



**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Faculdade de Ciências e Letras
Campus de Araraquara - SP**

MARIA CLARA MULTINI BELCHIOR

**MULHERES RETOMADAS: um retrato político
fotográfico da primeira Marcha das Mulheres
Índigenas.**



ARARAQUARA – S.P.
2021

MARIA CLARA MULTINI BELCHIOR

**MULHERES RETOMADAS: um retrato político
fotográfico da primeira Marcha das Mulheres
Índigenas.**

Trabalho de Dissertação de Mestrado, apresentado ao Programa de Pós Graduação em Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação Sexual.

Linha de pesquisa: Sexualidade, Cultura e Ed. Sexual

Orientador: Célia Regina Rossi

ARARAQUARA – S.P.
2021

B427m Belchior, Maria Clara Multini
MULHERES RETOMADAS : um retrato político fotográfico da
primeira Marcha das Mulheres Índigenas. / Maria Clara Multini
Belchior. -- Araraquara, 2021
152 p. : tabs., fotos

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientadora: Célia Regina Rossi

1. Fotografia. 2. Povos indígenas. 3. Mulheres. 4. Representação. 5.
Política. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MARIA CLARA MULTINI BELCHIOR

MULHERES RETOMADAS: um retrato político fotográfico da primeira Marcha das Mulheres Índigenas.

Trabalho de Dissertação de Mestrado, apresentado ao Programa de Pós Graduação em Educação Sexual da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação Sexual.

Linha de pesquisa: Sexualidade, Cultura e Ed. Sexual

Orientador: Célia Regina Rossi

Data da defesa: 18/02/2021

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidenta e Orientadora: Profa. Dra. Célia Regina Rossi

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP Rio Claro

Membro Titular: Prof. Dr. José Gilberto de Souza

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP Rio Claro

Membro Titular: Prof. Dr. Alan Victor Pimenta de Almeida Pales Costa

Universidade Federal de São Carlos -UFSCAR

Local: Universidade Estadual Paulista

Faculdade de Ciências e Letras

UNESP – Campus de Araraquara

Dedico este trabalho a todos os povos indígenas da América Latina.

Estes guardiões da vida, das humanidades e do futuro.

Dedico especialmente este texto ao Sr Bonifácio do acampamento Pacurity e dona Damiana da terra Apyka'i, que me receberam em seus tekohas com gentileza e honestidade.

Que o Brasil possa um dia se tornar a terra da igualdade, equidade e Direitos Humanos para todos/as.

#ELENÃO

Agradecimentos

Agradeço as minhas Marias, mãe e irmãs, que sempre me possibilitaram o terreno mais seguro e amável para assentar meus sonhos e destino. Sempre me fortalecendo e me empurrando para o mundo, permitindo que eu fosse quem eu desejasse ser.

Agradeço ao Raul, meu afilhado, que me inspira a caminhar e acordar todo dia, buscando formas de construir um futuro mais bonito para sua geração.

Agradeço ao meu pai que, por sua ausência, me contruiu mais autônoma e disruptiva.

Às minhas amigas, Pilares, Pam, Ná, Lí, Matraca e Laris, mulheres e profissionais incríveis, constantes em todo o processo oficial e não oficial deste trabalho.

Agradeço ao Lucas e ao Alisson, por confiarem nas minhas ideias e projetos, e toparem dividir o dia a dia comigo, no amor e na tristeza (risos). Dois grandes homens-meninos que me ensinam diariamente sobre o masculino generoso e sensível.

À Quel, que compartilhou comigo palco e bastidores, inesquecíveis e determinantes para nossa construção como mulheres, pesquisadoras e irmãs.

A todos os outros amigos e amigas, que de alguma forma escreveram junto comigo essa dissertação. Obrigada a cada um que vi o olho brilhar ao conhecer o trabalho.

Especialmente, agradeço à querida Célia Rossi, professora e amiga, que orientou todo o trabalho com dedicação e carinho, sempre me provocando e me inspirando há ir um pouco além dos meus limites. Sempre atenta e disponível para a pesquisa e encontros. Obrigada pela troca gentil e horizontal, de mulher para mulher, pelas exigências e sua força inesgotável para o nosso trabalho. Sigamos juntas em outros caminhos.

Agradeço também, com grande carinho, ao Gilberto, o qual sempre serei grata por me apresentar à realidade indígena em 2015, quando confiou em mim para fotografar as retomadas. Agradeço todos os campos, as trocas e viagens que transformaram meu caminho e meu olhar. Um mestre em campo e na vida, que abre todos os caminhos (de certo, um filho de Exu).

Espero fazer jus aos ensinamentos destes mestres, da arte do encontro, das humanidades, dos afetos na pesquisa e do compromisso com o outro e com o mundo.

*“Amar e mudar as coisas
Me interessa mais”
Luiz Belchior, Junho, 1976.*

RESUMO

Esta pesquisa teve como proposta refletir e investigar quais as representações da mulher indígena no Brasil colonial e contemporâneo por meio de narrativas fotográficas, advindas de alguns fotógrafos e autores, em contraponto com a narrativa produzida pela pesquisadora, durante a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, que aconteceu em Brasília, em 2019. Assim, o objetivo principal da pesquisa foi de localizar as diversidades e potencialidades destas mulheres, indagar estas posições históricas, estéticas e políticas, e reconduzí-las ao local de grandes protagonistas sociais e políticas do séc XXI no Brasil. A pesquisa de abordagem qualitativa caminhou por dados e fatos históricos sobre os povos indígenas do Brasil, com autores que se dedicaram à tal exercício de reflexão quanto às questões indígenas e políticas do Brasil, especialmente relacionadas à lutas e pautas indígenas ainda em voga, que produzem o movimento de resistência contra capitalista centenário. Posteriormente, a pesquisa acentuou o olhar as questões das mulheres indígenas, sua cosmologia e suas representações de gênero coloniais e modernas. Para alcançar o objetivo da pesquisa, a fotografia foi utilizada como técnica e objeto de estudo. A narrativa fotográfica produzida na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, demonstrou temas e atributos de grande relevância para a proposição desta pesquisa, onde foi possível observar a insurgência de muitos temas que revelam uma mulher indígena contemporânea como uma importante agente de transformação. As reflexões dessa pesquisa demonstraram que a mulher indígena é uma agente imprescindível para as novas formas de organização que o mundo solicita, em diferentes âmbitos, seja social, ambiental, político-econômico, ético e feminino.

Palavras chaves: Mulheres. Povos Indígenas. Representação. Fotografia.

ABSTRACT

Women Re-established: a photographic political portrait of the first Indigenous Women Parade

This research aimed at reflecting upon and looking into the representations of the indigenous women in colonial and contemporary Brazil through narrative photography produced by some photographers and authors, in contrast to the narrative produced by the researcher on occasion of the first ever Indigenous Women Parade, which took place in Brasília in 2019. Therefore, the main purpose of this research was to identify these women's diversities and potentialities, enquire about these historical, political and aesthetic positions and re-establish them as social and political protagonists of twenty-first-century Brazil. The qualitative research drew on historical facts and data about the indigenous population in Brazil, including authors who have dedicated their work to the reflection concerning political and indigenous issues in Brazil, especially those related to currently indigenous agenda, all of which contribute to resistance movements against capitalism. Later on, the research contemplated the issues related to indigenous women, their cosmology and their colonial and modern gender representations. In order to carry out this research, photography was used as both the technique and the object of this study. The narrative photography produced on the first Indigenous Women Parade provided topics of great relevance for this research, which allowed for the observation of several topics that reveal a contemporary indigenous woman as an important agent for transformation. Our considerations showed that the indigenous woman is an indispensable agent for the new forms of organization that the world requires: socially, environmentally, politically, economically, ethically and womanly.

Key-words: Women. Indigenous Peoples. Representation. Photography

RESUMEN

Mujeres retomadas: retrato político fotográfico de la 1ª Marcha de Mujeres Indígenas.

Esta investigación tuvo como objetivo reflexionar e investigar las representaciones de las mujeres indígenas en el Brasil colonial y contemporáneo por medio de narrativas fotográficas, provenientes de algunos fotógrafos y autores, en contrapunto con la narración producida por la investigadora durante la 1ª Marcha de las Mujeres Indígenas, que tuvo lugar en Brasilia en 2019. Así, el principal objetivo de la investigación fue localizar las diversidades y potencialidades de estas mujeres, investigar estas posiciones históricas, estéticas y políticas, y devolverlas al lugar de grandes protagonistas sociales y políticos del siglo XXI en Brasil. La investigación, con un enfoque cualitativo, recorrió datos históricos y hechos sobre los pueblos indígenas del Brasil, con autores que se dedicaron a ese ejercicio de reflexión sobre las cuestiones indígenas y políticas del Brasil, especialmente en relación con las luchas y las agendas indígenas aún en vigencia, que producen el movimiento de resistencia contracapitalismo centenario. Posteriormente, la investigación se centró en las cuestiones de las mujeres indígenas, su cosmología y sus representaciones de género coloniales y modernas. Para lograr el objetivo de la investigación, se utilizó la fotografía como técnica y objeto de estudio. La narrativa fotográfica producida en la 1ª Marcha de las Mujeres Indígenas demostró temas y atributos de gran relevancia para la propuesta de esta investigación, donde fue posible observar la insurgencia de muchos temas que revelan a la mujer indígena contemporánea como un importante agente de transformación. Las primeras consideraciones de esta investigación demostraron que las mujeres indígenas son protagonistas de las nuevas formas de organización que el mundo demanda en diferentes campos, ya sea social, ambiental, político-económico, ético o femenino.

Palavras claves: Mujeres. Pueblos Indígenas. Representación. Fotografía.

