

Saúde Coletiva e o Planeta Comum: o Chamado das Mulheres Indígenas de Cura pela Terra¹

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo²

RESUMO

Este artigo reflete sobre o que vem sendo coletivizado e publicizado pelo Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil, por meio uma pedagogia política que dialoga diretamente com movimentos e lutas de caráter mais geral e com pautas e agendas como o Bem Viver, o decrescimento, a desglobalização (nomeando o capitalismo) assim como se apropria do feminismo – pautando ecofeminismos e feminismos comunitários (nomeando o patriarcado). As mulheres indígenas dialogam assim com pilares importantes do pensamento decolonial na América Latina pautando desigualdades de raça, etnia e gênero. Conversam também com as ideias de Mãe Terra e de Pedagogia da Terra pautando movimentos anti-antrópocêntrico pela nossa *casa comum*. Me interesse menos sobre seus regimes ontológicos *particulares* (que poderíamos chamar de cultura) e mais sobre a decisão política de quais aspectos destas “culturas” podem ser alavancados para construir alianças políticas. Histórias sobre adoecimento e sobre pandemias continuadas, mas também sobre o reencantamento pela vida: sobre coisas que ignoramos como coletividade colonial. Nas palavras das mulheres indígenas, sobre *indigenizar e reflorestar corações*.

Mulheres Indígenas. Corpo-território. Bem Viver. Decolonização. Pluralismo.

Collective health and the common planet: the indigenous women’s call for healing the Earth

ABSTRACT

¹ Gostaria de agradecer a muitas mulheres que são parte da tecitura das palavras que aqui estão escritas: Diomira Cipriano Kaingang, Sandra Monteiro Pankararu e Karine Kamayurá por terem, cada qual à sua maneira, me acolhido em suas casas e em parte de suas histórias. À Ana Paula Sabino, Andréia Brasil, Aline Carrara e à pequena Elis pela companhia em viagem de campo à aldeia Kamayurá de Ipavu em outubro de 2018. Às mulheres Kamayurá, Yawalapiti, Mehinako, Kalapalo e Kuikuro que nos acolheram durante o Yamurikumã. Às mulheres do Movimento Indígena no Brasil e da ANMIGA, pela boniteza de suas presenças, ensinamentos e palavras. À Danú Gontijo e Maria Kállas, pela amizade de hoje e sempre.

² Doutora em Bioética (UnB). Professora do curso de Saúde Coletiva (FCE/UnB) e Pós-Graduação em Bioética (UnB). E-mail: marianna.holanda@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8460180060006601>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5174-6855>.

This article reflects on what has been publicized by the Movement of Indigenous Women in Brazil, through a political pedagogy that dialogues directly with movements and struggles of a more general character and with agendas such as “good living” (*Buen Vivir*), degrowth, deglobalization (pointing out capitalism), as well as feminism – addressing ecofeminism and community feminism (pointing out patriarchy). Indigenous women are, therefore, in dialogue with important pillars of decolonial thought in Latin America based on race, ethnicity and gender inequalities. They are also in dialogue with the ideas of Mother Earth and ‘Land as Pedagogy’ (‘Land-based Pedagogy’) following an anti-anthropocentric movement in favor of our common home. This article is less about their particular ontological regimes (which we could call culture) and more about the political decision of which aspects of these “cultures” can be leveraged in order to build political alliances. It concerns stories about illnesses and continued pandemics, but also about the re-enchantment for life: about things we ignore as a colonial collectivity. In the words of indigenous women, it’s about indigenizing and reforesting hearts.

Indigenous Women. Body-territory. Buen Vivir (Good living). Decolonization. Pluralism.

Salud colectiva y planeta común: el llamado de las mujeres indígenas a curar la tierra

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre lo que ha sido colectivizado y publicitado por el Movimiento de Mujeres Indígenas en Brasil, a través de una pedagogía política que dialoga directamente con movimientos y luchas de carácter más general y con agendas y agendas como Bem Viver, decrecimiento, desglobalización. (nombrando capitalismo) así como apropiándose del feminismo - guiando ecofeminismos y feminismos comunitarios (nombrando patriarcado). Las mujeres indígenas dialogan así con importantes pilares del pensamiento descolonial en América Latina basado en las desigualdades de raza, etnia y género. También hablan de las ideas de la Madre Tierra y la Pedagogía de la Tierra, guiando los movimientos anti-antrópocéntricos a través de nuestra casa común. Estoy menos interesado en sus regímenes ontológicos particulares (que podríamos llamar cultura) y más en la decisión política de qué aspectos de estas “culturas” pueden aprovecharse para construir alianzas políticas. Historias sobre enfermedades y pandemias continuas, pero también sobre el reencanto por la vida: sobre cosas que ignoramos como colectividad colonial. En palabras de mujeres indígenas, sobre indigenizar y reforestar corazones.

Mujeres Indígenas. Territorio del cuerpo. Bueno, vive. Descolonización. Pluralismo.

Pandemias continuadas: “descolonizar é preciso”

Maracás soavam dando compasso à marcha de centenas de mulheres, gerações de mulheres indígenas, de trajetórias, cantos e lutas que se propuseram a interpelar e demarcar o Estado brasileiro, desde a autodeterminação indígena. No dia 12 de agosto de 2019, 2500 mulheres indígenas de mais de 130 povos diferentes pisaram o chão do eixo monumental em Brasília em passos ritmados, corpos entrelaçados com os cantos e as ancestrais rumaram em síncrono ao Congresso Nacional, configurando a I Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito” foram as palavras escolhidas como tema do ato e como registro desta narrativa: “O urucum temperou por muitos anos a nossa comida, mas nós mulheres indígenas temperamos agora o movimento” (Célia Xakriabá – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 07 de agosto de 2020).

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência. Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida. (DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDIGENAS, 2019).

Seus passos pisaram também sobre uma larga mancha de tinta vermelha derramada no asfalto da capital, em memória de todo sangue indígena que já foi derramado por este projeto colonial de vida e de Estado: “ou a gente reage agora ou eles nos matarão”, disseram muitas, neste entoar que demarcou também um novo tempo da articulação de mulheres indígenas no Brasil. A decisão política de abordar “a existência do sagrado” e a possibilidade “de cura da terra” – ou ainda “de cura da humanidade para poder curar a terra” – tem se expressado tanto como um projeto de articulação interna como de comunicação externa, para as mulheres outras e para não indígenas em geral, uma *pedagogia do Outro* pautando a reinvenção deste mundo comum.

Um ano após a marcha, já vivenciando os primeiros meses de pandemia da Covid-19 que afetou sobremaneira os povos indígenas no Brasil³, a

³ A taxa de mortalidade entre os povos indígenas (o número de morte por 100 mil habitantes) é 150% maior do que a média brasileira e a taxa de letalidade (a quantidade de pessoas infectadas pela doença que vieram a óbito) é de 6,8% entre indígenas enquanto na população brasileira em geral é de 5%. Por fim, a taxa de contaminação é 84% mais alta entre indígenas em relação à média do Brasil. (HOLANDA; ALVES, 2020, p. 72).

Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (APIB) falava de “emergência indígena”. Em agosto de 2020, momento em que a pandemia já havia *ancestralizado* 650 indígenas e contaminado mais de 30 mil, ocorreu a Assembleia virtual das mulheres indígenas “O sagrado da existência e a cura da terra”, realizada nos dias 07 e 08 de agosto, e transmitida pelas redes sociais da APIB e da Mídia Índia⁴.

Os povos indígenas já passaram por várias pandemias, esse é um momento de reflexão da nossa própria vida, de como nós estamos vivendo. Muitas vezes nós deixamos os nossos ensinamentos e vamos atrás de um outro ensinamento que não nos leva a lugar nenhum. Então que possamos refletir de como estamos caminhando nessa terra mãe. O que de fato estamos buscando? Hoje, com essa live estamos descolonizando essa tela. Descolonizar é preciso. Então a gente precisa falar dessa partida. Viemos para essa outra forma de pensar, de fazer uma política. E eu quero ressaltar que aqui cabem as memórias de muitos. (TELMA TAUREPANG – ASSEMBLEIA “O SAGRADO DA EXISTÊNCIA E A CURA DA TERRA”, 07 de agosto de 2020).

