

INDÍGENAS MULHERES: GEOGRAFICIDADE E ANCESTRALIDADE DOS CORPOS-TERRA

Indigenous Women: Geography And Ancestrality Of Earth-Bodies

Marjana Vedovatto¹
Jamille da Silva Lima-Payayá²

RESUMO

Este artigo busca pensar a relação entre geograficidade e ancestralidade no corpo-terra manifesto pela corporeidade das indígenas mulheres. A problemática passa pelo entrecruzamento das consequências do processo de colonização na corporeidade das indígenas mulheres, desde a ocorrência do entronque patriarcal e a usurpação de seus territórios. Assume-se uma perspectiva de indígenas mulheres, priorizando o diálogo com intelectuais indígenas, buscando acessar o sentido geográfico em seus conhecimentos afim de compreender como a geograficidade ancestral se expressa a partir das corporeidades das indígenas, no contexto de usurpações territoriais e de violências sofridas por elas na exploração de seu próprio corpo-terra. Pretendemos, a partir disso, pensar a Geografia enquanto pensamento aterrado e comprometido com o movimento insurgido dos corpos-terra das indígenas mulheres por todos os cantos desde tempos imemoriáveis.

Palavras-chave: Corporeidade. Colonialidade. Pensamento aterrado.

ABSTRACT

This paper tries to reason about the relationship between geography and ancestry in the body-land manifested by the corporeality of indigenous women. The problem involves the intertwining of the consequences of the colonization process on the corporeality of indigenous women, since the occurrence of patriarchal entrenchment and the usurpation of their territories. It takes a perspective of indigenous women, prioritizing dialogue with indigenous intellectuals, seeking to access the geographical meaning in their knowledge in order to understand how ancestral geography is expressed from the corporealities of indigenous women, in the context of territorial usurpations and violence suffered by them in the exploitation of their own body-land. From this, we intend to think about Geography as a thought that is grounded in and committed to the movement that has emerged from the bodies-land of indigenous women everywhere since time immemorial.

Keywords: Corporeality. Coloniality. Grounded thinking.

1 Geógrafa, Mestra em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), Doutoranda em Geografia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Bolsista CAPES. marjana.vedovatto@uel.br.

✉ Rodovia Celso Garcia Cid, PR-445, KM-380, Campus Universitário, Londrina, PR. 86.057970.

2 Professora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia (Universidade Estadual de Londrina). jpayaya@unicamp.br.

✉ Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Rua Pedro Zaccaria, 1300, Limeira, SP. 13484350.

INTRODUÇÃO

O geográfico, como dimensão existencial, tem sido problematizado a partir de diferentes perspectivas teóricas e epistemológicas. No entanto, no contexto dos enfrentamentos à colonialidade, o tensionamento que já era lógico e epistemológico, ganha contornos éticos e políticos. Em que sentido? Na emergência de cosmopolíticas e epistemologias situadas e aterradas, ou seja, geograficamente significadas.

Tal perspectiva se projeta a partir do sentido propriamente terrestre e geográfico do conhecimento, que emerge das corporeidades dos povos em sua forma própria de habitar a Terra.

Os povos indígenas têm colocado questões desse tipo, tensionando os discursos acadêmicos consolidados e seus regimes de legitimidade. O que buscamos neste texto é reconhecer esses movimentos a partir das corporeidades das indígenas mulheres em seu posicionamento político, o qual reverbera sua espiritualidade e ancestralidade.

No conjunto da produção geográfica, a geograficidade tal como compreendida por Eric Dardel, parece abrir possibilidades de interlocução com esse sentido aterrado corpo-terra, permitindo-nos pensar geograficamente as experiências do existir na relação com os outros, o que inclui a própria terra e seus elementos primordiais (Dardel, 2015). Tal perspectiva tem refletido na maneira como a Geografia, enquanto campo do conhecimento acadêmico, tem lidado com a pluralidade de existências, modos de vida, paisagens e seres, que nos saltam aos sentidos. Vivemos a contemporaneidade de um mundo complexo, e que tem nos proporcionado a possibilidade de perceber que a ordem do mundo não é a identidade essencialista que nega o diferente, mas sim a diversidade porosa, ambígua e fraturada.

Embora seja possível identificarmos movimentos consistentes de abertura no edifício hegemônico científico, ainda parece necessário insistir na ampliação das fissuras. A resiliência do discurso que se direciona para a Mesmidade e nega a diferença se perfaz na sedução de um caminho pelo conhecido, pela trilha pronta, já visitada. Torna-se desafiador se colocar em um lugar de vulnerabilidade, de incerteza, sendo que somos constantemente atravessadas pelo dito hegemônico constituído por rígidas imposições e violências que visam tampar os poros, interditando as passagens de emergência e florescimento da vida que pulsa.

Esse movimento, que busca trazer o outro para o campo do Mesmo, tem se apresentado como base do colonialismo, atuando nas mais diversas dimensões, desde a imposição de um ordenamento territorial, até na maneira de pensar e de se expressar. É também a partir de diferentes estratégias que esse modelo único é imposto perante as diferenças, seja por meio de violências declaradas, como guerras e genocídios, ou de maneira mais sutil, na perpetuação de discursos e práticas.

A ativista Mapuche Moíra Millan (2020, p. 48), aciona a “visão cosmogônica dos povos indígenas” para descrever a concepção da vida a partir de três dimensões. A primeira delas, que ela chama de “tangível”, é onde “desenvolvemos nossa vida como terrícolas”. A segunda dimensão, conhecida como “plano espiritual [...] constituído pelas forças elementais que coabitam conosco, mas que não são terrícolas”. Essas forças são conhecidas no mundo Mapuche como “Ngen”, que são responsáveis pela existência da vida na terra, em sua forma física. Ou, nas palavras de Millan (2020, p. 48), “fazedores da essência vital da Terra”.