RÉSUMÉ

LES FEMMES EN REPRISE : une portrait politique photographique de la première marche des femmes indigènes

Cette recherche avait pour proposition de réfléchir et d'enquêter sur les représentations de la femme indigène dans au Brésil colonial et contemporain à travers des récits photographiques, provenant de certains photographes et auteurs, en contraste avec le récit produit par la chercheuse, lors du 1^{er} Marche des femmes indigènes, que s'est passé à Brasilia en 2019. Ainsi, l'objectif principal de la recherche était de localiser la diversité et le potentiel de ces femmes, de demander sur ces positions historiques, esthétiques et politiques et de les ramener à la place de grands protagonistes sociaux et politiques du XXI^e siècle au Brésil. La recherche avec une approche qualitative a parcouru des données et des faits historiques sur les peuples indigènes du Brésil, avec des auteurs qui se sont consacrés à un tel exercice de réflexion sur les questions et politiques indigène du Brésil, en particulier en ce qui concerne les luttes indigène qui sont toujours en vogue, qui produisent le mouvement de résistance contre le capitaliste centenaire. Par la suite, la recherche a mis l'accent sur les problèmes des femmes indigènes, leur cosmologie et leurs représentations de genre coloniales et modernes. Pour supplanter l'objectif de recherche, la photographie a été utilisée comme technique et objet d'étude. Le récit photographique produit dans le 1^{er} Marche des femmes indigènes, a démontré des thèmes et des attributs d'une grande pertinence pour le but de cette recherche, où il a été possible d'observer l'insurrection de nombreux thèmes qui révèlent une femme indigène contemporaine comme une importante agent de transformation. es premières considérations de cette recherche ont démontré que la femme indigène est un agent essentiel des nouvelles formes d'organisation que le monde demande, dans différents domaines, que ce soit social, environnemental, politico-économique, éthique et féminin.

Mots Clés: Femmes. Peuples Indigènes. Représentation. Photographie.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

| | | |
|---------------|---|----|
| Fotografia 1 | Casa de reza guarani-kaiowá e a fotografia que se encanta | 24 |
| Fotografia 2 | A raça vermelha | 28 |
| Fotografia 3 | Na mira. Um grupo aponta a câmera em direção à pequena indígena, assim, a jovem é perfurada e capturada pela intenção das câmeras | 39 |
| Fotografia 4 | Sementes das guerreiras | 50 |
| Fotografia 5 | Sementes das guerreiras 2 | 50 |
| Fotografia 6 | Sementes das guerreiras 3 | 50 |
| Fotografia 7 | Mulher indígena Botocudo | 54 |
| Fotografia 8 | A índia paraense | 55 |
| Fotografia 9 | Matéria da revista O Cruzeiro | 56 |
| Fotografia 10 | Mulher Yanomami e o pequeno guerreiro | 57 |
| Fotografia 11 | A índia Tuíra | 58 |
| Fotografia 12 | A indígena Tuíra (com o cocar), presente na Marcha em Brasília | 59 |
| Fotografia 13 | Marchem | 67 |
| Fotografia 14 | Marcha histórica | 69 |
| Fotografia 15 | Catarse | 70 |
| Fotografia 16 | Retomadas - final da marcha no jardim do Congresso Nacional | 71 |
| Fotografia 17 | Rugas e história. | 73 |
| Fotografia 18 | Maracá de Tupã | 74 |
| Fotografia 19 | Filhos da luta | 74 |
| Fotografia 20 | Cantos da guerreira | 75 |
| Fotografia 21 | Cantos da guerreira 2 | 76 |
| Fotografia 22 | Vozes apressadas da juventude indígena | 77 |
| Fotografia 23 | A fotografia do encantamento | 78 |
| Fotografia 24 | Voz da mulher indígena | 79 |
| Fotografia 25 | Mulheres Haliti -Paresi | 80 |
| Fotografia 26 | Mulheres do Cerrado | 80 |
| Fotografia 27 | Mulheres Aranãs | 81 |
| Fotografia 28 | Mulheres Kaingang | 81 |

| | | |
|---------------|---------------------------------|-----|
| Fotografia 29 | Mulheres Guarani-Kaiowá | 82 |
| Fotografia 30 | Mulheres Krenak. | 82 |
| Fotografia 31 | Pisem firmes, parentas | 83 |
| Fotografia 32 | Parentas e o cajado | 85 |
| Fotografia 33 | Parentas do cerrado | 86 |
| Fotografia 34 | Roda | 86 |
| Fotografia 35 | Em direção do Congresso | 87 |
| Fotografia 36 | Espíritos Uno | 87 |
| Fotografia 37 | Parentas do cerrado 2 | 88 |
| Fotografia 38 | Ancestralidade e luta | 89 |
| Fotografia 39 | Enfrentamento | 90 |
| Fotografia 40 | Parentas retomadas e encantadas | 92 |
| Fotografia 41 | Tuíra resiste. | 93 |
| Fotografia 42 | Articulação Política | 94 |
| Fotografia 43 | Margaridas | 95 |
| Fotografia 44 | Pachamama (Mãe Terra) | 96 |
| Fotografia 45 | Pela Amazônia | 98 |
| Fotografia 46 | Direito ao bem viver | 100 |

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Povos milenares que habitavam a região do Brasil.

60

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

| | |
|---------------------|----|
| Apresentação | 14 |
|---------------------|----|

SEÇÃO I

| | |
|----------------------------------|----|
| 1. A vida é encantamento. | 18 |
|----------------------------------|----|

SEÇÃO II

| | |
|---|----|
| 2. Ancestralidades distintas, realidades compartilhadas e futuros incertos | 28 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| 2.1. Retomar e resistir: a luta pelo território sagrado. | 34 |
|--|----|

SEÇÃO III

| | |
|--|----|
| 3. Capturar o mundo: reflexões sobre o uso da fotografia. | 39 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 3.1. Revelar e ressignificar as representações: metodologia e análise | 46 |
|---|----|

SEÇÃO IV

| | |
|---|----|
| 4. Não se nasce mulher indígena, torna-se. | 50 |
|---|----|

| | |
|--|----|
| 4.1 Representações da índia no Brasil. | 53 |
|--|----|

| | |
|---|----|
| 4.2 Mulheres cosmológicas e originárias que marcham juntas. | 60 |
|---|----|

| | |
|---|----|
| 4.3 A marcha de poder e ancestralidade. | 65 |
|---|----|

SEÇÃO V

| | |
|--|----|
| 5. Mulheres retomadas: representações da indígena no séc XXI. | 72 |
|--|----|

| | |
|-------------------------|----|
| 5.1 A índia folclórica. | 72 |
|-------------------------|----|

| | |
|----------------------|----|
| 5.2 Vozes indígenas. | 77 |
|----------------------|----|

| | |
|-----------------------------------|----|
| 5.3 Território: espírito e corpo. | 79 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|-----------------------------------|----|
| 5.4 Coletividade e solidariedade. | 83 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|-----------------------------|----|
| 5.5 Ancestralidade e força. | 88 |
|-----------------------------|----|

| | |
|-----------------------------------|----|
| 5.6 Poder e organização política. | 90 |
|-----------------------------------|----|

| | |
|--|----|
| 5.7 O trabalho do bem viver com a Mãe Natureza | 96 |
|--|----|

SEÇÃO VI

| | |
|----------------------|-----|
| 6. Conclusões | 101 |
|----------------------|-----|

| | |
|-----------------------------------|-----|
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 107 |
|-----------------------------------|-----|

| | |
|--|-----|
| ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS | 113 |
|--|-----|

INTRODUÇÃO

Apresentação

Esta pesquisa nasceu durante o evento da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas em Brasília, no dia 13 agosto de 2019. Após presenciar esse acontecimento, de tamanha força, bem diante dos meus olhos, não havia dúvidas sobre como e com quem a pesquisa deveria ser construída.

Quando iniciei a pesquisa, junto à minha orientadora Profa Dra. Célia Rossi, eram muitas leituras e muitas possibilidades de diálogos e vertentes para nos embrenharmos. Foi uma construção potente. Foram muitos autores e autoras que nos apresentaram lugares nunca antes imaginados, muitos encantamentos ancestrais e uma grande vontade de descortinar um novo entendimento dos povos indígenas.

Infelizmente, no meio da pesquisa o céu caiu, o mundo parou e a vida foi interrompida. A pandemia de COVID 19, no início do ano de 2020, se alastrou pelos cinco cantos do mundo e reconfigurou completamente o ritmo do mundo, da vida e da morte.

Uma epidemia com veracidade sem precedentes cruzou todos os caminhos e rios, e atingiu especialmente os povos indígenas no Brasil, que perderam muitos anciões e anciãs e parentes pelo contágio nas reservas (mesmo as mais remotas), especialmente devido ao contato com a cidade e a invasões de forasteiros em suas reservas.

Essa luta invisível é sempre um golpe muito maior e muito mais cruel para esses povos, que já sofreram tantas outras dizimações e extinções de alguns grupos “Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas”. (Kopenawa & Albert, 2015, p. 253).

Para Krenak (2020b) a pandemia se assemelha a um tipo de ajuste de foco coletivo, onde a espécie humana tem a oportunidade de decidir se quer ou não apertar o botão da autoextinção. Para ele, como a natureza não existe separadamente das vidas humanas, o planeta está nos dizendo, como humanidade, que deveríamos repensar o nosso modo de viver, desvinculado da natureza “agora estão perdidos achando que conquistaram algo com os brinquedos de vocês. Pois a verdade é que tudo que a técnica [tecnologia] nos deu, foram brinquedos” (2020b, pp. 58-59).

Não há nesta pesquisa, por opção, uma discussão dedicada exclusivamente à pandemia de COVID 19, contemplando os principais estudos científicos que investigam as causas dessa nova epidemia no mundo. Porém, percebemos como os temas *pandemia-*

destruída natureza se tocam, especialmente no debate científico, que indica insistentemente que, uma das causas da pandemia de COVID, é consequência do desequilíbrio da relação do homem com a natureza. Uma espécie de falência ecológica da humanidade que produziu este contexto apocalíptico.