170

Este artigo reflete sobre o que vem sendo coletivizado e publicizado pelo Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil, por meio uma pedagogia política que dialoga diretamente com movimentos e lutas de caráter mais geral e com pautas e agendas como o Bem Viver, o decrescimento, a desglobalização (nomeando o capitalismo) assim como se apropria do feminismo – pautando ecofeminismos e feminismos comunitários (nomeando o patriarcado). Dialogam assim com pilares importantes do pensamento decolonial na América Latina pautando desigualdades de raça, etnia e gênero (QUIJANO, 2005) e acenam para alianças possíveis. Dialogam também com as ideias de Gaia e de Pedagogia da Terra (GADOTTI, 2009) que em sua luz Paulo freireana pauta um movimento pedagógico anti-antrópocêntrico e em prol da nossa casa comum. É menos sobre seus regimes ontológicos *particulares* (que poderíamos chamar de cultura) e mais sobre a decisão política de quais aspectos destas “culturas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009) podem e dever alavancados para construir alianças políticas com não indígenas: “da dor ao desejo de curar” (CÍNTIA GUAJAJARA, 2020).

Ao tecer a escrita desse artigo, sendo atravessada pela experiência de caminhar junto e pela politização de suas falas, o caminho do texto tocou memórias, reminiscências e vivências. De modo que entre as falas tornadas públicas pelas mulheres indígenas vou conversar aqui também com algumas

⁴ Assembleia virtual “Mulheres Indígenas – o sagrado da existência e a cura da terra”. 1º dia, 07 de agosto de 2020. Disponível em: https://www.facebook.com/watch/live/?v=1399795453552988&ref=watch_permalink. Acesso em: 10 de mar de 2021.

histórias privadas, de encontros em outros contextos, com outras mulheres indígenas desde seus mundos. Uma trama de recordações e novos pensamentos. Histórias sobre adoecimento e sobre pandemias continuadas, mas também histórias sobre o reencantamento pela vida. Histórias sobre muito do que eu não sei mas genuinamente busco aprender: sobre coisas que, em geral, ignoramos como coletividade colonial – aonde quer que a carapuça caiba – presas a uma formatação de mundo que tem sido há séculos matriz de violências, perecimento e morte.

Essa morte que é muito mais de algumas do que outros. Que acontece como ruptura abrupta do bem viver e não no percurso do relacionar. É essa desigualdade fundante matriciada pela usurpação de territórios (sociobiodiversos, cosmológicos, corporais: corpos-territórios), na matabilidade de formas de vida e felicidade comunais a que chamamos de colonialidade: essa pandemia continuada.

Sobre distâncias: o chiste do canto do galo

As primeiras palavras deste texto nasceram de um seminário em que participei em outubro de 2020, a convite do Coletivo Antropologia e Saúde Coletiva (CASCA) formado por pesquisadoras do Departamento de Antropologia (DAN), do Departamento de Saúde Coletiva (DSC) e do Departamento de Estudos Latino-Americanos (DELA) da Universidade de Brasília. No ato do convite, sugeri que a conversa ocorresse na companhia de Sandra Pankararu, posto que o título proposto foi homônimo ao deste artigo. Estávamos próximas naquele momento, no qual eu vinha acompanhando o retorno para as aldeias de alguns estudantes indígenas da UnB no contexto de pandemia.

E assim, tecemos algumas conversas e trocas antes do seminário. Os cenários distintos em que estas conversas ocorreram – entre uma aldeia no sertão pernambucano e a capital do país, entre a Terra Indígena Pankararu e um condomínio rural de classe média em Brasília – foram marcados também por um detalhe aparentemente banal.

Quando falávamos ao telefone, Sandrinha e eu, cada uma desde o seu processo de “distanciamento social” em meio a uma pandemia, em algum momento ouvi o galo cantar do outro lado da linha: um cucurito duplo. Do lado de cá senti um reconhecimento, um achegamento pois, passados alguns segundos – o galo daqui cocoricou. O galo da vizinha, que em tantas aulas e lives que participei como professora, cantou. Imediatamente nós duas rimos. Uma risada, da minha parte, de quem reconhece avizinhamento. A possibilidade de tecer teias comuns com todas as nossas diferenças.

Mas o galo, vejam só, tem gerado muitas outras reações. Virou piada e chacota entre os colegas de trabalho do meu companheiro, sempre marcando presença nas reuniões virtuais de economiários envolvidos em planilhas, gamificação, bancos: “Lá vem o galo do Daniel” – eles dizem – entre um chiste, um espanto, uma surpresa. Histórias de mundos tão adoecidos que se imaginam sem galos e galinhas, ainda que os tenham sempre à mesa. Que desejam comidas, mas sem plantar e sem colher. Mundos sem T/terras (COELHO DE SOUZA, 2016), por fim. Como se fosse possível vivermos de soja, nióbio e números.

O galo que chama o sol todas as manhãs, altivo com sua coroa que mira o céu mas sem perder o vínculo com o chão onde pisa com humildade traz consigo o anúncio cíclico da aurora. Uma dimensão de tempo que não é linear mas recheada de ciclos e recomeços. Uma dimensão de tempo que é múltipla: tempo de plantar, de esperar, de colher. O tempo comum do cotidiano e o tempo dos ancestrais. O tempo da pausa para ouvir e observar e o tempo rito. O galo – e os encontros e estranhamentos que traz – talvez diga um pouco sobre o que as mulheres indígenas no Brasil têm feito, sobre seu desafio, nas palavras delas, de *indigenizar e reflorestar corações*.

A Mãe Terra está doente, nossos povos também. Estes são tempos de pandemia e emergência climática, ecocídio e genocídio. Hoje vivemos as consequências de um modelo econômico, social e espiritual que infectou nossos territórios e corpos. Um vírus que coloca o dinheiro acima da vida. Em meio ao extermínio, as mulheres indígenas fazem da luta melodia, recuperamos a terra roubada, fazemos questão de celebrar a nossa existência, semeamos esperança, porque sabemos que somos a cura. (MANIFESTO CURA DA TERRA, 2020⁵).

Sobre dar vida à terra morta

Conto aqui sobre meu encontro com Diomira Cipriano, liderança Kaingang da Terra Indígena Monte Caseros, parte de um imenso território profundamente violado nos últimos 300 anos. Entre tantas mulheres e homens Kaingang com quem conversei, compartilhei o mate em dias frios e chuvosos do planalto riograndense, com quem comi pinhão cozido ou assado no fogo de chão, foi

⁵ No dia 05 de setembro de 2020, mais de 267 mulheres indígenas, de 116 povos, de 37 países diferentes, se reuniram em um grande círculo de conversas. As histórias podem ser ouvidas em espanhol, inglês e português por meio do site: <https://curadaterra.org> aonde encontra-se também disponibilizado o manifesto, bem como vídeos-entrevista com algumas lideranças indígenas do Brasil como Watatakalu Yawalapiti, Sônia Guajajara, Célia Xakriabá e Tsitsina Xavante. Vídeos que já haviam sido transmitidos durante as assembléias de 07 e 08 de agosto. Estes eventos têm sido organizados como um preparativo para o ELLA – Encontro Global de Mulheres Indígenas.

Diomira quem abracei em meio a um choro compartilhado. Aterrei lá pela primeira vez em julho de 2009, com a tarefa de coordenar um grupo de trabalho de identificação e delimitação de três terras indígenas Kaingang. Um trabalho de campo difícil, imerso em um ciclo histórico e presente de esbulho e violação. Um trabalho que precisou de seis anos para ser concluído em forma de texto, em 2015.

Mais de 90% do território tradicional Kaingang foi expropriado e matado, sobreposto a grandes e médios latifúndios, a zonas de colonização alemã, italiana e portuguesa, a centros urbanos e unidades de conservação ambiental – espaços que não os consideram como parte do “ambiente”. Há, portanto, uma superpopulação nas insuficientes ilhas de terras outrora demarcadas e uma longa história, vivida pelas últimas gerações, de retomada e reocupação cíclica destas terras esbulhadas por meio da habitação em acampamentos reivindicatórios, em geral às margens de rodovias estaduais e federais. Acampamentos Kaingang, Guarani, Xokleng e Charrua brotam como esperança a cada novo despejo.