E a terceira dimensão, que ela chama de “plano da cultura telúrica”, corresponde à “cultura que emerge desde a territorialidade dos

povos”, constituindo-se em uma “pluriversidade em modos de habitar”, tendo como princípios “a reciprocidade e o respeito a essas três dimensões da vida que são identificadas como complementares. Desde ali, estabelecem um vínculo que tem como objetivo alcançar a harmonia, quer dizer, o *kvme felen*, o bem viver” (Millan, 2020, p. 49).

Para Millan (2020, p. 49-50), o bem viver desses povos seria a própria “antítese do Terricídio”. O Terricídio de que trata a autora seria não somente a destruição da dimensão tangível por meio de um sistema antinatural e predador, mas também do enfraquecimento das dimensões elementares e telúricas, via ataque e destruição dos povos ou pela imposição da cultura dominante.

La cultura dominante ha construido un sistema antinatural que se ha propuesto la destrucción de estas tres dimensiones. En la primera dimensión, el ecocidio ha venido a consumir la muerte de miles de ecosistemas indispensables para la Tierra. El ecosistema perceptible se ha debilitado no sólo por la afectación provocada por el extractivismo, sino además por la falta de comunicación espiritual entre les humanas y Pu Ngen. Los portales de comunicación entre estas fuerzas elementales y los pueblos han sido apresados por los alambres del latifundio, destruidos también por las religiones colonizadoras, que se han encargado de profanar estos lugares sagrados, levantando iglesias y persiguiendo a las personas que eran portadoras de espíritus telúricos que facilitaban el diálogo con la naturaleza y con las fuerzas espirituales ancestrales. Esta dimensión ha sido asesinada no sólo por la empuñadura letal del capitalismo depredador, sino también por el extractivismo espiritual y colonial que llegó a Indoamérica con la invasión [...] (Millan, 2020, p. 49-50).

Nos atentamos, a partir disso, em pensar como a Geografia pode se abrir (ou ser aberta) para esses espaços telúricos, como espaços de respiro, nos quais ainda é possível a manifestação da vida para além do concreto e do asfalto. Esses espaços têm sido alvos de

ações venenosas, contaminado a terra fértil e seus corpos d’água e de relações de poder que têm historicamente subjugado os grupos que (r)existem junto a essa terra em suas comunidades. Na contramão disso, acreditamos na força de um movimento aterrado pelos povos enquanto culturas telúricas da terra como potência de uma abertura na direção de um mundo mais justo, saudável e, principalmente, vivo.

É nesse sentido que nos sentimos convocadas a fazer coro a vozes que por muito tempo foram sufocadas pela cultura “Terricida”, buscando, junto a esses povos, compor novos horizontes do conhecimento acadêmico e seus desdobramentos a partir de uma geograficidade ancestral. Nos colocamos nesse movimento contra-colonial, onde nossas trajetórias coincidem com a presença de uma ancestralidade indígena, que nos guiam por meio de um sentipensar, apontando para uma direção feita de muitos caminhos.

O sentipensar representa a capacidade de compreensão por meio da sensibilidade que integra o sentir do corpo-mente. Essa ideia pode ser encontrada amplamente nas cosmovisões não ocidentais, em que pensar e sentir não são dimensões separadas. Esse conceito foi cunhado por uma comunidade pescadora indígena e camponesa na Colômbia, e difundido academicamente por autores como Orlando Farls Borda e, posteriormente, Arturo Escobar, que propôs um sentipensar com a terra (Goettert; Mota, 2020).

Já para o autor Añuu José Àngel Quintero, que tem se debruçado a apresentar o sentipensar indígena desde a perspectiva de seu povo, o pensamento deve se guiar pelo “corazonar”, pelos pensamentos-sentimentos que brotam desde o coração da terra (Weir, 2024).

O sentipensar passa a fazer parte de uma descolonização da racionalidade e passa a dar nome à maneira de interpretar o mundo a partir de uma perspectiva mais integrada, corporificada, que se manifesta na geograficidade ancestral dos povos ligados à terra.

Seguindo esses caminhos, somos sensibilizadas, sobretudo pelas indígenas mulheres, que estão retomando territórios e se fazendo presentes nos debates com cada vez mais força, honrando suas ancestrais e lutando contra a situação a qual foram condicionadas por uma dupla camada de opressão: colonialismo e patriarcado que, embora relacionados, possuem processos e dispositivos de violência próprios.

O objetivo do texto é desdobrar os atravessamentos impostos a partir de instrumentos do colonialismo, sobretudo em relação a imposição do gênero e da religiosidade euro-cristã-monoteísta que subjugou a existência indígena, e fez com que as indígenas mulheres sofressem com as opressões machistas e patriarcais e de que maneira isso tem afetado as suas vidas. Seguimos a discussão pretendendo mobilizar autoras indígenas no sentido de compor com elementos que expressam uma geograficidade ancestral vivenciada desde suas corporeidades.

INDÍGENAS MULHERES E COLONIZAÇÃO

A questão do feminismo e suas articulações com diversos movimentos de mulheres têm se mostrado bastante multifacetados, em especial com a criação de vertentes do mulherismo africano, do feminismo latino-afro-americano, o feminismo decolonial, dentre tantos outros presentes nas discussões de autoras como Gonzales (1984), Lugones (2014), Vergès (2020), entre outras.