O modelo operante da sociedade capitalista, que explora e intervém na natureza, matando a vida, extraindo sem medida a matéria prima, poluindo, devastando, desmatando florestas e contaminando os rios, causa um desequilíbrio sistemático, facilitando e acelerando mutações virais como a que originou a COVID 19.

Ainda conforme o indígena Ailton Krenak (2020b) “A Terra é um organismo muito maior, muito mais sábio e poderoso (...) [a terra] pode desligar tirando o nosso ar, não precisa nem fazer barulho” (p. 83).E foi mais ou menos isso que aconteceu: nosso ar está contaminado de algo mortal, e por isso, não podemos mais respirar livremente sem máscaras.

Portanto, além da investigação, reflexão e traduções das mulheres indígenas durante o evento histórico - a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas - que se realizou em Brasília, no dia 13 de agosto de 2019, a pesquisa também permitiu observar quais possíveis relações dessa luta ancestral estão embricadas e diretamente relacionadas com a pandemia atual, e de que forma esta sabedoria milenar pode ser o remédio para desequilíbrio da natureza e garantia da vida da humanidade. Perceber como estes povos, estas mulheres, se tornaram os grandes protagonistas do séc. XXI, por sua compreensão e relação com a natureza, como construtores de realidades, assentadas em encantos cosmológicos altamente tecnológicos, e que podem nos ensinar e projetar futuros melhores: com organização mais coletiva, práticas de vida mais éticas e equilibradas, indispensáveis na estruturação de um futuro pós-capitalista.

Importante frisar que, a interlocução aqui manifestada nunca pretendeu ocupar um lugar de fala dos povos e mulheres indígenas. Mas exclusivamente, falar com elas e eles, *através* de sua próprias (re)existências, de uma perspectiva observadora que deseja auxiliar na autonomia destes sujeitos no mundo contemporâneo; e além, contribuir para que as mulheres indígenas ocupem seu devido protagonismo de agentes transformadoras de realidades concretas no campo do poder, destituindo-as de sua sombra esbranquiçada que as mantém sob a definição de “índia” folclórica, submissa e erotizada por tantos séculos.

A desigualdade de gênero é uma prática centenária da sociedade como parte do sistema capitalista. Muito embora o modo de vida indígena para muitos povos, não se reconheça neste modelo capitalista, eles ainda sofrem uma irradiação da mesma sentença, por isso, a mulher indígena tem sido rotulada e estigmatizada sob o mesmo véu da desigualdade, das posses, da privação das liberdades, da erotização do corpo feminino, da submissão capital

e cultural, entre tantas outras violências físicas, sexuais, patrimoniais e psicológicas que acometem as mulheres não indígenas.

A organização dos povos indígenas no Brasil, não acontece conforme a “moral branca”, que determina ou espera que o mundo *funcione*; pode até *funcionar* dentro de alguns casos de existências subordinadas ao capital, ao cristianismo, mas não é regra; entre os povos indígenas, a posição de poder da mulher existe e acontece de outra forma, mais igualitária, equivalente em liderança, sobretudo nas comunidades que conseguem manter maior isolamento das sociedades urbanas capitais.

É o olhar esbranquiçado da cultura e moral branca que nega a existência e protagonismo das mulheres indígenas, pois as categorizam com sua própria régua, medida por suas próprias realidades culturais, patriarcalista e não indígena; negando à estas mulheres indígenas sua condição de sujeitas de poder e igualdade em suas comunidades, as mantendo sob o espectro colonizador da índia de romances, nua e passiva.

Assim, numa época de ceticismo, de repulsa mesmo pelos nossos problemas sociais, culturais, numa época marcada pelo imediatismo e por lucros, que as nossas esperanças são renovadas quando lemos nos antigos, na luta em prol de uma sociedade mais justa, que respeite o direito imemorial de uma minoria – os índios – de viverem da forma como bem entenderem, de acordo com os seus padrões culturais. (Meirelles, apud Martins, 1982, p.13)

Estas mulheres, pertencentes a povos diversos (re) existentes, protagonizam um presente sólido de engajamento político, social e de construção histórica, com muitos avanços nos âmbitos político e científico academicista, onde muitas estão inseridas atualmente.

A organização social e política das mulheres indígenas foi consolidada para além das fronteiras das aldeias e terras indígenas, quando organizaram e realizaram a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, no dia 13 de agosto de 2019, em Brasília.

O acontecimento inédito demonstrou que essas mulheres estão muito além do retrato da índia folclórica colonizada, da passividade esperada e desejada das estruturas patriarcais e capitalistas que direcionam o mundo.

Assim, como já anunciado, a marcha será nosso principal ponto de ancoragem e coragem, para descobrirmos e desvelarmos de onde vem a força que rompe a dimensão política – patriarcal - capitalista - e quais são suas pautas e reivindicações no ato realizado.

E finalmente, essa pesquisa traz o que os não indígenas possam e devem açambarcar do encantamento deste feminino indígena revolucionário, para transformação da realidade atual.

A pesquisa foi organizada em 6 seções, dispostas em referencial teórico de autores e autoras consagrados na temática da pesquisa, em dados e fatos históricos diversos, mas também nas práticas cosmológicas, conforme divididos abaixo:

Na **primeira seção**, apresentamos a pesquisa e suas principais motivações de realização.

Na **segunda seção**, desvelamos um campo de diálogos sobre o desencantamento do mundo, promovido pelo pensamento eurocêntrico científico e racional no séc. 18. Posteriormente, retornamos ao campo de encantamento cosmológico do modo de vida desses povos ressignificando teorias e perspectivas.

A **terceira seção** concerne ao campo de estudos da fotografia e das representações do imaginário, entre diálogos e conceitos, dados históricos e exemplos de representação da mulher indígena nos últimos 180 anos. Também, demonstramos o método de análise determinado para a pesquisa, contemplado pelos conceitos de iconografia e iconologia utilizados por Boris Kossoy (2014).

A seguir, a **quarta seção**, foi dedicada à investigação da mulher indígena e sua contextualização ideológica e cosmológica, encaminhando o leitor de forma mais fluida para o relato da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas.

Finalmente, a análise e apresentação de categorias obtidas da investigação, são demonstradas na **quinta seção**, com as fotografias analisadas e agrupadas pôde-se conhecer a proposta de nova compreensão da mulher indígena.

A última e **sexta seção**, contemplou reflexões, ponderações e considerações dos temas que emergiram na pesquisa, como o antagonismo do modo de vida indígena em relação ao sistema capitalista, sua relação com a natureza, a resistência e estratégias políticas, a organização coletiva e social das mulheres, no mundo e em suas comunidades.

SEÇÃO I

1. A vida é encantamento.

A aproximação europeia, com a chegada das primeiras embarcações nesta terra de chão e madeira vermelha chamada Brasil, foi praticada de forma violenta e com total desrespeito aos povos que aqui habitavam. Não se leva muito tempo, ao retomar pela memória dos livros, quantas histórias dentro da mesma História, relatam mortes, invasões, extermínio, subordinação religiosa, aprisionamento dos corpos e espoliação de territórios sagrados nos últimos 500 anos.

A fábula dos grandes navegadores, esses heróis além-mar europeus, que precisavam salvar e proteger o mundo destes selvagens e bárbaros, foi contado tantas vezes como algo superior, que apagou estas sociedades, as quais eram extremamente organizadas, altamente tecnológicas e civilizadas.

Não se trata de decretar aqui que o europeu é mau e o índio é bom. Não pretende-se sugerir antagonismos preguiçosos, pois seria uma irresponsabilidade absoluta forjar determinismos históricos e, decididamente, não contribue em nada para o tema central da pesquisa.

Porém, é indispensável que esteja posto previamente, fincado neste território de pesquisa, sob a segurança e conhecimento dos fatos e dados históricos, que esta parte da história do mundo, do Brasil, foi escrita sob uma experiência absolutamente violenta, que mutilou outros modos de vida à compensação do modelo europeu, sob intensa violência física e psicológica contra todos os povos indígenas, massacrando-os e retirando-lhes a dignidade humana.

A escolha do termo **povos indígenas** utilizado na identificação dos indígenas ao longo do texto, e não algo como “povos originários”, foi escolhido desta forma pois contempla a dimensão pela qual se reconhecem, concretizam e emancipam. A escolha não foi aleatória, pois ela demarca, inclusive juridicamente pelas leis internacionais, exatamente o que ele [termo] representa aos parentes de nossas protagonistas, as mulheres indígenas.

Conforme relato da advogada, ativista e indígena, Fernanda Kaigang (2020), o termo povos indígenas representa um corpo identitário completo e complexo, constituído de língua e dialetos próprios, culturas distintas, territórios e soberania plena sobre seus territórios e modo de viver.

Ribeiro (2006, p.04), nos aponta sobre os primeiros portugueses enviados ao Brasil pela coroa, os denominados “degradados”, retirados das cadeias, ladrões, saqueadores e assassinos, que foram requisitados pela Coroa para realizarem o processo de colonização. Em sua maioria, homens vindos sós, sem vínculos familiares e que se depararam com indígenas nuas, belas e destituídas do pudor religioso europeu. Muitos desses portugueses, se envolviam e engravidavam as mulheres indígenas, por consequência do seu envolvimento sexual ou mesmo como forma estratégica de aproximação do tronco familiar indígena, a fim de se tornar um parente da tribo, garantindo muitos braços para carregar a árvore Pau-Brasil para suas naus e garantir seu rápido enriquecimento.