Um destes episódios ficou marcado, em particular, para muitos habitantes de Monte Caseros. Diomira conta com dor e luto, de que maneira as forças estaduais foram estrategicamente utilizadas não apenas para forçá-los, com violência, a se retirar da faixa de domínio da BR 285, na entrada do município de Ibiraiaras – era necessário humilhação.

Fomos cercados no nascer do dia, quando todos dormiam, a gente estava assim... com as roupas íntimas né. Chegou lá um ônibus e mais dez carros de polícia, a tropa cercou todo o acampamento e fechou o caminho para a mata, de certo para que os índios não pudessem fugir por lá. Fomos arrancados de dentro de casa aos gritos: mulheres, crianças, todos. Os polícias iam nos empurrando com o cacete e gritavam muito com as mulheres: “Fica quieta!”, “Obedece se não quiser morrer”, “Viemos aqui comer coxa de índia⁶!” (HOLANDA, 2015, p. 29).

De acordo com o Jornal Folha do Nordeste, a força policial usou “armas de efeito moral” e “efetuou disparos com munição não letal” e cinco lideranças indígenas foram detidas após conflitos que deixou inúmeros feridos. No seu depoimento Diomira relembrou que junto com os carros de polícia já mandaram também para o local uma ambulância, enfatizando que as forças policiais já chegaram lá com o intuito de fazerem um despejo violento. Contudo, “ficamos até o fim, porque não tá certo sair da nossa terra”. Diomira relatou também que enquanto acontecia a desocupação da área, na rádio de Lagoa Vermelha noticiava-se que a operação estava transcorrendo sem maiores problemas: “Foram retirados do acampamento cerca de 80 índios e todos os seus pertences,

⁶ Diomira Cipriano, TI Monte Caseros, julho de 2009

que através de caminhões da Funai e da Prefeitura de Caseiros, escoltados pelos policiais, foram levados para a Reserva que existe no município de Ibiraiaras” (Folha do Nordeste, Lagoa Vermelha, 18 de janeiro de 2008).

Diomira conta que seus pertences foram simplesmente jogados encima do caminhão e despejados como lixo na estrada que dá acesso à aldeia de Santa Catarina. Dois dias depois desse episódio, a filha caçula de Diomira, então com 2 anos e meio, faleceu. Os médicos não souberam ao certo como ela teve um adoecimento tão repentino e intenso. Mas Diomira e sua família atribuem a morte da pequena kaingang à violência policial, estatal, racial e de gênero. Diomira não têm dúvidas em relação a isso. A morte de um pequeno corpo-terra que encontrou solo pisado, violado, desertos de round up e soja.

174

O que está em curso hoje no Brasil é um genocídio legislado. É o próprio estado brasileiro, é o próprio poder judiciário autorizando a matar os povos indígenas. De todos os territórios indígenas no Brasil, que eu conheço, só foram demarcados depois da morte de alguma liderança indígena. Porque estar vivo parece ser algo tão comum mas para os povos indígenas o que está em ameaça hoje é o nosso modo de vida. É a nossa identidade. É a nossa relação com o território. (Célia Xakriabá – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 1º dia, 07 de agosto de 2020).

Essa história é sobre o percurso de terras-corpo arrasados é também sobre o tempo, a espera e a persistência. Sobre a capacidade das mulheres indígenas – no caso aqui, as mulheres Kaingang em particular, de dar vida à terra morta. De fazer brotar fogueiras de chão, pequenas hortas, remédios do mato e balaios reocupando insistentemente uma terra que não pode ser roubada porque são eles mesmos este território.

A gente passa muitas coisas mas estamos aqui na resistência. E fazendo a voz da nossa mãe terra: nós somos a voz, somos o corpo, nós somos os olhos da mãe terra. Nós temos a boca para gritar a favor da nossa mãe terra, a favor das nossas matas, nossos rios. Isto eu faço na aldeia. Eu estou na periferia de onde também é nosso território. O Brasil todo é nosso território. O Brasil todo é nossa aldeia. Os *fóg* invadiram, tomaram de nós, roubaram de nós. Mas estamos aqui. Eu conheço a verdadeira constituição. Nós temos a constituição da nossa terra: respeitá-la, cuidá-la, usá-la com respeito. Onde estão as nossas medicinas, as folhas naturais, as cascas das árvores, as frutas nativas, as águas limpas – os olhos d’água, onde a água nasce abençoada é remédio para nós Kaingang. Porque nós estamos cumprindo nosso estatuto de respeitar a nossa mãe terra? Não está escrito, a gente só sabe. A gente sabe crescendo com nossos avós e com nossas mães. Não precisa escrever.

(Iracema Ga Téh Kaingang - – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 2º dia, 08 de agosto de 2020).

Faz-se necessário registrar aqui que todo o processo de etnografia e trabalho de campo foi acompanhado diretamente pelas lideranças masculinas Kaingang, como parte de sua tarefa política de articular saberes de modo a construirmos um relatório técnico e seus pré-requisitos jurídicos. Contudo, foi fora dessa esfera de negociações entre cultura e “cultura” (CUNHA, 2009), nos momentos de descanso e conversas despreziosas com as mulheres – desde crianças até as anciãs – os que mais forneceram subsídios aos relatórios de identificação e delimitação territorial. As mulheres foram as responsáveis por dar vida, alimento e caminhos à etnografia com suas histórias sobre os antigos e plantas que selecionam sexos de bebês, por técnicas de plantio e conservação de alimentos, pela cura das águas e suas fontes correntes. Foram elas que deram vida à terra matada: onde meus olhos viam pasto, desmatamento e monoculturas de grãos elas descreviam rios imemoriais e os locais de dança e canto dos ancestrais. Contavam sobre *troncos* Kaingang antigos e suas relações familiares, afetivas e políticas atuais.

175

Foi um processo de ensinar sobre relações que não cabiam nas formatações das portarias e decretos que regulamentam o processo de regularização territorial. Pedagogias que não são antropocêntricas pois os conhecimentos se originam de muitas e contínuas relações entre humanos e não humanos. Ao propor a noção de Pedagogia da Terra, que posteriormente deu origem à Carta da Terra (2007), Moacir Gadotti a observou

“como projeto alternativo global onde a preocupação não está apenas na preservação da natureza (Ecologia Natural) ou no impacto das sociedades humanas sobre ambientes naturais (Ecologia Social), mas num novo modelo de civilização sustentável do ponto de vista ecológico (Ecologia Integral) que implica uma mudança nas estruturas econômicas, sociais e culturais” (GADOTTI, 2009, p. 2).

Mudanças bastante direcionadas ao capitalismo, ao desenvolvimentismo, ao mundo hegemônico e suas tantas formas de violência, matabilidade e usurpação.

Mas as mulheres indígenas parecem sinalizar mais. Se podemos ler o chamado “de cura da terra” e pela terra como um movimento pedagógico – no sentido de promoção da aprendizagem, de abertura solidária ao outro desde dilemas da vida cotidiana que se fizeram *comuns* – as mulheres estão pautando o corpo-território como lócus deste saber, trazendo “o protagonismo da comunidade na história” (SEGATO, 2019b).

Nós conseguimos trazer a pauta indígena para o centro do debate político. A pauta indígena ela não se dissocia, ela não se separa da pauta ambiental. Assim como está ligada também com a pauta de Direitos Humanos né? E nós, mulheres, temos todo esse cuidado, esse reparo, essa sensibilidade para estar fazendo essa luta articulada, reconectando todos estes temas. Essa grande sensibilização mundial para que as pessoas entendam o sentido da Mãe Terra. Nós, indígenas, [fazemos isso] para poder manter a nossa identidade, mas o mundo inteiro [deve fazê-lo] para garantir a própria vida. Estamos hoje, juntas, alinhadas, com várias mulheres do mundo que se levantam também protagonizando a luta. Nós estamos querendo contar uma nova história. Quando as mulheres indígenas dizem “nós somos a cura da terra” é que nós, povos indígenas, não nos separamos: nós somos o território, nós somos a mãe terra, nós somos a água, nós somos a floresta. (Sônia Guajajara – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 2º dia, 08 de agosto de 2020).

