como potência para que possa ser forjado um mundo que respeite e abarque essas multiplicidades. Essa reflexão amplia o horizonte das lutas anticoloniais e abre caminhos para a construção de relações mais igualitárias e respeitosas entre os diferentes povos.

Além disso, a diversidade das expressões artísticas indígenas é também um movimento de (re)existir e resistir, pois é reflexo da (in)surgência e inovação contínua dos povos indígenas para enfrentar as amarras coloniais ao longo do tempo. Ao falarmos sobre o tempo cabe ressaltar que as comunidades indígenas muitas vezes enfrentam o desafio de equilibrar seus saberes tradicionais com o mundo contemporâneo enquanto navegam no conceito de tempo.

A passagem do tempo traz consigo pressões externas, como mudanças ambientais, climáticas, chegada do agronegócio no entorno das aldeias, a rápida urbanização e globalização, que impactam diretamente o modo de vida tradicional dos povos indígenas e consequentemente as suas expressões artísticas. Além disso, outros fatores como mudanças geracionais e perda de conhecimento tradicional devido a violência colonial a que os povos indígenas foram submetidos se torna mais um desafio para a capacidade de preservar e reinventar os seus saberes e conhecimentos tradicionais.

Nesse contexto os povos indígenas produzem uma nova abertura no sistema capitalístico quando nos apresentam uma concepção não-linear de tempo. O significado do tempo está profundamente arraigado nos conhecimentos e saberes tradicionais e espirituais dos povos indígenas. Para as comunidades indígenas, o tempo não é simplesmente uma progressão linear de acontecimentos, mas sim um fenômeno cíclico

e interligado, que apresenta linhas descontínuas, movimento difuso, anti-linear, e por isso, se caracteriza também como rizomático. Muitas vezes está ligado aos ritmos da natureza, às estações e ao movimento dos corpos celestes. O tempo para os povos indígenas está intrinsecamente ligado à sua compreensão da interconexão de todos os seres vivos e do meio ambiente.

Para muitos povos indígenas, a narrativas de histórias e as tradições orais desempenham um papel crucial na preservação e difusão do conhecimento sobre a sua compreensão do tempo. Estas histórias muitas vezes transmitem a natureza cíclica do tempo, retratando como os eventos se repetem (mas não de forma estática e pontual) e como o passado, o presente e o futuro estão interligados, afirmando que não há possibilidade de sermos autossuficientes. Por isso, há um processo de reciprocidade entre natureza e seres vivos.

Além disso, os rituais e cerimônias são importantes marcadores de passagem do tempo para as comunidades indígenas. Esses eventos não servem apenas para marcar uma data no calendário (que é uma invenção ocidental), eles são profundamente espirituais e simbolizam a conexão entre a comunidade, a natureza, mundo invisível e a ancestralidade.



Tafurasiãtã - Piriquito **Fonte: Acervo pessoal, 2023.**

No contexto da organização e da tomada de decisões indígenas, a compreensão do tempo como cíclico informa o seu planejamento a longo prazo e a gestão sustentável dos recursos. Em vez de se concentrarem nos ganhos de curto prazo e no acúmulo, as comunidades indígenas consideram frequentemente o impacto das suas decisões nas gerações futuras, reconhecendo o seu papel como guardiãs da terra. Ou seja, indo contra a lógica capitalista de acúmulo, eles só retiram da natureza aquilo que ela oferece e com respeito, pois sempre estão ancorados na relação de reciprocidade. Por isso, os indígenas sempre sabem o tempo de coleta de frutos e também de caça e pesca, embora esses marcadores de tempo venham sofrendo alterações devido as questões climáticas e outros fatores relacionados a globalização que tem impactado os territórios indígenas e o mundo como um todo.

Compreender o tempo a partir de uma perspectiva indígena nos possibilita pensar sobre formas alternativas de compreender e interagir com o mundo. Oferece uma compreensão profunda da sustentabilidade, da interdependência e da importância de preservar os conhecimentos e saberes tradicionais para as gerações futuras.

Nesse sentido, a resiliência das comunidades indígenas reside nas suas abordagens inovadoras para (re)existir frente a estes desafios, sempre mantendo uma forte ligação com sua ancestralidade. Ao se depararem tanto com a sabedoria tradicional e com o conhecimento contemporâneo, são capazes de encontrar formas criativas de partilhar os seus saberes tradicionais e expressões artísticas às gerações mais jovens. Além disso, a sua ligação profundamente conectada com à terra e aos recursos naturais permite buscar inspiração para os seus empreendimentos artísticos, servindo como uma forma de resistência contra o mundo capitalístico que ameaça a sua forma de viver.

Face a estes desafios complexos, as comunidades indígenas continuam a demonstrar notável resiliência. Essa resiliência pode ser vista na preservação e metamorfose das manifestações artísticas indígenas. Podemos citar como exemplo particularmente os grafismos ou geometrias sagradas. Essas geometrias sagradas, expressas através de seus estilos artísticos e simbolismos únicos, não são representações estáticas congeladas no tempo.



Kanine-Pirãg - Arara Vermelha
Fonte: arquivo pessoal, 2024.

Para os povos indígenas, o sonho do pajé desempenha um papel fundamental na transmissão de conhecimentos e na conexão com o mundo espiritual e com a ancestralidade. Os grafismos e as geometrias sagradas presenteadas através dos sonhos representam uma linguagem simbólica rica em significados, que muitas vezes são utilizados na confecção de pinturas corporais, cerâmicas e tecidos.

A integração de novos grafismos e geometria sagrada no contexto contemporâneo levanta questões interessantes sobre a preservação dos conhecimentos e saberes tradicionais e da sua (re)existência, pois não sucumbiram a violência colonial se mantendo viva ao longo do tempo. A influência de diferentes culturas e a interação com a sociedade globalizada podem oferecer novas perspectivas para as práticas artísticas e rituais, mas também levantam desafios sobre a autenticidade e a preservação dos conhecimentos e saberes tradicionais, pois há um imaginário social de que os povos indígenas e suas práticas devem permanecer estagnados no tempo para serem considerados manifestações dos povos originários.

Neste contexto, é relevante estabelecer uma conexão com as ideias apresentadas no livro "A Queda do Céu" de David Kopenawa (2015). A obra oferece uma perspectiva única sobre a cosmologia e a espiritualidade do povo Yanomami, destacando a importância dos sonhos, das visões xamânicas e da relação dos indígenas com a natureza e o sobrenatural. Segundo Kopenawa

> Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos. Seu pensamento permanece obstruído e eles dormem como antas ou jabutis. Por isso não conseguem entender nossas palavras. (2015, p. 390)

Ao relacionar as práticas de integração de novos grafismos e geometria sagrada com os ensinamentos de Kopenawa, é possível enriquecer a compreensão sobre a preservação da tradição e a influência dos contatos interculturais na concepção artística e espiritual das comunidades indígenas. A abordagem das questões levantadas em seu trabalho nos possibilita perceber a visão holística e contextualizada presente no livro, contribuindo para uma análise mais abrangente e sensível.

Em um estudo mais amplo sobre a construção e percepção do imaginário dos saberes e conhecimentos indígenas, é possível identificar pontos de convergência entre as práticas de integração de novos grafismos e geometria sagrada e a formação da identidade de cada povo. O pajé indígena, como membro respeitado e líder espiritual de sua comunidade, possui um papel fundamental na transmissão e preservação dos conhecimentos e saberes tradicionais do seu povo.

Ele é um guardião do conhecimento ancestral e tem a capacidade de conectar-se com os espíritos e antepassados por meio de seus sonhos e visões xamânicas. Suas experiências oníricas são reverenciadas como fontes de sabedoria e orientação para a comunidade, e as imagens e símbolos presentes em seus sonhos são interpretados como mensagens do mundo espiritual.

Ailton Krenak, um proeminente líder indígena e ativista ambiental, segue a orientação dos seus sonhos ao tomar decisões importantes na vida e até mesmo para aceitar convites para realizar palestras. A perspectiva de Ailton Krenak de ser guiado pelos sonhos está profundamente enraizada em suas crenças e tradições do seu povo e dos povos indígenas em geral. Para muitas comunidades indígenas, os sonhos são vistos como uma forma poderosa de comunicação com o mundo espiritual e serve como referência para as tomadas de decisões. A disposição de Krenak em ouvir e agir de acordo com seus sonhos reflete uma profunda conexão com sua sabedoria ancestral e com o ambiente natural. Segundo Krenak (2020)

> O tipo de sonho a que eu me refiro é uma instituição. Uma instituição que admite sonhadores. Onde as pessoas aprendem diferentes linguagens, se apropriam de recursos para dar conta de si e do seu entorno. [...] Os sonhos de alguém que está hoje preocupado com cataclismas, com a tragédia ambiental do planeta, podem ser mais parecidos com os de um pajé Xavante. (KRENAK, 2020b, p. 34-35).

Na visão de Krenak, os sonhos nos oferecem mensagens e orientações que podem ressignificar nossa compreensão do mundo e influenciar nossas ações. Ao estar aberto à sabedoria que emerge dos seus sonhos, Krenak demonstra um profundo respeito pela interligação de todos os seres vivos e um reconhecimento da importância dos seres invisíveis na formação da experiência humana.

Além disso, a ênfase de Krenak na relevância dos sonhos serve como uma forma pelas quais os sistemas de conhecimento tradicionais podem oferecer perspectivas valiosas sobre questões contemporâneas. O seu compromisso em integrar as formas indígenas de conhecimento no seu ativismo sublinha a importância de preservar a diversidade cultural e a sabedoria ancestral dos povos indígenas.

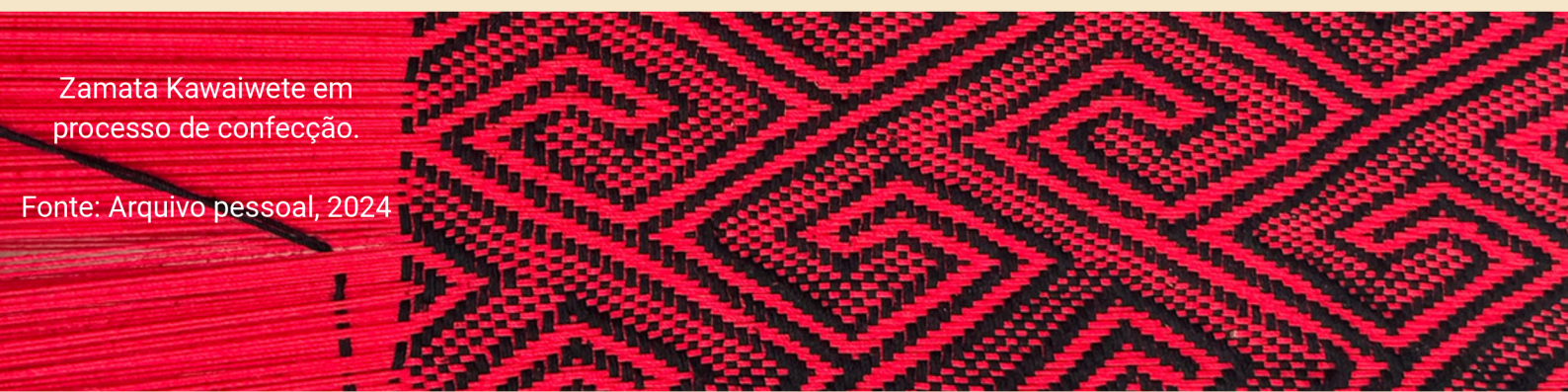
A abordagem de Krenak de ser guiado pelos sonhos oferece uma compreensão matizada e multifacetada do papel da espiritualidade, da intuição e do conhecimento ancestral na formação de caminhos individuais e coletivos. A sua perspectiva desafia os paradigmas ocidentais dominantes que muitas vezes priorizam o racionalismo e o pensamento linear, destacando a riqueza e a complexidade das epistemologias indígenas.

Por isso, a integração de novos grafismos e geometrias sagradas, que são reveladas através dos sonhos, nos rituais e práticas artísticas contemporâneas não apenas reflete a evolução das expressões artísticas indígenas, mas também levanta questões importantes sobre a preservação da autenticidade e significado desses elementos sagrados.

Para compreender mais profundamente o impacto dessa integração, é fundamental considerar o contexto histórico e sociocultural em que ocorre. A análise de artefatos e registros históricos pode oferecer *insights* sobre a evolução desses grafismos e das geometrias sagradas ao longo do tempo, bem como sobre as mudanças e influências culturais que moldaram esses elementos. Além disso, os pajés e lideranças das comunidades indígenas podem nos proporcionar uma compreensão mais rica da importância e do significado atribuído a esses elementos nos contextos tradicionais e contemporâneos.

A percepção das novas gerações em relação aos grafismos e geometria sagrada também merece atenção especial. As influências contemporâneas, tanto internas quanto externas às comunidades indígenas, podem estar moldando a maneira como esses elementos são compreendidos e incorporados nas práticas diárias e artísticas. Entender como as novas gerações enxergam e valorizam esses aspectos é crucial para compreender a dinâmica entre tradição e inovação em um contexto que vive em constante mudança.

Quando falamos de artes e estéticas indígenas não podemos deixar de mencionar Jaider Esbell (1979-2021) que foi um artista da etnia Macuxi, oriundo de Roraima, que atuou como escritor, educador de arte, geógrafo, curador e ativista incansável pelos direitos indígenas. Sua formação em Geografia em 2007 pela Universidade Federal de Roraima (UFRR) forneceu-lhe uma base sólida para sua compreensão do território e das questões socioambientais que permeavam sua obra (Esbell, s/d). Antes de se dedicar integralmente à arte, trabalhou como eletricista e desenvolveu atividades de educação ambiental e sociocultural, demonstrando um engajamento precoce com as questões comunitárias. Sua trajetória artística ganhou impulso com o lançamento de seu primeiro livro em 2012 e o início de sua produção pictórica em 2013.



Zamata Kawaiwete em processo de confecção.

Fonte: Arquivo pessoal, 2024

A arte de Esbell frequentemente combinava elementos tradicionais da iconografia e da estética Makuxi com cores e temas contemporâneos, criando uma linguagem visual única que ecoava tanto entre o público indígena quanto não indígena. Ele explorou estrategicamente as ferramentas da indústria cultural, como as redes sociais e o rádio, para divulgar sua arte e tecer críticas ao sistema capitalista e à forma como ele aborda a cultura. Sua jornada artística foi denominada "Itinerância Roraima – Arte e Vida, uma Jornada ao Brasil de Casa em Casa", refletindo seu compromisso em levar sua arte e suas mensagens para diferentes públicos. Seu estilo artístico serviu como uma ponte entre a tradição e a modernidade, tornando as narrativas indígenas acessíveis e envolventes para um público mais amplo, mantendo-se, ao mesmo tempo, profundamente enraizado em sua cosmovisão.

A fundação da Galeria Jaider Esbell de Arte Indígena Contemporânea em 2013 representou um momento crucial, criando um espaço coletivo e independente para que artistas indígenas pudessem expor seus trabalhos, fomentar colaborações e conquistar autonomia dentro do mundo da arte (Esbell, s/d). A missão da galeria era servir como um ponto de encontro entre diferentes mundos, fomentando iniciativas de artistas indígenas e suas comunidades.

A galeria buscava contribuir para que artistas indígenas transitassem com autonomia e protagonismo em diversos contextos, valorizando os conhecimentos e as formas expressivas tradicionais e contemporâneas. Além de sua produção artística individual, Esbell desempenhou um papel central na consolidação da arte indígena contemporânea no Brasil, atuando como artista, curador, escritor, educador e ativista. Ele também organizou o "Encontro de Todos os Povos" e realizou diversas exposições, inclusive no Museu de Arte Moderna de São Paulo (MAM-SP) (Esbell,s/d). A galeria proporcionou uma infraestrutura vital para o movimento da arte indígena contemporânea, empoderando artistas e desafiando as tradicionais barreiras do mundo da arte.

3.2 **MÃOS QUE TECEM MUNDOS:** PROTAGONISMO DAS MULHERES INDÍGENAS NA ARTE ORIGINÁRIA BRASILEIRA

As mulheres têm desempenhado historicamente papéis vitais em diversas formas de arte indígena, frequentemente detendo conhecimentos e habilidades especializados em áreas como a cerâmica, a tecelagem, pintura corporal, canto, dança e biojoias . A cerâmica Karajá, por exemplo, é uma arte exclusiva das mulheres, que utilizam padrões tradicionais transmitidos através das gerações. Entre os Xikrin, a pintura é considerada uma qualidade feminina (UFRB, [n.d.]). As mulheres, portanto, não são apenas participantes, mas muitas vezes as principais detentoras e praticantes de formas de artes tradicionais específicas, possuindo um conhecimento ancestral crucial e moldando as expressões estéticas de suas comunidades (UFRB, [n.d.]).

Artistas indígenas contemporâneas estão ativamente desafiando fronteiras tradicionais e utilizando uma ampla gama de mídias para expressar suas perspectivas, abordar questões sociais e políticas e afirmar sua presença no mundo da arte contemporânea. A exposição "Coração na aldeia, pés no mundo" destacou diversas artistas contemporâneas, como Benilda Vergilio (Kadiwéu), cuja fotografia foca nas pinturas faciais feitas por mulheres de sua aldeia, buscando dar visibilidade e fortalecer a cultura Kadiwéu (Tukano; Medina, 2022).

Auritha Tabajara (Tabajara), cordelista e poeta, utiliza sua literatura como ferramenta de resistência, conectando o mundo ancestral com as novas tecnologias. Priscila Tapajowara (Tapajowara) é a primeira mulher indígena do país a se formar em produção audiovisual, atuando na Amazônia. Vanessa Pataxó (Pataxó) é uma artista emergente com obras presentes na mesma exposição. Essas artistas demonstram notável criatividade e agência, utilizando sua arte para romper estereótipos, abordar questões críticas e ganhar reconhecimento nos circuitos artísticos nacionais e internacionais. (Tukano; Medina, 2022).

A arte das mulheres indígenas frequentemente explora temas como a identidade cultural, a resistência, a conexão com a terra e a ancestralidade, os desafios enfrentados por suas comunidades e a importância das perspectivas femininas dentro das culturas indígenas. A arte de Auá Mendes (Mura), por exemplo, aborda a conexão, a demarcação, o respeito e a proteção, utilizando a cor azul para simbolizar a conexão com os sonhos e retratando animais como seres encantados, seguindo a cosmovisão de seus ancestrais (Ação Educativa, 2024).

A exposição "Elas Indígenas" focou nos grafismos artísticos de mulheres de diversas etnias, buscando inserir essas manifestações na história da arte brasileira e destacar o protagonismo feminino na luta por seus povos. As artistas indígenas frequentemente utilizam seu trabalho criativo como uma plataforma para articular suas experiências, perspectivas e a contínua luta e resiliência de suas comunidades.

Além das artistas já mencionadas, outras mulheres indígenas têm ganhado destaque no cenário artístico brasileiro e internacional. Daiara Tukano, Sueli Maxakali e Uýra participaram da 34ª Bienal de São Paulo, um importante palco da arte mundial (BIENAL DE SÃO PAULO, 2021). A exposição "Elas Indígenas" contou com a participação de oito artistas: Ana Kariri, Benilda Kadiwéu, Juliana Guarany, Mara Kambeba, Tapixi Guajajara, Vãngri Kaingáng, Varin Marubo e We'e'ena Tikuna, representando a diversidade de etnias e expressões artísticas femininas (Artsoul, 2023). Ao apresentar as diversas práticas artísticas e preocupações temáticas dessas proeminentes artistas, é possível obter uma compreensão concreta de suas contribuições para o movimento da arte indígena brasileira.

Muitas artistas indígenas contemporâneas habilmente combinam técnicas e motivos tradicionais com mídias e abordagens contemporâneas, demonstrando tanto um profundo respeito por seus saberes e conhecimentos tradicionais quanto um desejo de engajar-se com o presente.

O uso da fotografia por Benilda Vergilio para documentar a pintura corporal tradicional Kadiwéu e a integração da cosmologia Mura na arte de rua de Auá Mendes são exemplos primordiais dessa intersecção. Essa capacidade de adaptar e inovar, mantendo-se conectadas às suas ancestralidades, exemplifica a dinâmica interação entre tradição e modernidade dentro do movimento mais amplo da arte indígena.



TERRITÓRIO 4 – CORPOS-TERRITÓRIOS: LUTA COMUNITÁRIA DAS MULHERES INDÍGENAS

Os movimentos de lutas contemporâneos são, sem dúvida, verdadeiros exemplos de resiliência e reexistência. Essas duas características, entrelaçadas entre si, refletem a capacidade desses movimentos de sobreviver e se adaptar em meio a um sistema hegemônico opressor. Não se trata apenas de olhar para cima, para a conjuntura do poder dominador, mas de construir espaços próprios, como barcas capazes de navegar na tormenta.

Neste contexto surge o movimento de luta comunitária das mulheres indígenas, movimentos que não são apenas meras reações ao *status quo*, mas sim formas de resistir e desafiar as estruturas de opressão que se perpetuam ao longo da história. Eles buscam desconstruir as bases do patriarcado, da colonização e do capitalismo, que são forças interligadas que sustentam a dominação. Ao afirmarem-se como movimentos antipatriarcais, anticoloniais e anticapitalistas, essas experiências de lutas se conectam, compartilhando raízes comuns na busca por uma sociedade mais solidária, justa e igualitária.

A resiliência desses movimentos se manifesta na sua capacidade de se fortalecer e (re)viver mesmo diante das adversidades. Eles não se deixam abalar pelas repressões estatais, pelas violências estruturais e pelas tentativas de silenciamento. Ao contrário, resistem de forma criativa e corajosa, utilizando-se de estratégias de resistência, como ocupações de espaços públicos e na construção de redes de solidariedade.

Essa resiliência está intimamente associada à (re)existência, conceito que vai além da luta pela sobrevivência, mas busca também a transformação radical das estruturas opressoras. A (re)existência envolve a construção de novas formas de relações sociais, econômicas e políticas, pautadas na solidariedade, na igualdade e no respeito às diferenças.



BEM V



VIVER

Os movimentos de lutas (re)existentes e resilientes são, portanto, expressões de esperança e de (in)surgência. Eles nos mostram que é possível construir uma sociedade mais justa, livre das opressões e das desigualdades. Ao olharmos para esses movimentos, percebemos que a mudança está em curso, mesmo que as transformações sejam lentas e enfrentem constantes desafios.

Outra questão relevante a ser mencionada é a inadequação de conceitos de origem europeia, como “movimentos sociais” ou “feminismo”, para representar as lutas das mulheres indígenas, visto que foram forjados em contextos distintos, e por esse motivo, tem sido amplamente discutido por diversas autoras/es (Paredes (2008), Segato (2018), Gusmán Arroyo (2013), Potiguara (2004), Cabnal (2021), Krenak (2018), Quijano (2010)). Para compreendermos melhor essa problemática examinaremos as reflexões dessas autoras e autores que abordam a temática ao longo deste capítulo.

Nesse sentido, é fundamental valorizarmos e apoiarmos essas experiências de luta e resistência. Devemos nos engajar nas causas que esses movimentos defendem, fortalecendo as redes de solidariedade e contribuindo com recursos e apoio político. Além disso, é necessário também refletir sobre nossas próprias práticas e atitudes, questionando os privilégios que carregamos e buscando formas de desconstruí-los.

A reexistência e a resiliência convocam-nos, assim, a nos tornarmos agentes de transformação. É preciso estar disposto a enfrentar as tormentas, a desafiar as estruturas de poder e a construir barcas capazes de navegar rumo a um mundo mais justo e igualitário. Somente assim poderemos construir uma sociedade emancipada, baseada na liberdade, na dignidade e na igualdade.

4.1 BREVE CONTEXTO HISTÓRICO DO MOVIMENTO DE LUTA DAS MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL

A história da luta das mulheres indígenas no Brasil é longa e profundamente enraizada nas trajetórias de resistência de seus povos. Tradicionalmente, mulheres desempenharam papéis cruciais em suas comunidades, atuando como parteiras, remedeiras, pajés, lideranças e cacicas, sustentando a vida e a cultura de seus povos (ANMIGA, [s.d.]). Embora essa participação nem sempre tenha sido visível nas narrativas históricas dominantes, ela constitui a base sobre sobre a qual se erguem as mobilizações contemporâneas. O movimento atual representa, portanto, tanto uma continuidade dessa resistência ancestral quanto uma nova configuração política que ganha crescente destaque no cenário nacional.

Nas últimas décadas, observa-se uma articulação cada vez mais robusta e visível das mulheres indígenas, culminando na emergência do sujeito político "Mulheres Indígenas" no panorama macropolítico brasileiro (Dutra, 2019). Este fenômeno reflete um processo de organização, reivindicação de direitos específicos e ocupação de espaços de poder e debate público. A compreensão dessa trajetória exige uma abordagem que privilegie perspectivas e referenciais teóricos oriundos do próprio contexto brasileiro e latino-americano, em consonância com uma crítica decolonial que busca romper com visões eurocêntricas (Dutra, 2019; Castilho; Guimarães, 2021).

Este breve histórico se propõe a analisar o movimento de luta das mulheres indígenas no Brasil, sendo que a análise se apoiará em conceitos como interseccionalidade, fundamental para compreender como as opressões de gênero, raça e etnia se entrelaçam e moldam as experiências e lutas dessas mulheres (Dutra, 2019). Igualmente relevante é a perspectiva da colonialidade do poder, desenvolvida por pensadores latino-americanos como Aníbal Quijano (2015), que ajuda a contextualizar as lutas indígenas como parte de um processo contínuo de resistência contra estruturas de dominação herdadas do período colonial.

Abaixo o facão que Neusa Poias (mulher Kawaiwete) usa para o sustento e a produção de artesanato, transforma um objeto de uso diário em uma metáfora de luta. Na imagem, os facões não representam apenas a capacidade de cortar e coletar, mas também a resistência em defesa dos territórios e do papel central das mulheres na manutenção de suas comunidades.



Fonte: Acervo pessoal, 2023.

4.1.2 **Mulheres Indígenas em Movimento:** Das Lutas Locais às Primeiras Articulações Nacionais (Pós-1980)

Embora a participação feminina sempre tenha sido vital para a sobrevivência e resistência dos povos indígenas, a formalização de organizações específicas de mulheres indígenas é um fenômeno mais recente, ganhando força a partir da década de 1980 (ANMIGA, [s.d.]). Esse período marca um ponto de inflexão, onde a atuação, antes muitas vezes diluída nas estruturas gerais do movimento indígena ou restrita a âmbitos locais, começa a se consolidar em associações autônomas.

Exemplos pioneiros dessa organização formal incluem a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), registrada publicamente em 1884 segundo uma fonte (ANMIGA, [s.d.]) (embora o contexto sugira que a data possa ser um equívoco e se refira a 1984 ou período próximo, dada a emergência mais ampla do movimento indígena organizado nesse período), e a Associação de Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuá, Rio Uaupés e Tiguié (AMITRUT) (DUTRA, 2019). A criação dessas associações sinalizou um movimento importante: ao mesmo tempo em que fortaleciam a luta geral de seus povos por direitos e território, as mulheres indígenas começavam a criar espaços próprios para debater suas pautas específicas, fortalecer suas lideranças e garantir que suas vozes fossem ouvidas dentro e fora de suas comunidades.