As indígenas também participam de tal debate, encontrando aproximações e distanciamentos em relação à tradição do pensamento feminista, sabidamente de origem europeia e branca.

Não há propriamente um movimento feminista indígena, ou uma vertente epistemológico-política que articule o conjunto dos povos

indígenas. Como é próprio da grande diversidade inerente aos povos, há diversos movimentos que constituem suas próprias interlocuções a partir de suas próprias questões. No entanto, o que não se pode perder de vista é a maneira como tais relações se pautam nas emergências de cada povo ou conjunto político organizado.

No caso do Movimento Wayrakuna, que reúne indígenas mulheres da Abya Yala, há uma forte preocupação com que as questões de gênero (uma formulação que nasce no contexto europeu moderno) não se sobreponha à condição indígena, que atravessa as corporeidades dos povos no enfrentamento à colonialidade, conforme explicitam as autoras em texto-manifesto do movimento:

A afirmação da ideia de “indígenas mulheres” é lançada para conduzir uma atuação na qual, embora se reconheça a importância do debate feminista, originado na experiência de mulheres europeias brancas e que atravessa a todas nós, somos, antes de tudo, indígenas. Este reconhecimento demarca uma maneira própria de compreensão das relações mulher-homem e entre os gêneros, que não se reduz ou se circunscreve aos marcadores dos debates da civilização europeia, embora dialogue, inevitavelmente, com eles. Indígenas mulheres, dizemos com força, para demarcar nossa condição originária, nossa parentela, irmandade e vínculos afetivos que nos entrelaçam espiritualmente (Kaiapó et al, 2023, p. 14).

Esse posicionamento demarca a centralidade da condição indígena, a partir da qual não apenas as relações de gênero, mas todas as demais questões (inclusive a geográfica) são compreendidas. É um ato político e epistemológico ao mesmo tempo.

Isso não quer dizer que não exista um diálogo com os “debates da civilização europeia”, pois há a necessidade de compreensão dessas relações que sofreram a influência do colonialismo e que tensionam as corporeidades indígenas pelos diferentes dispositivos de controle.

Ao longo da historiografia colonial da formação do território brasileiro, os povos indígenas foram descritos pelo olhar do colonizador. Enquanto os indígenas homens eram vistos e descritos como úteis para demandas de trabalho e de guerra na conquista dos sertões, as indígenas mulheres foram descritas como geradoras de filhos para os invasores. O imaginário cultivado por Gilberto Freyre (1952), com base em descrições de outros homens brancos participantes do processo de colonização, coloca a indígena mulher como promíscua e dócil.

Aos costumes repressores da moral judaico-cristã sobre o corpo, os portugueses sexualizaram de imediato a nudez dos corpos indígenas, dando-lhes um significado que partia do seu modo de ver o mundo. As narrativas coloniais endossam o imaginário da mulher sempre disponível ao sexo do europeu e ocultam a sua resistência, os seus valores e conhecimentos ancestrais, bem como as duras formas de violência a que foram submetidas. Esse imaginário que se funda nos primeiros séculos da invasão europeia, vai sendo consolidado ao longo do tempo, tendo o estupro e demais violências contra as indígenas como seu alicerce. O corpo, nesse sentido, se torna desarraigado da terra, de sua ancestralidade, pelo conjunto de ações violentas a que é submetido e pelos silenciamentos a que é condicionado.

Pensando na urgência da revisão das narrativas que alimentam o imaginário de “Brasil”, entendemos que seja preciso haver abertura dos espaços de poder e visibilidade do que pensam, dizem, vivem, lutam e escrevem, as indígenas, sobre sua própria história. Nesse movimento, convidamos ao texto o depoimento de Gislaine Nunes de Oliveira-Tupinikin (2023), registrado no livro Wayrakuna (Kaiapó, Lima-Payayá, Schubert-Tupinambá, 2023), que assim como o de outras indígenas, revelam suas perspectivas.

Ela conta que desde criança, lembra-se de observar o envolvimento corajoso de algumas mulheres ao participar da luta pela terra. Ela começou a perceber também a própria mãe “assumindo seu papel na família com maior decisão” e como “companheira e apoiadora” do trabalho do pai no “movimento regional e nacional”. Para Oliveira-Tupinikin (2023, p. 103), essa postura faz da mãe uma “protagonista da luta das indígenas mulheres”.

A atuação das indígenas mulheres na luta pela terra passa pela manutenção e conservação dos modos-de-ser, próprios de cada cultura, bem como da própria sobrevivência e reprodução da vida, do cuidado e da existência dos corpos que tonificam o território. Nesse sentido, assim como Oliveira-Tupinikin (2023, p. 103), também consideramos que a resistência das indígenas mulheres “acontece em diferentes frentes, seja na aldeia, para manter a roça e o núcleo familiar, seja ainda na educação, na saúde e na longa luta pela retomada do território”. O pouco reconhecimento da importância dos conhecimentos e fazeres das indígenas mulheres se revela também na ausência de “referências à sua presença e à sua atuação nas linhas de frente das lutas indígenas” (Oliveira-Tupinikin, 2023, p. 103).

Por muito tempo, as pesquisas sobre indígenas foram realizadas por pesquisadores não-indígenas e, nessas pesquisas, pouca ou nenhuma visibilidade foi dada às mulheres nas aldeias e menos ainda a seus protagonismos nas lutas. Houve um quase completo apagamento das indígenas mulheres. Quando comparadas ao apagamento dos povos indígenas, de um modo geral, sua importância é negligenciada ou desconsiderada no que diz respeito às lutas de resistência, em que apenas os homens são identificados como os principais agentes no processo (Oliveira-Tupinikin, 2023, p. 107).