Elas estão fazendo tanto uma retomada de lutas atuais dos povos indígenas “como vetores históricos interrompidos pela conquista e pela colonização” pautando “processos libertários de estrutura comunal e liderança feminista”, colocando as mulheres em outros lugares dentro desta história. Julieta Parédes, mulher aimará – que esteve presente em Brasília em 2019, na I Marcha de Mulheres Indígenas como convidada internacional – tem debatido a ideia de “feminismo comunitário” que emerge no início dos anos 2000 na Bolívia, por meio do coletivo *Mujeres Creando Comunidad* e da posterior articulação de lutas das mulheres indígenas contra a privatização das águas e violação de seus mundos. Os feminismos comunitários pautam a luta por direitos desde o coletivo e comunal e não como uma questão individual das mulheres, “desde seu local de identidade coletiva e ancestral” nomeiam e interpelam a entrada do patriarcado nas aldeias, desequilibrando a comunidade e as relações, promovendo violências tanto para as mulheres como para a natureza e a terra (PAREDES; GUSMÁN, 2009), violando assim os corpos-território – nas palavras das mulheres indígenas no Brasil.

Como bem observa Rita Segato, a politicidade feminina é diferente da politicidade masculina; “não por essência dos corpos e tampouco das almas mas porque masculino e feminino são histórias diferentes que tem transitado entrecruzadas ao longo do tempo” (SEGATO, 2019b). Tempo esse que foi interrompido pela colonialidade empurrando as histórias indígenas para caminhos marcados pelo capitalismo e pelo patriarcado, ainda que de baixa intensidade. É desde aí, que a politicidade feminina das mulheres indígenas estaria relacionada a uma tomada do espaço público de forma diferente daquela realizada pelos homens.

Para começar, [a politicidade feminina] não é utópica, e sim tópica. Ou seja, é pragmática e não principialista, resolve o problema de proteger e reproduzir a vida aqui e agora. Não há um futuro preconcebido, não há vanguardas que vão controlar a rota até um destino prescrito, não há nenhum tipo de centralismo ou verticalidad chamada “democrática”. [...] Nós, mulheres, fazemos política porque nossa preocupação é por um presente sem princípios que possam impor um limite à proteção da vida aqui e agora. É outro ser-político que entra em cena. (SEGATO, 2019b – tradução minha).

Uma *politicidade outra* porque não dialoga com o sujeito universal do discurso político – que é homem-branco-proprietário-letrado-cristão-heterossexual. A política reivindicada pelas mulheres indígenas está fora do Estado, fora da ordem política patriarcal e da própria noção de Humanidade. É a politicidade desde um espaço doméstico que é, antes de tudo, comunal “atravessado por una multiplicidade de presenças e habitat de uma deliberação que terá também impacto no destino coletivo” (SEGATO, 2019b).

Nós, povos indígenas, nós somos o termômetro do mundo: porque o dia que os povos indígenas derem o último suspiro isso significa que a humanidade já não vai conseguir mais respirar. Eu acredito que não se pode curar o mal com a mesma enfermidade mas quem tem território tem lugar para onde voltar, quem tem território tem mãe, tem colo e tem cura. E as mulheres representam essa cura do século XXI também. As mulheres indígenas sabem o que é isso porque quando perguntam pra nós se estamos com medo, nós temos respondido que apenas quem tem cicatrizes profundas sabe o remédio que cura. Nós, mulheres indígenas, temos cicatrizes, processos ainda do estupro da colonização. Nós rememoramos estas cicatrizes não exatamente para lembrar da dor mas para entender que há possibilidades e os caminhos de cura. (Célia Xakriabá, – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 1º dia, 07 de agosto de 2020).

Corpo-território: “Quando eles vão entender que eu sou um povo?”

Meu encontro com Sandra Pankararu no seminário do Coletivo Antropologia e Saúde Coletiva (CASCA) nasceu de amizade anterior, quando – um pouco antes da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas – ocorreu na Universidade de Brasília o 3º Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL), em julho de 2019. Naquela ocasião eu participava da organização local do evento e estava coordenado um Simpósio Temático sobre “Pluralismo Bioético, Decolonialidade e Povos Indígenas” que se propunha a pensar “o Bem Viver e suas complexidades”. Nesse papel, conheci Sandra, uma

das monitoras indígenas do evento e que coordenava os estudantes monitores da Faculdade de Saúde/UnB.

No primeiro dia do nosso simpósio tivemos exposições majoritariamente de não indígenas, em sua maioria pesquisadores das sociedades indígenas, brasileiros e latino-americanos, e funcionários de órgãos públicos que trabalham com políticas públicas para povos indígenas – territoriais, sociais e de saúde. Entre uma fala e outra dos expositores, Sandra entrou na sala, escutou e pediu logo após para falar também. Ela nos contou sobre ser estudante indígena em uma cidade hostil – com ruas vazias de gente e peixes de sabor ruim. Contou sobre chegar em uma universidade nada acolhedora de seu conhecimento ancestral – transformado em um “saber local”, uma diversidade alegórica diante do saber acadêmico colonial: aquele que a compartimentou em um indivíduo como se ela pudesse ser sem ser coletiva, sem ser corpo-território.

178

O resultado desse pisar em uma universidade-cidade que fechou muitas janelas à sua forma comunal de ser e viver foi seu adoecimento, seguido posteriormente da busca por profissionais de saúde que pudessem cuidá-la. Contudo, foram repetidamente incapazes de compreender que seu sofrimento não era “mental” – como eles diziam – já que seu corpo é um amplo sistema vivo, como tampouco era “individual”, pois é um corpo-terra que caminha junto aos seus. Aqui, as noções de “adoecimento” como um fenômeno individual e a noção de mente que pressupõe uma separação do corpo são transbordadas, não cabem no sistema biomédico.

Precisamos deslocar o olhar sobre o corpo individual para sistemas médicos em que o corpo é sempre resultado de uma (ou muitas) relações, em que ele não é algo dado, concreto, mas matéria continuamente produzida. São nestas relações que as diversos sistemas terapêuticos são acionados para sistematizar saberes e práticas sobre os processos de saúde/doença.

O enfoque no caráter relacional, na interação e nas múltiplas vozes que integram o cenário social vincula-se a uma compreensão das relações sociais ligadas ao processo de saúde/doença como emergentes e dinâmicas. Ao mesmo tempo, a ênfase na perspectiva do ator social e em sua capacidade de agência aponta para o fato de que é a partir dos sujeitos e/ou grupos sociais que são construídas as articulações entre os diferentes conceitos e práticas ligados à saúde/doença. (LANGDON, 2014, p. 1020).

A compreensão do processo saúde-doença desde sistemas médicos indígenas precisa levar em consideração uma ampla sociodiversidade existente e as relações que se estabelecem entre todos estes entes. As doenças são sistemas culturais, parte de realidades sociais que as produzem de modo que

não podem ser universalizáveis. Do mesmo modo, a noção de saúde, de bem-estar, de cura envolve diversas dimensões da vida social.

Quando chegou aqui no Brasil essa doença antigamente matava tudo nossos pajés, mas queria falar que nós brotamos pajés de volta. Agora chega essa doença e é a mesma coisa, a gente logo pensa como antigamente aconteceu. Mas mesmo assim, nós não desistimos de lutar pelo nosso direito sobre nossa terra, nossa mãe terra. Porque nossa mãe terra é onde que nós brotamos os nossos pajés, nossa luta, escola diferenciada, que tá nesse caminho ensinando nós. Ensinando as nossas crianças que os pajés são muito importantes para nossa vida. Eu queria falar para todas as meninas aqui que nossos pajés são muito fortes, são quem conta as nossas histórias de antigamente. Nós estamos aí: feminino e masculino, nós estamos juntos nessa luta, nessa caminhada de querer a nossa terra de volta. (Suely Maxacali – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 2º dia, 08 de agosto de 2020).