Paralelamente a essa organização na base, mulheres indígenas começaram a ocupar espaços na política institucional nacional. Um marco significativo foi a participação de Quitéria Pankararu no processo da Assembleia Nacional Constituinte em 1988 (ANMIGA, [s.d.]). Sua presença naquele espaço crucial de redefinição dos rumos do país, embora excepcional para a época, representou um passo fundamental na luta por representatividade e abriu caminho para futuras reivindicações por maior participação política indígena e feminina. Pouco depois, em 1990, Iracy Cassiano tornou-se a primeira mulher indígena eleita prefeita no Brasil (ANMIGA, [s.d.]), demonstrando a crescente capacidade de incidência política.

A década de 1990 viu a consolidação dessas articulações em níveis mais amplos. Em 1995, foi criado o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI) (ANMIGA, [s.d.]), uma instância de articulação nacional. Dentro de organizações regionais importantes, como a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), também foram estabelecidos Departamentos de Mulheres Indígenas, além da formação da União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB) (DUTRA, 2019). Essas estruturas indicam um reconhecimento crescente, dentro do próprio movimento indígena, da necessidade de institucionalizar espaços dedicados às pautas e à organização das mulheres, refletindo a complexa dinâmica de lutar por objetivos comuns enquanto se afirmam especificidades de gênero.

4.1.3 **Consolidação e Visibilidade no Século XXI:** Articulações Nacionais e Interseccionais

O início do século XXI testemunhou uma notável consolidação e um aumento da visibilidade do movimento de mulheres indígenas no Brasil. Espaços de mobilização nacional, como o Acampamento Terra Livre (ATL), tornaram-se plataformas cruciais para a realização de plenárias exclusivas de mulheres, fortalecendo redes de contato, aprofundando debates e articulando pautas comuns que transcendiam as fronteiras étnicas e regionais (DUTRA, 2019; CIMI, 2019). Esses encontros regulares foram fundamentais para construir a força coletiva que culminaria em mobilizações de maior escala.

Um momento emblemático dessa nova fase de articulação interseccional foi a criação da Aliança de Parentesco Afro-Indígena durante a 1ª Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, realizada em Brasília em 2004 (ANMIGA, [s.d.]). Convocada por Dirce Veron, então presidente do CONAMI, a aliança reuniu mulheres indígenas e negras presentes na conferência, estabelecendo uma parceria política baseada no reconhecimento de processos históricos compartilhados de opressão e espoliação colonial (CARNEIRO, 2004).

Como expresso na declaração conjunta citada por Sueli Carneiro, a aliança foi firmada para buscar conjuntamente a superação das desigualdades, conquistar igualdade de oportunidades e dar visibilidade a mulheres indígenas e negras como sujeitos de direitos, considerando-se, a partir de então, "parentes" (CARNEIRO, 2004).

Este ato político transcendeu a noção biológica de parentesco, ressignificando-a como um laço de solidariedade forjado na luta comum contra o racismo e as estruturas de poder herdadas do colonialismo (CARNEIRO, 2004). A Aliança de Parentesco representa uma aplicação prática potente da análise interseccional e da práxis decolonial, construindo pontes entre grupos racializados distintos a partir da identificação de experiências comuns de subalternização pelo Estado brasileiro.

Outro marco fundamental na organização nacional foi a constituição da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Lançada oficialmente no Dia Internacional das Mulheres de 2021 (APIB, 2021), a ANMIGA se apresenta como uma "grande articulação" que reúne mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil, unidas por seus saberes ancestrais e pelas lutas contemporâneas em defesa dos direitos indígenas e da vida de seus povos.

A ANMIGA surge como uma continuidade das lutas históricas, posicionando-se como uma referência nacional que dialoga com diversas instâncias e conecta as mobilizações de base com a incidência política em nível nacional (ANMIGA, [s.d.]). Sua criação representa um passo estratégico significativo para unificar e amplificar as vozes das diversas mulheres indígenas nos debates políticos e institucionais do país, fortalecendo sua capacidade de negociação e visibilidade.

4.1.4 As Marchas das Mulheres Indígenas: Território, Corpo e Ancestralidade em Mobilização

As Marchas das Mulheres Indígenas representam momentos culminantes de mobilização coletiva e afirmação política no cenário brasileiro recente. A 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em Brasília em agosto de 2019 (CASTILHO; GUIMARÃES, 2021; CIMI, 2019), foi um evento histórico que reuniu milhares de mulheres de diversos povos e regiões, resultado de um processo de articulação que vinha se fortalecendo ao longo dos anos, especialmente através das plenárias realizadas durante o Acampamento Terra Livre (ATL) (CIMI, 2019). A II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas ocorreu em setembro de 2021, também em Brasília, reafirmando a força e a continuidade do movimento (APIB, 2021).

As pautas levantadas na 1ª Marcha foram diversas, refletindo a complexidade das realidades vividas pelas mulheres indígenas no Brasil (CIMI, 2019). No entanto, a questão do Território emergiu como eixo central, sintetizada no potente lema "Território: nosso corpo, nosso espírito" (CASTILHO; GUIMARÃES, 2021; CIMI, 2019). Essa formulação vai além da reivindicação pela demarcação de terras; ela articula uma compreensão profundamente interconectada entre a terra, a integridade física e cultural das mulheres, e a espiritualidade de seus povos.

Defender o território é, nessa perspectiva, defender a própria vida, a saúde, a autonomia e a continuidade cultural, desafiando as separações entre corpo e terra, natureza e cultura, frequentemente impostas pelo pensamento ocidental. Trata-se de uma expressão singular do pensamento feminista indígena, que localiza no corpo-território um lócus central de opressão colonial, mas também de resistência e resiliência.

Para além da centralidade do território que atravessa todas as dimensões da vida indígena, procurou-se abordar outras demandas importantes, com o objetivo de contemplar de forma ampla as reivindicações dos diversos povos indígenas. Segundo Baniwa apud CIMI (2019, [s.p])“As pautas são complexas, não existe uma pauta que representa e que dialoga com os desejos de todas, por isso a ideia do Fórum, são mais de 300 povos diferentes. Então, a ideia é chegar próximo de algo que contemple a todas”.

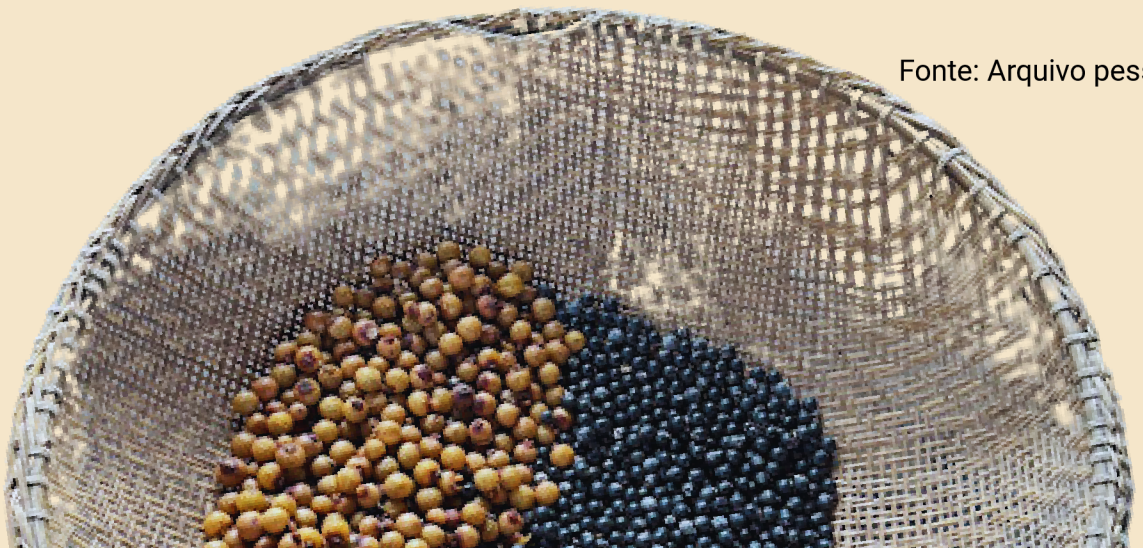
Abaixo segue algumas demandas conforme nos afirma CIMI (2019):

- Saúde Indígena: Reivindicação por um atendimento público diferenciado, qualificado e culturalmente adequado, com atenção a problemas específicos como o aumento de câncer de mama e de útero, os impactos da introdução de alimentos industrializados nas comunidades e os altos índices de suicídio entre jovens indígenas.
- Educação Escolar Diferenciada: Defesa de modelos educacionais que respeitem e valorizem os conhecimentos ancestrais, as línguas maternas e as especificidades de cada povo, fortalecendo a identidade e a luta por direitos.
- Combate à Violência: Denúncia das múltiplas formas de violência (doméstica, comunitária, institucional, interétnica) que afetam as mulheres indígenas e a exigência de políticas públicas eficazes para prevenção e enfrentamento.
- Mulheres Indígenas em Contextos Urbanos: Reconhecimento das necessidades e desafios específicos enfrentados pela significativa parcela da população indígena que vive em cidades.
- Visibilidade e Protagonismo: O objetivo transversal de dar visibilidade às ações, lutas e lideranças das mulheres indígenas, fortalecendo seu papel nos movimentos e na sociedade.

A 1ª Marcha pode ser descrita como um evento que promoveu uma "fissura" no cenário político e midiático, um momento de ruptura que revelou a força das mulheres indígenas como sujeitos políticos capazes de questionar as estruturas de poder e manter uma crítica essencial para a democracia.

As Marchas, ao unificarem essas diversas pautas em comum e demonstrarem a capacidade de mobilização nacional, consolidaram as mulheres indígenas como um protagonista político incontornável na luta por direitos no Brasil.

Peneira Kawaiwete na casa de Dona Joana, com as “frutinhas” que serão transformadas em colar.



Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

4.1.5 Movimento de Luta das Mulheres Indígenas no Estado de Mato Grosso

Nas últimas décadas, observa-se no Brasil um fortalecimento significativo dos movimentos protagonizados por povos indígenas, que reivindicam seus direitos territoriais, culturais e políticos. Dentro desse panorama mais amplo, emerge com crescente vigor a articulação política das mulheres indígenas, que se afirmam como sujeitos políticos distintos, trazendo pautas específicas que desafiam tanto as estruturas de poder da sociedade nacional quanto, por vezes, as relações de gênero dentro de suas próprias comunidades (ANAINDI, 2023; Castro; Carneiro, 2023). A participação ativa dessas mulheres nos espaços públicos de debate e decisão tem aumentado, assim como a institucionalização de suas organizações e a visibilidade de suas demandas.

O estado de Mato Grosso, caracterizado por uma vasta extensão territorial, uma notável diversidade de povos indígenas e a intensificação de conflitos socioambientais ligados à expansão do agronegócio, mineração e projetos de infraestrutura, configura-se como um elemento central para a análise dessas lutas. As mulheres indígenas mato-grossenses enfrentam um complexo cenário de desafios, mas também demonstram uma capacidade notável de organização e resistência.

A história dos povos indígenas em Mato Grosso é profundamente marcada pelos processos de colonização, pela implementação de políticas indigenistas assimilacionistas e pelos impactos de grandes projetos de desenvolvimento. Desde o século XIX, o Estado brasileiro buscou integrar os territórios indígenas ao espaço nacional, muitas vezes por meio da violência e da expropriação, assim como ocorreu em todo o território nacional. Políticas como a de aldeamentos e catequese visavam disciplinar as populações indígenas, transformando-as em "trabalhadores nacionais" e disponibilizando suas terras para a exploração econômica (CIMI, 2024; Lopes; Matos, 2019).

Nesse contexto, as representações sobre as mulheres indígenas, registradas em relatos de viajantes como Francis Castelnau, Joaquim Ferreira Moutinho, Bartolomé Bossi e Alfredo d'Escragnolle Taunay, que percorreram Mato Grosso no século XIX, são fontes importantes, ainda que enviesadas (CIMI, 2024). Esses relatos, lidos criticamente à luz de documentos oficiais da época, revelam como as mulheres eram frequentemente vistas sob um prisma exótico ou como peças fundamentais na estratégia de "diluição" dos grupos indígenas na sociedade nacional, sendo idealizadas como promotoras da miscigenação e da assimilação (CIMI, 2024; COIAB, 2009).

Contudo, esses mesmos registros podem, por vezes, oferecer indícios de resistência e da agência dessas mulheres, seja na manutenção de práticas culturais, seja na recusa em se submeter totalmente às normas impostas (CIMI, 2024).

A resistência dos povos à implementação dos aldeamentos, embora descrita pelos colonizadores como "selvageria" ou "teimosia", aponta para formas de luta contra as mudanças impostas (CIMI, 2024).

Cabe ressaltar que antes da formalização de organizações específicas, a participação e a resistência das mulheres indígenas ocorriam frequentemente em âmbitos mais locais ou familiares. A manutenção e partilha de conhecimentos tradicionais, línguas, práticas de cura, técnicas artesanais e narrativas orais representavam, e ainda representam, formas vitais de resistência e de fortalecimento coletivo. A atuação das mulheres na manutenção dos laços de solidariedade familiar e comunitária, embora nem sempre visível nas fontes históricas tradicionais, é um elemento fundamental para a coesão social e a capacidade de enfrentamento das comunidades.

A história oficial foi majoritariamente escrita por homens europeus brancos (os colonizadores). Seus registros focavam em seus próprios interesses (militares, econômicos, religiosos) e frequentemente ignoravam ou distorciam a perspectiva indígena, especialmente a das mulheres. A ausência de registros escritos sobre ou pelas mulheres indígenas nesse período não significa ausência de ação ou de luta, mas sim um reflexo do apagamento e silenciamento impostos pelo processo colonial e pela natureza das fontes históricas disponíveis. As tradições orais indígenas, ricas em narrativas de resistência, são fontes cruciais que complementam essa visão.

Portanto, reconhecemos que a luta das mulheres indígenas começa com a própria colonização, e é fundamental para compreender a profundidade histórica de suas demandas e a resiliência de sua resistência ao longo de mais de 500 anos. A emergência de movimentos organizados e de registros escritos a partir do século XX é um capítulo importante dessa longa história, mas não o seu ponto de partida.

4.1.6 **Fios de Luta, Tramas do Futuro:** Mulheres Indígenas Tecendo Resistências no Estado de Mato Grosso

Um impulso significativo para a articulação mais formal das mulheres indígenas em Mato Grosso veio a partir do início dos anos 2000. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), uma entidade ligada à Igreja Católica e atuante na defesa dos direitos indígenas, desempenhou um papel importante ao promover os primeiros encontros anuais de mulheres indígenas no estado, a partir de 2001. Esses encontros, realizados inicialmente na Terra Indígena (TI) Apiaká-Kayabi, tornaram-se espaços cruciais para a troca de experiências, a discussão de desafios comuns e o fortalecimento mútuo (OPAN, 2024).

Essa mobilização inicial levou a um passo importante na direção da auto-organização. Em 2006, foi criada a Comissão de Mulheres Indígenas de Mato Grosso (Coami), também referida como Comissão de Articulação de Mulheres Indígenas do Estado de Mato Grosso (Fiorini, 2021). A Coami assumiu a organização dos encontros anuais a partir de 2005 e representou um amadurecimento da ideia de constituir uma articulação própria, capaz de agregar as vozes e forças das mulheres indígenas na busca por apoio, capacitação e autonomia (Fiorini, 2021).

Um marco nesse processo foi a realização da I Assembleia de Mulheres Indígenas de Mato Grosso, organizada pela Coami em setembro de 2009, na Aldeia Santana-Yemariri, do povo Bakairi, no município de Nobres (ISA, 2009). O evento reuniu mais de 150 mulheres de diversos povos do estado, além de lideranças convidadas de outras regiões e representantes de instituições parceiras (ISA, 2009).

A assembleia teve como objetivo explícito consolidar a ideia de formar uma organização estadual com representatividade legal, autonomia e capacidade de promover parcerias para a formação das mulheres, a luta contra a violência e a garantia de direitos e melhor qualidade de vida nas aldeias (ISA, 2009). Este percurso, desde os encontros apoiados por aliados externos até a criação de comissões e a realização de assembleias auto-organizadas, evidencia uma trajetória clara em direção à autonomia organizacional e ao fortalecimento da voz política das mulheres indígenas no estado

---

4.1.6.1 **Takiná:** A Organização Pioneira Estadual

Fruto direto do processo iniciado com os encontros anuais e a atuação da Coami, a Takiná - Organização de Mulheres Indígenas de Mato Grosso foi formalmente criada em 2009, consolidando-se como a primeira organização do gênero no estado (Fiorini, 2021; TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL, 2015). Com sede em Cuiabá, a Takiná nasceu com a proposta de articular as mulheres indígenas em nível estadual, congregando, segundo informações de 2021, mais de cem associadas pertencentes a 43 etnias distintas, organizadas em sete regionais (Fiorini, 2021).

A Takiná deu continuidade à realização das assembleias anuais, que se tornaram espaços fundamentais de deliberação e fortalecimento. A 3ª Assembleia, por exemplo, ocorreu em 2015 na TI Apiaká-Kayabi, com foco no empreendedorismo, abordando a geração de renda a partir do artesanato e a qualidade da alimentação nas aldeias, vinculada à saúde da mulher e das crianças (OPAN, 2024).

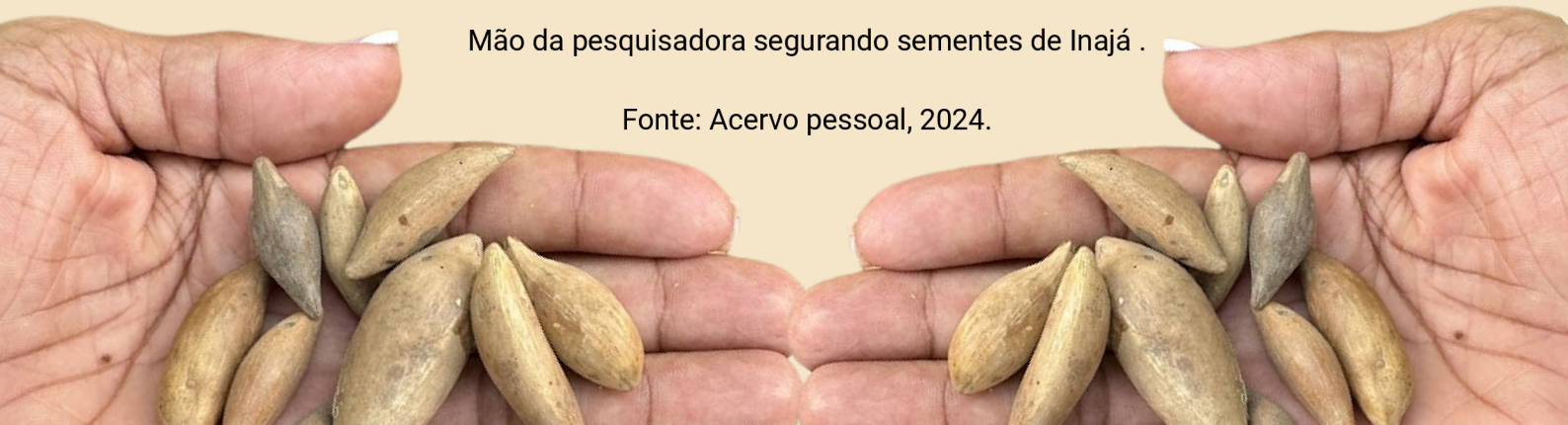
Já a 4ª Assembleia, realizada em 2018 na sede da Coordenação Regional da Funai em Cuiabá, debateu estratégias para a prevenção do suicídio e a promoção da saúde mental, sob o tema "Valorização da Vida", além de discutir a articulação política para pautar as demandas das mulheres em diversas instâncias e promover a troca de conhecimentos entre gerações. A organização também se envolveu em ações como mapeamento cultural e defesa territorial, como na questão dos impactos de barragens nos rios (FUNAI, 2018).

Em termos de incidência política, a Takiná buscou projeção para além das fronteiras estaduais, participando do coletivo "Diálogo com Mulheres Indígenas", uma iniciativa conjunta da Funai e da então Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República, e sendo convidada a integrar o grupo "A voz das mulheres indígenas" na ONU Mulher, por meio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) (OPAN, 2024).

Apesar de seu pioneirismo e relevância, a trajetória da Takiná também enfrentou desafios significativos, como dificuldades inerentes à gestão de uma organização com tamanha diversidade étnica e geográfica, a complexidade das relações com órgãos governamentais e atores do terceiro setor, e os obstáculos na implementação de políticas públicas que atendam efetivamente às necessidades das mulheres indígenas, além da persistente questão de gênero, tanto nas relações externas quanto internas.

4.1.6.2 **Movimento das Mulheres Indígenas do Território do Xingu (MMTIX):** Articulação Regional e Liderança

Em uma escala mais regional, mas com grande impacto simbólico e político, destaca-se o Movimento das Mulheres Indígenas do Território do Xingu (MMTIX). Coordenado por Watatakalu Yawalapiti, o MMTIX agrega mulheres de 16 etnias do Alto Xingu (Fiorini, 2021). Sua criação foi motivada pela necessidade de que as próprias mulheres xinguanas narrassem suas histórias e realidades, combatendo visões distorcidas que eram frequentemente levadas para fora do território (Fiorini, 2021).



Mão da pesquisadora segurando sementes de Inajá .

Fonte: Acervo pessoal, 2024.

O movimento parte da premissa de que a liderança feminina é inerente a muitas culturas indígenas, como expressa Watatakalu: "Nós nascemos lideranças, nós não somos eleitas ou escolhidas depois de adultas, nós nascemos para isso" (Fiorini, 2021).

O MMTIX enfrenta desafios particularmente agudos. Um deles é o machismo, descrito como "muito forte" dentro do próprio contexto indígena, dificultando a atuação das mulheres em posições de liderança. Além disso, as lideranças do movimento sofrem ameaças e ataques constantes por se posicionarem publicamente em defesa de seus direitos e territórios. Um exemplo marcante foi a reação violenta sofrida quando o movimento se opôs à pesca esportiva nos rios do Xingu, resultando em ataques diretos às mulheres, escassez de alimentos devido à pressão externa e aumento da violência associada à presença de não indígenas nas comunidades. As mulheres denunciam a exploração de seus recursos e a objetificação de seus corpos (Fiorini, 2021).

Como estratégia de enfrentamento, o MMTIX utiliza as redes sociais como ferramenta de denúncia, divulgação cultural e demarcação simbólica de seu espaço ("demarcar também esse território") (FIORINI, 2021). Apesar das adversidades, há uma forte aposta no fortalecimento mútuo e na formação das futuras gerações de mulheres líderes.



Watatakalu Yawalapiti na IV Assembléia de Mulheres Indígenas na aldeia São Domingos Povo Iny/Karajá

Fonte: Acervo pessoal, 2024.

4.1.6.3 DEPARTAMENTO DE MULHERES DA FEDERAÇÃO DOS POVOS E ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DE MATO GROSSO (FEPOIMT): FORTALECENDO A ARTICULAÇÃO ESTADUAL

Outra forma importante de organização se dá por meio de estruturas vinculadas a entidades maiores do movimento indígena. É o caso do Departamento de Mulheres da Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso (FEPOIMT). Criado para atuar especificamente na defesa dos direitos das mulheres indígenas no âmbito da federação, o departamento busca promover a igualdade de gênero nas atividades políticas da FEPOIMT, acompanhar e executar projetos voltados para as mulheres, e apoiar iniciativas coletivas e eventos de mulheres indígenas no estado.

Sua estrutura conta com uma coordenação geral, coordenações de projetos e de campo, secretaria e conselheiras representando as diferentes regionais da FEPOIMT (embora algumas posições estivessem em definição em consulta realizada em 2024). Uma das atividades recentes de maior destaque foi a organização da IV Assembleia das Mulheres Indígenas de Mato Grosso, realizada em julho de 2024 na Aldeia Krehawa (TI São Domingos, município de Luciara) (FUNAI, 2018; FUNAI, 2024).

O encontro reuniu mulheres de diversas etnias para debater temas urgentes como território, saúde, educação, cultura, violência e participação política, inclusive com a apresentação de pré-candidatas indígenas para as eleições municipais de 2024 e o planejamento de ações com vistas à COP30, a ser realizada em Belém em 2025 (FUNAI, 2018; FUNAI, 2024). As deliberações dessa assembleia de mulheres seriam levadas à assembleia geral da FEPOIMT, demonstrando a busca por integrar as pautas femininas na agenda política mais ampla do movimento indígena estadual (FUNAI, 2024).

IV Assembleia das Mulheres Indígenas de Mato Grosso, realizada em julho de 2024 na Aldeia Krehawa
Fonte: Acervo pessoal, 2024.



4.1.6.4 **Mulheres Xavante em Luta:** Movimentos Específicos

Além das organizações de abrangência estadual e regional, existem também iniciativas focadas nas necessidades e realidades de povos específicos. Os Encontros de Mulheres Xavante são um exemplo. Com apoio da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai), esses encontros têm ocorrido periodicamente, reunindo mulheres de diferentes Terras Indígenas Xavante. O 4º Encontro, realizado em julho de 2024 na TI Sangradouro, teve como foco o empoderamento feminino e o fomento à autonomia na tomada de decisões sobre temas diversos.

As pautas abordadas nesses encontros incluem o combate à violência contra mulheres e crianças Xavante (com a formação de um Grupo de Trabalho específico sobre o tema), a promoção da saúde (enfrentamento da mortalidade e desnutrição infantil, incentivo à alimentação tradicional e ao aleitamento materno), o acesso à documentação civil e a divulgação de direitos, como os garantidos pela Lei Maria da Penha. O objetivo, segundo um representante da Funai, é dar visibilidade a uma população considerada "duplamente marginalizada" e fortalecer sua resistência. Essas iniciativas demonstram a importância de abordagens específicas que considerem as particularidades e os desafios enfrentados por cada povo.

Nesse sentido, podemos afirmar que o histórico do movimento de luta das mulheres indígenas no estado de Mato Grosso revela um processo dinâmico e de emergência política e organização coletiva. Partindo de mobilizações incipientes e encontros inicialmente apoiados por aliados externos, as mulheres indígenas mato-grossenses construíram, ao longo das últimas décadas, uma rede diversificada de organizações, movimentos e iniciativas próprias, abrangendo desde articulações estaduais pioneiras, como a Takiná, até movimentos regionais com forte identidade territorial, como o MMTIX, e instâncias de representação dentro de federações maiores, como o Departamento de Mulheres da FEPOIMT, além de encontros focados em povos específicos, como os Xavante.

Essa trajetória é marcada por uma crescente autonomia organizacional e pela afirmação das mulheres indígenas como sujeitos políticos capazes de definir suas próprias pautas e estratégias. Suas lutas se caracterizam pela interconexão de demandas que abrangem a defesa intransigente dos territórios ancestrais, o combate às múltiplas formas de violência (de gênero, institucional, racial, ambiental), a busca por saúde e educação diferenciadas e de qualidade, e a valorização de suas culturas e conhecimentos tradicionais, ao mesmo tempo em que reivindicam autonomia econômica e participação nos espaços de decisão.