Na perspectiva da pesquisadora e ativista Guarani Sandra Benites, por conta do processo de colonização, as pesquisas

acadêmicas acabam tratando o povo de maneira genérica, o que resulta na prevalência da perspectiva dos homens. Isso se mostra, por exemplo, na maneira como são tratadas as narrativas da criação do mundo, em que a parte masculina ganha uma tonalidade protagonista, podendo mudar o sentido do ensinamento da história.

Vários trabalhos, artigos que saíram, sempre falam como genérico, dos Guarani em geral, mas em determinado momento se fala mais do Nhanderu do que Nhandesy. E aí, hoje, percebo que o próprio jovem, a juventude, também fala mais do Nhanderu do que Nhandesy. E parece que a Nhandesy, ela não é mais central. Isso traz uma preocupação clara pra gente, porque, como a narrativa tem o seu poder, é importante que a gente traga, de novo, a Nhandesy como centro da narrativa. Claro que o Nhanderu também faz parte, mas tem que trazer a parte da voz das mulheres e da forma que elas entendem e não como foi contada por uma única versão (Benites, 2023a, p. 12).

A autora enfatiza a necessidade de se trazer essa “parte da voz das mulheres” para que a narrativa seja contada de acordo com as suas perspectivas, porque, segundo ela, “quando uma mulher conta, ela conta a partir da sua própria trajetória e da forma que elas entendem o seu próprio corpo” (Benites, 2023a, p. 12).

Benites e Oliveria-Tupinikin identificam essa ausência na construção das pesquisas acadêmicas, em que, na maioria das vezes, a presença, o conhecimento e os afazeres das mulheres são ignorados durante conversas ou entrevistas, o que contribui no apagamento da sua participação na resistência do existir de seu povo e em sua geograficidade.

[...] a narrativa acerca do movimento indígena oculta o protagonismo das indígenas mulheres. Não porque não reconheça, também, lideranças importantes que têm seu lugar nesta história: Eliane Potiguara, Joênia Wapichana, Sônia Guajajara, Darlene Taukane, dentre outras (Munduruku,

2012; Jecupé, 2020), mas porque o lugar das indígenas não foi suficientemente problematizado em relação à historiografia colonial e, conseqüentemente, ao imaginário nacional (Lima-Payayá, 2023, p. 123).

Indígenas que vivem no “anonimato, [...] mulheres guardiãs de memórias, contadoras de histórias, as que plantam, pescam, trabalham em casa de famílias não-indígenas, assalariadas, donas de casa, mães e avós” (Oliveria-Tupinikin, 2023, p. 104). Mulheres que são colocadas em situação de ausência e esquecimento, mas que ao mesmo tempo se refazem em presença, em corporeidades que ecoam existência: r-existência.

ANCESTRALIDADE E CORPOS-TERRA: GEOGRAFICIDADES INDÍGENAS

É nesse movimento de resgate das memórias e reconhecimento dos discursos e das resistências das indígenas mulheres por todo continente de Abya Yala que emergem grupos organizados em torno da afirmação do território como corpo-terra. Nesse contexto, em seu manifesto de criação, o Movimento Wayrakuna se apresenta como continuidade da luta de suas ancestrais, trazendo outra concepção de tempo que rompe com a linearidade imposta pelo colonialismo e perpetuada pela colonialidade.

Consideramos que, durante séculos, nossas antepassadas foram como o vento, que não se vê, mas cuja presença é forte e imprescindível para a sobrevivência. O vento traz boas novas, renova o ar e poliniza sementes. O resultado disso somos nós, que estamos aqui dando continuidade à luta de nossas antepassadas (Kaiapó et al, 2023, p. 21)

Além de caminhar adiante olhando para trás em uma temporalidade circular, o Movimento Wayrakuna também traz a

problematização em relação à exploração da Terra, destacando a necessidade de luta em defesa da Natureza que se articula à defesa da corporeidade indígena. Nessa gama de manifestações e reivindicações que advém de grupos que sofrem com a opressão machista e patriarcal, essa discussão tem aproximações em certa medida com o “ecofeminismo e o feminismo comunitário” (Kaiapó; et al, 2023, p. 24). No caso do Feminismo Comunitário, que se constitui inicialmente na Bolívia e Guatemala, vem se elaborando um pensamento que busca além para além do feminismo: ser cosmogônico e amplificador dos espaços para a manifestação das perspectivas das indígenas mulheres a partir de sua própria vivência e história (Cabnal, 2010).

Esses movimentos trazem como centralidade a ancestralidade para problematizar a condição de indígenas mulheres como base para discutir a sua relação com os feminismos de origem europeia. Não é questão de negá-los ou desmerecer seus papéis na luta das mulheres no geral, mas sim de trazer questões que muitas vezes não correspondem à realidade e às especificidades das indígenas mulheres.

Lorena Cabnal aponta para o sistema patriarcal como a raiz dos problemas que já existiam antes mesmo da invasão colonial, mas que a partir dela foram sendo amplificados e revitalizados, tornando-se “sistema universal de opressão” (Cabnal, 2010, p. 20).

A autora afirma que há uma pluralidade de cosmovisões entre os povos indígenas, porém, nessa diversidade, pode-se identificar “fios que conectam seus princípios e valores sagrados” que se apresentam de maneira parecida entre as cosmovisões dos povos. Algo que é repetidamente observado na composição destes fios, segundo a autora, baseia-se na relação de complementaridade entre feminino e masculino, o que leva a constituição de “dualidade e

complementaridade baseada na sexualidade humana heteronormativa” (Cabnal, 2010, p. 14). Segundo ela, isso faz com que exista um “patriarcado originário” que é alimentado e se torna ainda mais opressivo com o processo colonizatório.