179

Nessa fala, o processo de cura emerge concomitante à capacidade de continuar *brotando pajés*, sempre que necessário. E para isso é necessário a terra, uma terra em que feminino e masculino estejam em sintonia com tudo que é comunal, com as relações que constituem a vida social. Pajés também são corpos-território que sabem ouvir e se relacionar para poder ensinar e que requerem uma terra vida para nascerem. O que as mulheres indígenas têm feito nesta agenda política é mais do que abordar a cura da terra por meio de uma compreensão da saúde/doença como um processo amplo e contextual, elas estão tecendo coletivamente subsídios para a constituição de *políticas outras* – para dentro e para fora do Estado – que possam garantir uma sobrevivência coletiva mais ampla, para além de seus mundos.

A Saúde é coletiva pois é relação

Gostaria de pensar este chamado de cura da Terra pelas mulheres indígenas também desde a Saúde Coletiva, ou seja, pensar como a noção de “coletivo” aqui interpela a noção de “saúde” desde o que as mulheres indígenas estão falando: saúde não é apenas um direito e tampouco é apenas sobre humanos. Diferente de outras áreas do conhecimento, a Saúde Coletiva tem uma trajetória muito particular, ela nasce do movimento social de luta pela saúde como um direito. Ela é filha da Reforma Sanitária Brasileira e é pilar do Sistema Único de Saúde – com sua proposta de acesso universal, equitativo e integral à saúde, o SUS atende hoje mais 190 milhões de brasileiras/os, destes, 80% dependem exclusivamente do Sistema para qualquer atendimento de saúde.

A Saúde Coletiva constituiu-se como uma área de conhecimento multidisciplinar que correlaciona os saberes produzidos pelas ciências biomédicas e pelas ciências humanas e sociais. Mas se a Saúde é de fato Coletiva em um planeta comum há um terceiro pilar nessa equação que são os conhecimentos produzidos pelos povos da terra e suas próprias ciências.

O conceito de saúde carrega um longo processo de discussão e negociações que, envolve uma dimensão simbólica e social além da compreensão de que ele carrega representações sociais diversas do processo saúde-doença (LÉVI-STRAUSS, 1989; MINAYO, 1997; TAVARES, 2012) que alcança uma aparente completude na definição da Organização Mundial da Saúde: “um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas como a ausência de doença ou enfermidade” (OMS, 1946). O conceito de saúde envolve também uma dimensão política, atuando em sintonia com o que se entende por cidadania, ou seja, a condição de pessoas que, membras de um Estado-nação, gozam de direitos que lhe permitem participar da vida política (BRASIL, 2011). Assim, saúde é um bem público global e um direito fundamental.

Como todo direito, opera de forma estruturalmente desigual. Mais pessoas morreram de fome no mundo do que de Covid-19 em 2020 (OXFAM, 2020). Quase 3 bilhões de pessoas em todo o mundo não têm acesso à água limpa. Bilionários do mundo têm mais riqueza do que 60% da população mundial. A pandemia, nesse sistema mundo colonial, acentua as desigualdades já existentes (ENESP, 2020; ROCHA, 2020). Invasões de terras indígenas subiram 135% no primeiro ano do governo Bolsonaro (CIMI, 2020).

Qual a cidadania destes dados? Dados que falam sobre como a pandemia acentuou desigualdades e violências, retratando também um adoecimento geral impulsionado pela vida nestas condições: no Brasil de 2020, 86% das cidadãs e cidadãos sofrem com efeitos do stress como ansiedade ou depressão: “como um vírus que coloca o dinheiro acima da vida” fruto de “*um modelo econômico, social e espiritual que infectou nossos territórios e corpos*” – diz o Manifesto das mulheres indígenas Cura da Terra. Elas também dizem:

As mulheres indígenas insistem na importância de curar nossos corpos e territórios individual e coletivamente. Somos nós que semeamos o milho e semeamos a revolução, que levantamos a nossa voz na nossa língua e defendemos as florestas, lagos, montanhas, planícies, desertos e mares. Somos nós que decidimos sobre o nosso corpo e reproduzimos a vida. Somos nós que contamos histórias diante do incêndio e transformamos narrativas. Somos nós que defendemos a comunidade e habitamos as cidades porque a nossa existência é resistência. Somos nós que sonhamos e construímos um mundo onde nossas vidas importam. (Manifesto Cura da Terra, 2020).

É desde aqui, de corpos-território que só podem se curar coletivamente que podemos afirmar que só há saúde se ela for coletiva. Parece óbvio em um planeta pandêmico, mas não é. Segundo a Fiocruz (2018), “a saúde coletiva é uma área de conhecimento multidisciplinar que tem por objetivo investigar os determinantes da produção social das doenças com o fito de planejar a organização dos serviços de saúde” (OBSERVATÓRIO JUVENTUDE, CIÊNCIA E TECNOLOGIA | FIOCRUZ, 2018). Estes “determinantes da produção social das doenças” mostram que a pandemia que hora se apresenta novidade para alguns é uma pandemia continuada para tantos outros –efeito muito mais estrutural do que colateral da colonialidade.

O alcance do vírus é global, mas ele afeta de forma desproporcional grupos em situações diversas de vulnerabilidade. As populações que vivem em contexto de guerra e ameaça desde o início da colonização, trazem consigo marcadores sociais de desigualdade em saúde: comorbidades associadas à insegurança territorial e alimentar, à falta de acesso à água potável e a políticas integrais e específicas de saúde, ao racismo institucional e discriminação. (PANKARARU; HOLANDA, 2020).

Refletir sobre a noção de “uma saúde que só pode existir se for coletiva” mantendo-me atenta e interpelada pelo que os povos indígenas e, em especial com a escuta ativa para o que as mulheres indígenas no Brasil têm falado, me colocou diante de encontros que vivi profissionalmente e afetivamente, nos quais fui afetada de maneiras particulares pelo exercício de habitar outro lugar, da descoberta de como outras pedagogias, filosofias, cosmologias estão se tramando como curas pros medos, distâncias e violências que a modernidade capitalista patriarcal construiu e o racismo lapidou. Dessa maneira a saúde “que só pode ser se for coletiva” se coloca como teoria e prática plural de pensar as formas de viver, adoecer e morrer - apontando para a multicausalidade do processo saúde-doença e também para os desafios de coexistir.

Para abrir janelas é preciso saber conversar, não perguntar

Logo após o 3º CIPIAL outros encontros com Sandra Pankararu se seguiram, peixadas que comemos, conversas que passamos a gravar – não sem antes ela me ensinar diante da minha inquietação antropológica de perguntar: “o que nós vamos fazer é conversar”. A troca genuína de saber ouvir, de saber contribuir, de saber calar e a hora de falar. Muitas barreiras são produzidas pela ansiedade de “querer saber”, recebendo respostas prontas que em sua pressa nos impede de perceber. Esse projeto falido de humanidade nascida da modernidade colonial nos impôs uma razão

que não entende nada sobre coabitar. Acalmando a ânsia (e a tarefa demandada a mim) de escrever um texto compreendi que nós estamos mesmo escrevendo uma relação.

No artigo “Perguntas demais – multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbyá” Joana Oliveira e Lucas Santos (2014) observam que para os anciãos Mbyá “perguntar não é a maneira correta de se proceder uma conversa com os velhos e as velhas, *xeramoĩ* (avô-conhecedor) e *xejaryi* (avó-conhecadora)”. Há nesse ato continuado um excesso.

182

Os jovens que gostariam de aprender deveriam ir atrás do conhecimento, buscá-lo. Isso implicava em conversar de maneira apropriada com os *xeramoĩ*; não se deve perguntar, pois eles falarão de acordo com o que sentem no peito, no coração. [...] Não é qualquer um que pode falar e ensinar – só aqueles que têm saberes devidamente assentados no peito (*nhandepy'a*), plenamente colocados pelos *nhanderu kuery*, é que podem dá-los a outrem por meio da palavra. (OLIVEIRA; SANTOS, 2014, p. 122).

A pressa em adquirir conhecimento, além de indelicada é imatura – interrompe fluxos de relações e experiências que cada um/a precisa passar para ter a habilidade de compreender. Um processo de paciência, escuta, observação que exige esforço e respeito: um processo de abertura ao outro – humanos ou não.