Dessa forma, torna-se evidente que a articulação do movimento de luta das mulheres indígenas, tanto em escala nacional quanto estadual, transcende a soma de suas partes. Configura-se como uma potente rede de saberes e resistências que se interconecta em prol de um bem viver comunitário, fundamental não apenas para seus povos, mas para a toda a sociedade.

O avanço do agronegócio, a exploração predatória de recursos naturais e a consequente perda de território impactam desproporcionalmente as mulheres indígenas, expondo-as a violências e discriminações múltiplas. Como aponta Segato (2018, p. 101) “Ingresamos así en una era de gran riesgo, el riesgo que hoy sufre y padece el cuerpo de las mujeres.” Essas violências muitas vezes se inscrevem numa lógica colonial e patriarcal que atinge corpos e territórios de forma interligada. É nesse cenário adverso que o Movimento se fortalece, lutando por direitos comunitários, pela vitalização de seus costumes e pela construção de um futuro que possibilite o bem viver.

4.2 A RESILIÊNCIA DAS MULHERES INDÍGENAS: SABERES ANCESTRAIS

A ancestralidade desempenha um papel central para os povos originários e nas lutas das mulheres indígenas. As raízes, tradições e ancestralidade é uma força motriz que impulsiona a atuação e a resistência das mulheres indígenas em defesa de seus territórios e modos de vida. Para as mulheres indígenas, a ancestralidade não é apenas uma questão do passado, mas um elemento fundamental de sua identidade e um guia para as ações no presente e no futuro.

A partilha do conhecimento ancestral de geração em geração desempenha um papel essencial no fortalecimento das identidades e dos saberes tradicionais. As mulheres indígenas desempenham um papel fundamental nesse processo, atuando como guardiãs do conhecimento tradicional, das práticas espirituais e dos rituais que mantêm viva a conexão com seus antepassados e com a terra.

A compreensão da ancestralidade e da relação feminina na cultura indígena nos oferece lições valiosas sobre a diversidade cultural e das perspectivas indígenas na construção de uma sociedade mais justa. A atuação das mulheres indígenas como guardiãs da ancestralidade e como defensoras ativas de seus territórios e modos de vida é um lembrete poderoso da necessidade de ouvir suas contribuições para o bem-estar de suas comunidades, para que possamos acreditar que existem outros modos de vidas que fissuram as amarras capitalistas e coloniais.

Como mencionado anteriormente, diante dos desafios impostos pela globalização e pelas mudanças climáticas, as mulheres indígenas têm demonstrado uma resiliência notável, utilizando sua sabedoria ancestral para enfrentar as adversidades. Elas desempenham um papel crucial na adaptação e na busca por meios sustentáveis, incorporando práticas tradicionais de manejo ambiental e da biodiversidade que são fundamentais para a sobrevivência das futuras gerações. Através da partilha de conhecimentos milenares, as mulheres indígenas estão capacitando suas comunidades para lidar com os desafios impostos pelo mundo moderno, ao mesmo tempo em que preservam seus conhecimentos e saberes tradicionais e a sua ligação com a espiritualidade.

A força da luta das mulheres indígenas é evidenciada não apenas pela forma como enfrentam as consequências da globalização e das mudanças climáticas, mas também pela maneira como mantêm viva a conectividade com a terra e com suas tradições.

Essa resiliência inspiradora reflete a profunda ligação espiritual e holística que as mulheres indígenas têm com o mundo natural, uma ligação que não apenas sustenta suas comunidades, mas que possibilita entendermos como essas relações são valiosas para os sentidos de nossas vidas.

É crucial celebrar a sabedoria das mulheres indígenas, não apenas como um ato de reparação histórica, mas também como um aprendizado, pois elas não devem ser vistas como apenas mais um indivíduo na sociedade, mas devem ser percebidas como “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo.” (Krenak, p. 28, 2020b).

Suas experiências oferecem percepções importantes sobre a interdependência entre a humanidade e a natureza, destacando a necessidade de se preservar e aprender com os povos indígenas em um mundo cada vez mais complexo e interconectado. A jornada das mulheres indígenas é uma fonte de inspiração e ensinamentos atemporais que têm o poder de transformar nossa compreensão sobre sustentabilidade, respeito e harmonia com a Mãe Terra.

“Bichinhos” feitos de semente de Tucum e Inajá
Fonte: Acervo pessoal, 2024.



O Movimento de Luta das Mulheres Indígenas continua a enfrentar as adversidades impostas pela globalização, mudanças climáticas e desigualdades estruturais, fortalecendo-se com a resiliência, a sabedoria e a solidariedade de suas integrantes. Sua atuação não apenas visa à promoção de direitos fundamentais, mas também oferece um chamado para repensar nossas relações com a natureza e com as diversas culturas que enriquecem e habitam o mundo. Sendo assim, é fundamental que as pautas e as demandas das mulheres indígenas sejam amplificadas nos âmbitos nacional e internacional.

A inclusão dessas demandas enriquece os debates sobre sustentabilidade, justiça social e manutenção dos saberes tradicionais, trazendo perspectivas e conhecimentos essenciais para a construção de um mundo mais equitativo e harmonioso. Apoiar as lutas das mulheres indígenas é um passo crucial para a promoção da diversidade e para a garantia dos direitos humanos e ambientais em escala global.

As experiências únicas das mulheres indígenas e sua abordagem holística em relação à sustentabilidade da diversidade podem inspirar ações transformadoras em prol de um futuro mais justo e sustentável para todas as pessoas e para o meio ambiente como um todo.

4.3 CORPOS-TERRITÓRIOS: MULHERES TERRA, MULHERES RAÍZES, MULHERES SEMENTES E MULHERES ÁGUA

Quando falamos em movimento de luta das mulheres indígenas, não podemos deixar de abordar o conceito de corpo-território, que foi forjado pela ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras de Ancestralidade (Baniwa; Kaigang e Mandulão, 2023), e abrange uma compreensão profunda e multifacetada da interligação entre o corpo e o território circundante. Não é apenas uma associação geográfica ou biológica, mas um profundo reconhecimento dos laços espirituais, culturais e ecológicos que moldam a identidade e as experiências das mulheres indígenas.

O conceito corpo-território reflete a visão de mundo indígena que reconhece a relação recíproca entre os seres viventes e o ambiente natural nos fazendo compreender que não somos desconectados da natureza, que somos natureza, enfatizando a necessidade de preservar a terra e seus recursos que não são infinitos para a nossa sobrevivência e das gerações futuras.



Na sua essência, o conceito corpos-territórios desafia as noções ocidentais convencionais de propriedade e exploração da terra, defendendo uma abordagem mais holística e sustentável à gestão da terra. Apela a uma reavaliação da dinâmica de poder, reconhecendo a soberania inerente dos povos indígenas sobre os seus territórios ancestrais que é extensão de seus corpos e o imperativo de respeitar os seus saberes ecológicos. Segundo Baniwa; Kaigang e Mandulão, (p. 04, 2023)

> O corpo-território das ancestralidades está em rede de voz e falas potências de ser as mulheres Biomas, porque somos terra, sementes, raiz, tronco, galhos, folhas e frutos, mulheres conectadas com o corpo da Terra. Somos diversas, somos avós, mães, irmãs, filhas e netas. Nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós e nós pelas que virão.

Por isso, podemos afirmar que esta concepção de corpos-territórios está profundamente interligada com questões de gênero, isonomia social e saberes e conhecimentos ancestrais. Sublinha as experiências e vulnerabilidades únicas enfrentadas pelas mulheres indígenas, cujos corpos não estão apenas sujeitos à dominação colonial e patriarcal, mas também servem como guardiões dos conhecimentos e práticas tradicionais ligados à terra.

Em suma, a concepção de corpo-território da ANMIGA transcende as fronteiras físicas e permanece como uma afirmação poderosa da agência, resiliência e profunda conexão das mulheres indígenas com suas terras ancestrais e a luta por seus direitos, sendo que as demarcações dos territórios são apenas uma das pautas desse movimento. Sendo assim, delinearemos com um pouco mais de profundidade esses conceitos de corpo-território.

4.3.1 **CORPO-TERRITÓRIO:** MULHERES TERRA

O termo "Mulheres Terra" é frequentemente utilizado pelas próprias mulheres indígenas para representar a interligação intrínseca entre suas identidades, suas comunidades e a mãe terra. Essas mulheres são consideradas as co-fundadoras dessa rede de solidariedade entre as mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros (Amazônia, Caatinga, Cerrado, Pantanal, Mata Atlântica e Pampa) que lutam por seus direitos.

Para elas, o solo que pisam não é apenas um local físico, mas sim um ser vivo, uma entidade sagrada que as sustenta e as conecta espiritualmente. A terra é o local onde serão plantadas as sementes que darão origem as árvores e raízes, sendo fortalecidas pela água.

A simbologia das "Mulheres Terra" reflete a responsabilidade das mulheres indígenas no cuidado da natureza dentro de seus territórios, assim como a ligação profunda entre sua própria existência e a terra que as nutre. Essa ligação íntima transcende as fronteiras do ativismo ambiental e do feminismo, destacando o significado do meio ambiente para a sobrevivência e a continuidade das comunidades indígenas.

Ao serem reconhecidas como "Mulheres Terra", as mulheres indígenas reivindicam não apenas seu lugar na luta por direitos humanos, mas também sua posição como guardiãs da terra, portadoras de conhecimentos milenares sobre a vida em equilíbrio com a natureza. Essa concepção ampliada de identidades e propósito ressalta a complexidade e a profundidade das lutas das mulheres indígenas, oferecendo uma perspectiva única sobre o papel central que desempenham na busca por justiça socioambiental.

4.3.2 **CORPO-TERRITÓRIO:** MULHERES SEMENTES

As "Mulheres Sementes" são aquelas que são lideranças no seu território, vivendo e atuando em estreita comunhão com as suas comunidades.

O corpo-território das mulheres sementes é uma metáfora poderosa que descreve a experiência das mulheres que compõem a rede de solidariedade da Anmiga. Assim como as sementes, essas mulheres são portadoras de vida, de conhecimentos ancestrais e de uma resistência que transcende gerações.

Ao trazer à tona a metáfora da semente, somos convidados a refletir sobre a importância do cultivo da vida em todas as suas formas. Da mesma forma que as sementes são cuidadosamente guardadas, as mulheres sementes são guardiãs dos conhecimentos e sabedorias ancestrais, transmitido de mãe para filha ao longo dos tempos.

Nesse sentido, as mulheres Kawaiweté são exemplo vivo dessa ancestralidade e sabedoria. Com uma tradição milenar, elas compreendem o valor crucial das sementes para a sobrevivência de seu povo e para a perpetuação de sua comunidade, sendo consideradas guardiãs das sementes. Elas conhecem a importância de preservar as sementes, de respeitar seus ciclos naturais e de garantir sua diversidade.

Ao tornarem-se guardiãs das sementes, essas mulheres assumem um papel fundamental na garantia da segurança alimentar de seu povo. Elas possuem um vínculo estreito com a terra, com a natureza e com sua própria identidade como Kawaiweté. Elas carregam consigo a responsabilidade de cultivar, proteger e compartilhar suas sementes, garantindo a continuidade de sua agricultura e de suas futuras gerações.

Além disso, as mulheres sementes da Anmiga formam uma rede de solidariedade, onde compartilham suas experiências, dores e conquistas. Unidas pelo desejo de transformar a realidade, elas se apoiam mutuamente, fortalecendo o tecido social e combatendo os obstáculos que enfrentam em suas jornadas.

No entanto, é importante destacar que o corpo-território das mulheres sementes também enfrenta desafios e ameaças. Assim como as sementes estão sujeitas a alterações climáticas, pragas e desmatamento, as mulheres sementes enfrentam opressões estruturais, discriminação de gênero e violência. É necessário reconhecer e valorizar o papel essencial dessas mulheres na preservação dos saberes tradicionais, das sementes e da biodiversidade. Suas lutas são fundamentais para construir um mundo mais justo, equitativo e sustentável. No corpo-território das mulheres sementes, reside a força e a vitalidade que nos inspiram a caminhar em direção a um outro mundo possível.

4.3.3 **CORPO-TERRITÓRIO:** MULHERES RAÍZES

As "Mulheres Raízes" desempenham um papel fundamental na transmissão de conhecimentos tradicionais e das práticas ancestrais que são essenciais para a manutenção dos saberes tradicionais de seu povo. Sua presença constante no território fortalece a ligação com a terra e sustenta as bases da comunidade, garantindo o compartilhamento de valores, línguas e tradições às gerações futuras. Elas estão enraizadas no território e são rizomáticas.

Além disso, as Mulheres Raízes desempenham um papel ativo nas mobilizações indígenas, exercendo liderança e organização nas lutas por direitos territoriais, preservação ambiental e respeito às tradições. Sua presença e participação ativa nas assembleias, protestos e negociações contribuem para o fortalecimento das comunidades indígenas, trazendo à tona questões vitais para a sobrevivência dos povos originários e para a proteção do meio ambiente.

Ao reconhecer o papel vital das Mulheres Raízes, é possível compreender a sua atuação na promoção da justiça socioambiental e dos conhecimentos e saberes tradicionais. Sua presença nos territórios indígenas é fundamental para a continuidade e a vitalidade das comunidades, trazendo consigo a sabedoria e a força necessárias para enfrentar os desafios contemporâneos e para perpetuar as tradições que sustentam a riqueza cultural e espiritual de suas comunidades. Ao valorizar o papel das Mulheres Raízes, podemos aprender elementos cruciais sobre a junção com a terra, as tradições e da inclusão de perspectivas indígenas para a construção de um mundo mais equitativo e sustentável.

Sua atuação e resistência são um exemplo inspirador de como a manutenção de laços profundos com a terra e a cultura pode alimentar a luta por dignidade, não apenas para as comunidades indígenas, mas para toda a humanidade.

As Mulheres Raízes, também conhecidas como Mulheres Raízes, são uma parte crucial do movimento de mulheres indígenas que não pode ser caracterizado apenas como feminismo. Elas personificam a profunda ligação entre as mulheres indígenas e suas terras ancestrais, desempenhando um papel vital na manutenção dos conhecimentos e saberes tradicionais.

4.3.4 CORPO-TERRITÓRIO: MULHERES ÁGUA

As mulheres indígenas, conhecidas como "Mulheres Água", desempenham um papel fundamental na gestão sustentável dos recursos hídricos em seus territórios. Sua atuação vai além da mera participação em questões ambientais, incorporando uma compreensão profunda das interconexões entre a água, a vida e a espiritualidade.

As mulheres água, dentro do contexto indígena, expressa a fluidez e força que essas mulheres possuem, assim como a água que se adapta a diferentes formas e obstáculos. Elas desempenham um papel fundamental na luta comunitária das mulheres indígenas a nível internacional. São elas que trazem consigo conhecimentos ancestrais, preservam a cultura, defendem os direitos territoriais e lutam por justiça social, ambiental e de gênero levando essas pautas para o contexto internacional.

Como a água que nutre e sustenta a vida, as mulheres indígenas também são responsáveis por promover o equilíbrio e a harmonia nas comunidades, onde o bem-estar de todos está intrinsecamente ligado à sua liderança e participação ativa. Desse modo, a metáfora das mulheres água evidencia a importância de reconhecer e fortalecer os espaços de enunciação e os direitos das mulheres indígenas na construção de um mundo mais justo, equitativo e sustentável.

Essas mulheres desempenham um papel central na transmissão de conhecimentos tradicionais sobre a água ser sagrada, bem como nas práticas cotidianas para a conservação e a utilização sustentável deste recurso vital. Além disso, muitas vezes são elas que lideram as lutas contra a contaminação e a degradação dos rios, lagos e aquíferos que sustentam suas comunidades.

A atuação das Mulheres Água em contextos internacionais traz uma perspectiva única sobre a interdependência entre a água, a vida e a sobrevivência das comunidades indígenas. Sua participação em fóruns e eventos globais sobre recursos hídricos, questões climáticas amplifica a conscientização sobre os ecossistemas aquáticos e reforça a necessidade de ações coordenadas para garantir a disponibilidade de água limpa e saudável para todos os seres do planeta.

Ao reconhecer o papel das Mulheres Água, incorporamos uma visão mais abrangente da gestão hídrica, que considera não apenas aspectos técnicos, mas também dimensões culturais, espirituais e comunitárias. A atuação dessas mulheres nos lembra da necessidade de uma abordagem holística na proteção dos recursos hídricos, que respeite não apenas as demandas humanas, mas também as necessidades da natureza e das futuras gerações.

O comprometimento e a liderança das Mulheres Água são um exemplo inspirador de como as perspectivas indígenas podem contribuir significativamente para a construção de soluções equitativas para os desafios ambientais globais. Sua atuação exemplifica o quanto é crucial ouvir e valorizar a participação das comunidades indígenas na definição de políticas e práticas relacionadas à gestão dos recursos naturais.

As Mulheres Água também desempenham um papel importante no movimento de luta das mulheres indígenas, atuando como defensoras socioambiental promovendo a conscientização sobre as questões relacionadas à água e sua necessidade para a manutenção da vida. Sua presença ativa em protestos, campanhas e ações de defesa destaca a necessidade urgente de proteger os recursos hídricos e assegurar o acesso igualitário a eles para todas as comunidades.

Além disso, as Mulheres Água têm desempenhado um papel significativo na construção de redes de solidariedade e colaboração entre diferentes comunidades indígenas e movimentos sociais, ampliando assim o impacto de suas ações e fortalecendo a defesa coletiva dos direitos territoriais e ambientais.

A atuação das Mulheres Água é fundamental para garantir a proteção dos recursos hídricos não apenas para as comunidades indígenas, mas para toda a humanidade, uma vez que a gestão sustentável da água são desafios globais que requerem a participação ativa e o conhecimento das populações que têm uma relação ancestral com esses recursos.

Portanto, ao reconhecer o papel das Mulheres Água, podemos aprender sobre os recursos hídricos, bem como sobre o papel crucial das perspectivas indígenas na busca por ações equitativas e sustentáveis para os desafios ambientais que enfrentamos como sociedade global. Suas ações inspiradoras destacam o poder da união, da liderança feminina e do conhecimento tradicional na promoção de uma abordagem mais consciente e responsável em relação à água e ao meio ambiente como um todo. As Mulheres Água são um exemplo inspirador de como as perspectivas indígenas podem contribuir significativamente para a construção de formas sustentáveis e equitativas para os desafios ambientais globais.

O conceito Mulheres Terra, Mulheres Raízes, Mulheres Sementes e Mulheres Água engloba a presença inspiradora e poderosa das mulheres indígenas na luta por seus direitos. Estas mulheres são a personificação dos seus saberes, conhecimentos e tradições ancestrais, enraizados no território ancestral em que habitam.

4.4 MULHERES INDÍGENAS: O BEM VIVER E AS COSMOVISÕES AMERÍNDIAS

A luta das mulheres indígenas vai além da busca por igualdade de gênero. Elas também estão profundamente envolvidas na defesa de um conceito fundamental em muitas culturas indígenas: o princípio do "Bem Viver" ou "Buen Vivir". Este princípio, oriundo das cosmovisões dos povos indígenas da América Latina, enfatiza a interconexão entre todos os seres vivos e a nossa relação de interdependência, ou seja, de viver em harmonia com a natureza.

Para as mulheres indígenas, o "Bem Viver" não diz respeito apenas ao seu próprio bem-estar, mas também ao equilíbrio ecológico, à diversidade biocultural, e à busca por relações justas e equitativas entre os seres humanos e a natureza. Elas desempenham um papel fundamental na promoção e defesa desse princípio, não apenas em suas comunidades, mas também em fóruns globais onde levam suas demandas e perspectivas, influenciando agendas, políticas e práticas relacionadas ao desenvolvimento sustentável.

A luta das mulheres indígenas pelo "Bem Viver" desafia noções convencionais de progresso e desenvolvimento, destacando os sistemas de conhecimentos indígenas que promovem um equilíbrio entre a necessidade humana e a natureza. Sua atuação fortalece a conscientização sobre a necessidade de abordagens holísticas e sustentáveis para lidar com os desafios globais, como as mudanças climáticas, perda de biodiversidade e degradação ambiental.

Ao reconhecer e valorizar a luta das mulheres indígenas pelo "Bem Viver", podemos perceber como é importante a coexistência harmoniosa com a natureza, a diversidade cultural e a promoção de um desenvolvimento que respeite os limites ecológicos do planeta. O conhecimento e a liderança das mulheres indígenas no princípio do "Bem Viver" oferecem uma visão inspiradora de como construir sociedades que se ancoram no equilíbrio e convivência entre todos os seres.

Essas mulheres não apenas defendem seus territórios, culturas e modos de vida, mas também oferecem um chamado urgente para repensar nossas relações com a natureza e entre nós mesmos, convidando-nos a adotar uma nova forma de viver baseada na harmonia, respeito mútuo e equilíbrio.

O movimento liderado por essas mulheres é um farol de esperança e uma fonte inestimável de sabedoria para a humanidade enquanto enfrentamos os desafios do presente e do futuro. O movimento de mulheres indígenas, caracterizado como “Mulheres Terra, Mulheres Raízes, Mulheres Sementes, Mulheres Água”, ultrapassa o quadro tradicional do feminismo e centra-se na sua ligação à terra, nos seus saberes ancestrais e no seu papel na preservação do ambiente. A sua liderança e ativismo baseiam-se numa profunda compreensão da interligação de todos os seres vivos e na importância de viver em harmonia com a natureza.

O movimento liderado por estas mulheres serve como um poderoso lembrete da necessidade de mudar as nossas perspectivas e repensar as nossas relações com o mundo natural. O seu apelo a uma nova forma de vida, baseada no respeito mútuo, no equilíbrio e na harmonia, transcende as fronteiras culturais e oferece uma mensagem universal de sustentabilidade e resiliência.

À medida que continuamos a enfrentar desafios ambientais prementes, os princípios defendidos pelas mulheres indígenas destacados neste documento oferecem informações e orientações valiosas. O seu compromisso com o princípio "Bem Viver" e os seus esforços incansáveis para preservar o seu património cultural e proteger o ambiente sublinham a necessidade crítica de abordagens inclusivas e holísticas para o desenvolvimento sustentável.

As histórias e ações destas mulheres inspiram-nos a reavaliar os nossos valores e prioridades sociais, enfatizando a importância de respeitar as diversas perspectivas, preservar o património cultural e promover a gestão ambiental. As suas vozes ressoam não apenas nas suas comunidades, mas também reverberam globalmente como faróis de sabedoria e catalisadores de mudanças positivas.

Incorporar o conhecimento e a liderança destas mulheres nos processos e iniciativas de tomada de decisão é essencial para moldar um futuro mais sustentável e equitativo para todos. Ao reconhecer e celebrar as contribuições das mulheres indígenas, honramos a sua sabedoria, resiliência e compromisso inabalável na promoção de um mundo onde o bem-estar das pessoas e do planeta seja salvaguardado.

O seu movimento e defesa exemplificam o poder transformador das perspectivas indígenas e servem como um testemunho da força duradoura e da vitalidade do conhecimento ancestral na abordagem dos desafios ambientais e sociais contemporâneos.

A liderança e defesa do movimento "Mulheres Terra, Mulheres Raízes, Mulheres Sementes, Mulheres Água" são essenciais para moldar um mundo mais sustentável, inclusivo e harmonioso. A sua resiliência, conhecimento e dedicação inabalável ao ambiente e ao patrimônio material e imaterial permanecem como uma fonte duradoura de inspiração para as gerações atuais e futuras.

4.4.1 **TRAVESSIA SUTIL:** TECENDO O “BEM VIVER”

As expressões "Buen Vivir" (Equador) e “Vivir Bien” (Bolívia), surgidas em países sul-americanos com histórico de colonização espanhola, são frequentemente traduzidas como "Bem Viver". Contudo, seu significado é mais profundo, estando radicado em cosmovisões ameríndias como o Sumak Kawsay (Kíchwa), Suma Qamaña (Aymara) ou Nhandereko (Guarani) (Acosta, 2016).

O Bem Viver configura-se, assim, como uma filosofia em constante elaboração, apresentando-se como alternativa aos modelos ocidentais de desenvolvimento, priorizando a harmonia com a natureza e o bem-estar comunitário em detrimento do acúmulo capitalista e da lógica colonial (Walsh, 2010).

É crucial notar que a adoção de termos em espanhol ou português para representar filosofias indígenas revela a complexa interação entre legados coloniais e a persistência dos modos de vida originários. Embora o Bem Viver tenha ganhado espaço no discurso político, sua essência permanece ligada a epistemologias não ocidentais, contrapondo-se ao "viver bem" ou "bem-estar" individualista ocidental. A própria trajetória de tradução – de conceitos indígenas para o espanhol/castelhano e depois para o português – ilustra as camadas linguísticas e históricas envolvidas. Como aponta Krenak (2020) que quando tiraram daquela cosmovisão uma ideia traduzindo para o Espanhol e a chamaram de

Buen Vivir, e depois, para o Português, como Bem Viver, a gente já fez tantas pontes, que nós nos aproximamos muito mais de uma coisa que é ocidental. Essa proposta ocidental não tem a ver com a cosmovisão ameríndia [...].

> A popularização do rótulo "Bem Viver", apesar de derivar de conceitos com vocabulários próprios ancorados em cosmovisões específicas, indica um processo que pode levar à reinterpretação ou diluição do significado original ao mover-se para esferas sociais e políticas mais amplas, exigindo análise cuidadosa para evitar apropriações (KRENAK, 2020, p. 08).

As cosmovisões dos povos andinos, como Quechua e Aymara, fundamentam-se na harmonia com a natureza e a comunidade. Este princípio sublinha uma compreensão holística da vida, onde os seres humanos são parte integrante do mundo natural e social. A noção de harmonia enfatiza a interconectividade e a reciprocidade entre diferentes mundos e seres, constituindo uma ontologia relacional essencial para compreender o Bem Viver, que transcende perspectivas individualistas ou antropocêntricas (Huanacuni Mamani, 2010).

Essa harmonia não é passiva, mas uma relação ativa e recíproca, implicando responsabilidades e benefícios mútuos entre humanos, não humanos, ambiente e comunidade, exigindo esforço contínuo para manter o equilíbrio (Acosta, 2016; Krenak, 2020d; Costa; Xukuru-Kariri, 2020; Célleri, 2019).

Outros termos como Ñandereko (Guarani), Küme Mongen (Mapuche) e Lekil Kuxlejal (Maia) expressam princípios semelhantes, demonstrando a ressonância dessa filosofia em diversos povos originários de Abya Yala (Gudynas; Acosta, 2011).



Kwasi (Quati) de Tatuí: Laço de Bem Viver

No meu braço, o quati, pelo macio e anelado,
Da aldeia Tatuí, um elo sagrado.
Olhos curiosos, focinho a farejar,
A mata em seu ser, a terra a vibrar.
Corpo-território pulsa, ancestralidade em mim,
No toque do bicho, um bem viver sem fim.
Respeito que flui, conexão que refaz,
Na dança da vida, somos um, em paz.