En ese sentido la categoría “patriarcado” ha sido tomada como una categoría que permite analizar a lo interno de las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, no solo la situación actual basada en relaciones desiguales de poder, sino cómo todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de todas las opresiones: el patriarcado. A partir de allí, inicia también nuestra construcción de epistemología feminista comunitaria, al afirmar que existe patriarcado originario ancestral, que es un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas (Cabnal, 2010, p.14).

Essa construção de uma “epistemologia feminista comunitária” que a autora defende se inicia a partir da compreensão de que o patriarcado esteve presente desde antes da colonização e foi se agravando após ela, como um sistema de opressão das indígenas mulheres. Com isso, o feminismo comunitário, no entendimento da autora, surgiu como tentativa de reinterpretar a vida dessas mulheres desde o próprio mundo indígena. É nesse sentido que a construção das próprias concepções são elementos fundamentais para a elaboração das reflexões pertinentes tanto dentro como fora de “espacios organizativos comunitarios, de mujeres indígenas, movimiento de mujeres y feministas” (Cabnal, 2010, p.12).

No livro “Descolonizar la memoria, Descolonizar los feminismos”, a indígena Adriana Guzman Arroyo (2019), faz uma apresentação do surgimento dos diferentes feminismos para mostrar que não há uma história universal. Essa discussão situa o lugar do surgimento de cada feminismo, não apenas no sentido de local de origem, mas também do contexto histórico e dos elementos que integram suas

posições sociais e, conseqüentemente, suas diferentes demandas e posicionamentos enquanto grupo de mulheres que acionam e dão origem a esses diferentes feminismos.

Guzman Arroyo (2019, p. 13) resgata a memória da luta e resistência de suas ancestrais frente ao “entronque patriarcal”, mencionando a negação e o apagamento desse feminismo na luta contra-colonial. Esse conceito de entronque patriarcal foi elaborado por Paredes (2008), para nomear o processo de adensamento/engrossamento ou entrecruzamento entre o patriarcado originário e o patriarcado europeu-colonial, bem como as opressões de gênero sofridas dentro e fora de suas comunidades. A autora escreve sobre a necessidade de resgatar a sabedoria de seu povo e das ancestrais, dos ensinamentos deixados por suas atuações de resistência, para dar continuidade à luta contra o machismo e o patriarcado a partir da ancestralidade.

Recuperando a sabedoria de nosso povo, de nossas ancestrais que lutaram por outro mundo, sem exploração, sem violência, desde o feminismo comunitário não queremos pensar as mulheres em frente aos homens com relação à comunidade, mas sim pensarmos mulheres e homens com relação à comunidade, denunciando e lutando contra o machismo e o patriarcado. Uma comunidade onde se reconheçam as diferenças e não se disfarçam com essas os privilégios, uma comunidade que não parte dos direitos, mas sim do respeito e responsabilidade com a vida (Guzman Arroyo, 2014, p. 31).¹

1 Tradução livre de: “Recuperando la sabiduría de nuestro pueblo, de nuestras ancestras que han luchado por otro mundo, sin explotación, sin violencia, desde el feminismo comunitario no queremos pensar a las mujeres frente a los hombres sino pensar a las mujeres y hombres con relación a la comunidad, denunciando y luchando contra el machismo y el patriarcado. Una comunidad donde se reconozcan las diferencias y no se disfrace con éstas los privilegios, una comunidad que no parte de los derechos, sino del respeto y responsabilidad con la vida.”

Para Lorena Cabnal (2010, p. 23) essa responsabilidade com a vida culmina na proposta feminista comunitária a partir das indígenas mulheres. Essa perspectiva não reduz a discussão a uma dicotomia homem/mulher, mas sim aciona o conceito de comunidade, em que há responsabilização compartilhada com a vida em sentido amplo a partir do reconhecimento de suas diferenças, sem que isso incorra no mascaramento de privilégios.

Nesse sentido, a autora defende que para resgatar a memória ancestral de luta contra as forças opressoras do patriarcado, “implica a recuperação consciente de nosso primeiro território corpo”², afinal o corpo vem sendo “milenarmente um território em disputa pelos patriarcados para assegurar a sua sustentabilidade desde e sobre o corpo das mulheres” (Cabnal, 2010, p. 22).

Para essa autora, são as marcas em sua corporeidade que revelam os pontos de opressão sofridos pelos patriarcados. Com isso, ela defende que a dimensão do território-corpo deve ser resgatada enquanto maneira de estar e existir no mundo.

Assumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepitible, permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de su existencia de ser e estar en el mundo. Portanto emerge a autoconsciência, que vai dando conta de como viveu esse corpo em sua história pessoal, particular e temporal, as diferentes manifestações e expressões dos patriarcados e todas as opressões derivadas deles (Cabnal, 2010, p. 22).³

2 Tradução livre de: “implica la recuperación consciente de nuestro primer territorio cuerpo”

3 Tradução livre de: “Asumir la corporalidad individual como territorio propio e irrepitible, permite ir fortaleciendo el sentido de afirmación de su existencia de ser y estar en el mundo. Por lo tanto emerge la autoconsciencia, que va dando cuenta de cómo ha vivido este cuerpo en su historia personal, particular y temporal, las diferentes manifestaciones y expresiones de los patriarcados y todas las opresiones derivadas de ellos”.