A gente respira ancestralidade 24 horas por dia dentro da nossa terra. Se não fosse esse o procedimento a gente já teria abaixado a cabeça pro mal. E o que nos mantém em pé enquanto aguerridas, enquanto mulheres, é essa força ancestral que vem reforçando a cada dia as nossas ações. Essa questão do equilíbrio é muito importante – eu ouvi a fala da Suely – essa questão de equilibrar a energia dentro da comunidade, dentro das nossas terras. Porque é através desse equilíbrio que a gente consegue entrar em um consenso de conversa, um consenso coletivo de pensamento para poder buscar a todas estas ações coletivas fora da aldeia. Não adianta ser externo para interno: tem que ser interno para externo. Porque senão vai acontecer tudo errado de novo. Tudo isso que está acontecendo de errado no nosso planeta e no nosso país não está tendo este equilíbrio entre o masculino e o feminino. Ninguém está se escutando. Quando chega para representar as pessoas nessa área políticas as mulheres têm mais consciência de ouvir, os homens não. Então, um dos principais fortalecimentos que a gente precisa buscar dentro das nossas comunidades enquanto mulher indígena, enquanto pertencente de uma comunidade é que a gente precisa entrar em equilíbrio para que os nossos conhecimentos não entrem em atrito, mas entrem em consenso. A gente, povos indígenas, sabe como fazer isso. A consciência

do respeito e da reciprocidade. (Shirley Krenak – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 2º dia, 08 de agosto de 2020).

Aqui, o exercício de ouvir aparece como uma habilidade cuidada e mantida, sobretudo pelas mulheres, aliada à ética da reciprocidade que pauta as relações que constituem humanos, não humanos e o os muitos mundos que habitamos. Não saber escutar e tampouco falar – produzindo dissensos – é próprio do exercício do poder e está relacionado ao desequilíbrio promovido pelo patriarcado e pela colonialidade nas aldeias. A ancestralidade – imemorial, dos tempos míticos e a atual, dos anciãos e pajés – atua aqui como guia para a prática cotidiana.

O Yamurikumã e as ancestrais

A última história que gostaria de contar é sobre algo que eu sei muito pouco, quase nada. É justamente esse não saber que importa, em certo sentido. Porque parte significativa do nosso problema como humanidade – que viola tantos corpos-territórios, humanos e não humanos – é justamente nossa forma colonial de saber. De se apegar a explicações, causalidades, provas e dados.

Em setembro de 2019 recebi o convite de uma amiga jornalista e xavante para acompanhá-la até a aldeia Kamayurá de Ipavu, onde iria acontecer a cerimônia do Yamurikumã – um ritual de manifestação da força das mulheres e de formação das lideranças femininas coordenada pelas mulheres do alto Xingu. Foi ela quem me explicou que a *kajatapa* é uma cerimônia de formação da menina como liderança tradicional. Sua reclusão acontece desde a primeira menstruação, período em que ela vai sendo orientada e educada pelas outras mulheres que já vivenciaram esse processo e tendo o seu corpo preparado com remédios, raízes. “Todo ato que reúne mulheres se chama *Yamurikumã*. São as *Yamurikumã* que organizam essa festa. *Yamurikumã* é a manifestação das mulheres xinguanas, praticada por diversos povos (Aweti, Kalapalo, Mehinako, Waurá, Matipu, Nafukua, Kamayura, Kuikuro e Yawalapiti) que habitam o Parque Indígena do Xingu. São mulheres poderosas que se manifestam de diversas formas, realizam cerimônias, fazem roças, constroem casas, enfrentam qualquer desafio. São mulheres cantoras que promovem o bem viver da comunidade” (Ana Paula Sabino – relato pessoal, 2019).

A casa das flautas, no centro da aldeia, esconde instrumentos que as mulheres podem ouvir, mas não podem ver. Mas as mulheres invertem essa situação no rito de Yamurikumã, realizado na estação seca, no qual elas atuam com armas, movimentos tipicamente masculinos e ornamentos de penas e chocalhos nos

tornozelos, que normalmente são usados por homens; lutam, inclusive, o *huka-huka*. Recebendo convidadas de outras aldeias, que ficam acampadas nas proximidades, as participantes entoam canções que se referem à sexualidade masculina. Há vários tipos de canções, algumas mencionam os eventos de origem dessa cerimônia, muitas reproduzem a estrutura das performances masculinas com as flautas, e outras simulam explicitamente a sexualidade agressiva dos homens diante de certas mulheres. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002 apud ISA, 2021).

O *Yamurikumã* é assim o momento no qual as mulheres dominam o espaço público e ocupam o centro da aldeia. A elas é permitido performatizar ações do universo masculino, mas elas o fazem a seu próprio jeito. Um modo *muy outro* – fazendo aqui alusão ao Buen Vivir – de fazer política.

Além de Ana, estávamos na companhia de Andréia Brasil, uma advogada indigenista e Aline Carrara, uma geógrafa ambientalista – a elas agradeço a companhia afetiva, as sintonias tecidas e as muitas trocas. Na noite que precedeu o ritual central do *Yamurikumã*, caracterizado pelo encerramento do período de reclusão da menina-moça que é apresentada para a comunidade em festa, visitamos alguns dos acampamentos das mulheres indígenas, que se organizavam nas matas do entorno do pátio central da aldeia, atrás das habitações. Passamos primeiro pelo acampamento das mulheres Kalapalo que estavam sentadas em diversas rodas. Era noite e dia de lua cheia. Após esse momento inicial seguimos então o acampamento das mulheres Mehinako. Lá elas estavam cantando, com as mãos dadas em uma grande roda formada por vários círculos consecutivos e concêntricos. Observávamos na parte externa do círculo maior quando uma das anciãs, que estava no centro da roda, nos chamou para entrar e também darmos as mãos, dançando juntas. Um passo para frente, outro para trás. Às vezes, dois passos para frente, um para trás. Em movimentos ritmados, sempre juntas, em sincronia com os chocalhos.

Os ritos e a dança pareciam exercer ali um caminho de aprendizado, de abertura para os conhecimentos que são ancestrais e coletivos, ao mesmo tempo em que são também parte da relação de cada pessoa com estas e com estes ancestrais. Em muitas etnografias sobre povos indígenas elabora-se o papel dos cantos e das danças, dos rituais enfim, como processos, caminhos para habilitar o corpo para a conexão com o território em sua plenitude. Os ritos, sabemos, são atualizações dos mitos de origem e, portanto, são maneiras de recriar e transformar a realidade, a vida concreta, as práticas cotidianas. *Yamurikumã* não é apenas o nome do ritual, mas também nomeia a associação de mulheres indígenas do Alto Xingu, fundada em 2015.

Naquela noite de festa, não sei precisar quantos cantos e quantas danças durou a roda junto às mulheres Mehinako. Não compreendi as palavras que estavam sendo cantadas, as histórias e conversas que estavam sendo narradas,

os espíritos que estavam sendo acionados. O que posso contar é que, de maneira significativamente incomum, senti de forma intensa a presença das minhas avós, e das avós das minhas avós que eu nunca conheci. Podia as ouvir. Não me lembro exatamente qual das minhas companheiras de campo comentou primeiro, mas quando a roda se encerrou, após a nossa despedida, seguindo de volta pela trilha na mata que nos levaria à casa da família que nos hospedou, a conversa que se seguiu foi: “Pensei muito na minha mãe, nas minhas avós...”, “Nossa! Eu também! Senti a mesma coisa” seguido da reafirmação da última: “Gente... Eu também”.

De modo que não foi preciso entender a língua e tampouco dominar minúcias etnográficas que nem me cabiam ali acessar pra sentir a força de ancestralidades que muito longe se serem um comum, foram particulares a cada uma. Encontramos ali com outras que nos precederam – teriam elas maneiras menos autodestrutivas de lidar com o mundo, com o comum? Que vínculos são estes que perdemos, como povos da mercadoria? Ainda que não haja passado a lembrar ou a atualizar – e possivelmente a honrar se pensarmos que do lado de cá há a história da colonização – ali encontros se fizeram presentes e outros futuros possíveis. Em que sentido o movimento de mulheres indígenas hoje tem articulado essa ideia de “sagrado feminino”?