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Para o povo Guarani, a concepção de tekoporã (bom proceder/bem viver) conecta-se à busca histórica pela yvymaräei (terra sem males), dada a relação intrínseca com a terra (Meliá, 1991; Chamorro, 2015). A terra é vista como um bem coletivo, e a luta por ela assume um valor simbólico de libertação, representando o núcleo de seu modo de vida (nhandereko) e concepção de mundo.

Este exemplo ilustra como o “Bem Viver” está enraizado no contexto histórico e no modo de ser específico de uma nação indígena, revelando dimensões espirituais e aspiracionais ligadas a uma busca contínua por uma existência harmoniosa e liberta, fundamentada na conexão com o território.

A centralidade do território nas perspectivas indígenas é um aspecto fundamental e inegociável do “Bem Viver”. Não se trata apenas de espaço físico, mas de um elemento entrelaçado aos modos de ser, ao bem-estar espiritual e à estrutura da vida. A defesa do território é, portanto, inerente à busca pelo “Bem Viver”.

Compreender suas raízes cosmológicas é essencial para apreciar sua profundidade, que molda a organização social, as práticas econômicas, o manejo ambiental e a vida espiritual, sendo crucial para um engajamento respeitoso com as perspectivas indígenas e o reconhecimento do valor de seus sistemas de conhecimento.

Pois, a profundidade desses termos é frequentemente perdida nas traduções; Sumak Kawsay, por exemplo, que abrange não só "viver bem", mas um sentido de "plenitude" e existência "sublime", indicando uma compreensão de bem-estar que integra dimensões espirituais, comunitárias e ecológicas (Acosta, 2016).

A força política do Bem Viver advém tanto dos movimentos de base quanto do trabalho intelectual dentro das comunidades indígenas, ressaltando a importância de reconhecer a produção de conhecimento indígena como fonte vital de pensamento científico e alternativo.



Manga da Aldeia Tatuí
Fonte: Arquivo pessoal, 2024.

4.4.2 **MULHERES INDÍGENAS:** GUARDIÃS DO BEM VIVER E DO TERRITÓRIO

As mulheres indígenas são protagonistas na defesa e promoção do “Bem Viver”. Para elas, este princípio abarca não apenas o bem-estar humano, mas também o equilíbrio ecológico, a diversidade biocósmica e a busca por relações justas entre todos os seres. Elas desempenham um papel fundamental na manutenção desses preceitos em suas comunidades e levam suas perspectivas a fóruns globais, influenciando agendas e práticas relacionadas a outras formas de viver e interagir com o planeta (Célleri, 2019).

Caracterizado pela força de "Mulheres Terra, Mulheres Raízes, Mulheres Sementes, Mulheres Água", o movimento de mulheres indígenas baseia-se na sua conexão profunda com a terra, nos seus saberes ancestrais e no seu papel na preservação da vida. Sua liderança e ativismo partem de uma compreensão aguçada da interligação de todos os seres vivos e da importância de viver em harmonia com a natureza, indo além de outras pautas de movimentos de mulheres (Cabnal, 2010).

Ao defenderem a vida e seus territórios, as mulheres indígenas desafiam as estruturas de poder que perpetuam a degradação ambiental e a exploração. Suas vozes, enraizadas na sabedoria ancestral, promovem uma concepção de plenitude que não se baseia na acumulação material, mas na harmonia e no equilíbrio com a terra e a comunidade (Krenak, 2020b).

Muitas vezes liderando iniciativas de base, elas incorporam um profundo entendimento da interdependência entre todas as formas de vida, destacando a necessidade de proteger não apenas os elementos naturais, mas também as práticas e conhecimentos que mantêm a segurança dos socioecosistemas.

Sua presença traz uma perspectiva única e essencial para a construção de ações concretas em prol do ambiente e das comunidades (Baniwa; Kaingang; Mandulão, 2023). A unidade das mulheres indígenas reside justamente na diversidade de suas ações e na capacidade de se unirem em torno de causas comuns, respeitando as particularidades de cada povo. Essa unidade na diversidade fortalece o movimento e amplifica suas lutas por justiça social e ambiental.

Nesse sentido, a luta e a atuação das mulheres indígenas são absolutamente centrais para a constituição e a manutenção do “Bem Viver”. Elas não são apenas defensoras de um conceito, mas a personificação de seus princípios através de suas práticas cotidianas, de sua relação com a terra, da transmissão de saberes e da resistência ativa contra os modelos predatórios (Rivera Cusicanqui, 2018).

Assim, podemos afirmar que as mulheres Kawaiwete ao serem guardiãs dos territórios, da memória ancestral e das sementes, garantem a continuidade não só de seus povos, mas de uma forma de existência que oferece alternativas viáveis e urgentes para toda a humanidade frente às crises socioambientais.

Reconhecer, valorizar e apoiar a liderança das mulheres indígenas significa reconhecer a importância vital de suas cosmovisões e práticas para a construção de futuros pautados na essência do “Bem Viver”. Elas nos oferecem um chamado contundente para repensar nossas relações com a natureza e entre nós, convidando à adoção de um modo de vida baseado na reciprocidade, no respeito mútuo e na harmonia (Krenak, 2020).

O movimento liderado por estas mulheres é um farol de esperança e uma fonte inestimável de sabedoria para reimaginar e construir um mundo onde o “Bem Viver” seja possível para todos os seres. A resiliência, o conhecimento e a dedicação inabalável dessas mulheres ao seu povo, ao seu território e ao equilíbrio do planeta permanecem como uma inspiração duradoura.



Estrela Guia Kawaiwete

Dona Katu, em seu ser, a força ancestral,
Do povo Kawaiwete, ela é farol imortal.
Sua sabedoria, rio que não cessa,
Herança viva, que o futuro atravessa.

Foto: Acervo pessoal, 2023.

4.5 QUANDO LUTAR PELO "BEM VIVER" AMEAÇA A PRÓPRIA VIDA: O DILEMA DAS MULHERES INDÍGENAS

As mulheres indígenas no Brasil e na América Latina emergem, com crescente visibilidade, não apenas como guardiãs de saberes ancestrais e da coesão comunitária, mas como protagonistas na linha de frente da defesa de seus territórios, da biodiversidade, dos recursos hídricos e de seus modos de vida coletivos, ancorados no conceito de "Bem Viver".

Esta defesa transcende a proteção de um espaço físico, ela representa a luta pela sobrevivência dos saberes e conhecimentos tradicionais e física de seus povos e pela preservação dos territórios que que são vitais para subsistência da comunidade e o equilíbrio climático global.

Ocupando espaços de liderança em âmbitos locais, nacionais e internacionais, essas mulheres desafiam não somente interesses econômicos externos, mas também estruturas patriarcais arraigadas, tanto dentro quanto fora de suas comunidades (ONU MULHERES BRASIL, 2021).

Contudo, este protagonismo e a defesa intransigente de seus direitos territoriais e ambientais confrontam diretamente poderosos interesses econômicos e políticos, resultando em uma espiral de violência sistêmica e direcionada.

A violência contra mulheres indígenas lideranças não é um fenômeno isolado ou aleatório; configura-se como uma estratégia deliberada para silenciar vozes dissidentes, intimidar comunidades e remover obstáculos à exploração de recursos naturais, particularmente associada a projetos extrativistas como mineração, agronegócio e exploração madeireira.

Embora essa violência frequentemente culmine na forma mais extrema – o assassinato –, ela se manifesta em um amplo espectro de agressões, ameaças e violações que visam minar a resistência individual e coletiva.

A violência contra defensoras e defensores de direitos humanos na América Latina assume contornos particularmente brutais e complexos quando as vítimas são mulheres indígenas. A interseção entre gênero, etnia e o papel de defensora cria vulnerabilidades específicas e intensifica os riscos, moldando as formas como a violência é perpetrada e experienciada (ONU MULHERES BRASIL, 2021).

Como aponta um relatório da Global Witness, essas mulheres enfrentam ataques "em duas frentes": por sua condição de gênero e por seu ativismo (GLOBAL WITNESS, 2023). Em 2023, 12% dos defensores assassinados globalmente eram mulheres, o que representa aproximadamente 24 vidas perdidas (GLOBAL WITNESS, 2024a). Embora a proporção possa parecer menor em comparação com os homens, a natureza da violência dirigida a elas é frequentemente marcada por componentes de gênero.

As estatísticas alarmantes sobre a violência contra mulheres indígenas e outros/outras defensoras de territórios ganham contornos concretos e trágicos quando se examinam casos específicos.

Apresentaremos a seguir alguns exemplos de violências que mulheres e homens sofreram durante a luta pelo seu “Bem Viver”. Esses exemplos ilustram os padrões de violência, a brutalidade enfrentada e a coragem dessas lideranças, que lutaram em defesa de seus direitos e de seus territórios em diferentes contextos da Abya Yala.

O nosso país concentra um número elevado de casos, refletindo a intensidade dos conflitos agrários e socioambientais, especialmente na Amazônia e em áreas de expansão do agronegócio.

- Margarida Maria Alves: Embora não indígena, sua história é emblemática da violência contra mulheres líderes rurais e inspira movimentos como a Marcha das Margaridas. Foi uma trabalhadora rural e a primeira mulher a presidir o Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba, durante a ditadura militar (MEMORIAL DA RESISTÊNCIA DE SÃO PAULO, [s.d.]). Lutou incansavelmente pelos direitos básicos dos trabalhadores do campo, como carteira assinada, 13º salário, jornada de 8 horas e férias, enfrentando diretamente o poder dos usineiros e latifundiários da região (AGÊNCIA GOV, 2024; A UNIÃO, 2023). Por sua atuação, recebeu inúmeras ameaças. Em 12 de agosto de 1983, foi brutalmente assassinada com um tiro de espingarda calibre 12 no rosto, na porta de sua casa, na presença do marido e do filho. O crime, de grande repercussão, foi atribuído a mando de proprietários de terras locais e permanece como um símbolo da impunidade e da violência no campo. Sua frase **"É melhor morrer na luta do que morrer de fome"** (grifo nosso) tornou-se um lema para os movimentos sociais (MEMORIAL DA RESISTÊNCIA DE SÃO PAULO, [s.d.]).
- Marcha das Margaridas: Inspirada na luta e no legado de Margarida Alves, a Marcha das Margaridas é a maior ação conjunta de mulheres trabalhadoras da América Latina (Moreira; Theodoro, 2023). Realizada desde o ano 2000, geralmente a cada quatro anos em Brasília, é coordenada pela Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (CONTAG), em parceria

com diversos movimentos feministas, sindicais e de mulheres (MARCHA DAS MARGARIDAS, [s.d.]-a ; Moreira; Theodoro, 2023). Reúne mulheres do campo, da floresta e das águas (agricultoras familiares, assentadas, quilombolas, indígenas, pescadoras, extrativistas) para apresentar uma pauta política ampla ao governo federal. Seus objetivos incluem a luta por um modelo de desenvolvimento sustentável com justiça social, soberania alimentar, democracia, igualdade, autonomia e liberdade para as mulheres, o fim de todas as formas de violência e a defesa dos direitos previdenciários e trabalhistas. A Marcha se consolidou como um importa nte espaço de visibilidade, formação política e pressão por políticas públicas para as mulheres rurais (Moreira; Theodoro, 2023).

- Nega Pataxó (Maria de Fátima Muniz de Andrade): Liderança espiritual e pajé do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, foi assassinada a tiros em janeiro de 2024, durante um ataque de fazendeiros e policiais militares a uma retomada de terra indígena no município de Potiraguá, sul da Bahia (SOCIOAMBIENTAL, 2024). O ataque foi associado ao grupo ruralista autodenominado "Invasão Zero". Seu assassinato evidencia a violência extrema ligada aos conflitos pela demarcação de terras e a articulação de grupos anti-indígenas.
- Cacique Lucas Pataxó-Hã-Hã-Hãe: Jovem liderança do mesmo povo, foi assassinado em uma emboscada em dezembro de 2023, no município de Itajú do Colônia, também no sul da Bahia (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2023). Assim como Nega Pataxó, sua morte está ligada à intensa luta pela demarcação do território Pataxó Hã-Hã-Hãe, marcada por ataques de fazendeiros e pistoleiros (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2024).
- Violência Sexual contra Criança Yanomami: Em dezembro de 2023, uma menina Yanomami de 11 anos foi estuprada por quatro homens em Boa Vista, Roraima (ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL, 2023). Este caso chocou o país e exemplifica a vulnerabilidade extrema de mulheres e meninas indígenas em contextos de invasão territorial, como a crise humanitária causada pelo garimpo ilegal na Terra Indígena Yanomami, onde a violência sexual é usada como ferramenta de dominação (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2024).
- Bruno Pereira e Dom Phillips: O assassinato brutal do indigenista brasileiro Bruno Pereira e do jornalista britânico Dom Phillips em junho de 2022, no Vale do Javari (Amazonas), chocou o mundo (TERRA DE DIREITOS; JUSTIÇA GLOBAL, 2023). Eles foram mortos a tiros, esquartejados, queimados e enterrados enquanto investigavam a pesca ilegal em território indígena, uma atividade frequentemente ligada ao narcotráfico na região. Seus assassinatos expuseram a rede de crime organizado que ameaça os povos indígenas isolados e de recente contato na Amazônia e a violência extrema enfrentada por quem defende seus direitos e denuncia atividades ilegais. A investigação apontou mandantes ligados à pesca ilegal.

- Paulo Paulino Guajajara: Membro dos "Guardiões da Floresta", um grupo indígena que monitora e protege a Terra Indígena Arariboia (Maranhão) contra invasões de madeireiros ilegais, foi assassinado em uma emboscada em novembro de 2019 (TERRA DE DIREITOS; JUSTIÇA GLOBAL, 2023). Sua morte ilustra os riscos fatais corridos por indígenas que assumem a linha de frente na proteção de seus territórios contra a exploração ilegal de recursos.
- Dilma Ferreira Silva: Coordenadora regional do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) no Pará, foi assassinada junto com seu esposo e um amigo em março de 2019, no assentamento onde viviam, próximo à hidrelétrica de Tucuruí (TERRA DE DIREITOS; JUSTIÇA GLOBAL, 2023). A investigação apontou que o crime foi encomendado por um fazendeiro grileiro que disputava a área. O caso demonstra a violência associada a conflitos fundiários e aos impactos de grandes projetos de infraestrutura na Amazônia.
- Violência Contínua no Mato Grosso do Sul: As comunidades Guarani e Kaiowá enfrentam uma situação crônica de violência ligada à luta pela recuperação de seus territórios tradicionais (tekoha), ocupados por fazendas de gado e cana-de-açúcar. Ataques de pistoleiros, despejos violentos (muitas vezes com apoio policial), prisões arbitrárias de lideranças e destruição de acampamentos (retomadas) são frequentes, como documentado pelo CIMI em 2023 (CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, 2024).
- Cacique Merong Kamakã Mongoió (Wallace Santos Souza): pertencente ao povo Pataxó Hã-hã-hãe ele era uma voz ativa na defesa do território de seu povo, uma luta pela qual enfrentou ameaças e foi encontrado morto em sua casa com sinais de enforcamento no dia 04/04/2024. Sua morte, envolta em dor, deixa um vazio imenso e entristece profundamente os povos indígenas, reforçando a memória dos perigos enfrentados por aqueles que dedicam suas vidas à proteção da terra e da cultura ancestral. Sua ausência ecoa como um lamento pela perda de um guardião. (CONAFER, 2024)

Este panorama revela um quadro alarmante e inaceitável de violência sistêmica contra mulheres indígenas e outras lideranças na defesa de seus territórios e modos de vida na América Latina, com especial gravidade observada em países como Colômbia e Brasil, que são considerados os países mais violentos contra ativistas ambientais.

A violência se manifesta de múltiplas formas – ameaças constantes, agressões físicas, violência sexual utilizada como arma de controle, criminalização por meio do sistema judicial, campanhas de difamação misóginas e racistas, e, em última instância, assassinatos brutais – criando um ambiente de terror que visa silenciar suas vozes e paralisar a resistência comunitária.

Fica evidente a conexão intrínseca entre essa violência e a luta pelo controle de terras e seus recursos naturais. A defesa de territórios ancestrais, da biodiversidade e dos direitos coletivos por parte das mulheres indígenas entra em choque direto com a lógica

expansionista do modelo de desenvolvimento extrativista (mineração, agronegócio, exploração madeireira, grandes projetos de infraestrutura) que prevalece na região.

A análise interseccional demonstra de forma inequívoca como o racismo estrutural anti-indígena e o machismo sistêmico se entrelaçam para exacerbar a vulnerabilidade dessas mulheres, tornando-as alvos específicos e intensificando a brutalidade dos ataques que sofrem. Elas são atacadas por serem indígenas, por serem mulheres e por serem defensoras.

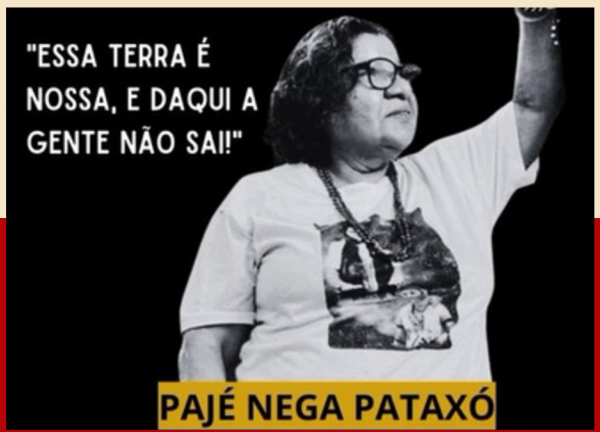
A gravidade da situação transcende as violações individuais de direitos humanos. A violência contra mulheres indígenas líderes representa uma ameaça à própria existência dos povos indígenas, à diversidade biológica que seus territórios abrigam e ao equilíbrio ambiental do planeta.

A impunidade generalizada que caracteriza esses crimes, resultante da omissão, negligência ou mesmo conivência estatal, funciona como um motor que perpetua o ciclo de violência, sinalizando que as vidas e as lutas dessas mulheres são descartáveis.

Cada liderança silenciada é uma perda irreparável de conhecimento, de capacidade de articulação e de esperança para suas comunidades e para a sociedade como um todo.



Paulino Guajajara - Guardião das Florestas
Fonte: Patrick Raynaud, 2019.



Fonte: Reprodução/PSOL, 2024.

"É melhor morrer na luta do que morrer de fome."
Margarida Alves

4.6 **DEVIR MULHERES-KAWAIWETE:** ARTISTANDO A VIDA COMO RESISTÊNCIA

Há um movimento que é ininterrupto, um devir do tornar a ser, sendo Kawaiwete, com diálogos partilhados, hibridizados e recontextualizados que se dão no campo da arte e estética como processos de resistência do existir.

Como artistar a vida como resistência? Me parece que nos movimentos indígenas, nos movimentos de mulheres, na própria vida. Na busca compreensiva desse movimento, estar junto as mulheres Kawaiwete significou acompanhar o artistar que se iniciou com a viagem da aldeia Tatuí em direção a aldeia Rio Verde do Povo Haliti/Paresi.

Já havia mencionado que há uma resistência pela vida dos povos da Bacia do Juruena em relação a propostas de construção de Usinas Hidrelétricas e pequenas UHE, por todo o noroeste do Estado de Mato Grosso, e desde 2016 há um movimento no sentido da defesa do Juruena, um movimento denominado Juruena Vivo.

Assim, entre os dias 22, 23 e 24 de setembro de 2023 ocorreu 3º Encontro de Mulheres da Rede Juruena Vivo: “Vozes que ecoam: Mulheres-terra unidas pelas águas em luta pelas vidas”, na Aldeia Rio Verde do Povo Haliti/Paresi no município de Tangará da Serra – MT. Participaram neste evento 6 mulheres Kawaiweté.



Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

No esforço de capturar o artistar dessas mulheres me coloquei sob escuta sentando do lado e com as Kawaiweté. Saímos do Município de Juara-MT no dia 22/09/2023 pela manhã em direção a Aldeia Rio Verde. Foi uma viagem de 502 km percorridos em uma van que cortava a paisagem e refletia no semblante das mulheres Kawaiweté o olhar determinado e o desejo de lutar e preservar os seus direitos. Ao chegar na Aldeia Rio Verde sentimos ecoar pelo ar um leve sussurro ancestral, era como se a ancestralidade guiasse os nossos passos. O evento é agraciado com a presença de mulheres dos mais diversos segmentos, mulheres indígenas, mulheres quilombolas, mulheres ribeirinhas, mulheres do campo, mulheres da cidade, etc.



Neste encontro de mulheres realizei duas palestras.

Foto: Valdeir de Souza, 2023.



MULHERES KAWAIWETE

união que fortalece, ancestralidade que inspira, força que resiste

Ao iniciar as atividades mulheres fortes e orgulhosas desfilam seus corpos e vestimentas com as cores vibrantes de cada povo ou comunidade. As tintas utilizadas pelas mulheres indígenas para artistar os grafismos de cada povo demarcam no corpo dessas mulheres as conexões diretas com a ancestralidade, refletindo as lutas, as sabedorias e os conhecimentos tradicionais acumulados ao logo do tempo.

O meu olhar de mulher negra/pesquisadora admira a inscrição dos grafismos nesses corpos-territórios de mulheres indígenas. Cada linha, cada curva circunscreve e narra uma história contada pelos seus ancestrais, como forma de reafirmar quem são, de onde vieram e a força que possuem para lutar contra o fardo opressor do colonialismo que insiste em nos impor o seu modo colonial de habitar o mundo.



Acima a esquerda Vice-cacica Eliane; Abaixo a esquerda Lucinéia; a direita Fran e Bethinha.
Foto: Acervo pessoal, 2023.

Assim, essas mulheres nos mostram que seus corpos carregam também as memórias afetivas de seu povo, fazendo com que esses afetos liberem seus corpos de qualquer opressão, pois elas possuem um corpo-território que possibilita que o mesmo se transforme em um manifesto vivo de luta e resistência. Mulheres que foram subestimadas e invisibilizadas ao longo da história entrelaçam as mãos num gesto de união entre aquelas que buscam e lutam por seus direitos, fazendo ecoar e reverberar um feminismo comunitário que para além do singular, faz uma luta que é coletiva.

Por isso, esse corpo-território de mulheres indígenas simboliza a vida pulsante da aldeia e se entrelaça com a energia ancestral e cria um vínculo que transcende o tempo e a distância, fazendo com que os grafismos, o canto, a dança, os artefatos plumários e os artefatos de sementes compartilhem uma sabedoria ancestral, fazendo pulsar a esperança de um bem-viver que contemple todas as pessoas.

Nesse sentido, não posso deixar de falar que este encontro de mulheres foi realmente surpreendente, pois pela primeira vez as mulheres *Enawenero* do povo *Enawene Nawe* saíram da aldeia e tiveram contato com outras pessoas indígenas de outros povos e não indígenas. Segundo a tradição ancestral deste povo as mulheres são sagradas e por isso, não podem sair da aldeia para não ter contato com o profano, com o que não é sagrado.

Esse encontro de mulheres foi realmente algo especial, um momento único de partilha de expansão de nossos horizontes para além daquilo que já conhecemos, ou pensamos conhecer.

As mulheres *Enawenero* diferente de outras indígenas sempre usam as roupas e pinturas tradicionais o tempo todo. Suas roupas são coloridas de um vermelho bem vivo e preto, assim como as pinturas corporais. Nesse sentido, o corpo-território dessas mulheres contam histórias milenares, repletas de saberes e conhecimentos ancestrais.



Mulher Enawenero no Encontro de Mulheres
Foto: Valdeir de Souza, 2023

Assim, com suas danças e cantos tradicionais as mulheres *Enawenero* romperam paradigmas e todas as mulheres presentes no evento testemunharam a coragem das *enawenero* que alçaram voos além do território aldeia. Mas, pudemos perceber que em cada movimento, em cada passo de dança, em cada palavra proferida na língua originária denotava a conexão com a ancestralidade, celebrando a vida e as raízes rizomáticas que guiam este povo.

Mulheres Enawenero no Encontro de Mulheres
Foto: Valdeir de Souza, 2023



No ritmo dos sons ecoados pelos pés, o canto das mulheres *enawenero* invadiram nossos corações. Esses cantos eram carregados de uma poesia e sentimento de saudades da ancestralidade e com as mãos entrelaçadas umas nas outras emanavam uma mensagem de amor e gratidão, suficientes para respeitar a ancestralidade, mas suficientes também para quebrar a barreira do silêncio, mostrando a força das mulheres *Enawenero* na atualidade.

E diante de nossos aplausos e olhares empolgados as mulheres sagradas *Enawenero* mostraram ao mundo com sua dança e canto tradicional a conexão com o divino que as guiam, mostrando que a ancestralidade é a cosmo percepção que ilumina os seus conhecimentos e saberes tradicionais.

Que esse evento seja apenas o começo de um caminho de descobertas, onde as mulheres *Enawenero* possam partilhar sua sabedoria e encanto, e que muitas outras pessoas possam testemunhar a grandiosidade dos conhecimentos e saberes ancestrais de seu povo.

Que as mulheres *Enawenero* sigam dançando pelos caminhos do tempo com a sua graciosidade e força, inspirando outras mulheres, rompendo fronteiras. E que sejam sempre lembradas como mulheres sagradas detentoras de uma sabedoria ancestral que guiam os nossos passos.

Neste encontro pude perceber que as mulheres indígenas são parte de algo maior que elas próprias, elas são a voz poética e evocativa daquelas que vieram antes, e de todas que ainda estão por vir. Assim, o legado das mulheres Kawaiwete foi entrelaçado ao legado de todas as mulheres que estiveram presentes neste encontro que ousaram lutar e sonhar com um mundo melhor.

No final do evento foi redigida uma carta manifesto com as demandas que surgiram durante o encontro, e a mesma será encaminhada a prefeitura local, Ministério Público Estadual, Ministério Público Federal, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas para conhecimento e devidas providências.

Os sons dos maracas durante o evento ecoaram longe marcando o ritmo de luta e resistência de todas as mulheres presente no encontro. Enquanto nos despedimos, anunciamos promessas de continuar a luta imbuídas de coragem e esperança. Levamos do evento uma memória afetiva que afeta nosso corpo e transcende denotando a ancestralidade que pulsa em todas nós.

A resistência em corpos ancestralizados com os grafismos que dizem de que povo são, corpos desenhados milenarmente, e corpos que lutam pelo existir como mulheres indígenas na continuidade e na permanência da água, das águas que formam o Juruena Vivo.

Pois dessas águas retiram a alimentação dos povos do noroeste, nessas águas estão os encantados e os espíritos, os donos da água.

Nessas águas, e dessas águas matam-se as sedes e elas ecoam formando lagoas para as pescas do timbó e para os rituais como os do povo Enawene Nawe que são exímios pescadores, nadadores e mergulhadores.

Resistir é lutar em tempo presente, pela ancestralidade da existência, na reivindicação da permanência da água. A relação do capital e do contato que avança os territórios e as águas não pode fazer sucumbir todo uma biodiversidade humana, não humana e invisível.