A impressão que nos é passada, em grande parte dos livros didáticos e nas obras clássicas, é a de que os indígenas não raciocinavam, não tinham sentimentos nem mesmo consciência do que lhes ocorria. Para muitos autores, viviam eles alienadamente felizes na sua condição “natural”. As mulheres indígenas, infelizmente, subjugadas às vontades sexuais do colono português, calaram seus receios e medos. Teria havido amor entre homens brancos e mulheres indígenas? Há uma narrativa que nos leva a questão da educação feminina, escrita e reescrita por romancistas e historiadores. (Ribeiro 2006, p.04)

Assim que estes navegantes aportaram no litoral americano, começaram a retalegar e se apoderar do território, sem qualquer pudor ou respeito aos nativos. Como aponta o cacique Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2015, p. 253), “[este homens] alegaram que [a terra] estava vazia para se apoderar dela, mesmo com milhares de ancestrais indígenas e todos os outros habitantes da floresta vivendo aqui há muito mais tempo da chegada dos navios portugueses e espanhóis.”

Foi também por meio da validação da Ciência etnocêntrica no séc. 18, no movimento Iluminista, onde todos os conhecimentos, conteúdos, métodos, resultados e vereditos foram pautados sob o saber europeu, em discursos e pensamentos esbranquiçados, provocou o apagamento quase total de outros modos e saberes de povos e civilizações.

Mas o apagamento e desencantamento destes saberes acontece desde as primeiras embarcações que no Brasil aportaram, cujo trabalho dos religiosos cristãos foi de descartar e proibir práticas sociais e reproduções culturais e sagradas destes povos.

Devemos nos perguntar para onde foram os filósofos e pensadores do continente africano? Os egípcios com sua alta tecnologia? E os saberes amazônicos e andinos com seus modos de produção de alimentos?

Eram enormes estas civilizações, como os Incas, Maias, Astecas, e as centenas de etnias de povos indígenas na região do Brasil, Paraguai, Colômbia e Bolívia, conforme aponta Krenak (2020a, p.31), as quais eram altamente tecnológicas e imbuídas de incontáveis saberes tradicionais que foram simplesmente apagados, eliminados e deslegitimados de sua existência neste mundo esbranquiçado.

O professor Edson Kayapó, professor universitário e indígena kayapó, disse em uma de suas aulas em 2019, na UFSCAR (Universidade Federal de São Carlos -SP):

“O Iluminismo europeu *acabou com toda forma de encantamento* que existia antes deles atracarem aqui nestas terras. Este Iluminismo, essa ciência homogênea, vertical, branca, determinou toda a forma do nosso mundo - indígenas ou não - mas, apesar disso, temos resistido por mais de 500 anos, perpetuando nossos saberes por oralidade, de geração em geração (...). Esse iluminismo, essa ciência, não tem respondido aos anseios dos povos, das pessoas, por isso é preciso *retomar o encantamento pelo mundo*, pelas coisas, pelos seres, pela vida” [transcrição da autora].

Reforçado por Mello e Donato (2011, pp.249) este processo da construção do saber racional e científico, que dissolveu os mitos e a imaginação, eliminou qualquer outra forma de conhecimento humano, que se mostrava ao contrário do pensamento racional e técnico da sociedade, fazendo a natureza perder seu fator de encantamento perante os seres humanos.

Esta pesquisa para existir, antes de tudo, precisou passar por um encantamento do olhar, da observação, do descascar do verniz esbranquiçado e racional, para ver além dele, do saber não técnico e intelectual, do saber que não está nos livros, mas sim nas vidas e vozes indígenas.

Não houve qualquer arrogância ou desejo em descartar e se opor ao que foi construído pela ciência “branca”, tampouco, se propõe a revelar o extraordinário e nunca antes visto. Não apagou uma em detrimento da outra, mas promoveu um encontro, uma união, que fortaleceu duas visões de mundo, que se fortalecem esse beneficiam quando unificadas.

Como cantou Caetano Veloso “Não por ser exótico, mas pelo fato de poder ter sempre estado oculto, quando terá sido o óbvio” ¹, a pesquisa, revelou o que é óbvio no contexto histórico, político e social brasileiro, mas que as forças das tais Instituições (Estado, sociedade civil não indígena, igreja) insistem em ocultar, numa tentativa de apagamento dos povos indígenas e suas culturas, fazê-los morrer de inanição.

Mas ignorar a existência do magma embaixo da crosta terrestre pode evitar a erupção de um vulcão? Claro que não. O mesmo acontece com as populações indígenas, que mantêm sua potente (r) existência, através de suas comunidades e coletividades, formas consolidadas de vida, reprodução e morte, saberes e medicinas tradicionais, experiências sagradas autônomas, identidades fortalecidas, resistência política e que, apesar do forçoso desejo de aniquilá-los, permanecem vivos e pulsantes, como a lava sob a crosta terrestre.

Seria um exercício custoso caminhar com os sapatos iluministas (conhecimento e ciência eurocêntricos) por florestas indígenas encantadas e sagradas, portanto, algumas vezes, a pesquisa descalçou-se do cientifismo e pisou diretamente na cosmologia ancestral indígena, afim de aproximar-se e compreender as existências dessas mulheres que marcharam juntas.

Por isso, a seção e introdução intitulada, “A vida é encantamento” inicia tudo, pois teremos que seguir o conselho de Edson Kaypó, e re-encantar o olhar e pensamento, com a sabedoria dos antigos indígenas, ou seja, reconhecer e validar também os ensinamentos e visão de mundo indígena, suas crenças e saberes, sem régua de comparação e preconceito colonial.

Por isso Omama teve de criar uma nova floresta mais sólida, cujo nome é Hutukara. É também esse o nome do antigo céu que desabou outrora. Omama fixou a imagem dessa nova terra e esticou-a aos poucos, cuidadosamente, do mesmo modo como espalhamos o barro para fazer placas de cerâmica mahe. Em seguida, cobriu-a com pequenos traços apertados, pintados com tinta de urucum, parecidos com desenhos de palavras. Depois, para evitar que desabasse, ele plantou nas suas profundezas imensas peças de metal, com as quais também fixou os pés do céu. Sem isso, a terra teria ficado arenosa e quebradiça e o céu não teria permanecido no lugar. Mais tarde, com o metal que ficou, depois de fazer com que ficasse inofensivo, Omama também fabricou as primeiras ferramentas de nossos ancestrais. Finalmente, assentou as montanhas na superfície da terra, para evitar que as ventanias de tempestade a fizessem tremer e assustassem os humanos. Também desenhou o

¹Música “Um índio”, composição de Caetano Veloso (1974) Disponível em <

primeiro sol, para nos dar luz. Mas era por demais ardente e ele teve de rejeitá-lo, destruindo sua imagem. Então, criou aquele que vemos até hoje no céu, bem como as nuvens e a chuva, para poder interpô-los quando esquentava demais. Isso ouvi os antigos contarem. (Kopenawa & Albert, 2015, p.83)

Quando nos deparamos pela primeira vez, com um trecho sobre a construção do mundo na visão cosmológica do povo Yanomami, como acima transcrito, muitas são as estranhezas que nos acometem.

O pensamento racional e científico refuta e nega que alguém, algo, uma força crie uma floresta sozinho, porque nossa ciência da área biológica, nos demonstra que uma floresta leva séculos, e até milhares de anos para se constituir. O mesmo acontece pela perspectiva religiosa, pois o europeu cristão acredita que outro ser e força, sozinha e única, tenha construído o mundo em sete dias, e duplamente o modelo europeu se sobrepõe ao saber indígena, mesmo com argumentos contraditórios. Após desconsiderar a dimensão sagrada, o saber racional deslegitima a tecnologia e saber do outro, e finaliza pelo viés religioso o apagamento total.

A engenharia moderna diria que seria impossível “naquele tempo dos Yanomamis” criar uma floresta artificial, pois não havia tecnologia disponível para tal façanha. Mas descobertas recentes em escavações na região amazônica, onde estão localizados os Yanomami atualmente, foram encontradas centenas de sítios arqueológicos e ilhas artificiais no meio de rios, criadas pelos indígenas entre os séc 15 e 16.² Uma tecnologia de ponta, em plena selva Amazônica, criada há 600 anos.

Outros estudos arqueológicos investigam a composição da flora de determinadas regiões brasileiras, como o sul do Paraná e Amazônia, que comprovaram ações de manejos agroflorestais - cultivadas intencionalmente e sistematicamente - por povos que habitavam estes locais há milhares de anos, conforme demonstrado por Correa e Noelli (2015):

A agricultura de coivara praticada por essas populações causava alterações ambientais devido à constante abertura de clareiras para inserção de roças, especialmente, se considerarmos que reproduziram seu sistema agroflorestal por mais de 2.000 anos nas margens do rio Paraná e dos seus afluentes; afinal, o sistema

<https://www.lettras.mus.br/caetano-veloso/44788/>> Acesso em 15/03/2020 – 14h00min

² “Ilhas artificiais construídas por indígenas são encontradas na Amazônia”. Galileu, 2020. Disponível em <https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/Arqueologia/noticia/2020/02/ilhas-artificiais-construidas-por-indigenas-sao-encontradas-na-amazonia.html>. Acesso em 30/12/2020 – 18h.

é similar ao dos povos Amazônicos. Outro aspecto que merece destaque na ocupação regional Guarani de longa duração é a introdução de espécies de outras regiões. Eles disseminaram um “pacote de plantas” nas regiões que colonizaram, assim como fizeram com a sua cultura material. Podemos afirmar que, ao mesmo tempo em que disseminaram este “pacote”, também adotavam novas espécies nas áreas que iam dominando (p.94).

Quanto à narrativa sobre “fazer placas de cerâmica” que estão distribuídas, podemos facilmente assimilar com as placas tectônicas dispostas na superfície da Terra, não?!