Nesse sentido, Lorena Cabnal entende que acionar a defesa do corpo-terra e do território não corresponde apenas às necessidades materiais para a vivacidade da cultura de seu povo. Essa retomada do corpo é uma reapropriação e uma defesa histórica de sua autonomia “para gerar vida, alegria, vitalidade, prazeres e construção de saberes liberados para a tomada de decisões”⁴ (Cabnal, 2010, p. 23). Junto com a retomada do corpo está a defesa pelo “território-terra”, porque para a autora, não é possível conceber seu corpo de mulher deslocado da terra que dignifica a sua existência.

É com base nessas reflexões e percepções que surgem a partir de movimentos de indígenas mulheres e de suas experiências desde sua corporeidade, que buscamos pensar as geograficidades ancestrais dos corpos-terra, abrindo possibilidade para compreendermos e imaginarmos outras formas de existir no mundo.

ANCESTRALIDADE: UMA GEOGRAFIA ATERRADA

A geograficidade ancestral nos remete a uma relação entre os seres e seu lugar como continuidade. Para Krenak (2022), “o futuro ancestral” se mostra nas crianças de hoje, refletindo, em seu processo educativo, o conhecimento “dos antigos”, e isso inclui determinados seres/lugares que já existiam antes dos humanos. Conhecimentos que se estabeleceram nas relações de alteridade com esses seres. Trata-se de um conhecimento que guarda o “bem-viver” é que é repassado pelos “contadores de histórias, os que ensinam as medicinas, a arte, os fundamentos de tudo que é relevante para ter uma boa vida” (Krenak, 2022, p. 58).

⁴ Tradução livre de: “generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones [...]”.

Essa relação ética com os demais seres, considerados como parentes, seja o rio, ou a árvore, é a própria relação de ancestralidade, ou seja, os que já estavam aqui antes de nós, aqueles que nos dão a condição para viver e nos ensinam a viver. O conjunto dessas relações expressa uma afetividade que se realiza a partir de uma base material, que é a terra. “Ela coloca em questão a totalidade do ser humano, suas ligações existenciais com a Terra, ou se preferirmos, sua **geograficidade** original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização” (Dardel, 2015, p. 31, destaques no original). No entanto, a geograficidade pressupõe a consideração do corpo, que ao emergir da terra, interage com ela e com os demais seres, tornando-se a própria expressão da alteridade.

Na perspectiva da Guarani Sandra Benites (2023b) o modo de viver próprio do povo Guarani, chama-se **Tekó**. Para que seja possível se realizar esse modo de viver, é necessário que exista uma **Teko’á**, o território com os elementos necessários para a continuidade do **Tekó**. Nesse sentido, Benites afirma que esse modo de ser é o próprio corpo dos Guarani. Segundo ela, é por meio desse modo de ser que se demarca a “memória ancestral” (Benites, 2023b, p. 16).

A memória ancestral está na própria corporeidade e suas trajetórias, porém a autora enfatiza que para se produzir esse modo de ser é necessário que se tenha acesso ao **tekoha**. É também nesse sentido “que cada indígena demarca o seu território, porque a luta pela questão do território é para garantir e continuar garantindo o seu processo de conhecimento, que tem a ver com o espaço-território. Da sua relação, seu corpo, teko, seu corpo-território” (Benites, 2023b, p. 16).

Enquanto conceito acadêmico, Terezinha Petrúcia da Nóbrega (2016, p. 08) fala que “o corpo passou a ser não mais compreendido somente como uma dimensão da natureza (em nós), e sim,

principalmente, como uma construção cultural e, portanto, simbólica, para a qual a corporeidade emerge como sua expressão de existência no mundo". Munduruku (2012, p. 69), quando se refere a educação do corpo como uma educação dos sentidos, nos conta que na sua cultura se aprende desde muito cedo que o corpo também é feito daquilo que os sentidos captam.

É preciso, então, conhecer como se deve alimentar esses sentidos: pisar na terra, sentir o soprar do vento, o sabor das frutas, o canto dos pássaros, as histórias ao redor do fogo. É por meio da interação com os demais seres e através dos ensinamentos dos mais velhos que a corporeidade se constitui enquanto ancestralidade. Essa ligação ancestral do ser indígena com a terra se estende também a questões políticas no processo de luta e reconhecimento de seus territórios, no qual as mulheres se mostram alicerces nas práticas que fortalecem os laços de ancestralidade e pertencimento.

O que mobiliza os povos indígenas, portanto, não é apenas a necessária luta para fora, como foi atribuído ao movimento indígena (por exemplo, o ir ou direcionar-se à sociedade brasileira para reivindicar nossos direitos), mas também o das práticas que nos fortalecem enquanto povos. Nossa atuação política também se dá no entre que diz respeito à articulação da parentela, tanto quanto nos rituais e no cultivo da ancestralidade, ou seja, um para dentro que não é a reafirmação do mesmo (mesmidade), pois se dá nos e entre os povos. Isso também integra e, talvez, até fundamente, o movimento indígena (Lima-Payayá, 2023, p. 123).

Entre os usos tradicionais na comunidade, destacam-se as significações vividas, nas quais as mulheres são protagonistas, seja pelo uso da medicina tradicional, que envolve espaços e ervas sagradas ou na produção e colheita de determinados alimentos, rituais de passagem e de cuidados. Benites (2023b, p. 02) considera o que o "processo corpo-território é complexo" que sua constituição ocorre de

acordo com o seu caminhar. A autora salienta que o corpo-território está muito além do corpo humano individual, mas que também se trata de um corpo que "é do mundo, do entorno, da forma que a gente se insere". Benites (2023b, p. 02). A partir disso entendemos a necessidade de abertura e atenção para o que dizem, escrevem e corporificam as indígenas mulheres em suas trajetórias de vida enquanto corpo-terra.