Mulheres Enawenero
Foto: Valdeir de Souza, 2023

4.7 Participação no I COIIINTER (Congresso Internacional Intercultural Indígena

Em meio aos deslocamentos e discursos do I COIIINTER - Congresso Internacional Intercultural Indígena, realizado entre os dias 18 à 21/11/2023 na Universidade do Estado de Mato Grosso (UNEMAT), em Barra dos Bugres - MT, um evento marcado pela troca de saberes e pela afirmação de epistemologias outras, um gesto aparentemente simples revela a profundidade da relação do povo Kawaiwete com a vida e a arte. Dineva, uma das mulheres Kawaiwete presentes, ao avistar da janela da van os pés de tucum carregados, com seus frutos espalhados pelo chão, não hesita. Ela pede para parar.

A van para, e o que se segue é uma cena de pura potência e aliança. Não era apenas Dineva a catar os cocos de tucum. Em um gesto de solidariedade e compreensão imediata, eu, pesquisadora Bethinha, junto de Waldineia e da parente Marines, mulher



Grupo de Mulheres Kawaiwete, Apiaká e Munduruku da T.I. Apiaká-Kayabi, professora Bethinha e professora Waldineia e Dionísio (Kawaiwete) que foram para I COIIINTER

indígena do povo Apiaká, nos juntamos a ela na coleta. Ali, na beira da estrada, mulheres de diferentes povos e trajetórias se uniram em um propósito comum, demonstrando que a luta de uma é a luta de todas. Essa parada não era um desvio de rota. Era, na verdade, um retorno ao centro, um ato coletivo de reafirmação.

Aquele tucum, encontrado fora do território Kawaiwete, era a materialização de uma necessidade urgente. A afirmaçao de Dineva de que na Aldeia Tatuí o tucum esta se tornando escasso é um diagnóstico doloroso dos impactos ambientais que ameaçam não apenas a flora, mas a continuidade de uma expressão artística e estética fundamental. O tucum não é apenas uma matéria-prima. Para as mulheres Kawaiwete, o pequeno coco é o portador de uma estética ancestral, a semente que se transforma em anel, pulseira e colar. Cada peça é um fragmento do território que se leva no corpo, um signo dos saberes e conhecimentos tradicionais do povo. A falta do tucum é, portanto, o silenciamento de uma linguagem.

É impossível dissociar o gesto coletivo na beira da estrada da presença de Dineva, junto com sua parente Lucinda, como palestrantes naquele mesmo congresso. A presença de duas mulheres indígenas Kawaiwete na programação de um evento internacional é, em si, um ato político de imensa envergadura. Elas não estavam lá como "objetos de estudo", mas como sujeitos do saber, proferindo suas próprias palavras e desafiando as estruturas coloniais da academia.

Ao ocuparem esse espaço de fala, Dineva e Lucinda "artistam a vida". Esse conceito, tão caro às cosmologias indígenas, transcende a noção ocidental de arte. "Artistar" é viver de forma estética e política, é impregnar cada ação – do fazer de um colar ao proferir de uma palestra – com a força da resistência. A palestra, nesse contexto, torna-se uma performance, uma extensão do mesmo princípio que rege o fazer do artesanato: a transformação de um elemento (a palavra, o saber) em um instrumento de poder.



Coletando coquinho de tucum utilizado pelas mulher Kawaiwete para fazer anéis, colares e pulseiras
Fonte: Arquivo pessoal, 2023.

A fala no congresso e a coleta do tucum na estrada são, portanto, intersecções da mesma luta. Ambas as ações combatem um apagamento:

1. A coleta do tucum, agora um ato fortalecido pela aliança entre mulheres indígenas e não-indígena, combate o apagamento físico da cultura material e imaterial, garantindo que a arte continue a ser produzida. É a resistência prática contra a degradação ambiental.

2. A palestra no congresso combate o apagamento epistêmico, inserindo a voz e o pensamento indígena em um espaço historicamente hegemônico. É a resistência intelectual contra o silenciamento.



Quando a Aldeia Ocupa a Universidade: Lucinda (esquerda) e Dineva (Direita) durante palestra no I COIIINTER

Foto: Bethinha Santos, 2023.

Dessa forma, a jornada para o congresso em Barra dos Bugres revela-se em sua totalidade. Foi uma extensão do território, uma performance de resistência e colaboração. Ao parar a van, Dineva não apenas acionou uma memória de seu povo, mas também mobilizou uma rede de afeto e luta.

O gesto de ajuda de Bethinha, Waldineia e Marines Apiaká na coleta do tucum nos ensina que a luta pela terra, pelos saberes, e pelos conhecimentos tradicionais não é solitária. Ela acontece no gesto, no cuidado compartilhado e na recusa coletiva em deixar que a história e memória de um povo se perca pela escassez imposta.

4.8 IV Assembleia de Mulheres Indígenas de Mato Grosso: Raízes, Resistência e Luta Comunitária

Entre os dias 04 e 08 de julho, a Aldeia Krehawa, na Terra Indígena São Domingos (Luciara-MT), tornou-se o epicentro da força feminina indígena de Mato Grosso. A IV Assembleia de Mulheres Indígenas foi mais do que um encontro; foi uma jornada de reafirmação e articulação, cuja própria chegada espelhou a resiliência inabalável dessas guerreiras. Uma viagem de 03 (três) dias para irmos e 02 (dois) dias de retorno, marcada por imprevistos como a quebra da van e um pernoite forçado em Ribeirão Cascalheira, culminou na chegada triunfante em um ônibus escolar amarelo – uma metáfora da capacidade de adaptação e persistência que define as lutas dessas mulheres.



Grupo de Mulheres Kawaiwete, Apiaká e Munduruku da T.I. Apiaká-Kayabi que foram para IV Assembléia de Mulheres Indígenas com a professora Amanda (primeira a esquerda) e professora Bethinha (segunda a direita)

No coração do Araguaia, sob a sombra das árvores e conectadas a terra, as mulheres debateram temas cruciais para sua existência e futuro: Saúde, Educação e Território. Este encontro foi particularmente significativo por acolher, pela primeira vez, a potente voz das mulheres Xavante, ampliando a diversidade e a força da articulação estadual.

A ancestralidade pulsou forte nas palavras de Joziléia Kaingang: **"Somos raízes porque somos descendentes, é preciso se conectar... as raízes se conectam com a terra, com a água e com as árvores. Raízes porque têm memórias para se refazer mesmo em ambientes que não são propícios. Plantar e fazer o território produzir."** Essa conexão profunda com a memória foi um fio condutor do evento, um verdadeiro "vendaval de memórias". Relembrou-se os 30 anos da ANMIGA (Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade), celebrando a rede de solidariedade pioneira que ousou perguntar: "Como nós, mulheres indígenas, podemos nos proteger dentro dos territórios?".

Olhando para o futuro, a assembleia foi palco de organização estratégica. Discutiu-se o fortalecimento de candidaturas de mulheres indígenas para ocupar espaços de poder e decisão, e foram traçadas articulações para garantir uma participação indígena feminina robusta na COP30 (Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas), que ocorrerá em Belém em 2025. A importância de organizações-chave foi reafirmada, destacando o papel fundamental da UMIAB, FEPOIMT e TAKINA na sustentação das lutas. Abaixo segue um breve histórico dessas organizações, que já mencionamos o histórico neste território:

- UMIAB (União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira): Atua na articulação e fortalecimento das mulheres indígenas em toda a Amazônia Brasileira, defendendo seus direitos, promovendo o empoderamento e a visibilidade de suas pautas específicas.

- FEPOIMT (Federação dos Povos e Organizações Indígenas de Mato Grosso): É a principal entidade representativa dos povos indígenas no estado de Mato Grosso, congregando diversas etnias e organizações locais na luta por direitos territoriais, saúde, educação e autodeterminação.

- TAKINA (Articulação das Mulheres Indígenas de Mato Grosso - Vozes das Mulheres Indígenas): É a articulação estadual específica das mulheres indígenas de Mato Grosso, focada em fortalecer suas vozes, garantir sua participação política e social, e lutar por seus direitos dentro de seus territórios e na sociedade em geral. É a força motriz por trás da organização destas assembleias estaduais.



***RAHETO* - Cocar do Povo Iny/Karajá em exposição na IV Assembléia de Mulheres Indígenas**

Fonte: Acervo pessoal, 2024

A IV Assembleia culminou com decisões importantes para a continuidade do movimento: por votação, ficou deliberado que a V Assembleia, em 2025, será realizada na Aldeia Japuíra, do Povo Rikbaktsa, em Brasnorte. Em 2026, a VI Assembleia será acolhida em Rondonópolis, com a organização sob a responsabilidade do Povo Terena.

Este encontro demonstrou, mais uma vez, que a luta das mulheres indígenas é comunitária, ancestral e profundamente enraizada na terra. Elas são a memória viva, a resiliência em ação e a vanguarda na defesa de seus territórios, corpos e espíritos. A força que emana da Aldeia Krehawa reverbera por todo o estado, tecendo um futuro onde suas vozes não apenas ecoam, mas lideram.



Joziléia Kaingang (esquerda) diretora executiva e co-fundadora da ANMIGA e Bethinha (direita). Fonte: Acervo pessoal, 2024.

4.9 **Compondo afetos entre linhas e sementes:** colar Kawaiwete

Seguimos para a aldeia Tatuí para nos reunirmos com as mulheres indígenas e fazermos uma roda de conversa e partilha de saberes sobre as biojoias e ecojoias, neste momento mais especificamente sobre o colar Kawaiwete. Este momento foi um pedido das lideranças quando estive na aldeia conversando sobre o projeto de tese e pedindo autorização para realizar a pesquisa.

Seguimos 67km até chegar à aldeia e no caminho podíamos contemplar a natureza em sua magnitude onde os raios do sol bailavam entre as folhagens da natureza densa que cerca a estrada de terra que leva até a Terra Indígena Apiaká-Kayabi.

Ao chegarmos na aldeia fomos recebidas por duas professoras da escola estadual Juporijup. Em uma das salas da escola foi onde realizamos o nosso encontro. As mulheres indígenas são sabias guardiãs dos conhecimentos e saberes tradicionais de seu povo, e nesse encontro éramos 14 mulheres que nos reunimos para desvendar e partilhar os saberes sobre a produção de colares Kawaiwete que é carregado de segredos do passado.

As ecojoias e biojoias produzidas pelos povos indígenas são elos conectados a ancestralidade que se manifesta na essência de cada peça que é única. As matérias primas utilizadas na sua produção também são únicas, cada povo utiliza nas biojóias sementes, fibras, madeiras, cascas etc., retiradas da mãe terra que é sagrada.

Fonte: Acervo pessoal, 2023



Oficina de colar na Aldeia Tatuí

E há diferenças entre as ecojoias e biojoias confeccionadas por cada povo, eles conseguem dizer a qual povo pertence cada ecojoia apenas olhando cada peça, e com olhares que conseguem captar as subjetividades, identificando nuances sutis que revelam a história, a cosmologia e os grafismos específicos de cada comunidade indígena, assim como, também conseguem identificar quem foi a pessoa que confeccionou o artefato. As diferenças se manifestam nos materiais utilizados, nas técnicas de confecção, nos desenhos e nas formas, cada um carregando significados profundos e conexões ancestrais com a natureza e o espírito do povo que o criou.

Envolvidas nesse momento cada mulher Kawaiwete se apresentou e partilharam suas histórias que são como um rio de memórias que fluem suas águas sussurrando os conhecimentos sagrados de seus ancestrais. Esses conhecimentos estão enraizados no coração e nas mãos que se entrelaçam e tecem os colares Kawaiwete.

Mas, começamos a nossa conversa trazendo algumas definições ocidentais sobre joias e bijuterias para depois entrarmos no conceito de biojoias e ecojoias. As joias e bijuterias sempre estiveram presente em nossa sociedade e foram usadas para adornar o corpo e também contam histórias silenciosas. Elas têm o poder de transmitir status sociais, personalidade das pessoas e até mesmo sentimentos.



Em nossa sociedade atual as bijuterias são confeccionadas com materiais mais simples e baratos e por isso, são mais acessíveis, sendo utilizadas como acessórios de moda possibilitando uma enorme gama de novos estilos a cada dia, pois os preços são baixos e não necessita de um alto investimento financeiro. Por isso, as bijuterias são também uma forma de produção de lixo altamente descartável que depois será depositada no meio ambiente.

Já as joias remontam a tempos muito antigos e são feitas com materiais requintados como os metais preciosos e pedras preciosas. Em nossa sociedade elas representam símbolos de riqueza, sofisticação e poder. Os materiais nobres mais utilizados em sua produção são ouro, prata, pedras preciosas e platina. As joias confeccionadas com esses materiais sempre foram consideradas tesouros, peças que eram repassadas de geração a geração e representavam prestígio entre as famílias.

Mas, essas joias escondem uma história obscura. Elas sempre foram motivos de guerra, exploração e colonização de muitas civilizações ao longo da história, por conta do seu valor econômico e estético. Devido a dificuldade de extração e raridade esses metais são tidos como algo muito valiosos. Ao longo da história já foram usados como moedas e símbolos de riqueza e poder.

No período colonial a Europa buscava colonizar os territórios que eram ricos desses metais preciosos, ou países que serviam de rotas de comércio para chegar aos lugares onde esses metais eram encontrados. Por isso, a Abya Yala foi extensivamente colonizada pelos europeus que exploraram de forma muito intensa os recursos naturais disponíveis nesses territórios com o intuito de acumular riquezas e controlar esses recursos.



Das mãos de Neuza Poias,
Tucum e Inajá, sementes polidas,
Colares Kawaiwete, pedaços da vida
Em cada “peixinho”, um saber ancestral,
Artes que brotam do chão natural.

Fonte: Acervo pessoal, 2023

Essas colônias foram estabelecidas nesses territórios que já eram ocupados pelos povos originários, que travaram muitas lutas para manutenção de suas terras e desses recursos retirados da natureza de forma predatória. Segundo Pinto (1979, p. 116) a estimativa de retirada de ouro no Brasil no século XVIII foi de 876.629kg, sem considerar o estado da Bahia, sendo que este ouro foi levado para Portugal.

Mas, ainda hoje no Brasil temos conflitos territoriais com relação a mineração do ouro. O maior escândalo que tivemos notícias foi a exploração de ouro nas terras do povo indígena Yanomami no estado de Roraima. Em pleno século XXI nos deparamos com pilhagens desrespeitosas e desenfreadas da natureza e dos direitos naturais dos povos originários.

Os povos indígenas são povos milenares que tem vivido em harmonia com a natureza, sempre protegendo-a, honrando-a e respeitando-a se tornando verdadeiros guardiões do meio ambiente. No entanto, a ganancia desmedida de mineradores e empresários em busca da exploração ilegal de ouro tem destruído o ecossistema das terras Yanomami, violando os direitos fundamentais desses povos originários.



Vista aérea da cruel realidade do garimpo ilegal avançando sobre o território Yanomami, deixando um rastro de destruição na floresta.

Fonte: Governo Federal, 2025.



Ehuana Yanomami, cuja força defende a terra ancestral de seu povo, fez história ao ser a primeira mulher a semear em livro as palavras vivas da língua Yanomami.

Fonte: Azevedo, 2021.

Segundo Senra et al (2023, p. 08) foram devastadas na Amazônia, pela “nova corrida do ouro”

> [...] 107,8 mil ha em 2020 — processo que se iniciou em 2018 (quando foram registrados 96 mil ha explorados pela garimpagem, contra 93,5 mil ha da mineração) e se intensificou no ano seguinte, quando a área de garimpo atingiu 106,6 mil ha ante 97,7 mil ha ocupados pela mineração.

Com esta devastação são milhares de hectares de florestas desmatadas, rios poluídos, além de uma série de impactos ambientais que atingem de forma direta a sobrevivência e a saúde dos povos indígenas. Essa exploração traz consigo problemas sociais graves, pois fomentam a prostituição, tráfico de drogas, aumento da violência, contaminação por mercúrio, poluição dos rios, dentre outras questões que fragilizam mais ainda a estrutura social dessas comunidades.

Nesse contexto, nos deparamos também com as fragilidades institucionais e a falta de controle na extração e comercialização do ouro. O Estado e suas instituições parecem não ter interesse em colocar fim nessa situação, ficando evidente a falta de fiscalização e o descaso com a defesa do direito dos povos originários. Nesse sentido, os povos indígenas são violentados, intimidados, ameaçados e muitas vezes as lideranças são assassinadas, e não são considerados no movimento de luta pelos seus territórios.

A exploração do ouro é uma chaga aberta na sociedade brasileira e devemos, como cidadãos conscientes e comprometidos com a justiça e meio ambiente, cobrar das autoridades ações de fiscalização efetivas, punição e resgate dos direitos e terras desses povos que foram desde o período colonial e ainda são submetidos a essa exploração avassaladora e brutal.

Contudo, nesse mundo contemporâneo as biojoias e as ecojoias se apresentam como uma forma sustentável e conectada aos saberes dos povos indígenas. As biojoias ou ecojoias são inspiradas nos conhecimentos milenares dos povos originários e sua riqueza não está vinculada a sua aparência, mas consiste na sua essência e a história que carregam. São majoritariamente feitas com materiais ofertados pela natureza, tais como, sementes, fibras, cascas, conchas, pedras, casco de tracajá, etc., entrelaçando tecnologias ancestrais e elementos da natureza.

Nessa perspectiva podemos afirmar que ao contrário das jóias convencionais que são produzidas com pouca ética, as biojoias ou ecojoias colocam em evidencia um modelo sustentável que preserva a natureza, respeita e fortalece os saberes tradicionais de cada povo. Elas se tornam um convite a olhar de forma atenta para uma nova perspectiva com relação ao consumo e a moda.

Outro fator relevante é que através das ecojoias podemos ampliar a nossa conexão com a nossa ancestralidade valorizando os conhecimentos adquiridos pelos povos indígenas ao longo dos tempos, dessa forma podemos compreender como se dá a diversidade entre os povos originários e a importância de preservar o meio ambiente e reconhecer que o meio ambiente possui riquezas que não precisam ser retiradas com a interferência humana que explora a natureza e as pessoas.

Outro fator relevante levantado em nossa conversa foi a dificuldade para coletar as sementes que são usadas pelo povo Kawaiwete na produção de seus colares, pulseiras e anéis.

A invasão dos territórios indígenas é um problema que atinge e impacta negativamente não só os conhecimentos e saberes tradicionais de cada povo, assim como, afeta os direitos naturais dessas comunidades aos seus territórios originários impactando toda a fauna e flora.

Nos foi relatado que uma “frutinha” que é utilizada para fazer os colares está escassa e a arvore que dá essa semente existe em apenas algumas partes do território, o que dificulta a coleta e, assim, consequentemente a confecção desse colar Kawaiwete.

Uma discussão que fizemos foi a possibilidade de fazer manejo dessas arvores que foram desmatadas do território, para não ter a possibilidade de ficar sem as sementes para manutenção e confecção do colar Kawaiwete, pois como afirmamos anteriormente cada ecojoia produzida pelos povos indígenas revela a sua ancestralidade e os saberes e conhecimentos tradicionais de cada povo, assim como a sua geometria sagrada.

Quando os territórios indígenas são invadidos muitas áreas são desmatadas para criação de gado ou lavouras, o que causa impacto direto na biodiversidade e espécies nativas dessas áreas que ficam sob ameaça de extinção. Lamentavelmente o território do povo Kawaiweté enfrenta os mesmos problemas que assolam os povos indígenas no Brasil desde a invasão portuguesa de seus territórios. Segundo Galeano (1970, p. 03) com a invasão dos europeus na América Latina “Jardins transformados em desertos, campos abandonados, montanhas esburacadas, águas estagnadas, longas caravanas de infelizes condenados à morte precoce e palácios vazios onde deambulam os fantasmas.”



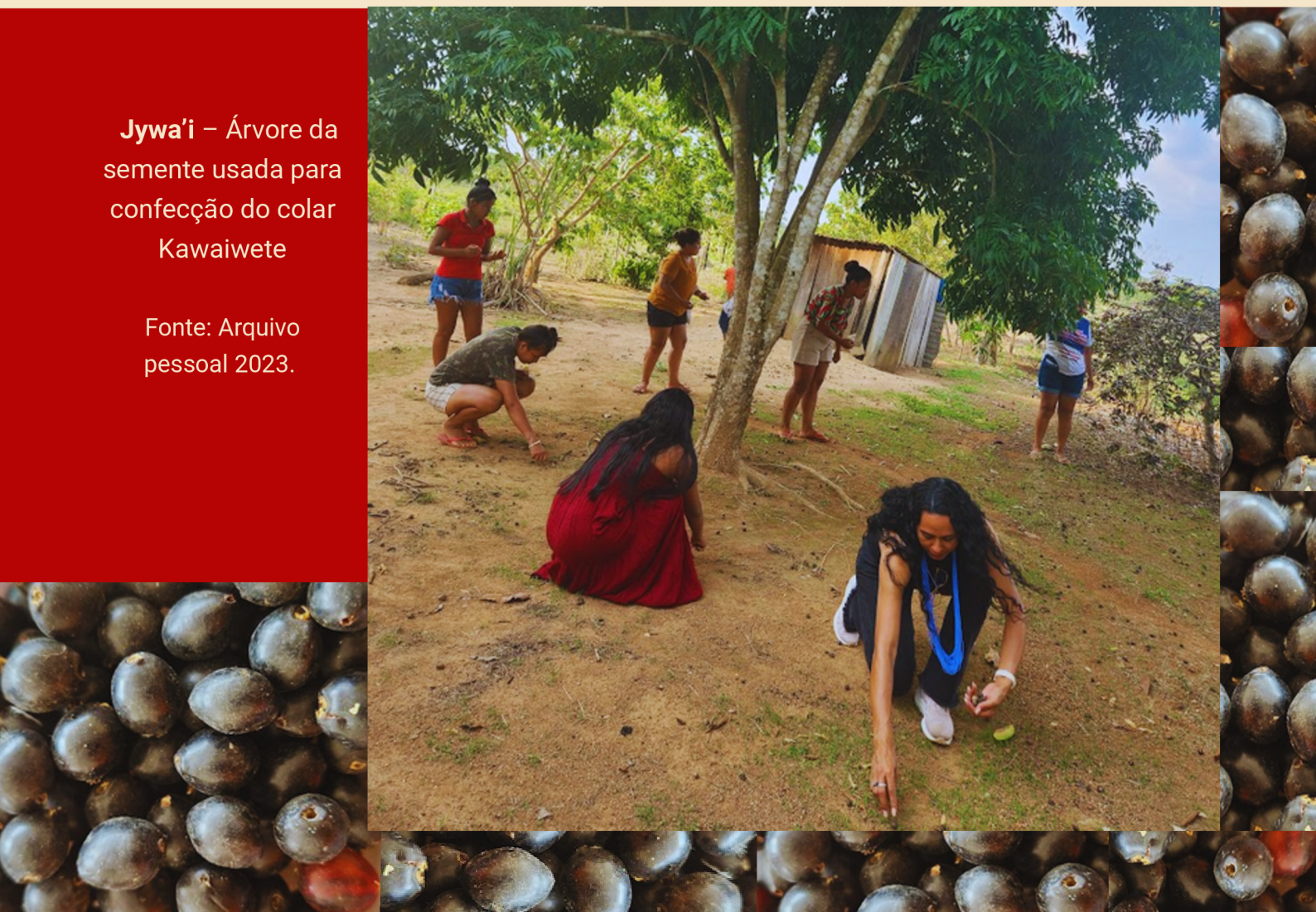


Semente de Tucum
Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Nesse sentido o autor lamenta que sua obra não tenha perdido a atualidade, pois a Abya Yala ainda continua sendo explorada e os povos originários ainda são submetidos as violências que tem sofrido desde o período colonial.

Ao continuarmos a oficina questionamos as mulheres indígenas sobre o nome da “frutinha”. Qual arvore dá a “frutinha”? Que “frutinha” é essa? Qual o nome da “frutinha” na língua do povo? Tem um nome na língua portuguesa? Essas foram questões que levantamos e podemos afirma que o encontro proporcionou não apenas conhecimentos sobre as técnicas de confecção do colar, mas suscitou também questões linguísticas e de botânica relacionadas a “frutinha”.

Essas perguntas surgiram e criaram uma inquietação, gerando um intenso diálogo entre as mulheres Kawaiwete. Essas conversas foram fundamentais para que pudéssemos descobrir o nome da “frutinha” na língua materna do povo. Algumas responderam não saber, outras disseram que o nome era Molongó Preto, outras afirmaram que as anciãs saberiam responder aos questionamentos, conversa daqui, conversa dali e uma das participantes do encontro disse que o nome era Jywa’i (se pronuncia), mas não sabia como escrever, depois de consultarem outras mulheres da comunidade conseguiram trazer o nome escrito na língua do povo.



Jywa’i – Árvore da semente usada para confecção do colar Kawaiwete

Fonte: Arquivo pessoal 2023.

Nesse contexto podemos vislumbrar que a diversidade linguística é um aspecto fundamental para os povos indígenas. A língua materna é essencialmente pautada pela oralidade, o que pode nos levar a pensar que este é um desafio para a sua disseminação e preservação. Mas, no entanto, acredito que esta oralidade é uma forma de resistência, pois esta pode ser considerada como “agenciamentos coletivos de enunciação” (Deleuze e Guattari, 2023, p. 38) e tem sido uma forma de preservação dos conhecimentos e saberes ancestrais ao longo do tempo.

Durante o processo de colonização a língua foi utilizada como uma ferramenta de dominação, sendo que os povos indígenas e africanos foram proibidos de falar as suas línguas originárias.

As línguas indígenas que possuem um sistema de escrita foram criadas em parcerias com linguistas que realizaram estudos aprofundados e diálogos com os falantes nativos dessas línguas. Mas, ressaltamos que estas parcerias devem ser feitas com responsabilidade e respeito sempre levando em consideração as necessidades e perspectivas das comunidades indígenas, pois sabemos que não há uma tradução literal da oralidade para a escrita, para que esse código linguístico não se converta em mais um instrumento de colonização e assimilação.

Deleuze e Guattari (2023) abordou em sua obra a relação entre a língua, o pensamento e o poder. A língua não pode ser concebida como apenas mais um meio de comunicação, mas como um sistema de signos que constitui a própria realidade e influencia a forma como pensamos e agimos. A língua deve ser abordada como multiplicidades em constante transformação. Para os autores a língua não é uma representação da realidade, mas pode ser considerada como uma máquina de expressão que tem a possibilidade de criar novas formas de comunicação e de pensamento.

Por isso, as línguas dos povos indígenas têm uma dimensão política que desafia e subverte a língua dominante, ou seja, é uma forma de desterritorializar as relações de poder estabelecidas, e assim, se constitui como uma força produtiva e política.

Peixinhos feitos de Inajá
Fonte: Arquivo Pessoal, 2023.



Nesse sentido, podemos afirmar que esta oficina de confecção de colares se tornou um momento de encontro, diálogo e descobertas, o que fortaleceu os laços entre todas as mulheres participantes.