No último dia 08 de março, em novo processo de articulação, o movimento de mulheres indígenas articulou um ciclo de encontros virtuais apresentando a ANMIGA – Associação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade.

A ANMIGA é essa iniciativa que mobiliza as mulheres indígenas de todas as regiões do Brasil. E com esse tema “as originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena” a Anmiga promove uma grande agenda de debates ao longo deste mês de março [2021] e marca a luta por igualdade de gênero, participação, empoderamento e protagonismo das mulheres indígenas. [...] Não podemos mais permitir o silenciamento. Somos sementes plantadas através do nosso canto. Somos o ventre da terra, das nossas ancestrais. Somos a própria terra porque a terra se faz em nós. Nós somos muitas: em média 448 mil mulheres espalhadas, transitando do chão da aldeia para o chão do mundo. (Sônia Guajajara – Encontro “As originárias da terra, a mãe do Brasil é indígena”, 08 de março de 2021).

São elas que estão a nos dizer “somos as originárias da terra” ou “somos a própria terra” que agora pisa o chão do mundo. Conectando a dimensão pregressa dos conhecimentos, memórias que carregamos antes mesmo de nascer, com o solo político do presente. Conhecer é assim saber ouvir e conversar, assim como uma maneira de “relembrar” e atualizar as que nos precederam, desde o ventre da terra. O que elas estão a nos dizer? Marcela

Coelho de Souza (2014) observa que as relações sociais ameríndias não tratam apenas “da natureza social das conexões entre sujeitos conhecedores” mas nos falam também “da natureza *relacional* do próprio conhecimento” que requer que as pessoas permaneçam implicadas no seu conhecimento, no processo de buscá-lo. Conhecer é assim mais um fluxo do que uma coisa e portanto não é algo que pode simplesmente “ser passado adiante”. Não é possível desacoplar pessoas do que elas sabem. Corpos de territórios. Conhecer é, antes de tudo, participar – das conexões materiais e sensíveis. É ato relacional, intencional e acumulativo.

Comentei, um pouco antes, muitas barreiras são produzidas pela ansiedade de “querer saber”, recebendo respostas prontas, que nos impedem de perceber. Falei também que a modernidade colonial nos impôs uma razão que não entende nada sobre ser sujeitas coletivas e nem sobre coexistir. Uma razão, uma ciência, um direito, uma pedagogia, uma cidadania, uma saúde centradas no indivíduo e em uma finalidade utilitarista desconhecadora da importância dos percursos. Das trajetórias. Do caminhar.

Sobre plantar coletividades e curas: o regresso do futuro

No artigo “O tempo na obra de Aníbal Quijano” Rita Segato abordou os conceitos de “horizonte aberto como destino” e “regresso do futuro”. O primeiro remete à noção de horizonte – e não de utopia – como lócus da história. “A utopia, infelizmente, está fechada de antemão. A noção de um “dever ser” e uma definição desse dever ser tornam-se inevitavelmente autoritários” (SEGATO, 2019a). O horizonte aberto como destino é o palco da história em movimento “sem sequestro por uma ideia de futuro previsto, de futuro imperativo”. A *fé histórica* de que “a história resiste a qualquer captura” (idem).

O que parece conectar as histórias contadas aqui não é apenas a dimensão do cuidado, do respeito e da reciprocidade como signos articuladores de sentidos para a presença no mundo. Em seu levante político as mulheres indígenas têm demarcado e ocupado conceitos de cultura, desenvolvimento, decolonialidade, patriarcado, assim como redimensionado as noções isoladas de corpo, terra e cura – narrativas que podem nos levar a pensar sobre possíveis efeitos de uma política cultural sobre os regimes de criatividade e conhecimento nativos. Contudo, me interessa observar também a dimensão de vínculos e conhecimentos que não estão nas palavras. Fora da enunciação – tal qual conhecemos. Manter canais abertos para o fluxo de relacionamentos e, conseqüentemente, de conhecimentos permite dimensionar a “flor da palavra” entoada pelos zapatistas e as habilidades para *dizê-las*.

A flor da palavra não morrerá. Poderá morrer o rosto oculto de quem hoje a nomeia, mas a palavra que veio desde o fundo da história e da terra já não poderá ser arrancada pela soberba do poder. [...] A flor da palavra não morre, ainda que em silêncio caminhem nossos passos. Em silêncio se semeia a palavra. Para que floresça a gritos, se cala. A palavra se faz soldado, para não morrer de esquecimento. Para viver, se morre a palavra, semeada para sempre no ventre do mundo. Nascendo e vivendo morreremos. Sempre viveremos (Quarta Declaração da Selva Lacandona, das montanhas do sudeste mexicano, EZLN, 1996).

Ocupação de conceitos e o nascer da palavra parecem estar relacionados com o que Nurit Bensusan chamou de “segredo do encontro”: abrir janelas para fora do pensamento hegemônico “quando é mais conveniente acreditar que todos querem viver da mesma forma e que não há espaço para viver, simultaneamente, de muitos jeitos diferentes” (BENSUSAN, 2019, p.137). Precisamos identificar estas janelas fechadas e abri-las pra respirar. Se o ar não for o das queimadas. Mas, diz o manifesto das mulheres indígenas: “Somos nós que contamos histórias diante do incêndio e transformamos narrativas”.

Seria essa a dimensão do regresso do futuro – “de um horizonte que volta a se abrir ao caminho da história dos povos” “a continuidade das soluções comunitárias que havia sido suprimida, obstruída, abre caminho no presente” “Possibilita-se assim uma combinação entre formas de vida ancestral que se revitalizam e projetos históricos do presente que nelas se enraízam”. O futuro que havia sido impedido e represado pela modernidade colonial emerge, nem como reparação e nem como nostalgia, “mas pela liberação de projetos históricos de povos diversos [...] a recuperação de uma cena histórica interceptada em seu devir” (SEGATO, 2019a, p. 28). Em seu encontro com os Kĩsêdjê, Marcela Coelho de Souza (2014) observa que o conhecimento que eles têm de seu território “do emaranhado de lugares enquanto eventos” é um conhecimento *histórico*.

Mas o passado não é a chave de tudo: existem também encontros que se situam no futuro, como uma trajetória possível para os eventos que as ações das pessoas produzirão. [...] Assim, para os Kĩsêdjê, habitar a terra, levantando casas e aldeias, abrindo roças, viajando e acampando, coletando frutos ou rachando lenha, sem provocar desastres ou conflitos, é uma arte baseada na capacidade de identificar essas agências. (COELHO de SOUZA, 2014, p. 202-205).

Esse conhecimento histórico que acena para o regresso do futuro é ainda atravessado pela noção de gênero. O contingenciamento colonial do pluralismo histórico dos povos indígenas se elabora pela erosão da organização comunal por meio “da transformação da vida doméstica comunitária em família nuclear

íntima e privada” e enquanto do espaço doméstico se é expropriado de toda a capacidade política. (SEGATO, 2019a). É assim que a politicidade feminina afirmada pela articulação das mulheres indígenas no Brasil vem afirmar um feminismo muy outro, que é ele mesmo corpo-território coletivo, que não pode ser sem afirmar e cuidar do outro. Dia desses, Sônia Guajajara postou em suas redes “a ancestralidade sempre nos ensinou que o sentido da vida é coletivo”.

O chamado das mulheres indígenas de cura pela terra é uma política, uma pedagogia, uma prática terapêutica e de cura com efeitos que vão muito além de seus mundos. Elas sabem. Mas é importante dimensionar que não serão os povos e nem as mulheres indígenas as responsáveis por nos manter a todos vivos – incluindo o planeta que consumimos *sem compromisso algum com outros e com o amanhã*. Lembremos que o conhecimento não pode ser simplesmente apropriado se não há a intenção de agência em acontecê-lo. Ao ocupar outras mentes e as telas “demarcando a internet”, as mulheres indígenas abrem-se ao encontro de universos de conhecimento nos ajudando a reinventar nosso fazer no mundo “contemplando mais possibilidades e criando questões que nem se colocavam antes”.