Também, como exemplo grifado, o trecho em que referência “o pé do céu”, como algo fixado no chão, parecido a um grande barracão de telha de zinco. Como poderia ser isso, sendo as telhas, o céu? Um dos motivos da nossa atmosfera nos manter em chão firme, agarrados na superfície terrestre, segundo a estudos da Física, se dá devido a alguns componentes físicos, que juntos, são decisivos para a gravidade se manter constante; entre eles está o campo magnético localizado no núcleo da Terra³. Sendo o campo magnético composto por uma parte líquida e outra sólida, de material constituído por ligas metálicas de ferro.

Seriam os “dois pés de ferro” do mito Yanomami, o mesmo jeito de explicar o campo magnético da Terra? Pode ser que sim, e por isso, é ressaltado o poder do encantamento neste primeiro contato com o leitor, nesta costura da ciência e do encantado yanomami.

A partir do uso de fotografias, foi possível compreender o contexto da marcha, o modo de vida indígena e sua cosmologia, ler para além de corpos em manifestação política na capital do país. O encantamento nos fez ouvir o chão, sentir a força ancestral e ver os corpos sagrados na expressão e existência destes povos.

Conforme descreve Queiroz (2011, p.02), os mitos dão poderes e impulsionam o sujeito para a própria transformação “uma ação sobre o concreto que se traduz em empoderamento e emancipação social”. Estes encantamentos que os mitos proporcionam para os sujeitos os elevam em autonomia e identidade.

Para Mariátegui (2006), citado por Silva (2015, p.48), o mito [categoria do encantamento] se constitui como uma missão na formação de grandes movimentos populares, por ser fluído de religiosidade, está indissociável da dimensão prática e concreta, por isso possibilita aos sujeitos a abertura para novos horizontes sociais com ações concretas na realidade.

³ Campo Magnético da Terra. <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/gravidade-magnetismo-1.htm>

Todo mito que compõe a cosmovisão, independente de qual povo, está numa espécie de estado de encantamento, pois esta ética sagrada, ideologias, valores, saberes soba qual a vida indígena se constrói há milhares de anos, existe e se reproduz muito antes da Modernidade desencantar o mundo com sua luz racional.

A fotografia nesta pesquisa adquiriu aura de encantamento, pois pôde promover uma compreensão para além da luz objetiva e racional que o aparato técnico pôde registrar.



Fotografia 1. Casa de reza guarani-kaiowá e a fotografia que se encanta. Ponta Porã (MS), 2017.
Fonte: Clara Belchior

Foi preciso descascar o verniz esbranquiçado do olhar, pra alcançar o mito, a cosmologia, o encantado presente durante toda a marcha. Localizar os animais e espíritos encantados da floresta, os pés de ferro, os povos da Lua, do Sol, da Mãe Terra (Jecupé, 2020, p. 25), e acreditar nas rezas e nos dialetos, mesmo sem compreensão do que era dito pelos presentes.

Compreender, além dos corpos semi nus e pés descalços, e admitir os grafismos e pinturas como roupas. As penas como armas e jóias sagradas. Os chocalhos como espadas e armas, e observar a união sagrada e coletiva destes povos.

Que a importância de uma coisa não se mede com fita métrica, nem com balanças, nem barômetros etc. Que a importância de uma coisa há que ser medida pelo encantamento que a coisa produza em nós ⁴. (Barros, 2006, s/p)

Conforme afirma Souza (2009, pp.101), o território é primeiro modo de dar significado às relações de poder e é possível mapear um campo específico de relações sociais de poder, estejam os sujeitos concretos e suas representações.

Dessa forma, toda a composição de textos, escritos, imagens e reflexões contidas nesta pesquisa, podem ser entendidas como um território encantado, de reflexões, mitos, ensinamentos, cultura, laços afetivos, reprodução da vida e ritos sagrados.

O mito aqui, se entende como categoria do encantamento, por isso, neste contexto, pode ser compreendido como um sistema de símbolos (representações visuais) que sustentam e traduzem as ideologias que materializam um território (significações) demarcado por existências e subjetividades por estes povos.

O mito ou pensamento mítico também existe em nossa sociedade, pois é parte integrante da natureza humana. Ele surge da necessidade de resolver questões tais como a oposição entre a natureza e a cultura. (Seberna, 2003, p.5)

Serbena (2002, p.4) reflete sobre o conceito moderno de ideologia e sobre o que os mitos produzem, enquanto implicações ideológicas nas sociedades ditas “primitivas”, isto é, povos indígenas, mas que “na sociedade moderna, racional e técnica, as ideologias modernas, escondem os mitos, pois o imaginário social é racionalizado e instrumentalizado nas ciências”.

Em outros termos, o mesmo autor acima (2002), pondera sobre como a modernidade apagou o fator do encantamento no conceito de ideologia contido no modo de viver, refletido no imaginário social, destes “povos primitivos”.

Ainda, o mesmo autor (2002), reforça citando Carvalho (1987), sobre a importante função social e aspectos políticos contidos na produção do imaginário social, como uma força de movimentação política e mobilização efetiva destas sociedades, um campo de luta política (Serbena, 2002, p.8).

⁴ BARROS, Manoel de. Memórias Inventadas: A Segunda Infância. São Paulo: Planeta, 2006. Disponível em <https://www.pensador.com/autor/manoel_de_barros/>. Acesso em 28/12/20 – 14h.

As sociedades definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado presente e futuro (...). O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias (...) [e] por símbolos, alegorias, rituais, mitos.

Foi essencial admitir na produção das fotografias um novo imaginário social que contemplasse a cosmovisão indígena e todas suas categorias inscritas a partir delas, como seus mitos, saberes ancestrais, relação com a natureza e estruturas sociais que as permeiam. O que Arlindo Machado nos estudo sobre fotografia, cunha como conceito de *reflexo e refração*: sendo o reflexo, o que reflete e nos afeta, de dentro pra fora; e a refração, aquilo que nos afeta de fora pra dentro. (2015, p. 05)

Quando Machado (2015, p.175) no trecho final do livro “A ilusão especular: uma teoria da fotografia” afirma que “não poder haver engajamento digno de crédito, nem sensibilidade artística isenta de afetação, se a prática da fotografia não começasse pelo autoconhecimento das determinações ideológicas”, o autor faz o apelo de se cravar ideologias e territórios no campo da fotografia e representações por elas construídas.

Apoiado nos estudos de Marx e Engels (1961), a perspectiva observada por Machado (2015, pp.15 e 16), admite que a ideologia deva ser compreendida como sistema de representações simbólicas, do qual a sociedade se vale para dar conta das relações materiais, naturais e sociais. Tal como Serbena (2002) já sinalizou anteriormente, as ideologias movem os sujeitos á ação concreta no mundo.

Longe de serem simples sistemas de representação sem sentido, “transparentes”, mas existentes a partir do exercício da luta de classes⁵, formatados por intencionalidades forjadas pelas classes dominantes, as ideologias dominantes e as reação das classes oprimidas.

Para Machado (2015, p.15), sem ideologias, presentes na tensão de forças de classes sociais e territórios (significação das relações de poder), não pode haver engajamento da prática fotográfica, ou seja, não pode haver de fato ação concreta transformadora.

Assim como demonstrado pelo autor (2015), Vilém Flusser (1985, p.7) também apontou que os sistemas de representações produzidos pelos homens, a exemplo as imagens e as fotografias, são mediações entre o homem e o mundo, frutos de sua experiência concreta e ação.

⁵ Marx & Engels. A ideologia Alemã (1961). In: Machado, A. (2015) “Se em toda ideologia os homens e suas relações aparecem invertidos com em uma camera obscura, esse fenômeno responde a um processo histórico de vida”.

Portanto, o objetivo da pesquisa foi de, compreender e contemplar a existência das mulheres indígenas, a relação do ser humano com natureza e com o mundo, desvelando e ressignificando as suas representações, seus sistemas simbólicos/imaginário social, a partir da análise das fotografias da marcha.

Foi possível confirmar um deslocamento e um atravessamento de tempos epistemológicos (primitivo/medieval e moderno), se traduziu na legitimação de valores ancestrais, anteriores ao iluminismo, práticas sociais dos povos indígenas, materializados em sua ação concreta no mundo, isto é, território; a partir de sua compreensão de mitos e saberes presentes em sua cosmologia originária, gênese que dá sentido à reprodução da vida indígena. E o encontro com a ciência moderna, e suas teorias e comprovações, numa mediação entre o saber racional e o encantamento.

SEÇÃO II

2. Ancestralidades distintas, realidades compartilhadas e futuros incertos.



Fotografia 2. A raça vermelha. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

O sentido moderno de “raça”, que determinou quais corpos eram humanos ou não, não existia antes da invasão das Américas. O termo conceito existe a partir do século 19, porém sua prática é muito anterior.

O estigma de “raças” superiores, foi fabricado durante o processo de colonização do continente americano, como instrumento fundamental para o processo de dominação dos povos indígenas, traçando uma linha entre o conquistador e o conquistado, a fim de inferiorizar e subordinar aqueles “outros corpos” - diferentes dos europeus.

O pensamento eurocêntrico homogeneizou a existência dos povos que habitavam o Brasil ao definirem a categoria racial, criando um tipo de subcategoria de humanidade, uma sub-humanidade conforme afirma Krenak (2020a, pp. 9 e 10).

A modernização brasileira é racista, conforme aponta Safatle (2018) “não apenas no sentido da generalização do preconceito e da segregação, mas no sentido da necessidade

estrutural em fazer emergir uma zona de não direito, de não fala, de não pensamento a qual uma parte dos humanos será historicamente relegada" ⁶.