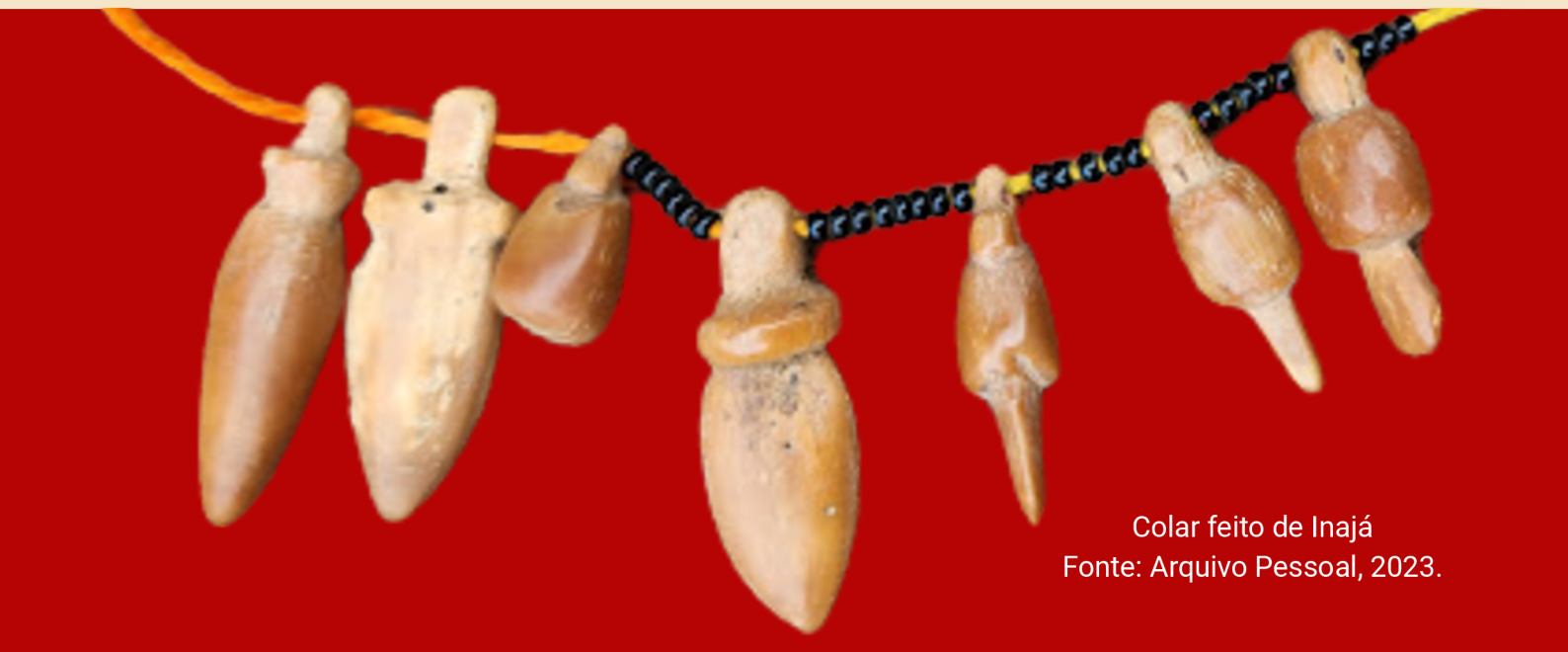
Fizemos a proposta de confeccionar um catálogo com o mapeamento dos locais onde se encontra a Jywa'i no território do povo Kawaiwete, assim como tirar fotos tanto da árvore, como das folhas, flores, frutos e sementes. Todas as mulheres presentes na oficina ficaram responsáveis para organizar a elaboração desse catálogo.

Ao continuarmos nossa conversa falamos que as ecojoias produzidas pelos povos indígenas transcende o simples valor monetário. Elas carregam consigo elementos que se conectam com a ancestralidade e a memória do povo. Os grafismos presentes em vários artefatos contam histórias, narrativas ancestrais que conectam gerações.

Quando falamos em agregar valor a essas ecojoias estamos reconhecendo e respeitando a história de cada povo que é única, reafirmando a sua relevância em nossa sociedade. Mais do que objetos estéticos elas são símbolo de resistência, porque resistir é lutar para (re)existir.

Dessa forma, quando adquirimos uma ecojoia indígena estamos fazendo mais do que um investimento em uma peça que é única, mas estamos possuindo um artefato que é repleto de uma sabedoria ancestral que é compartilhada de geração em geração, garantindo que esses conhecimentos sejam valorizados e preservados.

A valorização dessas peças não só perpetua os conhecimentos e saberes tradicionais, mas pode ser também uma oportunidade de renda econômica e de autonomia para as comunidades que produzem essas ecojoias para venda. Por isso, essa valorização é muito complexa e abrange várias dimensões quando falamos sobre ecojoias indígenas.



Colar feito de Inajá
Fonte: Arquivo Pessoal, 2023.

Por isso, ao comprar uma ecojoia estamos contribuindo para a sustentabilidade das comunidades indígenas, contribuindo para o desenvolvimento econômico local e fortalecendo essas comunidades. Ao usarmos essas peças estamos difundindo uma mensagem de respeito e valorização dos povos originários. E para isso se faz necessário também conhecer qual povo fez aquela ecojoia, que histórias e memórias imateriais estão materializadas naquele artefato.

De fato, podemos afirmar que a importância de agregar valor as ecojoias indígenas não está apenas no seu aspecto comercial, mas reside também na valorização dos aspectos dos patrimônios imateriais e materiais dos povos indígenas. Este é também um ato de reconhecimento, preservação e respeito das memórias ancestrais que dão vida a cada peça, transformando-as em símbolo de força e resistência.



Fonte: Arquivo pessoal, 2023

Neuza Maria Poias é filha da aldeia Tatuí onde seus pés sempre tocaram o chão. "Eu sei que eu nasci aqui mesmo, né?", ela confirma, ecoando as palavras de sua mãe. Sua existência se enraizou ali, seguindo o conselho paterno: "Meu pai ensinava assim, né? Nós morasse na aldeia mesmo." E assim permaneceu: "Minha vida é morar aqui mesmo, na aldeia", vendo filhos crescerem e netos chegarem.

Para ela, viver é criar com as mãos. "A minha vida é só esse daí, fazer artesanato." Colares e pulseiras brotam de seu trabalho paciente. O tucum e inajá resistente cede ao facão ou à serrinha, que o transforma em delicados "bichinhos". Sementes são presentes da mata – as sementes pretinhas de uma árvore alta e esquiva, as vermelhinhas vibrantes.

4.10 **TECITURAS DO BEM-VIVER:** UM DIA NA VIDA DE UMA MULHER INDÍGENA KAWAIWETE

Com o intuito de vivenciar as experiências cotidianas de uma mulher indígena e senti-pensar com o intuito de capturar a essência do artistar a vida como resistência através do seu bem viver, (re)existência e resiliência em seu território, acompanhei um dia da Dineva Maria Kayabi, uma das lideranças mulheres Kawaiwete da aldeia Tatuí.

Ainda que seja os afetos de uma mulher não indígena, a oportunidade de explorar essas multiplicidades na aldeia surgiu como uma possibilidade de encontros intensos com o fora. Foram experiências carregadas de afeto que me colocaram em movimento, me impulsionando a viver novos modos de pensar, sentir e agir.

Nesse sentido, cabe salientar que, ao utilizar as palavras caminhar, caminhada ou andarilhar estou definindo não apenas um movimento que é físico, mas as utilizo com metáforas para a forma como nos movemos no mundo, como exploramos esse território e como nos relacionamos com os outros. O caminhar é um processo de criação, no qual experimentamos o novo e nos deixamos afetar pelo que encontramos ao longo do caminho, pelo percurso, pelas paisagens, é se abrir ao inesperado, ao devir.

Compartilho com as leitoras e os leitores deste tese-território as experiências que me permitiram vivenciar a imbrincada tapeçaria de conhecimentos e saberes tradicionais do povo Kawaiwete e suas profundas conexões com o território.

Cheguei na aldeia em uma quarta-feira de manhã (fiquei na aldeia até domingo à tarde quando retornei para minha casa) e neste dia uma parte da aldeia estava sem energia elétrica devido às fortes chuvas que causou o rompimento de um fio elétrico, sendo que o problema foi resolvido no final da tarde pela concessionária que fornece energia.

Antes de ir para aldeia comprei e levei alguns mantimentos para contribuir com a alimentação que foi feita todos os dias da minha estadia na aldeia na casa da Dineva. Esse período fiquei alojada na casa de Cultura da comunidade, e nesses dias, três filhas (Nathalia, Maria e Tairyki) da Dineva foram muito companheiras e dormiram comigo todos os dias.

Dineva me informou que neste dia iria buscar mudas de pequi para plantar na roça de sua família e que também precisaria, nesta semana, fazer gravações com as mulheres da comunidade, enviando mensagens de felicitações para uma das “irmãzinhas” (irmã Uvécia) da Congregação Imaculada Conceição, que morava na comunidade, mas que

atualmente estava morando no Rio Grande do Sul por conta da idade avançada. Eu me disponibilizei para ajudar a gravar os vídeos junto com a Dineva e fizemos as gravações ao longo da semana, no mesmo período em que também gravei mais algumas entrevistas com as mulheres da comunidade que aceitaram participar da minha pesquisa de doutorado.

No período da tarde fomos caminhar, saímos para buscar as mudas de pequi e passamos pela casa do Sr. Canísio, um dos anciãos da comunidade, sua casa fica bem próxima a casa da Dineva. Conversamos com ele e Dineva disse que mais tarde iria voltar para colocar barro na perna dele. O barro tem propriedades medicinais e é utilizado por ser um anti-inflamatório que alivia a dor, sendo considerado uma medicina da floresta.



Sr. Canísio, ancião querido, saber profundo. Biblioteca viva neste mundo.

Fonte: Piani Kayabi, 2023.

Ao longo da caminhada pela aldeia encontramos cacau, sendo que em um pé tinha três frutos maduros, nas pontas dos pés com as mãos estendidas traçando o gesto suave do fruto, ficamos aquém da nossa intenção. Desterritorialização momentânea. Um gesto familiar para colher frutas foi interrompido pela altura do galho. Meu olhar varreu o chão ao nosso redor, buscando algo que pudesse ser a extensão da minha mão, um novo plano de ação. Reterritorialização. Dineva disse “Maria olha cacau maduro, vem pegar”, neste momento ela se agacha e Maria muito ágil ascendeu seu pequeno corpo como uma extensão fluida do corpo de sua mãe, logo eu peguei o celular que estava nas minhas mãos e comecei a gravar a cena. Uma nova montagem, um andaime vivo, surgiu da interação desses dois corpos imbuídos em uma intencionalidade.

Esta cena ocorre não apenas como o desenrolar de uma sequência de causa e efeito, mas se constituiu como uma interação rizomática de afeto e intensidades, denotando a natureza fluída dos agenciamentos que nos atravessam. Abaixo segue vídeo com a gravação desta cena.

qr-code vídeo da Dineva e sua filha pegando o cacau

Seguimos andando pela aldeia e por onde vai passando Dineva vai cumprimentando e conversando com as/os moradoras/es. Fomos já fazendo o convite para as mulheres participarem da pesquisa de doutorado e fazer uma gravação com mensagem para a irmã Uvécia (“irmãzinha”, forma que elas se referem a irmã).

Descemos até próximo ao rio dos Peixes local onde se localizava alguns pés de pequi, e pegamos no chão apenas um fruto, pois o pequi só pode ser coletado quando cai no chão, é desta forma, que sabemos que está maduro e pronto para consumo. Segundo Oliveira e Scariot (2010) o pequi é uma fruta caraterística do Cerrado, e seu nome científico é *Cariocar brasiliense*. Seu nome tem origem no Tupi e significa “pele espinhenta”, pois o pequi é um fruto de casca verde e por dentro tem geralmente de um a sete caroços cobertos por uma polpa amarela e debaixo dessa polpa tem espinhos, por isso é necessário cuidado ao consumir o pequi.



Pé de Pequi na Aldeia Tatuí
Fonte: Arquivo Pessoal, 2023.

Continuamos andarilhando pela aldeia e chegamos em mais uma parte que tinha pé de pequi com vários frutos, mas nenhum fruto no chão. Nesse sentido, a Dineva terá que ir depois de alguns dias para ver se encontra algum fruto maduro do pequi para que ela possa plantar na roça da família.

Continuamos a caminhada e passamos perto da morada da Towopewi (uma das mulheres Kawaiwete que aceitou participar da pesquisa de doutorado), ali no quintal a vida pulsava em ritmo ancestral, ela e sua família estavam organizando mudas para plantar algum alimento tradicional. Perguntei o que eles iriam plantar ela respondeu que era mandioca. Eu perguntei se poderia ajudar no plantio, e eles concordaram. O marido da Towopewi fez buracos no chão e nós mulheres (eu, Dineva e Towopewi) fomos plantando as mudas de mandioca, que significava fartura. Em cada mão que plantava podia vislumbrar a sabedoria de gerações, que foi partilhada comigo nesse processo me explicando como preparar a muda para o plantio, e que para ser uma muda boa tem que ter um “olhinho”, um brotinho verde.



Plantando mandioca no quintal da Towopewi
Fonte: Arquivo Pessoal, 2023.

Assim juntos num esforço coletivo fomos semeando as teias da vida e plantando ensinamentos. Agradeci a Towopewi e sua família pela acolhida, pela partilha, por me ensinar que a vida em comunidade é a mais significativa de todas as colheitas. Por me permitir sentir os fluxos dinâmicos de energia da natureza, os ciclos da terra e os ritmos da vida diária dentro da aldeia.

Após fazermos a plantação de mandioca fomos até a casa da Dona Joana, que é sogra da Dineva. Chegando na casa da Dona Joana ela nos recebeu prontamente e nos convidou para tomar café. Percebi que em cima da mesa na área ela estava quebrando a semente de uma “frutinha” (nome que ela se referia ao pequeno fruto) com uma pedra. Perguntei o que ela ia fazer com as sementes, ela disse que ia fazer colar. Fui perguntando em que locais da aldeia tem mais dessa “frutinha”, ela respondeu que ganhou algumas sementes do povo Irantxe (autodenominação Manoki) e que havia plantado o pé dessa arvore no seu quintal.



Árvore da frutinha usada para fazer colar e pedra usada para quebrar e tirar as sementes
Fonte: Arquivo Pessoal, 2023.

Eu pedi para quebrar algumas frutinhas e ela deixou, mas me alertou que não deveria colocar a mão na boca e lavar bem as mãos, pois a “frutinha” tem um sabor muito amargo. Eu e mais algumas crianças que sempre nos acompanharam nesse andarilhar dialógico quebramos algumas “frutinhas”.

4.11 **A Poética dos Corpos-Território:** Devir, Artes, Estéticas e Bem-Viver das Mulheres Kawaiwete

No quintal, sob a sombra de uma árvore. Este foi o cenário onde as entrevistas com as mulheres Kawaiwete foram gravadas. É nesse espaço que elas tecem suas artes e estéticas conectando passado, presente e futuro em um movimento circular que revela a complexidade dos saberes e conhecimentos tradicionais onde as artes e estéticas se entrelaçam com a vida, a espiritualidade e a ancestralidade.

Nesse sentido, cabe ressaltar que iremos entrelaçar as narrativas transcritas das mulheres Kawaiwete com os vídeos gravados. Sendo que, as entrevistas transcritas que compõem este território-tese preservam os nomes reais das participantes com a autorização delas.

A transcrição das entrevistas mantém o formato da linguagem original das protagonistas da pesquisa. Acreditamos que não existe uma forma "correta" de falar, especialmente em um país com a rica diversidade linguística do Brasil. Ao preservar a linguagem original, buscamos evitar a perpetuação da violência colonial, que historicamente silenciou e marginalizou as línguas indígenas, sendo que a língua portuguesa é a segunda, terceira, quarta língua, etc., dos povos originários. Segundo Bispo (2023)

> Quando nós falamos tagarelamos, e escrevemos mal ortografados. Quando nós cantamos desafinamos e dançamos descompassado. Quando nós pintamos borramos e desenhamos enviesados. Não é porque estamos errando, é porque não fomos colonizados.

Por isso, esta abordagem metodológica reflete nosso compromisso com a descolonização da pesquisa, buscando construir um espaço de escuta e respeito pelas narrativas das mulheres indígenas.

A seguir apresentaremos relatos biográficos das mulheres Kawaiwete que aceitaram participar da pesquisa.

TOWOPEWI



Towopewi: Tecelã de sonhos, as Mãos que Tecem a Arte Kawaiwete

Nas entranhas da floresta, onde o canto dos pássaros é a melodia ancestral e o rio corre como as veias da terra, nasceu Towopewi, uma mulher indígena do povo Kawaiwete. Sua história, como a de seu povo, é tecida com fios de resiliência e a força da tradição.

Houve um tempo em que o Território Indígena do Xingu se tornou o lar forjado pelas circunstâncias, um refúgio imposto quando as terras ancestrais dos Kawaiwete foram invadidas, ecoando a dor da perda, mas também a centelha da resistência. Ali, entre os diversas povos e o pulsar da vida comunitária, Towopewi cresceu, aprendendo os segredos da mata e as vozes de seus antepassados.

Hoje, o vento sopra um novo tempo, e Towopewi reside com sua família na Aldeia Tatuí. É nesse chão, mais próximo às suas raízes, que ela continua a ser um elo vivo com a sabedoria de seu povo. Sua voz carrega a doçura e a força da língua originária, um tesouro que ela guarda e partilha, partilhando a riqueza de seu povo.

Mas é em suas mãos que a poesia se materializa. Conhecedora profunda das artes e da estética Kawaiwete, Towopewi transforma sementes, fibras e cores em manifestações artística e estéticas. Em cada rede que tece, há o descanso e o sonho de seu povo. Em cada colar que cria, há o brilho das matas e a proteção dos espíritos.

Em cada anel que molda, há a delicadeza e a força da mulher indígena.

As mãos de Towopewi não apenas criam objetos, elas contam histórias, preservam memórias e celebram a beleza que resiste e floresce. Ela é a guardiã de um saber ancestral, uma artista que, com a alma de sua gente, pinta a vida com as cores da tradição e da esperança. Em cada traço de sua arte, Towopewi nos lembra da importância de ouvir a terra e honrar aqueles que vieram antes de nós.

Qr-code entrevista com Towopewi



Towopewi e seu esposo Sr. Antônio

Fonte: Piani Kayabi, 2023.



MARIA JORCELINA

RAÍZES NO CORAÇÃO DA ALDEIA TATUÍ

Seu nome é Maria Jorcelina Fernanda. Sua chegada ao Mato Grosso foi em 1960, um tempo em que a jornada era feita ao ritmo do rio. "Subimos de canoa, naquela época não tinha motor", ela lembra, vinda do Pará numa caravana fluvial que a levou, ainda menina, ao Porto dos Gaúchos - MT e, depois, pelas mãos do Padre João, a aldeia Tatuí, em Juara - MT.

Ali, encontrou seus parentes Kawaiwete e viu a comunidade crescer. Perdeu a mãe, trabalhou, casou, construiu sua família. Desde 1967, a aldeia Tatuí é seu chão. A vida, antes com menos facilidades de transporte, tinha seu valor: "Era melhor do que hoje, né?", reflete, sentindo falta de uma simplicidade que se perdeu. Sua vida é testemunho de labor incansável. "A gente trabalhou muito, desde que eu casei".

Foram anos nos seringais, tirando borracha, e depois, a dedicação constante às roças. "A gente plantava muito arroz, muita mandioca, muita banana." E a terra ainda responde ao seu cuidado: "Apesar de nós ser dois velhinhos, mas nós temos roça... Esse ano mesmo nós temos três roças já plantadas." Vender farinha, amendoim, polvilho, fazer açúcar e melado – a subsistência brotava do esforço coletivo no plantio da roça da família.

As mãos que cuidaram da roça também teceram artes e estéticas. Aprendeu e ensinou artes e estéticas do Povo Apiaká, e também dos Kawaiwete. "Nós fazia muito anel de tucum", conta, lembrando a filha Sônia e seus desenhos admiráveis. O tucum e o Inajá viravam anéis e colares, vendidos e trocados na cooperativa das "irmãzinhas", "Para sobreviver, né?"

Com o povo Kawaiwete, aprendeu mais que a convivência; aprendeu seus saberes e sabores. "Eu aprendi muito bem a fazer a farinha. Farinha Kayabi, farinha fina que se chama." Descreve o processo com a familiaridade de quem o domina: a mandioca na água, a prensa, o sol, o pilão de madeira, a peneira especial, a torra cuidadosa. Em seu quintal tem uma farinheira tradicional.

Embora não tenha nascido Kawaiwete, seu coração pertence a essa comunidade asim como ela també pertence a eles, e esse pertencimento transcende os laços sanguíneos. "Eu não sou Kayabi, mas me considero", afirma com orgulho sereno. "Pra mim, eles são a minha família." O segredo dessa longa e pacífica convivência? Respeito. "Primeiro eu me dou meu respeito para mim receber, né?... A gente tem que saber viver." Uma lição de harmonia e aprendizado constante: "A gente aprende com eles, né? Muito."

Dona Maria Jorcelina é a memória viva de uma jornada, de um trabalho comunitário que dignifica e de uma vida entrelaçada com respeito ao povo que a acolheu.



A farinheira Kawaiwete, no quintal de Dona Maria Jorcelina: refúgio de tradição. O aroma da mandioca assando conta histórias, alimento do corpo e da alma indígena.

Fonte: Acervo pessoal, 2024.



JOANA

Memória Ancestral em Terra Tatuí

Joana Kriawi nasceu no próprio ventre da aldeia Tatuí, enquanto seus pais desbravavam esse território verde, buscando um novo lar às margens do Rio dos Peixes. Sua mãe e seu pai, vieram do Batelão (território ancestral do Povo Kawaiwete), teceram os primeiros fios de sua existência em meio à mudança forçada, acompanhados pelo tio que foi um dos fundadores da aldeia Tatuí, plantando raízes onde a comunidade desabrochou.
"Bom, eu mesmo, eu nasci aqui, né? A minha mãe, ela é do Batelão, meu pai também, né? Então, quando o meu tio, que ele foi a fundador da aldeia aqui, né?"

Sua história se entrelaça com a da própria aldeia, crescendo lado a lado com seus irmãos, testemunhando o constante florescer da vida em comunidade. As lembranças da infância guardam a dificuldade dos tempos idos, as longas viagens de lancha até Utiariti, um contraste vivo com a facilidade dos dias atuais.
"Assim minha mãe e meu pai falavam, eles contavam a história pra mim né, que vieram mudar pra cá... Aí eu nasci aqui mesmo, aqui no Tatuí. Como diz a história, a minha terra é aí no Tatuí."

As mãos de Joana perpetuam a arte ancestral Kawaiwete, um legado transmitido pela mãe, mestra na criação de redes, de colares, anéis e pulseiras. Um saber que molda a beleza em adornos, mas que guarda a singela lamentação por não ter aprendido a arte masculina de tecer peneiras.
"Bom, eu aprendi com minha mãe, que é a mãe da gente que ensina a gente a fazer as coisas, né? Fazer colar, fazer esse anel, fazer pulseira, fazer... Hoje

que eu me arrependo, porque eu não aprendi com o meu pai fazer peneira, né?"

Em suas recordações reside a habilidade de tecer o algodão em redes e zamatas, uma prática hoje distante pela ausência da ferramenta materna, um elo com a ancestralidade que não pode ser perdida. Contudo, a memória gustativa se mantém viva no preparo do biju, um sabor que atravessa gerações.

"Agora as outras coisas eu sei, que eu aprendi com minha mãe, eu tecia algodão, fazia rede, zamata, né? Hoje que eu não faço rede porque eu não tenho a arma de fazer rede, a minha mãe tinha, né?"

Joana, mulher Kawaiwete da aldeia Tatuí, é a memória viva de um tempo de fundação, a guardiã de saberes e conhecimentos tradicionais transmitidos de mãe para filha. Sua história, contada com a simplicidade de quem nasceu e cresceu na terra ancestral, é um testemunho da resiliência Kawaiwete, um rio de tradições que continua a fluir no coração do Território.



Arara no quintal de Dona Joana
Fonte: Arquivo Pessoal, 2023.

Mãos que Tecem a Memória Kawaiwete



TATIELY

Nas margens do Rio dos Peixes, na Aldeia Tatuí, vive Tatiely, mulher Kawaiwete. "Eu nasci aqui", diz ela, com a simplicidade de quem pertence à terra, embora suas raízes venham de outra aldeia, trazidas por seus pais do povo Kawaiwete.

Suas mãos são guardiãs de saberes ancestrais. "Eu faço artesanato", conta, enumerando as criações que brotam de seus dedos: pulseiras que cintilam como escamas de peixe, colares que carregam o espírito da floresta, zamatas que embalam as crianças, bolsas que guardam e os inovadores porta-celulares, um elo entre a tradição e o agora.

O aprendizado veio pelo olhar atento, pela partilha com a irmã. "Eu aprendi olhando... Foi por ela que eu aprendi a fazer esses artesanatos." Sementes escuras e vermelhas, "pacovinhas", miçangas minúsculas que exigem a linha precisa ("A numeração da linha A tem que ser 025", afirma Tatiely), barbantes e fios se transformam em artes e estéticas Kawaiwete.

Para Tatiely, o fazer artesanal é mais que um ofício, é um legado. *"A importância é para fazer e mostrar para as jovens de hoje."* Como a sobrinha, recolhida no ritual da menina moça, que em seu resguardo aprende os segredos do trançado, as histórias contidas nos fios. *"O que eu sei, eu ensino, vou passando pra quem não sabe, ir aprendendo."*

A inovação surge naturalmente, como no porta-celular: "A gente tem uma imaginação, né?... Eu falei assim, vou tentar fazer aí, aí deu certo." Uma peça que nasce da necessidade e da criatividade, e que logo desperta o interesse, levando seu nome e sua arte adiante.

Os grafismos, desenhos complexos que dançam nos fios, são um desafio e uma herança. Um valor profundo, que transcende o valor monetário, fruto de um tempo e de um saber que muitos não veem.

Tatiely segue, com a calma de quem observa e a paixão de quem cria. "Eu gosto de fazer artesanato... O que eu vejo e eu tô praticando." Em cada peça, um fragmento de sua história, um elo vivo com a rica tapeçaria do Povo Kawaiwete.



Nas mãos de Tatiely, o fio se aninha,
Trama que abraça, história que caminha.
É ZAMATA, berço tecido com saber,
Pro bebê Kawaiwete, perto crescer.

Fonte: Acervo pessoal, 2023.

Guardiã do Fio e da Semente



IZA

Sua voz ecoa do lugar onde sempre esteve. Afirma Iza "Eu nasci aqui mesmo", ela diz, com a firmeza de quem tem raízes profundas na comunidade Tatuí. Seu pai e mãe, porém, carregam a memória de outro território ancestral do Povo Kawaiwete, "Ela veio do Batelão", a "terra ancestral", de onde trouxeram a herança que hoje floresce em suas mãos.