Quando o encontro acontece, ele é avassalador e, porque não dizer, sagrado. E assim, se encontro for, ele nos dá asas, nos permite mirar o futuro, o que está por vir, o que pode vir a ser. Mostra-nos que há caminhos, por mais perdidos que estejamos; que o céu pode não despencar sobre nossas cabeças e ali permanecer nos dando seu azul; e que o que passou é pouco diante do que pode passarinho. (BENSUSAN, 2015, p. 143).

Não haverá uma guinada histórica que nos trará pronta a revolução que ansiamos nos modos de vida, consumo, costumes. É no fazer cotidiano que se faz cultura e história. Nas pequenas coisas que produzem vínculos e pertencimentos e alegrias – como percursos de um bem viver realizável. Rita Segato (2010) costuma dizer que o que constitui um povo não é a repetição de seu passado, mas suas constante prática de deliberação conjunta, que nada mais é do que suas formas próprias de fazer justiça. O pluralismo jurídico e bioético se vê agora em um novo desafio, que é da ordem de refazer as ruínas desse mundo carente de socialidades mais que humanas, recriando biodiversidade e encorajando a lentidão – nos dizeres de Anna Tsing (2019). É tempo de deixar chegar as chuvas e plantar relações e cura. Nas palavras de Célia Xakriabá é tempo de:

Indigenizar os corações, retomar nossas práticas ancestrais, o nosso jeito de entender o território porque o território é para além do meio ambiente, o território é a totalidade da nossa vida. O corpo é território mas o território também é corpo. Então as pessoas nesse momento, muito mais do que pensar política, nós

precisamos pensar o reencantamento pela vida. O ressentimentar. Nós temos o desafio de tentar reflorestar os corações. (CÉLIA XAKRIABÁ – Assembleia “O sagrado da existência e a cura da terra”, 1º dia, 07 de agosto de 2020).

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro. **Relativismo antropológico e objetividade etnográfica**. Campos, v.3, p. 9-29. Florianópolis, 2003.

Assembleia virtual “**Mulheres Indígenas** – o sagrado da existência e a cura da terra”. 1º dia, 07 de agosto de 2020. Disponível em:
https://www.facebook.com/watch/live/?v=1399795453552988&ref=watch_permalink.

Assembleia virtual “Mulheres Indígenas – o sagrado da existência e a cura da terra”. 2º dia, 08 de agosto de 2020. Disponível em:
https://www.facebook.com/watch/live/?v=927764981057064&ref=watch_permalink.

ANMIGA | Mídia Índia. “**As originárias da terra, a mãe do Brasil é indígena**”
Disponível em:
<https://www.facebook.com/444653145879026/videos/436796574058282>. Acesso em:
08 de mar de 2021.

BELTRÁN, Elizabeth P. Ecofeminismo. In: **Alternativas Sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização** / org. Pablo Solón. São Paulo: Elefante, 2019.

BRASIL. **Racismo como determinante social de saúde**. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – Seppir/PR, Secretaria de Políticas de Ações Afirmativas – SPAA, 2011.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta. in: **Políticas culturais e povos indígenas** / org. Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Niermeyer Cesarino. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 195-218.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. **T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas**. Projeto de Pesquisa CNPq. 2016.

CUNHA, Manuela C. “**Cultura**” e **cultura**: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

DOCUMENTO FINAL DA MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>.

ENESP. **Desigualdade social e econômica em tempos de Covid-19**. Portal Fiocruz. 13.05.2020. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/desigualdade-social-e-economica-em-tempos-de-covid-19>.

GADOTTI, Moacir. **Ecopedagogia, Pedagogia da Terra, Pedagogia da Sustentabilidade, Educação Ambiental e Educação para a Cidadania Planetária**. Centro de Referência Paulo Freire - Instituto

Paulo Freire, 2009. Disponível em:
http://www.acervo.paulofreire.org:8080/jspui/bitstream/7891/3397/1/FPF_PTPF_01_0420.pdf

HOLANDA, Marianna A. F. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Monte Caseros** – Povo Kaingang. FUNAI / Ministério da Justiça, 2015. p.313.

HOLANDA, Marianna A. F e PANKARARU, Sandra M. Saúde coletiva e o planeta comum: sobre o chamado das mulheres indígenas de cura pela Terra. In: **Seminários da Casca – Coletivo Antropologia e Saúde Coletiva** | Departamentos de Antropologia (DAN), Saúde Coletiva (DSC) e Estudos Latino-Americanos (DELA) da Universidade de Brasília, 02 de outubro de 2020.

190

HOLANDA, Marianna A. F. e ALVES, Arthur. F. **Covid-19 entre os povos indígenas no Brasil**: genocídio, vulnerabilidade e a cura pela diversidade. In: Bioética e Covid-19 (org.) Luciana Dadalto. Indaituba, SP: Editora Foco, 2021. p. 71-86.

HOLANDA, Marianna A. F. Dos gritos inaudíveis à (d)enunciação da norma: sobre pandemias continuadas, capturas do Bem Viver e a reimaginação do mundo. In: **Reencontros com Rita Segato e sua linhagem: memórias e memorial**. Editora UnB, 2021. (prelo).

HOLANDA, Marianna A. F. e MARTORELL, Leandro B. Bioética de Intervenção e as lutas pela terra no Brasil In: Textos fundamentais de Bioética: um olhar sobre a vida e o futuro. São Paulo: Editora Loyola, 2021. (prelo).

ISA | Instituto Socioambiental | **Povos Indígenas no Brasil**. Verbete “Xingu”. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>. Acesso em: 10 de mar de 2021.

LANGDON, Esther J. **Os diálogos da antropologia com a saúde**: contribuições para as políticas públicas. In: Ciência e Saúde Coletiva, n.19, v.04, 2014. p. 1119-1129.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica” in: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Editor: Tempo Brasileiro, 1989. p. 215-236.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia” in: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Editor: Tempo Brasileiro, 1989. p.193-213.

OBSERVATÓRIO JUVENTUDE, CIÊNCIA E TECNOLOGIA | FIOCRUZ. **“Saúde Coletiva”**. Disponível em: <http://www.juventudect.fiocruz.br/saude-coletiva>.

OLIVEIRA, Joana C.; SANTOS, Lucas K. “Perguntas demais” – Multiplicidade de modos de conhecer em uma experiência de formação de pesquisadores Guarani Mbya in: **Políticas culturais e povos indígenas** / org. Manuela Carneiro da Cunha, Pedro Niermeyer Cesarino. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 113-134.

PAREDES, Julieta; GUSMÁN, Juliana. **El tejido de la rebeldía** – ¿Qué es el feminismo comunitario? Comunidad Mujeres Creando Comunidad. La Paz, 2014.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Colección Sur-Sur, 2005,

pp.117-142. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4386378/mod_folder/content/0/Quijano%20Colonialidade%20do%20poder.pdf?forcedownload=1.

ROCHA, Rogério L. (org). **Nós, os vulneráveis** – moradias precárias, desrespeito a direitos básicos e ausência de proteção social: medidas contra a Covid-19 esbarram em realidades marcadas pela desigualdade. RADIS | Enesp | Fiocruz. Ed. 212. Maio 2020. Disponível em: <https://radis.ensp.fiocruz.br/index.php/todas-as-edicoes/212>.

SEGATO, Rita L. **O tempo na obra de Aníbal Quijano**: A reidentificação de mulheres, camponeses, indígenas, mestiços e negros como parte de uma nova temporalidade. In: O pensador Aníbal Quijano e a colonialidade do poder | Dossiê Cult n° 248, agosto de 2019.

191

SEGATO, Rita L. **Feminismos Comunes** - Anibal Quijano y el protagonismo de la comunidad en la historia (conferencia). Cátedra Aníbal Quijano | Museo Reina Sofía, 22 de Outubro de 2019b, Madrid. Disponível em: <https://www.museoreinasofia.es/multimedia/feminismos-comunes-conferencia-rita-segato>.

TAVARES, Fátima; BASSI, Francesca. **Para além da eficácia simbólica**: estudos em ritual, religião e saúde / Salvador: EDUFBA, 2012.

TSING, Anna L. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécie no Antropoceno. Brasília, IIEB Mil Folhas, 2019.