Assim, pode ser situada na era colonial a criação de justificativas ideológicas para a opressão do colonizador europeu, que consistiam em deturpar, de forma pejorativa, a imagem dos povos indígenas e em reproduzir esses pré-conceitos no seio da sociedade brasileira, caracterizando um processo de inferiorização, marginalização e exclusão social das minorias étnicas que estigmatiza, até os dias atuais, as sociedades indígenas do Brasil. (Belfort, 2006, p.14).

A anulação dos outros modos de vida, outras culturas e sagrados, compôs um projeto de poder capitalista que, conforme Mignolo descreve (2017, p.3), só pôde ser consolidado e executado mediante uma matriz colonial de Poder que mantinha domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e por fim, do conhecimento, isto é, os saberes, subjetividade, identidade e referências culturais e sagradas.

Um divisor de águas na história mundial, onde foi possível experimentar uma estrutura de produção em alta escala, controle de trabalho e dos corpos, exploração de recursos num padrão global, comercializando e distribuindo tudo que poderia ser produzido nas colônias brasileiras para os países europeus e asiáticos:

Enquanto se constituía em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. (...) estabelecia-se uma nova, original e singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial. (Mignolo, 2017, p.3)

Anteriormente ao projeto do *Novo – Mundo, a América*, é certo que já havia o capital como relação baseada na mercantilização da força de trabalho nas regiões da península ibérica e mundo islâmico, porém Quijano (2005, p.126) nos aponta que, não há modernidade sem colonialidade, pois, a modernidade é uma narrativa complexa que se origina na Europa e só é possível ser implementada com a ocupação da América, “como terreno fértil para o projeto racional desenvolvimentista, calçado do modelo científico e político do Iluminismo”.

Kaká Werá Jecupé (2020, p.18), indígena do povo txukarramãe, lembra que o *índio* não se chamava e nem se chama *índio*. Esse nome veio do contato com os europeus. O autor,

⁶ Safatle, V. 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578170-o-devir-negro-do-mundo>>

explica que, no máximo, o que há em relação a essa denominação “indíó”, é um espírito que habita o Brasil há milhares de anos. Essa homogeneização de corpos e culturas nunca foi verdadeira, e até hoje, também não é.

Segundo o autor, atualmente existem mais de 385 povos chamados de indígenas, com costumes e línguas próprias. Desta pluralidade e diversidade cultural, há quatro troncos culturais básicos, dentro dos quais, se ramificaram os dialetos indígenas: tupi, karib, jê e aruak, descendentes das três grandes tradições: do sol, da lua e do sonho.

Para Montserrat (2011, pp. 93-104), estes grupos linguísticos praticados entre os povos indígenas no Brasil lhes confere certo grau de parentesco, e, por isso, auxiliam nos estudos de categorias dos povos existentes no Brasil, assim como possibilitam mapear quais regiões são originárias e seus movimentos de migrações – muitas compulsórias – durante o processo de colonização estrangeira.

Montserrat (2011) define como *tronco* linguístico um conjunto de línguas que têm a mesma origem, geralmente uma língua mais antiga, que não é mais falada. Deste tronco, surgem variações a que chamamos de *família linguística*, e conseqüentemente, dessa família, teremos outras variações como *língua (idioma)* e posteriormente o *dialeto* (regional).

Para Jecupé (2020, p.25), explica que anteriormente à chegada dos portugueses, eram apenas três troncos principais conhecidos como *Filhos da Terra, Filhos do Sol e Filhos da Lua*; indicando que a germinação dos povos indígenas ocorre a partir dessas três qualidades de povos majoritários. No entanto, pela linha de pesquisa de Montserrat (2011, p.93-104), a referência parte dos dois maiores troncos linguísticos reconhecidos no Brasil, que são o povo Tupi e o Macro-Jê.

Existem estudos que tentam compreender como e quando as primeiras migrações destes grupos foram iniciadas no território da América do Sul, pois os primeiros contatos dos colonizadores foram com o povo Tupi, na franja litorânea brasileira. Enquanto que os povos Macro-Jê tendiam a habitar o interior, os sertões, e por isso, devem ter migrado somente após o primeiro século de colonização.

Descendendo do Tupi, está a família Guaraní (famoso Tupi-Guarani), Urubú, Araweté, Juruna, Mundukurú e cerca de mais de 20 famílias. Do Macro-jê, temos as famílias Bororo, Botocudo, Kayapó, Krenak, Pataxó, entre outras que definem o que hoje identificamos como etnias, especialmente pelo uso destas categorias como sobrenome indígena; e por fim, ainda existem muitas variações de línguas e dialetos que descendem destas famílias como: pelo Tupi estão os Kaiwá (kaiowá), Mbiá, Nhadéva, Pankarãna, etc.,

enquanto que do Macro-Jê temos os Xakiabá, Xavante, Xikrin, Xerente e tantas outras (Montserrat, 2011).

Ao contemplar a literatura indígena, escrita por Jecupé (2020, pp. 50 e 51), o autor afirma que existiram mais povos habitando o Brasil antes da chegada dos portugueses, incluindo comerciantes de outros locais do mundo que conviviam com os indígenas.

Nos estudos de Jecupé (2020) existe um único tronco original, chamado por *raça vermelha* – a mais remota que se tem registro pela tradição indígena – sendo que, todos os outros posteriores, descendem dela. Ele afirma que devido a uma “série de acontecimentos que originou uma grande cisão”, a qual fortaleceu a dominação tupy em mais regiões do Brasil, este povo, de grandes navegadores de rios, caçadores e agricultores, foram se “imbuindo do espírito dominador”; e partir de então, a cultura tupi se expande por muitos povos (Jecupé, 2020, p. 50).

Este diálogo, entre os estudos de Montserrat (2011) e Jecupé (2020) justifica-se o título desta seção, ao localizar suas ancestralidades distintas, que floresceram em troncos linguísticos muitas vezes compartilhados como forma de garantir a sobrevivência por séculos, e portanto, compartilhando este destino e realidades, mas com o mesmo futuro incerto.

A pesquisa inicialmente pretendia abordar pontualmente os povos Guarani - Kaiowá, que residem na região do Mato Grosso do Sul, porém, com o alargamento de leituras e materiais, podê-se perceber um horizonte muito maior para a compreensão da vida dos povos indígenas a ser investigado. Dessa forma, é pertinente indicar aos/as leitores/as que esta pesquisa se moveu por vezes na observação e investigação de uma perspectiva macro, mais geral e distante, e ora mais próxima, micro, com exemplos e dados pontuais, como é o caso da região da região de Dourados (MS).

O Estado de Mato Grosso do Sul – MS – região central do Brasil, possui altos índices de violência e conflitos contra os indígenas da região, em constante debate sobre as disputas de terras e demarcações de terras indígenas e sua urgente necessidade de legalização e garantia de direitos aos povos.

Inclusive, é nesta região que está localizada a maior reserva indígena em população do país. Conforme Pereira (2014, p. 21), em 2014, nos 3.475 hectares da reserva, viviam mais de doze mil pessoas. Este número atualizado pode chegar a mais de quinze mil habitantes em 2020, conforme dados atualizados pelo Observatório do Agronegócio no Brasil⁷.

A Reserva Indígena da Grande Dourados (RID), é repartida ao meio por uma grande

⁷ Sem água e saneamento, indígenas de Dourados (MS) vivem o “apartheid da Covid. Disponível em: <https://deolhonosruralistas.com.br/2020/06/18/sem-agua-e-saneamento-indigenas-de-dourados-ms-vivem-o-apartheid-da-covid/>> Acesso em 23/11/2020. 17h.

rodovia federal, a MS 156, que produz uma rachadura, e desmonta a organização social dos indígenas da reserva, fragmentado-a e enfraquecendo quaisquer fortalecimentos políticos que possam insurgir.

Ainda, conforme dados do Observatório (2020), existem cerca de três mil indígenas vivendo nos acampamentos de *retomadas*, contíguos à reserva. São cerca de 270 famílias vivendo em barracos de lona, reivindicando seus territórios tradicionais. Ao total são 9 acampamentos: Nhu Vera I, Nhu Vera II, Nhu Vera Guasu III, Araticoté, Abaeté I e II, Ivu Vera, Jaihepiru e Itapoty.

O processo histórico dessa região, de migrações e demarcações da Reserva de Dourados iniciou-se na década de 30, na “Marcha para o Oeste”, um projeto de ocupação da região oeste do país promovida, pelo então presidente, Getúlio Vargas (1882-1954), que iniciou uma política nacionalista que previa a ocupação dos espaços “vazios” do país, grandes áreas ditas ‘não povoadas’, conforme revela Amaral (2014, pp. 153 – 158).

Essa política de nacionalização e de desenvolvimento econômico, foi determinante para a migração e, conseqüentemente, o êxodo de populações não indígenas do estado do Mato Grosso e demais áreas do oeste brasileiro, redefinindo a geopolítica do território brasileiro, culminando na divisão do estado Matogrossense em duas unidades: Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, a partir de 1977.

A realidade do povo guarani - kaiowá no MS é extremamente conflituosa, onde, em uma margem, está o setor privado dos empresários de grandes corporações que uniformizam a paisagem com monoculturas e poluem os rios e o solo. Na outra borda, os indígenas e toda sua vida, destituídos completamente de amparos legais por parte do Estado Brasileiro e execrados pela sociedade “civilizada”.

Uma das lógicas do setor privado – amparado de certa forma nos braços do Estado – é ‘legalizar ilegalmente’ as ocupações das terras promovida pelos fazendeiros. Em “posse” de terras griladas, os agentes do agronegócio pressionam o Estado brasileiro, justificando a produtividade comercial da terra⁸, forçando por meios jurídicos, a regularização e espoliação de terras da União. Esta prática muitas vezes atinge áreas destinadas à Terra indígenas e demarcações que aguardam resoluções há décadas.