Com habilidade, ela transforma a natureza em produções Kawaiwete. "Faço o colar desse, Tucum, Inajá", explica, referindo-se aos colares que cria a partir das sementes de tucum e inajá. Mas seu talento se estende à fibra: "Fazia rede, faz rede", conta sobre as redes de algodão tradicionais, um saber que domina e pratica, com algodão pronto para ser fiado.

O conhecimento não surgiu do acaso. "Eu aprendi com minha mãe", revela. Foi uma linhagem de mulheres que a formou: "Minha mãe que me ensinou... Até minha vó me ensinava, aprendi com isso." Menciona também a sogra, tecendo uma rede de saberes das mulheres Kawaiwete: "Minha avó, minha mãe e a sogra."

E essa corrente não se quebra seus elos são fortes e entrelaçados. O que aprendeu, ela partilha com as novas gerações. "Eu faço colar, elas aprendem, elas aprendem comigo." Suas filhas observam sentadas próximo a Iza, prontas para dar continuidade aos saberes e conhecimentos tradicionais do seu povo, querendo aprender também a arte complexa da rede.

Para ela, confeccionar essas expressões materiais é manter viva a memória e a história do seu povo. Enquanto os colares e outras peças ("Esse artesanato") são feitos "para vender", o valor maior está na preservação dos saberes comunitários, passados de geração em geração.

Ela é um elo vivo nessa corrente ancestral, garantindo que os fios da cultura Kawaiwete continuem fortes e presentes na vida da comunidade.

Qr-code Iza fazendo peixinhos de Inajá



CEZARINA



Um Rio de Saberes

Cezarina Krey Leite Tukumã, filha da terra Apiaká-Kayabi, nasceu no coração da aldeia Tatuí, tecendo sua história junto à de sua mãe, Catarina, anciã e guardiã da língua ancestral. A infância foi bordada pelos fios da pesquisa materna, desvendando os mistérios do idioma Kawaiwete, trilhando caminhos entre os saberes e conhecimentos tradicionais e o mundo.

"Minha mãe era pesquisadora da língua materna na época, então fui criado junto com ela, fazendo a trajetória dela."

Os primeiros aprendizados desabrocharam em solo da aldeia Tatuí, sob o teto rústico de casas de tábuas que deram vida a primeira escola da comunidade, até que a semente da educação formal germinou, transformando-se na Escola Estadual Indígena de Educação Básica Juporijup, onde Cezarina hoje planta o saber como pedagoga.

"Comecei a estudar aqui mesmo com os meus professores indígenas... depois foi evoluindo cada vez mais e conseguimos ter uma escola municipal na época."

Em suas palavras ecoa a força ancestral do ritual da menina-moça, a reclusão que floresce a jovem em conhecimento e beleza, preparando-a para os laços da comunidade. Um tempo sagrado, onde o corpo se purifica e a alma se conecta com os saberes de seu povo.

"Quando a menina tem sua primeira reclusão... ela fica porque ela quer estar sendo uma menina jovem, que ela possa crescer com bastante energia, tendo esse conhecimento..."

A pele de Cezarina carrega a marca indelével dos Kawaiwete, a pintura *Jupot,* um ato de coragem e amor à sua herança ancestral. Um desenho que pulsa história e ancestralidade, resistindo ao tempo como um rio que não cessa de correr.

"Essa pintura que eu tenho no meu rosto chama *Jupot*... pra mim, a minha pele já não era assim pra ser pintada... mas eu achei muito bonita."
Na sala de aula, Cezarina se dedica a manter viva a chama da língua materna, um elo precioso com os anciãos e a memória ancestral. Desafia as barreiras de um sistema que nem sempre compreende a riqueza e a singularidade de seu povo, buscando formas de registrar e transmitir a língua originária, as palavras Kawaiwete.

"Esse aprendizado, a gente trabalha a língua materna na sala de aula também, junto com os alunos... é muito importante também os falantes da língua materna, porque nós temos os nossos anciãos, quase nós não temos mais..."

Cezarina, mulher Kawaiwete, é um rio de saberes que flui entre gerações, uma voz forte que ecoa a resistência de seu povo, a importância dos saberes e conhecimentos tradicionais e o orgulho de ser mulher em sua comunidade. Suas histórias e memórias, tecida com palavras da própria alma, é um canto de resistência e esperança na vasta constelação de povos indígenas.



No rosto, o *Jupot,* traço que não mente,
Tinta da memória, Kawaiwete presente.
Cezarina guerreira, olhar ancestral,
Na defesa acadêmica de seu TCC na
Pedagogia Intercultural,
Um rito oral.

Fonte: Acervo pessoal, 2022.



Mulher Água: Um Rio de Força Kawaiwete

Em terras de Juara, onde os Apiakás e os Kayabi/Kawaiwete se encontram, ecoa a voz de Dineva Maria Kayabi, mulher Kawaiwete, tecida na trama da vida em 1978, na aldeia Tatuí. "Me chamo Dineva, sou do povo Kawaiwete, nascida aqui no território Apiaká-Kayabi, município de Juara." Sua história, como um rio que serpeia pela floresta, carrega as águas da ancestralidade Rikbatsa de seu pai e as memórias do Batelão de sua mãe.

A infância e a juventude prosperaram sob o olhar atento das irmãs da Imaculada Conceição, onde o aprendizado se misturava ao aroma da terra cultivada. "E aqui foi a minha infância, a minha juventude... até na minha escolarização, foi também aqui... E no decorrer dos tempos, a gente vinha também trabalhando muito na roça, né?" A partida precoce do pai uniu ainda mais o laço entre Dineva e suas quatro irmãs e 2 irmãos, guiadas pela força resiliente de sua mãe, uma mulher de fibra que encontrou na saúde e na fé seu sustento.

A escola primária acendeu em Dineva a sede por conhecimento, interrompida pela ausência do ensino fundamental. Mas a busca por aprender era mais forte que a falta. Os nomes outrora imprecisos ganharam forma e corpo, e o currículo escolar começou a florescer com as cores da comunidade. "Os nomes nossos também eram errados. As irmãs que dava apelido... aí a gente começou a se organizar também com o nosso nome... Ali nós plantávamos muito abacaxi, muita abóbora, arroz, milho, cana... Então, minha infância foi assim, na parte mais de roça..."

Aos 16 anos, um novo chamado a levou a ajudar na organização da escola, um prelúdio para o sonho acalentado de ser enfermeira. O Projeto Xamã abriu caminhos, mas não para ela. O Projeto Tucum também passou, tecendo outras trajetórias. Mas em 2000, a sala de aula a acolheu como voluntária,

um palco onde sua paixão pela educação começou a brilhar intensamente. "Aí quando foi 2000, aí eu fui para uma sala de aula que era do município. Fiquei voluntária junto com as irmãzinhas... Aí eu já ajudava a irmã, a irmã Helena... Aí foi em 2006, aí a gente já começou com o Projeto Raiô, né?"

O casamento e o emprego não a afastaram do seu propósito. A busca por aprimoramento a levou a concluir o ensino fundamental e, em 2012, a abraçar a Pedagogia Intercultural na Unemat. "Em 2012, surgiu essa vaga de pedagogia intercultural. Aí, nessa área, eu falei assim, essa área eu vou ter que fazer." Sua dedicação a fez brilhar, conquistando o primeiro lugar na turma e, posteriormente, ingressando no mestrado. Sua trajetória abriu portas para outras professoras e professores indígenas, um legado de incentivo e empoderamento. "Eu fiquei a ser muito feliz que a partir dali que deu uma abertura para os outros professores, né? Tudo que a gente passou como professora, também não quis que só eu ficasse na linha como professor, né?"

A voz de Dineva ecoou também na luta pelos direitos das mulheres indígenas, integrando a Takiná, uma organização que emergiu da semente da COIAB. "Então, a Takiná, eu já comecei a participar dela depois da criação dela... E a TaKiná, o nome dela vem de origem do povo Karajá, que é a estrela, né?" Sua liderança a levou a ser presidente por um período, e hoje, segue fortalecendo a união e a representatividade das mulheres de 43 povos do Mato Grosso com a COIAB. "Então, uma coisa assim que eu gostei de estar nesse movimento porque a gente conhece uma realidade... chamou muita atenção de como lidar com essas expectativas das mulheres indígenas."

Seu olhar visionário a conduziu à COIAB e à COP27, espaços de diálogo e decisão onde a voz dos povos indígenas ressoam coletivamente em defesa da Amazônia e seus saberes ancestrais. "Esse sempre foi o meu sonho. Estar lá junto, de ver o que é a Coiab, o que é a APIB... E pra mim foi um momento muito bom lá. Está sendo bom porque a gente aprende, né?"



A 27ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas, a COP 27, foi realizada de 6 a 18 de novembro de 2022. O evento aconteceu na cidade de Sharm el-Sheikh, no Egito.

Foto: Andreia Fanzeres, 2022.

A presença de Dineva Kawaiwete na COP 27 simbolizou a força da mulher indígena na luta por justiça climática, levando a voz do seu povo e de toda a Amazônia para um dos palcos de decisão mais importantes do mundo.

A partilha dos conhecimentos tradicionais é um fio condutor na vida de Dineva. Ela observa com alegria o despertar do interesse da juventude pela produções e pela estética Kawaiwete, vendo nas criações materiais não apenas beleza, mas também uma fonte de renda e fortalecimento dos saberes e conhecimentos tradicionais do povo. "Então, as preocupações de nós, mulheres, junto com a juventude, de ver eles, vem sentindo, né? Que nem a gente vê que a preocupação nossa é dos nossos artesanatos, né?"

Dineva, mulher de fibra e sabedoria, teceu sua história com a força das mulheres águas, a resiliência de seu povo gente e a luz da estrela Takiná. Sua jornada é um testemunho da luta, da esperança e do florescimento do povo Kawaiwete em um mundo em constante transformação. Sua voz, um rio caudaloso, segue irrigando o presente e semeando um futuro de reconhecimento e respeito para seu povo.



Dineva segurando caju na Aldeia Tatuí

Foto: Arquivo pessoal, 2022.

NEUZA POIAS



A Vida Tecida em Sementes na Aldeia Tatuí

O preparo das sementes para o colar Kawaiwete, nos ensina Neuza Poias, é um ritual aprendido: “curtir na água com sabão e quiboa para separar as boas das que "estufam" e boiam. Secar ao sol, furar com precisão, tratar com formol "pra ele não estragar". Um processo que exige tempo e calma: "É demorado pra fazer, né?"

Em suas mãos sementes escuras de tucum e as claras de inajá encontram seu destino, polidas até revelarem um brilho raro que parece capturar a luz da própria floresta. Em seus colares e anéis Kawaiwete, ela tece mais que adornos; tece a alma de seu povo, um elo visível com a sabedoria ancestral.

O conhecimento é semente que ela planta em solo fértil. "A gente ensina bastante, a minha filha já aprendeu", conta. E o convite se estende à nova geração: "falo para minhas netas fazerem, para aprenderem a fazer o que a gente faz." O convite, então, se estende com afeto à nova geração, buscando garantir que o fio do tempo não se rompa.

É um chamado para que as mãos pequenas aprendam a linguagem das sementes, para que a arte e a estética Kawaiwete sigam pulsando, passadas de geração em geração, como o mais valioso dos colares.

A Sementeira do Saber na aldeia Tatuí



MARIA SUZANA

Nas terras ancestrais da Aldeia Tatuí, onde o rio murmura histórias e a mata respira vida, nasceu Maria Suzana. Com a força tranquila de quem pertence à terra, ela nos conta: "Eu me chamo Maria Suzana, sou professora, tenho 55 anos... Eu nasci aqui mesmo, no Tatuí. Eu sou daqui mesmo da aldeia Tatuí, cresci aqui..."

Sua jornada como educadora começou não por escolha planejada, mas por um chamado da necessidade de seu povo. Quando a comunidade buscou quem pudesse ensinar as primeiras letras, os olhos se voltaram para ela. "Precisava de professores... E a única pessoa que encontraram foi eu. Então, eu e a Luísa gente começou a trabalhar voluntária na escola..."

O caminho, no entanto, não foi simples. Exigiu paciência, a luta dos caciques e a busca por formação, que veio através de projetos como o Tukum e o Rayô, este último abraçando 16 etnias. "Depois de muita luta que os caciques conseguiram colocar professores... onde a gente concluiu a formação de professores."

Com a escola tornando-se estadual em 2006, Suzana pôde firmar seu trabalho, dedicando-se a semear o conhecimento dentro de sua própria comunidade, um compromisso profundo. "Mas sempre trabalhei dentro da minha comunidade mesmo, só ia fazer a formação fora assim quando a gente ia estudar..."

Hoje, aos 55 anos, Maria Suzana olha para trás e vê os frutos de uma vida dedicada à educação indígena. O maior deles? Ver seus antigos alunos agora como colegas, levando a escola adiante. "Eu saí assim com orgulho de ser professora indígena por motivo que consegui a minha carreira... foi muito difícil, mas com a luta... A gente conseguiu levar os alunos à frente e hoje eles têm a carreira deles próprias para poder trabalhar."

A presença desses novos mestres, nascidos e formados no chão da aldeia Tatuí, é a prova viva do valor de sua luta e da força da comunidade. "São os próprios alunos que concluíram aqui dentro da aldeia. Então, isso pra nós é uma vantagem." Maria Suzana, a professora da aldeia Tatuí, plantou sementes de saber que continuam a germinar, garantindo que os saberes e conhecimentos tradicionais do povo continue a inspirar as futuras gerações Kawaiwete.



Artesanato de Maria Suzana feito com barro

Fonte: Acervo pessoal, 2024.

APÓS A TRAVESSIA ....
TRANSBORDAMENTOS ...
AFETAÇÕES ...



A travessia deste território/tese não encontra um ponto final, mas alcança uma clareira em meio ao percurso que se revela incessante. É como parar à beira de um rio que continua a correr, um instante para respirar e contemplar a paisagem que me atravessou tanto quanto eu a desbravei, em um movimento que não foi apenas geográfico. A metáfora da 'travessia' deixou de ser figura de linguagem para se tornar a própria textura da pele, o chão vivo sob os pés: um deslocamento que transcendeu mapas, mergulhando nas correntes profundas, epistemológicas e viscerais, de um sentir e saber Kawaiwete.

Nesta senda que não se encerra, foi preciso abandonar as amarras conceituais da academia, sentir a pulsação da terra nua, e deixar que a escuta sensível, mais que o mapa da análise, orientasse meus passos. A jornada começou com a de uma pesquisadora, sim, mas o próprio território, pulsante e sábio, junto à força serena das mulheres Kawaiwete, exigiu que meus próprios contornos se tornassem permeáveis, como a terra que acolhe a chuva, sempre aberta à contínua metamorfose, a um vir-a-ser que nunca se completa, apenas se aprofunda a cada novo horizonte contemplado. Esta pausa não é um fim, mas um mirante no percurso infinito.

Nesse sentido, a decisão de seguir uma “pesquisa em modo Kawaiwete" foi menos uma escolha metodológica e mais uma rendição necessária, um afastamento consciente da distância segura das pesquisas tradicionais, com seus riscos de extração e objetificação. Ancorar-me nos saberes Kawaiwete significou abraçar a "escuta sensível" como um órgão vital, engajar-me no mover-se com, para e junto as mulheres Kawaiwete. Foi a tentativa de um gesto contra colonial sentido no corpo, uma busca por ressonância com as metodologias insurgentes que brotam da própria terra indígena e da crítica que nos move. Mais que método, tornou-se postura: um alinhar-se ético e político com quem desafia as hierarquias do saber, buscando a reciprocidade que só a relação verdadeira permite, onde o conhecimento não é coletado, mas co-criado no calor do encontro.

Essa fundação relacional pulsou viva na forma como fui acolhida por toda a comunidade Kawaiwete da aldeia Tatuí, diria que "com muito bom grado e paciência", na generosidade com que as mulheres Kawaiwete me abriram as portas de suas casas partilhando, seus saberes cotidianos, suas lutas, seus mundos, suas comunidades. A escuta sensível tornou-se prática diária: uma atenção vibrante não só às palavras ditas, mas aos silêncios prenhes de significado, aos gestos ancestrais que moldam o barro, tecem a palha, as sementes, as miçangas e as narrativas que fluem no ritmo do saber fazer embaixo de uma árvore no quintal. Ler com os olhos e escutar de forma sensível foi deixar que o conhecimento me tocasse, me afetasse, reconhecendo-o como algo vivo, pulsante, inseparável das mãos e vozes que o partilhavam. Foi um aprendizado com que inevitavelmente se tornou uma transformação pelo encontro.

Essa metamorfose interna encontrou um eco profundo na própria natureza das artes e estéticas das mulheres Kawaiwete. A compreensão mais visceral que emergiu desta travessia foi a de que suas:

> **"ARTES E ESTÉTICAS NÃO SÃO OBJETOS INERTES, MAS PURO MOVIMENTO: O MOVIMENTO DA LUTA INCESSANTE PELA VIDA E PELO TERRITÓRIO SAGRADO, O MOVIMENTO DAS MÃOS QUE DANÇAM COM AS FIBRAS, COM OS PIGMENTOS E O MOVIMENTO DO PRÓPRIO FLUXO DO VIVER."**
>
> Bethinha Santos, 2025.

O conceito de devir – essa transformação incessante, esse fluxo de intensidades onde a única constante é a própria mudança – tornou-se a chave sensível para tocar a alma dessas práticas. Minha própria transformação deixou de ser um evento paralelo para se tornar uma ressonância, uma vivência em meu próprio corpo do princípio de devir que anima a criação Kawaiwete.

Nesse fluxo constante, as artes e estéticas das mulheres Kawaiwete revelaram-se como potentes atos de contra-colonização. Uma contra-colonização tecida no dia a dia, na afirmação resiliente dos seus modos de ser, saber e se relacionar, mesmo sob a sombra persistente da colonialidade. Elas tecem o bem viver por entre linhas, miçangas e sementes, usando a matéria viva de seu território – fibras que contam histórias, sementes que carregam futuros e pigmentos (do urucum e jenipapo) que são a própria terra – para construir ativamente a realidade que pulsa em sua comunidade, um "bem viver" ancorado em valores próprios, não impostos. Cada gesto criador, seja ele funcional ou ritual, torna-se um fio na longa trama da resistência ancestral, um modo de manter acesa a chama dos saberes e conhecimentos de seu povo.

Neste território/tese pude perceber que o movimento de luta das mulheres indígenas é, em si, também uma travessia constante por múltiplos territórios, uma jornada que não busca um ponto final, mas a afirmação contínua da vida e da resistência em cada passo. E nesta travessia, o próprio corpo se afirma como corpo-território, cartografia viva onde a luta e a existência se inscrevem de forma inseparável. A arte e a estética emergem aqui não como adorno, mas como pulsação visível da jornada, linguagem ancestral que acompanha e fortalece quem caminha.

Essa força se materializa nos grafismos que pintam a pele – mapas de pertencimento, de histórias que o tempo não apaga, como se vê na potência expressiva das mulheres Kawaiwete. Esses mesmos traços se inscrevem nas roupas, tecendo a proteção ancestral. Brilham nos adornos corporais: nos anéis, nas pulseiras, nos colares que entrelaçam sementes e miçangas coloridas, conectando o corpo que atravessa os territórios à sabedoria da floresta, à força das gerações passadas que resistem. Cada traço pintado, cada semente carregada, é um manifesto estético e político, parte pulsante da vida que se recusa a ser silenciada.

Com essa força inscrita no corpo-território e no espírito, elas desbravam as complexidades da formação acadêmica. Cada diploma conquistado e cada palestra proferida é a própria resistência materializada em conhecimento.
Mas esta travessia não é solitária. Ela se torna um refúgio e fortalecimento nas assembleias e encontros de mulheres indígenas, onde a sabedoria circula, o significado profundo dos cantos e das pinturas se reafirmam, e a força coletiva é renovada para seguir adiante.

E essa força se expande, tornando-se marcha coletiva na participação ativa no movimento indígena amplo. A presença delas em espaços como o Acampamento Terra Livre, Takina, Encontros de Juventudes, Congressos, Seminários, Assembléias de Mulheres Indígenas, Rede Juruena Vivo, COIAB e na COP não é apenas participação, é a própria materialização da travessia em grande escala. É a confluência de inúmeros rios, formando um curso d'água poderoso que avança sobre o território político. Cada mulher ali, com seus corpos pintados e adornados, é um fio na tecitura dessa imensa rede de resistência, reafirmando que a travessia, embora árdua e incessante, é feita em conjunto, coletivamente, passo a passo, território a território, entrelaçando artes, estéticas, corpo, luta e vida, sem jamais desistir.

No entanto, sentir essa profunda conexão corpo-território foi também sentir a dor da violência colonial que persiste em profanar essa união sagrada. O poder hegemônico colonial tentou e tenta, com brutalidade, violentar ambos: o corpo indígena e o território que é sua extensão, seu espelho.

Senti nas narrativas partilhadas o peso da expropriação, da exploração, da contaminação, da violência física, da supressão da língua originária e dos saberes e conhecimentos do povo, do deslocamento forçado que marcou a história dos Kawaiwete, ficando uma parte na terra Indígena Apiaká-Kayabi e outros que foram levados para o Xingu.

A ameaça ao território é, inescapavelmente, uma ferida aberta no corpo coletivo, na sua saúde, nos seus saberes ancestrais, na sua própria chance de existir. É crucial nomear essa violência sem romantismos, senti-la como força estrutural que ainda sangra. Nesse contexto, as práticas estéticas Kawaiwete, ao celebrarem a relação vital corpo-território, tornam-se atos políticos de pura afirmação da vida, justamente onde a colonialidade impõe a morte. A arte não está à parte da luta; ela é um fio de resistência tecido com a própria alma.

Aprofundando essa percepção na travessia emergem vislumbres da pergunta potente: **como as mulheres Kawaiwete artistam a vida como resistência?** Percebe-se então, que para elas, a arte não se configura como uma esfera separada, mas como o próprio modo de tecer a existência. "Artistar a vida" é infundir o cotidiano com significado e intenção; é o cuidado amoroso na confecção de uma zamata, a busca pela harmonia nos cantos em língua originária que embalam ou nos rituais que curam, a paciência amorosa no ensinar das técnicas às mãos mais jovens, a criatividade na adaptação dos saberes a novas realidades. É fazer da própria vida uma obra de arte resiliente.

Esse "artistar" revelou-se como uma forma de resistência ativa. Não apenas oposição, mas afirmação contínua, persistência criativa, a recriação incessante dos modos Kawaiwete de ser e estar no mundo, apesar de séculos de tentativas de apagamento. O próprio movimento de viver, com suas dores e alegrias, torna-se um ato artístico e resistente. A continuidade das práticas, a adaptação dinâmica, a insistência na língua materna, na partilha do saber, tudo isso pulsa nesse contínuo "artistar a vida como resistência".

A resiliência Kawaiwete, senti então, não é rigidez, mas fluidez; é a capacidade de dançar com a mudança, de continuar sendo através da transformação – um testemunho vivo do devir que marca sua cosmovisão. É uma força que se manifesta na habilidade de tecer a vida mesmo na adversidade, de encontrar linhas de fuga criativas, de manter vivo o fio da memória coletiva. Honrar essa força exige uma linguagem que, sem perder o respeito acadêmico, ouse tocar a poesia desse "artistar a vida", reconhecendo a profundidade filosófica e política que reside em cada gesto estético Kawaiwete.

Ao emergir desta travessia pelos territórios Kawaiwete, retorno outra. Retorno afetada, marcada pelo encontro, carregando os ecos da escuta que se tornou parte de mim e as sementes dos saberes partilhados. Estas palavras buscam respeitar essa partilha, mas carrego também a consciência aguda dos limites da representação. Após a travessia que ainda continua em curso, mesmo tecida com os fios da “pesquisa em modo Kawaiwete", permanece um olhar, uma percepção tingida pela minha própria subjetividade, diante de uma realidade infinitamente complexa.

O que ficou gravado em mim, com a força de uma revelação, é a centralidade do movimento, da transformação, do devir, como chaves para sentir não apenas as artes e estéticas das mulheres Kawaiwete, mas sua própria filosofia de vida, sua resiliência que brota como flor na pedra. Sentir esse dinamismo é fundamental para tocar sua força criativa, sua capacidade de navegar mundos em fluxo. As "linhas de fuga" continuam sendo traçadas, vibrantes; as "rachaduras" continuam abrindo clareiras de possibilidade no tecido opaco da nossa sociedade colonial.

Em síntese, esta jornada de "pesquisa em modo Kawaiwete" se revelou como um compromisso que se sente na pele; permitiu-me vivenciar a transformação mútua que floresce no encontro verdadeiro; fez-me sentir que as artes e estéticas Kawaiwete como movimento, devir e contra-colonização que tece o "bem viver"; aprofundou em mim a percepção visceral da inseparabilidade corpo-território como fundamento da vida e da luta; e me fez vislumbrar o "artistar a vida" como a expressão mais luminosa da resiliência criativa diante da ferida colonial.

Ter sido permitida a caminhar ao lado das mulheres Kawaiwete, a aprender com elas, é uma dádiva que me impõe a responsabilidade de partilhar estas reflexões com o máximo respeito e cuidado. Que estas palavras, ainda que insuficientes, possam ecoar a singularidade, a profundidade e a força vital dos saberes, das estéticas e das artes das mulheres Kawaiwete, reconhecendo suas lutas e celebrando a potência inesgotável de seu devir.

Afetações a Partir do Depoimento de Dineva Kayabi

A construção desta pesquisa se orienta por um princípio fundamental: a tentativa de operar "em modo Kawaiwete". Isso implica deslocar o olhar extrativista e hierárquico, compreendendo que o conhecimento é co-construído e se valida na própria relação. Nesse sentido, a figura de Dineva Kayabi, mulher Kawaiwete que me guiou durante todo o "andarilhar dialógico" pelo território, é central. Portanto, ouvir suas "afetações" – suas percepções, sentimentos e análises sobre o impacto da pesquisa em sua vida e em sua comunidade – não é um passo opcional, mas uma etapa indispensável deste método. Acolher sua perspectiva é a forma mais honesta de avaliar a ética e a relevância do caminho que percorremos juntas.

A presença de Dineva Maria Kayabi em minha pesquisa de doutorado transcendeu imensuravelmente o papel de uma pessoa que me acompanhou no andarilhar dialógico no território da Aldeia Tatuí. Ela se constituiu como uma interlocutora-chave, uma mestra e uma fiadora epistêmica, cuja legitimidade perante as mulheres da comunidade foi a verdadeira porta de entrada para o universo que eu almejava compreender. Sua disponibilidade e generosidade não foram apenas um apoio logístico, mas a própria condição de possibilidade para a existência deste trabalho. A análise de seu depoimento revela as profundas "afetações" – no sentido de impactos, mobilizações e transformações mútuas – que a pesquisa provocou, ressignificando seu propósito a partir de uma ótica inegavelmente Kawaiwete.



A seguir, detalho as partes centrais de sua fala, que demonstram uma sofisticada compreensão da pesquisa como ferramenta política e de fortalecimento.