Eu acho que é importante destacar e citar outros autores que pesquisam, que fazem trabalhos como cientistas. Mas eu acho que também é importante a gente conhecer nosso próprio eu, para a gente também fazer referências práticas, que somos nós mesmas; e, falando em academia, a academia, às vezes, não permite que a gente explore o nosso ser (Benites, 2023b, p. 2).

Assim, nos sentimos instigadas a pensar de que maneira as indígenas mulheres influenciam na constituição da geograficidade de seu povo e como isso se expressa em sua corporeidade, nas retomadas e na conformação de seu território. Esse retorno à terra por via das relações de alteridade resgata nossa capacidade de criação de "mundos possíveis". Como afirma Ailton Krenak (2022, p. 20), "estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis"

Nesse sentido, percebemos que contra-colonizar pressupõe estabelecer relações que não objetivem trazer o outro para o campo do mesmo, mas sim construir alianças na diferença. Sandra Benites (2023b, p. 7), traz um importante aspecto que inverte a ideia de alteridade apenas como troca na busca por um determinado "equilíbrio". Ela comenta que na língua de seu povo Guarani Nhandeva, a palavra "equilíbrio" nem sequer existe.

É, na verdade, na nossa língua, não existe equilíbrio, a palavra equilíbrio; existe desequilíbrio, djoawy. Então por isso que, pra nós, não existe ser perfeito, ou, que seja, o mundo não é perfeito. Como, às vezes, você escuta aqui a história em outros conhecimentos, como se existisse o Deus perfeito ou outras crenças, que é perfeito. Para nós não existe essa perfeição. Existe a não perfeição. A partir dela que a gente vai montando a nossa caminhada, digamos assim. Por isso que eu falei que não existe equilíbrio na nossa palavra, mas existe desequilíbrio. Então, o mundo se construiu a partir do desequilíbrio, dos encontros. Por isso que a gente tem que reverter ao começar a falar sobre equilíbrio. A gente faz essa trajetória com tentativa de equilibrar, mas assim, buscando conhecer, buscando interagir com o outro e escutar o outro e assim por diante.

É nessa relação de conhecer, interagir e escutar o Outro que se torna possível situar o pensamento geográfico, no sentido de aterrál-lo. E, por sua vez, é no fazer do corpo que essa relação com a terra e com os outros seres acontece. A terra se torna corpo e o corpo se torna a terra, confundindo-se em apenas existência. Nas palavras de Benites (2023b, p. 03) "Essa memória demarca o nosso corpo. Às vezes, essa memória provoca a reação do próprio corpo".

É diante dessas experiências que a corporeidade indígena-mulher reflete a continuidade do dever ético das ancestrais. Seja na preparação da terra para o plantio, no ato de alimentar, de moldar o barro, na reza ou no trançar das palhas: o fazer funde o corpo e o próprio fazer com a terra, conformando o existir como alteridade. Podemos pensar em uma circularidade quando a terra oferece a cura pela erva à mão que carrega o conhecimento ancestral, que, por sua vez, emergiu da relação com a própria terra.

A partir da narrativa da Nhandesy Ete, os homens aprendem a pisar no chão. Tem uma dança que ensina os homens a pisar no chão. Eles têm que pedir idjara, que a gente fala que é o espírito da natureza. Por exemplo: quando eles vão caçar, quando vão pescar, vão buscar alguma árvore para construir uma casa, ou

vão roçar, eles sempre fazem o ritual de pedir idjara, quer dizer, para o espírito da natureza, porque eles vão pegar aquela árvore, ou o que eles vão roçar. Então, eles estão pedindo para o espírito da natureza, pedindo para o espírito da Nhandesy uma licença para retirar determinados elementos da mata, do rio, da roça, porque eles sabem que o chão é o próprio corpo da Nhandesy. Por isso que eu sempre chamo isso de nosso chão. Na verdade, o corpo é o próprio chão, de todos nós (Benites, 2023b, p. 9).

Ainda é preciso dizer que a perspectiva da corporeidade indígena se encontra muito ligada à dimensão espiritual, que habita não somente os seus corpos, mas os de todos os demais seres e também os corpos-lugares, em suma, toda a existência vital é composta de materialidade e espiritualidade. A construção do corpo indígena mulher passa por todas essas relações de maneira muito particular, e a partir dessas relações, expressam sua geograficidade ancestral. O habitar do corpo da indígena mulher aparece na terra, na imagem da casa, das roupas no varal, na fumaça do fogão à lenha, o preparo do alimento, o acalento. A corporeidade na paisagem: elementos ancestrais que compõem uma geograficidade que transpira resistência viva.

GEOGRAFICIDADE ANCESTRAL DOS CORPOS-TERRA

O desafio que se apresenta se relaciona às contradições entre a lógica da separatividade entre o humano e a natureza que se estende para um modo de pensar terricida (Millan, 2020) e do qual, historicamente, as Ciências têm se moldado. Como tratar das perspectivas indígenas pela via acadêmica sem incorrer nas contradições herdadas da colonialidade científica e epistemológica que tem nos enquadrado em discussões que partem de uma relação de sujeito-objeto?

É a partir das reflexões apresentadas que emanam das corporeidades de diferentes indígenas mulheres que nos balizamos para pensar uma Geografia contra-colonizadora. Entendemos, que de modo geral, a academia e a ciência carecem de novas perspectivas que se originam na experiência vivida enquanto corporeidade com a terra. A geograficidade ancestral que aflora a partir disso, nos oferece caminhos e orienta nosso sentipensar em direção à abertura.