⁸ Para Souza, J. G. (2013) no ano de 2012 houve um aumento significativo das invasões possessórias, da exploração ilegal de recursos naturais e de danos diversos ao patrimônio. Foram 62 ocorrências, enquanto em 2011 registramos 42 casos. Os casos registrados demonstram que ações deliberadas têm sido empreendidas por invasores, especialmente garimpeiros e madeireiros, contra as terras indígenas. A fragilidade e a falta de infraestrutura dos órgãos de fiscalização estimulam o avassalador avanço predatório sobre as terras indígenas, colocando em risco esses poucos espaços territoriais onde ainda há no país preservação ambiental. Chamam atenção os estados do Pará, Mato Grosso e Roraima onde ocorreram 33 casos. Nestas unidades da federação foram registrados desmatamentos, garimpo ilegal, invasões, incêndios provocados, etc.(pp. 19-26)

A questão da reforma agrária do Brasil e distribuição de terras desiguais, beneficia o agronegócio e sua vantagem como agente econômico comercial, que se sobrepõe ao modo de vida indígena que visa a produção para sua sobrevivência e coletividade. (Souza, 2013, pp. 43 - 47). A realidade do indígenas do Mato Grosso do Sul, é só mais uma exemplo entre tantos no país.

Tragicamente, o Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, em uma recente reunião ministerial (22/04/20), declarou, sem qualquer pudor, seu desejo de aproveitar o momento de pandemia causada pela COVID 19, enquanto a mídia estivesse “distraída” com o assunto, poderiam “executar práticas infra legais “(leia-se ilegais):

Com a oportunidade que nós temos, que a imprensa está nos dando um pouco de alívio nos outros temas, é passar as reformas infralegais de desregulamentação, simplificação, todas as reformas que o mundo inteiro cobrou (...) o Meio Ambiente é o Ministério que mais enfrenta dificuldades para "passar qualquer mudança infralegal em termos de instrução normativa e portaria", porque tudo que a pasta faz “é pau no Judiciário no dia seguinte”. (Jornal Deutsch Welle, 2020)

Não por acaso, desde 2019 houve aumento significativo de invasores em terras indígenas e fragilização das leis ambientais no Brasil. Ao que tudo indica, é um projeto.

Alguns grupos de indígenas da região da Amazônia, como os Guajajaras e Araras, em 2020, sofreram com as questões demarcativas das terras e violação de agentes do Estado. Estes povos continuam a sofrer invasões de grileiros dos setores da agropecuária, madeira e do garimpo. Mesmo estando estas terras indígenas regularizadas há décadas, a violência continua.

Ainda em 2020, os líderes indígenas da Terra Indígena Urucu Juruá (homologada em 1991) do povo Guajajara, formalizaram uma denúncia junto ao Ministério Público Federal (MPF) contra invasores madeiros que estavam abrindo estradas no interior da terra indígena, segundo notícias do Conselho Indigenista Missionário - CIMI (2020)⁹. Fato semelhante ocorreu na terra indígena Arara (1991) no sudoeste do Pará, invadida por um grupo de madeiros ano passado (2019). Em busca da extração de madeira ilegal, o grupo de

⁹ CIMI Terra indígena Urucu Juruá. Disponível em < <https://cimi.org.br/2020/05/povo-guajajara-denuncia-a-presenca-cada-vez-maior-de-madeiros-na-ti-urucu-juruua/>> Acesso em 20/05/2020 – 14h00min.

invasores também pretendia ocupar a terra com demarcação de lotes, segundo o site de notícias Amazonia.Org¹⁰. O saque aos indígenas parece nunca cessar.

Somadada a toda situação de total vulnerabilidade destes povos, acrescenta-se uma pandemia em escala mundial de COVID 19, que tem devastado as vidas indígenas nas reservas e territórios indígenas, deixando-os em condições ainda mais miseráveis.

Na subseção seguinte, aborda-se o movimento conhecido por “Retomadas indígenas”, e pretendeu-se demonstrar como esse movimento por direito aos territórios sagrados é a principal pauta de luta e de resistência indígena no Brasil.

2.1 Retomar e resistir: a luta pelo território sagrado.

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sobre Povos Indígenas e Tribais em Estados Independentes, simbolizaram importantes avanços na garantia dos direitos dos povos indígenas, quanto a direitos sócio -econômicos e culturais.

Considerado o instrumento internacional mais atualizado e abrangente em respeito às condições de vida e trabalho dos indígenas, o tratado internacional é ratificado pelo Estado com caráter vinculante (ONU, 2004).

Conforme a Convenção, entre outras garantias, prevê nos artigos 15 e 14 o direito de consulta e participação dos povos indígenas no uso, gestão, incluindo o controle de acesso e conservação de seus territórios, assim como o direito à indenização por danos e proteção contra despejos e remoções de suas terras tradicionais (ONU, 2004).

A Constituição Federal brasileira de 1988, anterior à Convenção de 1989, já reconhecia a relação especial dos povos indígenas com a terra, como base da sua sobrevivência cultural e econômica “o direito de propriedade deve ser compatível com a compreensão de um direito a terra, composto de preocupações da ordem econômica, social e cultural.” (ONU, 2004).

Porém, como pôde-se observar, parece que o Brasil sofre de vertigens entre a legalidade e a realidade, no que concerne aos direitos legais dos povos indígenas.

Cansadas com a postura letárgica do Estado brasileiro e violência contra suas famílias, algumas lideranças indígenas, como as Guarani – Kaiowá (MS), iniciaram na década de 80 o movimento de Retomadas indígenas, uma luta política no âmbito nacional, que consiste na ocupação de territórios sagrados sem que haja demarcação de tais áreas pelo Estado. Este

¹⁰ Amazonia.org. Disponível em <<http://amazonia.org.br/2019/01/madeireiros-invadem-terra-indigena-arara-no-sudoeste-do-pa-diz-funai/>> Acesso em 20/05/2020 – 14h05min

movimento acontece em toda extensão do território brasileiro e conta com aderência de todos os povos sobreviventes no país.

Nesses movimentos de luta, os grupos indígenas reivindicam ao Estado brasileiro a demarcação de suas terras de origem – os *tekohas*, assim chamados pelos guaranis- kaiowás – os quais consideram seus territórios sagrados, mas que muitas vezes, se confrontam com terras privadas, em sua maioria apropriações ilegais (griladas) pelos setores privados do agronegócio. Mesmo as terras da União, que estão reservadas pelo Estado para a regularização e homologação de terra indígena. (Souza, 2013, pp. 43 - 47) sofrem grilagens constante, pois a fiscalização é falha.

A importância de determinados e específicos lugares, isto é, pontos geográficos de determinadas áreas, se revelam sagrados e indispensáveis à vida destes povos. Estes locais estão imbricados aos corpos indígenas, em suas crenças, identidade cultural, é o lugar onde estão enterrados seus antepassados, onde nasceram e, por isso, dão um entendimento de território como expressão de sua própria existência.

Portanto, o processo de retomar estes locais, revela que não se trata de uma busca por terra como uma dimensão de propriedade privada - capitalista ou área produtiva mas sim, trata-se de requerer os territórios sagrados, dos quais emergem seus espíritos, sua histórias, e tudo que é pertencente à sua cosmovisão:

Tekoha significa o lugar onde é possível reproduzir o modo de ser Guarani e Kaiowá. O prefixo *Teko* representa um conjunto de normas e costumes, enquanto o sufixo *Ha* dá conotação de lugar. Assim, se o Tekoha é o lugar onde é possível a reprodução do modo de vida Guarani e Kaiowá, é necessário considerar que sem Teko não há Tekoha, mas também, que sem Tekoha não há Teko. (Mota & Pereira, 2012, p.2).

Para a sociedade liberal - capitalista, a produção e consumo sobrepõe o modo de vida e cultura, mas, para os indígenas, as relações de moradia, produção, cultura e vida são completamente imbricadas que partir dele se engendra e são engendradas formas de existência (Souza, 2013, pp.10-11). Uma dimensão não se sobrepõe à outra.

Assim, o significado de Tekoha ganha uma perspectiva de multidimensionalidade enquanto modo de vida Guarani - Kaiowá, e todos seus aspectos materiais e imateriais do território, que permitem a reprodução do seu modo de viver (Mota & Pereira, 2012, p.3).

Segundo Mariátegui (apud Silva, 2015, p.63), para os índios, a terra é uma

manifestação de alegria, porque é dela que a vida vem e à ela a vida retorna, “o índio pode ser indiferente a tudo, menos à posse da terra que suas mãos e seu alento lavraram e fecundaram religiosamente”.

A lógica liberal capitalista do pensamento ocidental, estruturado na racionalidade europeia, não pode ser confundida com as experiências cosmológicas indígenas, que são apoiadas em suas próprias teorias do mundo, com sua ordem, movimento, espaço e seu próprio tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena.

Conforme Silva (2000, p. 75), as cosmologias definem o lugar dos humanos no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas sociais e afetivas “de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade”.

A visão de um existir cosmológico ainda é definido como rústico, menos valoroso, modos de vida a serem superados e substituídos pelo modelo moderno de sociedade, operada pela lógica capitalista como sistema.

Diversos campos das Ciências Sociais realizam há décadas críticas quanto a este tipo de pensamento, que coloca experiência indígena como ultrapassada, precária e grosseira. A investigação contemporânea tem assimilado e demonstrado a verdadeira sofisticação contida dentro destas experiências, com sistemas amplamente ricos e complexos (Lima, 2016, pp.27; 43-44), no sentido de somar a experiência cosmológica à Ciência.

Para o indígena, sem o Tekoha não há uma plenitude de si mesmo, o que o faz sentir-se desapropriado de si mesmo, desligado de sua existência. O território representa não somente um espaço de convivência e sobrevivência, mas especialmente um processo em seu modo de ser totalmente vinculado a terra e a natureza, com uma profunda ligação ancestral e de organização social.