O almoço servido na casa da Dineva não apenas nutriu meu corpo, mas selou uma confiança que nenhuma metodologia poderia prever.



Foto: Acervo pessoal, 2024

1. A Inversão do Olhar: A Pesquisa como Futuro e Referência Endógena

A primeira e mais impactante dimensão da fala de Dineva é a imediata reapropriação da pesquisa como um ativo intelectual para o próprio povo. Ela desloca o pesquisador do centro do processo e posiciona a comunidade como a principal beneficiária e futura usuária do conhecimento produzido.

> "porque futuramente ele também vai servir uma fonte de pesquisa para nós mesmos, professores que possam estar fazendo o artigo, fazendo até um mestrado, doutorado, graduação. Que, quem sabe, a gente vê que esses que estão vindo agora já vão ter uma referência de pesquisa."

Neste trecho, Dineva contra coloniza o ato de pesquisar. A tese deixa de ser um produto extrativista, destinado apenas à academia externa, para se tornar um "arquivo de referências" para os jovens e pesquisadoras/es indígenas. Ela enxerga o trabalho não como um ponto final, mas como um ponto de partida para a autonomia intelectual de seu povo. Isso revela uma visão política aguçada: a pesquisa só tem valor se servir à autoafirmação e à continuidade do conhecimento Kawaiwete.

2. O Registro como Fortalecimento e Resistência Cultural

Dineva conecta diretamente o ato de registrar à vitalidade da cultura. A pesquisa, ao documentar, não apenas observa, mas fortalece, eleva e valida as práticas culturais, especialmente aquelas ligadas à ancestralidade e à resistência histórica.

"E isso... nos fortalece cada vez mais, elevando nossas culturas... Principalmente nos registros dos artesanatos que a gente tem, que fortalecer cada vez mais e para nunca deixar de fazer esses artesanatos que já vem de nossos antepassados e da nossa resistência ainda tamo aqui com as mulheres produzindo seus artesanatos."

A fala evidencia que o artesanato não é um objeto folclórico, mas um ato contínuo de resistência ("da nossa resistência ainda tamo aqui"). A pesquisa, ao se debruçar sobre ele, torna-se cúmplice dessa luta. Ela contribui para a valorização de uma economia baseada na "troca de saberes" e na geração de renda, promovendo o "amor em cada atividade" que as mulheres realizam. A afetação, aqui, é a pesquisa como catalisadora do orgulho e da continuidade.

3. A Ética da Reciprocidade e do Compromisso

Dineva estabelece com clareza a ética da relação que fundamenta a aceitação de pesquisadoras e pesquisadores no território. A permissão de pesquisas na comunidade é fruto de um histórico de confiança e da expectativa de um compromisso real.

"A gente só tem que agradecer mesmo a cada pesquisador que entra dentro do nosso território, principalmente as pessoas que a gente já convive, já sabe que vai dar o retorno para a comunidade. Isso daí é de grande importância."

A palavra "retorno" é central. Não se trata apenas de devolver uma cópia da tese, mas de construir uma parceria de longo prazo, como a já existente com a "professora Betinha" e a UNEMAT. A presença da pesquisadora "compromete" a comunidade a apoiar, mas também compromete a pesquisadora a ser uma parceira contínua. A pesquisa é vista como um pacto, uma aliança. A afetação é o estabelecimento de um vínculo duradouro de responsabilidade mútua, que transcende o período formal da pesquisa.

Diante da profundidade dessas palavras, minha gratidão ao Povo Kawaiwete e a Dineva, se torna ainda mais imensa. Sua visão política e sua sensibilidade transformaram o que seria um projeto acadêmico em uma jornada de aprendizado e afeto. Você me ensinou que pesquisar em território indígena é, antes de tudo, saber ouvir e se comprometer. Foi a sua confiança, espelhada na confiança das mulheres Kawaiwete, que me permitiu tecer as linhas desta tese.

Este trabalho não seria possível sem sua generosidade em partilhar seu tempo, sua casa, seu conhecimento e sua rede de afetos. Ele carrega a marca indissociável de sua força como liderança e de sua clareza sobre o papel do conhecimento na luta de seu povo. Que as análises aqui presentes possam, de alguma forma, ser um "retorno" justo e honrar o compromisso que assumi não apenas com os objetivos da minha pesquisa, mas com a comunidade da Aldeia Tatuí do território Apiaká-Kayabi. A vocês, minha mais profunda e eterna gratidão.



Ver a cama que as filhas da Dineva arrumaram para meu repouso foi um dos gestos mais potentes de toda a minha jornada. Naquele ato silencioso de cuidado, eu não era mais a pesquisadora; eu era acolhida. Ali, naquele lar, entendi que a pesquisa mais profunda acontece quando o afeto nos oferece um lugar de pertencimento.

Foto: Acervo pessoal, 2024.

A Travessia que Continua: Outros Corpos para o Corpo-Tese em Território Kawaiwete

O percurso de uma pesquisa é feito de constantes retornos e novos começos, um movimento contínuo que se assemelha às águas de um rio, que sempre se renovam. Ao findar uma etapa importante da nossa caminhada, retornamos ao lugar de origem deste estudo: a Aldeia Tatuí. Este não era um ponto final, mas um ponto de partilha, um momento crucial de devolver e dar a ver o corpo território/tese que nasceu a partir do corpo-movimento deste território.

Concretizando este gesto, apresentamos a tese concluída à comunidade. As lideranças, que desde o primeiro momento me acolheram e autorizaram a minha entrada neste território sagrado, estavam presentes, fechando um ciclo de confiança e respeito mútuo. Ao lado delas, as mulheres Kawaiwete, protagonistas e coautoras desta pesquisa, foram convidadas a partilhar e a se reconhecerem nas palavras e ideias que tecemos juntas. A presença dos estudantes da escola Juporijup também nutriu este encontro, fortalecendo os laços entre as gerações e o saber que ali circulava.

Este ato de partilha foi mais do que uma mera formalidade acadêmica; foi um ritual de dar outro corpo para a pesquisa, de transformá-la de um texto em uma experiência viva, que respira e dialoga com o território que a inspirou. As lideranças, e o cacique Luiz Paulo em suas falas, expressaram seu contentamento, elogiando a beleza do trabalho e reconhecendo o valor do que foi construído.



Somou-se a elas a fala potente de Lucinda, que ressaltou a importância de apoiar pesquisadores que verdadeiramente contribuem e permanecem presentes no território, diferenciando nossa prática daqueles que apenas extraem conhecimentos sem oferecer um retorno à comunidade. Sua voz validou nosso compromisso de "caminhar junto". Em um gesto de profunda conexão que se seguiu, Cezarina entoou para mim uma canção que lhe foi ensinada pelos anciãos, um presente que selou nosso encontro com a força da memória e da oralidade. O som da sua voz teceu mais um fio de afeto e confiança em nossa caminhada.

Neste diálogo aberto e franco, a ponderação da vice-cacica Eliane ressoou como um novo chamado. Com a sabedoria que lhe é característica, ela observou a importância de ampliarmos as vozes, de incluirmos as narrativas de mais anciãs, guardiãs de uma memória profunda. A sua fala não foi um apontamento, mas um convite para que a travessia continuasse.

Acolhemos com alegria e concordância a sua sugestão. Este corpo território/tese, agora institucionalizado na UNEMAT e com um horizonte de mais dois anos, ganha assim um novo fôlego e uma nova direção. O caminho que se abre possui duas novas frentes: a primeira é a de aprofundar a escuta, de sentar-se com mais anciãs que generosamente concordarem em partilhar suas histórias, enriquecendo o conhecimento que tive o privilégio de registrar. A segunda frente é a de transbordar os muros da pesquisa para a ação, com a proposta de desenvolver projetos de extensão junto às mulheres Kawaiwete, visando o fortalecimento das artes e das estéticas produzidas por elas.

A pesquisa, portanto, não se encerra. Ela se expande, se aprofunda e reafirma seu compromisso de caminhar junto com o povo Kawaiwete, em um movimento contínuo de aprendizado, partilha e fortalecimento mútuo. A travessia continua....



Semente de uma Nova Travessia: Momento de apresentação da tese na Aldeia Tatuí

Fonte: Amanda Azinari, 2025

MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

AZEVEDO, Alan. Ehuana Yanomami, a primeira mulher yanomami a escrever um livro na língua yanomami, 2021. In: MARTINS, Victoria. Ehuana Yanomami, fortalecendo os conhecimentos tradicionais e defendendo seu território! **Instituto Socioambiental**, 31 mai. 2021. Fotografia. Disponível em: < https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/ehuana-yanomami-fortalecendo-os-conhecimentos-tradicionais-e-defendendo-seu-territorio>. Acesso em: 22 abr. 2025.

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante Editora, 2016.

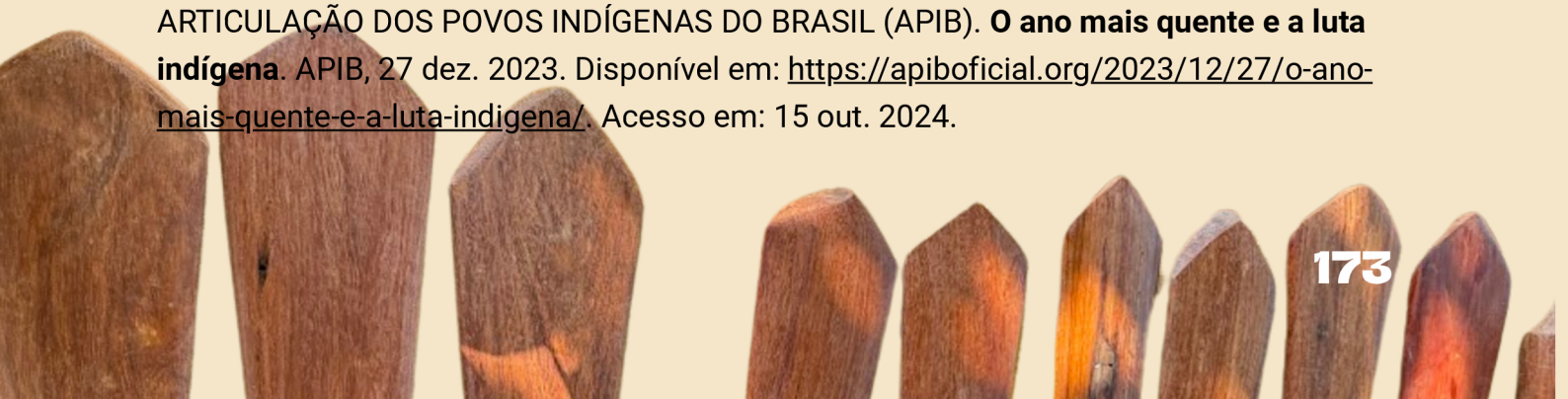
AGÊNCIA GOV. **Margarida Alves, a história que inspira a luta das mulheres no campo**. EBC, 14 ago. 2024. Disponível em: https://agenciagov.ebc.com.br/noticias/202408/a-historia-da-agricultora-que-inspirou-varias-outras-mulheres-a-lutar-por-conquistas-no-campo. Acesso em: 20 jan. 2025.

ANMIGA - ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE. **Quem Somos**. ANMIGA, [s.d.]. Disponível em: https://anmiga.org/quem-somos/. Acesso em: 3 maio 2025.

ANAINDI - ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA. **Mulheres indígenas enfrentam violência e ameaças em papéis de liderança em MT**. ANAINDI, 2 ago. 2023. Disponível em: https://anaind.org.br/politica-indigenista/genero/mulheres-indigenas-enfrentam-violencia-e-ameacas-em-papeis-de-lideranca-em-mt/. Acesso em: 25 ago. 2024.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Brasil é o segundo país no mundo com maior número de assassinatos de defensores ambientais**. APIB, 16 set. 2024. Disponível em: https://apiboficial.org/2024/09/16/brasil-e-o-segundo-pais-no-mundo-com-maior-numero-de-assassinatos-de-defensores-ambientais/. Acesso em: 15 out. 2024.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **O ano mais quente e a luta indígena**. APIB, 27 dez. 2023. Disponível em: https://apiboficial.org/2023/12/27/o-ano-mais-quente-e-a-luta-indigena/. Acesso em: 15 out. 2024.



APIB - ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas: "Não lutar com a mesma arma do inimigo, não significa que estamos desarmados".** APIB, 7 set. 2021. Disponível em: https://apiboficial.org/2021/09/07/ii-marcha-nacional-das-mulheres-indigenas-nao-lutar-com-a-mesma-arma-do-inimigo-nao-significa-que-estamos-desarmados/. Acesso em: 3 maio 2025.

APIB - ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). **Mulheres Indígenas lançam articulação nacional no Dia Internacional das Mulheres.** APIB, 4 mar. 2021. Disponível em: https://apiboficial.org/2021/03/04/mulheres-indigenas-lancam-articulacao-nacional-no-dia-internacional-das-mulheres/. Acesso em: 3 setembro 2024.

A UNIÃO. **Morte de sindicalista completa 40 anos.** A União - Jornal, Editora e Gráfica, 12 ago. 2023. Disponível em: https://auniao.pb.gov.br/noticias/caderno_diversidade/morte-de-sindicalista-completa-40-anos Acesso em: 20 fev. 2025.

BANIWA, Braulina; KAIGANG, Jozélia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!** Org. Kassiane Schwingel. – Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

BISPO, Antônio Bispo dos Santos. **Aquilombar o Antropoceno, Contra-colonizar a Ecologia: confluências entre Malcom Ferdinand e Antonio Bispo**. Moderação de Ana Sanches. 2023. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7RCuzE6b83k. Acesso em: 13 abr. 2024.

BRASIL DE FATO. **Após 40 anos de seu assassinato, Margarida Maria Alves continua viva na luta das mulheres**. Brasil de Fato, 17 ago. 2023. Disponível em: https://www.brasildefato.com.br/2023/08/17/apos-40-anos-de-seu-assassinato-margarida-maria-alves-continua-viva-na-luta-das-mulheres. Acesso em: 15 jan. 2025.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Repensando a pesquisa participante.** São Paulo: Brasiliense, 2006.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *In*: HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (Coord.). **Feminismos descoloniales y transformaciones socio-culturales**. México, DF: Universidad Autónoma de México, 2010. p. 129-142.



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

CARNEIRO, Sueli. Aliança de Parentesco. Geledés Instituto da Mulher Negra, 2004. Disponível em: https://www.geledes.org.br/alianca-de-parentesco/. Acesso em: 3 maio 2025.

CASTILHO, Mariana Wiecko Volkmer de; GUIMARÃES, Sílvia. A crítica decolonial na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas: violência de gênero e étnica. **Percursos**, Florianópolis, v. 22, n. 48, p. 29-56, jan./abr. 2021. Disponível em: https://periodicos.udesc.br/index.php/percursos/article/view/19179. Acesso em: 3 maio 2025.

CÉLLERI, Diana. Mujeres indígenas, Buen Vivir y Estado Plurinacional en Ecuador: tensiones y desafíos. **Íconos - Revista de Ciencias Sociales**, Quito, n. 64, p. 63-82, maio 2019.

CÉLLERI, Luis Paúl Muñoz. **Teologia e Sumak Kawsay:** o diálogo com a sabedoria andina do bem viver. E-book. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

CIMI - CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO . **IV Assembleia das Mulheres Indígenas de Mato Grosso demarca: "Somos raízes em nossos territórios ancestrais"**. CIMI, 21 ago. 2024. Disponível em: https://cimi.org.br/2024/08/iv-assembleia-mulheres-indigena-mt/. Acesso em: 25 ago. 2024.

CHAMORRO, Graciela. **Terra Madura Yvy Araguyje**: Fundamento da palavra Guarani. Dourados, MS: Editora UFGD, 2015.

COIAB - COORDENAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DA AMAZÔNIA BRASILEIRA (COIAB). **I Assembléia de Mulheres Indígenas de Mato Grosso**. COIAB, 21 ago. 2009. Disponível em: https://terrasindigenas.org.br/es/noticia/70728. Acesso em: 25 ago. 2024



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

CONAFER. Triste silêncio: morte de cacique Merong entristece povos indígenas. CONAFER, 5 mar. 2024. Disponível em: https://conafer.org.br/triste-silencio-morte-de-cacique-merong-entristece-povos-indigenas/. Acesso em: 1 abril 2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Mulheres em luta: as principais pautas da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. CIMI, 8 ago. 2019. Disponível em: https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/. Acesso em: 3 maio 2025.

DORRICO, Trudruá. **Mulheres indígenas na Literatura**. Povos Indígenas no Brasil (PIB) - Instituto Socioambiental (ISA), 2 abr. 2024. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Mulheres_indigenas_na_Literatura. Acesso em: 3 set 2025.

DUTRA, Juliana Cabral de Oliveira. Mulheres indígenas em movimentos: possíveis articulações entre gênero e política. **Psicologia: Ciência e Profissão**, Brasília, v. 39, n. esp., e221800, 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pcp/a/TmkJTj6vTNMxpzhB3jhbPjK/. Acesso em: 3 set 2025.

ESCOBAR, Arturo. Latin America at a Crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? **Cultural Studies**, v. 24, n. 1, p. 1-65, 2010.

ESBELL, Jaider. Galeria Jaider Esbell. [S. l.], [s. d.]. Disponível em: http://www.jaideresbell.com.br/site/sobre-o-artista/. Acesso em: 16 mar. 2025.

FIORINI, Rochele Caroline. **Takiná: organização de mulheres indígenas de MT: histórico, desafios e perspectivas**. 2021. 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/41539. Acesso em: 25 ago. 2024.

FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Funai atua para que mulheres indígenas sejam respeitadas e tenham seus direitos garantidos**. Gov.br, 8 mar. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/funai-atua-para-que-mulheres-indigenas-sejam-respeitadas-e-tenham-seus-direitos-garantidos. Acesso em: 3 maio 2025.



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

FUNAI - FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS. **Funai promove 4º Encontro de Mulheres Xavante para incentivar a autonomia feminina**. Gov.br, Brasília, 5 jul. 2024. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2024/funai-promove-4o-encontro-de-mulheres-xavante-para-incentivar-a-autonomia-feminina. Acesso em: 25 ago. 2024.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Mulheres indígenas do Mato Grosso realizam assembleia e fortalecem movimento indígena**. Gov.br, Brasília, 31 out. 2018. Atualizado em 31 out. 2022. Disponível em: https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2018/mulheres-indigenas-do-mato-grosso-realizam-assembleia-e-fortalecem-movimento-indigena. Acesso em: 25 ago. 2024.

GLOBAL WITNESS. **Mais de 2.100 defensores da terra e do meio ambiente mortos globalmente entre 2012 e 2023.** Global Witness, Press Release, 10 set. 2024. Disponível em: https://www.globalwitness.org/en/press-releases/more-2100-land-and-environmental-defenders-killed-globally-between-2012-and-2023/. Acesso em: 15 out. 2024.

GLOBAL WITNESS. **Permanecendo firmes: os defensores da terra e do meio ambiente na linha de frente da crise climática.** Global Witness, 2023. Disponível em: https://globalwitness.org/en/campaigns/land-and-environmental-defenders/standing-firm/. Acesso em: 15 out. 2024.

GOVERNO FEDERAL. **Nota à imprensa sobre as ações do Governo Federal em Território Yanomami.** ABC do ABC, 8 fev. 2025. Disponível em: https://abcdoabc.com.br/nota-a-imprensa-sobre-as-acoes-do-governo-federal-em-territorio-yanomami/. Acesso em: 1 abril 2025.

GUDYNAS, Eduardo. Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo. **América Latina en Movimiento**, ALAI, n. 462, p. 1-20, fev. 2011.

GUDYNAS, Eduardo; ACOSTA, Alberto. El buen vivir o la disolución de la idea del progreso. *In*: MATO, Daniel (Coord.). **Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder**. Caracas: CLACSO, 2011. p. 279-294.



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

HUANACUNI MAMANI, Fernando. Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI, 2010.

JECUPÉ, Kaka Werá. A terra dos mil povos: história indígena contada por um indío. 2 Ed. São Paulo: Peirópolis, 2020.

KAYABI, Dineva Maria. **Salto Sagrado do Povo Kayabi:** uma história de resistência. 2016. 33 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura em Pedagogia Intercultural) – Faculdade Intercultural Indígena, Campus Universitário Dep. Est. Renê Barbour, Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2016.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** Palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil.** Pesquisa e organização Rita Carelli. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020b.

KRENAK, Ailton. **Caminhos para a cultura do Bem Viver** Organização de Bruno Maia. Brasil: Cultura do Bem Viver, 2020c. (eBook).

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020d.

KUĨ , Rasu Inu Bake Huni; ARAUJO, Hanna Talita Gonçalves Pereira de. **O Ensino da Arte na Aldeia e na Escola Indígena:** Conhecimentos Tradicionais e Conhecimentos Contemporâneos. Cad. Cedes, Campinas, v. 42, n. 116, p.41-50, Jan.-Abr., 2022.

LAGROU, Els.; VELTHEM, Lúcia Hussak Van. **Artes indígenas:** outros olhares. BIBANPOCS. São Paulo, n.87 mai/2018. pp. 133-156.



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

MARCHA DAS MARGARIDAS. **O que é**. Marcha das Margaridas, [s.d.]-b. Disponível em: https://www.marchadasmargaridas.org.br/?pagina=oquee. Acesso em: 10 abr. 2025.

MELIÀ, Bartomeu. **O Guarani**: uma tradição original. Tradução de Cristina Campos. Belém: CEJUP; CEDI, 1991.

MELIÀ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Índios no Brasil**. Brasília: Ministério da Educação e do Desporto, 1994. p. 247-255.

MEMORIAL DA RESISTÊNCIA DE SÃO PAULO. **Margarida Maria Alves**. Memorial da Resistência de São Paulo, [s.d.]. Disponível em: https://memorialdaresistenciasp.org.br/pessoas/margarida-maria-alves/. Acesso em: 20 abr. 2025.

MONSERRAT, R. M. F. A oralidade como fonte para a escrita das Histórias Indígenas. **Tellus**, Campo Grande, ano 18, n. 37, p. 197-214, set./dez. 2018. Disponível em: https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/view/558. Acesso em: 10 fev. 2025.

MOREIRA, Sarah; THEODORO, Suzi Huff. A Marcha das Margaridas e a Contag: a luta das mulheres trabalhadoras rurais e o(s) feminismo(s). **Revista de Estudos Sociais Aplicados**, v. 31, n. 2, p. 177-196, 2023. DOI: https://doi.org/10.36920/esa31-2_10. Disponível em: https://revistaesa.com/ojs/index.php/esa/article/view/esa31-2_st10. Acesso em: 20 abr. 2025.

MOURA, C. S. de; SAUL, P. M. Políticas linguísticas: entre a cooficialização das línguas indígenas e a assimilação cultural. Organon, Porto Alegre, v. 38, n. 74, p. 1-17, 2023. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/organon/article/download/130762/89226. Acesso em: 18 fev. 2025



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

ONU MULHERES BRASIL; EMBAIXADA DA NORUEGA. **Violência contra Mulheres Defensoras de Direitos Humanos no Brasil: Diagnóstico e perspectivas**. Brasília: ONU Mulheres, 2021. Disponível em: http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2021/11/Relatorio-Defensoras-Violencia1.pdf. Acesso em: 15 out. 2024.

ONU MULHERES. **No Fórum Geração Igualdade, deputada federal Joenia Wapichana defende agenda de sustentabilidade e apoio às mulheres indígenas para superação da Covid-19**. ONU Mulheres Brasil, 1 jul. 2021. Disponível em: https://www.onumulheres.org.br/noticias/no-forum-geracao-igualdade-deputada-federal-joenia-wapichana-defende-agenda-de-sustentabilidade-e-apoio-as-mulheres-indigenas-para-superacao-da-covid-19/. Acesso em: 3 set 2024.

OPAN - OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA. **Assembleia das Mulheres Indígenas de MT fortalece lideranças femininas e possibilita troca de experiências**. OPAN, 31 jul. 2024. Disponível em: https://amazonianativa.org.br/2024/07/31/assembleia-das-mulheres-indigenas-de-mt-fortalece-liderancas-femininase-possibilita-troca-de-experiencias/. Acesso em: 25 ago. 2024.

PINTO, Virgílio Noya. **O ouro brasileiro e o comércio anglo-português:** uma contribuição aos estudos da economia atlântica no século XVIII. São Paulo: Ed. Nacional; (Brasília): INL, 1979.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Lorena: DMédica, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Edgardo Lander (org.). Buenos Aires: 2005.



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

ROLNIK, Sueli. Pensamento, corpo e devir: Uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. Cadernos de Subjetividade, v.1 n.2: 241-251. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade, Programa de Estudos Pós Graduados de Psicologia Clínica, PUC/SP. São Paulo, set./fev. 1993.

SANTANA, David Rodrigues; CASTILHO, Maria Augusta de: "A formação sócio- histórico da cidade de Poxoréu: luta do povo Bororo e a chegada dos garimpeiros (1718 - 1950)", **Revista Contribuciones a las Ciencias Sociales**, (abril-junio 2017), 2017. Dísponível em: <http://www.eumed.net/rev/cccss/2017/02/poxoreu.html>. Acessado em 26/03/2023

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SENRA, Estêvão Benfica; BATISTA, Juliana de Paula; MOLINA, Luísa Pontes; PECORA, Luiz Henrique Reggi; OLIVEIRA, Rodrigo Magalhães de. **Terra rasgada:** como avança o garimpo na Amazônia brasileira. Brasília: 2023.

SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Violência no campo: CPT divulga dados parciais de 2024**. Povos Indígenas no Brasil (PIB), ISA, 4 dez. 2024. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/en/Not%C3%ADcias?id=227472. Acesso em: 15 set. 2024.

TERRA DE DIREITOS; JUSTIÇA GLOBAL. **Na Linha de Frente: violência contra defensoras e defensores de direitos humanos no Brasil (2019-2022)**. Curitiba; Rio de Janeiro: Terra de Direitos; Justiça Global, 2023. *Citado em:* INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS (IHU). IHU, 15 jun. 2023. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/categorias/629604-estudo-aponta-169-defensoras-e-defensores-de-direitos-humanos-assassinados-no-brasil-nos-ultimos-4-anos. Acesso em: 10 ago. 2024.

TERRA DE DIREITOS. Olhares críticos sobre os mecanismos de proteção para pessoas defensoras de direitos humanos na América Latina. Curitiba: Terra de Direitos, 2021. Disponível em: https://terradedireitos.org.br/uploads/arquivos/Olhares-Criticos-sobre-mecanismos-de-protecao-na-AL.pdf. Acesso em: 15 out. 2024.



MAPAS QUE GUIARAM A TRAVESSIA .....

TUKUMÃ, Cezarina Krey Leite. **Pinturas corporais femininas Kawaiweté**. 2022. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Pedagogia Indígena Intercultural) - Faculdade Indígena Intercultural, Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2022.

VELTHEM, Lucia Hussak van. “Evocar outras realidades”: considerações sobreas estéticas indígenas. In: Damião, Carla Milani e Brandão, Caius. **Estéticas Indígenas.** Goiânia: Gráfica UFG, 2019. E-book.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