Quando pensamos em uma geograficidade ancestral, nos voltamos a uma outra temporalidade que extrapola o entendimento de um tempo passível de cronometragem, compartimentado em séculos por uma história linear. Essa outra temporalidade é contínua e imensurável. Não tem começo ou fim, pois passado e futuro se confundem no agora. A geograficidade ancestral que se manifesta pelos corpos-terra indígenas diz respeito ao tempo “milenário”, como diz Sílvia Cusicanqui (Mar, 2009). É nesse tempo que os mundos se unem e revelam segredos contidos desde a geração da terra. Os corpos-terra são os que transitam entre segredos e mundos.

A corporeidade, nesse sentido dos corpos-terra, é ampliada ao todo que conforma o seu mundo. Quando Benites nos entrega o entendimento de que “A própria narrativa é um corpo, é o processo do corpo” (Benites, 2023b, p. 02), identificamos um metaconhecimento que opera no entrecruzamento dos muitos corpos e que transcende a geograficidade dos ancestrais da terra, o próprio chão e o ar, para os corpos terrícolas Millan (2020, p. 48). A corporeidade da narrativa se confunde com a corporeidade de quem a está narrando, se entrecruza com a de quem está a ouvir, realimenta a força originária que nutre de ancestralidade as corporeidades indígenas.

Nesse sentido, reconhecemos que a geograficidade ancestral que se manifesta em corpos-terra é imprescindível para a composição de um pensamento geográfico aterrado e coeso com um sentipensar

com a terra. Para caminharmos nessa direção é inestimável e imprescindível que, não apenas consideremos as perspectivas das indígenas mulheres e sua ancestralidade, mas principalmente, que façamos o movimento de abertura e afetação dessas corporeidades em nós e naquilo que produzimos, sentindo e ecoando o que dizem em um sentido corporificado e situado do fazer e pensar geográfico. ☉

REFERÊNCIAS

- ARROYO, Adriana Guzman. **Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos**. Tarpuna Muya. Segunda edição. La Paz, 2019.
- BENITES, Sandra. **O nosso corpo é o nosso chão: Corpo-território 1**. Cadernos Selvagens. Biosfera, 2023a.
- BENITES, Sandra. **A memória demarca o nosso corpo: Corpo-território 3**. Cadernos Selvagens. Biosfera, 2023b.
- CABNAL, Lorena. **Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala**. ACSUR, Las Segovia, 2010.
- WEIR, José Ángel Quintero. **Conocer desde el sentipensar indígena: teoría y practica del conocimiento para la vida**. Campinas: Faculdade de Educação da Unicamp, 2024, 1 vídeo, (148min.). Transmitido ao vivo em 11 abr. 2024 pelo canal da Faculdade de Educação da Unicamp.
- DARDEL, Eric. **O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.
- FALS BORDA, Orlando. Experiencias teórico-prácticas. In: **Uma sociologia sentipensante para América Latina**. Cidade do México: Sigloveintiuno, Clacso, 2015 [1998]. p. 303-366.

Indígenas Mulheres: Geograficidade e Ancestralidade dos Corpos-Terra
Marjana Vedovatto e Jamille da Silva Lima-Payayá

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal. Rio: José Olympio, 1952.

GOETTERT, J. D.; MOTA, J. G. B. Gentes|Terra: O ouvir mútuo das Geografias indígenas. **Revista Nera**, [S. l.], v. 23, n. 54, p. 9-34, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.

KAIAPÓ, Aline. N.K.L.; LIMA-PAYAYÁ, Jamille; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, Arlete. M. P (Orgs.) **Wayrakuna**: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver. Ponta Grossa: UEPG, 2023.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille da Silva. **O sentido geográfico da identidade: metafenomenologia da alteridade Payayá / Jamille da Silva Lima**. – Tese de Doutorado. Campinas, SP: [s.n.], 2019.

LIMA-PAYAYÁ, Jamille da Silva. Indígenas mulheres em movimento: ventos que polinizam. In: KAIAPÓ, Aline. N.K.L.; LIMA-PAYAYÁ, Jamille.; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, Arlete. M. P (Orgs.) **Wayrakuna**: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver. Ponta Grossa: UEPG, p. 116-133, 2023.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set.-dez. 2014.

MAR arriba. Direção de Júlio Ramos. Produção de Júlio Ramos, Rachel Sanderoff e Jenny Vichez. Tradução de Marina Murta e Nina Nadine. Puerto Rico e New York. 2009. (27 min.)

MILLÁN, Moira. Terricídio, fronteras y pandemia. In: ZIBECHI, Raúl; MARTÍNEZ, Edgars (org.). **Repensar el sur: las luchas del pueblo Mapuche**. Guadalajara: Cooperativa editorial Retos, 2020.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Corporeidades**: Inspirações merleau-pontianas. Natal: IFRN, 2016.

OLIVEIRA-TUPINIKIN, Gislaine Nunes. **Indígenas mulheres-territórios ancestrais**. In: KAIAPÓ, Aline. N.K.L.; LIMA-PAYAYÁ, Jamille; SCHUBERT-TUPINAMBÁ, Arlete. M. P (Orgs.) **Wayrakuna**: Polinizando a vida e semeando o Bem Viver. Ponta Grossa: UEPG, 2023. p. 100-115.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino desde el feminismo comunitario**. Comunidad Mujeres Creando Comunidad y CEDEC. La Paz, Bolívia, 2008.

VÉRGES, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020.

Submetido em novembro de 2023.

Revisado em dezembro de 2023.

Aceito em janeiro de 2024.