Quando acontece de um indígena ser privado ou desvinculado da terra, as consequências são enormes, como a perda de identidade e manifestação do existir indígena enquanto sujeitos, indivíduos no mundo (Souza, 2013, p.12).

Homens, árvores, serras, rios e mares, para o indígena é um só corpo, mas com ações interdependentes. Mas como afirma Jecupé, esse conceito só pode ser compreendido por meio do coração, ou seja, da natureza interna de cada um. Quando um humano das cidades petrificadas e urbanas largar as armas do intelecto (ciência racional), essa contribuição será compreendida, e então “nesse momento, entraremos no ciclo da unicidade, e a terra sem males se manifestará no reino humano”. (Jecupé, 2020, p.64)

Conforme trecho acima, para o indígena Jecupé (2020) é preciso compreender as diferenças cruciais entre Natureza e Meio Ambiente, intelecto versus emoção coração. Na concepção do Tekoha, na sua cosmovisão, as práticas culturais e de sobrevivência estão intimamente relacionadas com os espaços naturais e isso as diferencia da visão capitalista da concepção de Meio Ambiente, que separam o mundo natural (seres não racionais) do humano (Cavallo, 2018¹¹).

São diversas as ações indígenas em relação à natureza, porém, todas alicerçadas na mesma postura ética perante esta, concebida como uma rede de inter-relações entre os humanos e outras espécies de vida, isto é, animais, vegetais e alguns seres imateriais, como seres sagrados e espíritos encantados que habitam rios e florestas.

Para os povos indígenas, há uma grande diferença entre estar na natureza e ser natureza: ele é natureza, não se compreende como algo separado dos outros elementos naturais existentes, como as árvores, os pássaros, as raízes, rios. Todos os seres vivem em conexão e em comum acordo, onde uma vida depende da outra, seja para alimentar-se ou morar, mas, sobretudo, garantir a conservação e o equilíbrio da vida no planeta.

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a Terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. (...). A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da Terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela [Terra] suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo. (Krenak, 2020a, p.21 -23)

É perceptível como são distintas as práticas de modo de vida contida nos saberes ancestrais indígenas à lógica do sistema capitalista. Enquanto a lógica capitalista abusa do uso e exploração dos recursos naturais, em contrapartida, confirma-se a complexa biodiversidade conservada sob a tutela dos povos indígenas.

A partir destas reflexões e indicações da vida indígena e sua luta prioritária por território, a pesquisa se aproximou da figura da mulher indígena e suas possíveis

representações fotográficas ao longo da história, a fim de compreender quais forças e determinações as levaram a marchar em 2019 em Brasília, com seus corpos e seus espíritos.

¹¹¹¹ Cavallo, 2018. Disponível em: < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142018000300373>. Acessado em 15/05/2020 – 09h40min.

SEÇÃO III

3. Capturar o mundo: reflexões sobre o uso da fotografia.

A natureza que fala à câmera é diferente da que fala aos olhos. Diferente, sobretudo porque a um espaço conscientemente explorado pelo homem se substituiu um espaço em que ele penetrou inconscientemente. (Benjamin, 201, p.55)



Fotografia 3. Na mira. Um grupo aponta a câmera em direção à pequena indígena, assim, a jovem é perfurada e capturada pela intenção das câmeras. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Uma das qualidades da fotografia é nos submeter à transformação, quando nos comove e nos tira do lugar de observação confortável, nos desassossega, nos alimenta e nos movimenta em direção a novas formas de observação, reflexão do mundo concreto.

Para Vilém Flusser (1985, p.7), há relação com o encantamento na produção de imagens (fotografia), uma espécie de “caráter mágico das imagens” que é essencial para a compreensão das suas mensagens [...] “no tempo da magia, um elemento explica o outro, e este explica o primeiro”.

Dessa forma, a produção de simbolismos, imaginários sociais e quaisquer outras atribuições que pudessem estar relacionadas com as fotografias da marcha, revelaram este encantamento, coberto pela ciência moderna do não indígena.

Desde sua popularização no século 19, a fotografia como há conhecemos, obtida em processo químico de fixação, divide opiniões quanto a sua prática, seu uso e sua construção. Alguns entusiastas e outros mais pessimistas compartilharam a concepção que considerou por muito tempo, a fotografia a mais perfeita imitação da realidade (Dubois, 2012, p. 26).

Os argumentos operam em busca do resgate à potência do fator do encantamento nas interpretações do mundo e produção do saber indígena, logo, refuta-se parte da condição de neutralidade e legitimidade do que é real racional, pois esta se institui à dissolução dos mitos e da imaginação.

Conforme apontou Silva (2005, p.155), a fotografia auxiliou na institucionalização do saber racional e científico, destituindo da Natureza seu encantamento e receio ao homem, quando passou a ser sobreposta pelo pensamento racional e técnico da sociedade às novas tecnologias do mundo. Não por acaso, a fotografia instantânea nasce de um experimento químico para servir à outros experimentos racionais científicos, decorrentes da era moderna e sua corrida cientificista.

É curioso observar as semelhanças entre a própria definição da fotografia, Photo – Luz /Grafia -Escrita, preservada em si, numa câmara clara que abarca a luz e revela o mundo; e como esta, metaforicamente, conversa com o próprio conceito do Iluminismo que se manteve sob a ideia de luz, de iluminação, clarear algo que estava escondido, despercebido, revelar algo; tal como o processo químico fotográfico o faz, desnudando, desvelando e demonstrando novos recortes e novos olhares do mundo, outras perspectivas e enquadramentos da vida humana e seus poderes (temas):

Era como se o espírito do Iluminismo dissesse a todos os artistas: “Não querem mais a realidade como ela é, ousam dizer que a realidade como ela é não é a realidade? Pois, então, vou mostrar a vocês que eu não estava brincando quando trouxe comigo não só a filosofia, mas a ciência”. E eis que a ciência favoreceu a tecnologia, e a câmara escura virou a máquina fotográfica. (Ghiraldelli, 2009)¹²

¹² Ghiraldelli, P. 2009. “Além do Iluminismo (ou fotografia e filosofia). Disponível em: <https://ghiraldelli.wordpress.com/2009/09/13/iluminismo/>. Acesso em 12/05/20 – 16h30m.

Na década de 1830, no Brasil, o desenhista, tipógrafo e naturalista francês Antoine Hercule Romuald Florence (1804–1879) inventava um dos primeiros métodos de fixação de imagens no mundo.

Segundo informações coletadas por Kossoy (2002, pp. 141-145), Hercule chegou ao Brasil no ano de 1824, após realizar uma volta ao mundo, registrando e pesquisando outras regiões. Em 1825 embarca na expedição encomendada pelo governo imperial russo, chefiada pelo barão Georg Heinrich Von Lagsdorff com outros pesquisadores (naturalistas), dedicados em registrar todas as riquezas da vasta região do novo mundo, onde também experenciou contato com inúmeros povos indígenas. É possível que o pintor-viajante utilizado em seus desenhos de viagem, a tecnologia da câmera escura em sua expedição.

Como princípio básico da câmera fotográfica, a câmera escura era uma caixa portátil com um pequeno orifício para a entrada de luz, onde a imagem se projetava invertida na parede oposta da caixa sobre um espelho. Através de um vidro, o artista traçava a imagem vista no papel. Sabe-se que esta tecnologia foi amplamente utilizada por artistas desde o Renascimento em 1400.

Posteriormente, Hercule fixa residência em Campinas (SP), e continua suas pesquisas rigorosas sobre os materiais recolhidos ao longo da expedição, e também de suas novas produções artísticas de representação dos desenhos de paisagens rurais e naturezas. Porém, ao tentar viabilizar a publicação de seu trabalho, ele se depara com as dificuldades em imprimir seus desenhos originais. É quando por volta de 1833, inicia experimentos de fixação e impressão em tecidos e suas primeiras investigações no campo da fotografia, com progressos significativos no campo da fotoquímica (Kossoy, 2002, pp. 141-145).

Conforme demonstrado por Mauad (1996, pp. 75 e 76), concomitantemente ao movimento de Hercule Florence no Brasil, outros dois grandes vanguardistas da História da Fotografia também ensaiavam a fixação de imagens e o a exploração do advento da Fotografia na Europa.

Joseph Niépce (1765 - 1833) e Louis Jacques-Mandé Daguerre (1787-1851), determinaram importantes caminhos para o futuro da Fotografia na Europa e no mundo, movidos por motivações pessoais distintas. Niépce estava motivado por sua arte na litografia¹³ e sua pesquisa mais técnica de fixação da imagem obtida pelo aparato; enquanto

¹³ Litografia: Trata-se de um método de impressão a partir de imagem desenhada sobre base, em geral de calcário especial, conhecida como "pedra litográfica". Após desenho feito com materiais gordurosos (lápiz, bastão, pasta etc.), a pedra é tratada com soluções químicas e água que fixam as áreas oleosas do desenho sobre a superfície. A impressão da imagem é obtida por meio de uma prensa litográfica que desliza sobre o

Daguerre, decidiu por tornar a novidade da imagem fixada em algo que fosse útil (e comercial) para um maior público, nos ares sociais e de diversão:

(...) na década de 1830 como resultado da feliz conjugação do engenho, da técnica e da oportunidade. Niépce e Daguerre - dois nomes que se ligaram por interesses comuns, mas com objetivos diversos - são exemplos claros desta união. Enquanto o primeiro preocupava-se com os meios técnicos de fixar a imagem num suporte concreto, resultado das pesquisas ligadas à litogravura, o segundo almejava o controle que a ilusão da imagem poderia oferecer em termos de entretenimento (afinal de contas, ele era um homem do ramo das diversões). (Mauad, 1996, p.74)

Quando tomou conhecimento do experimento de Daguerre, Florence chegou a escrever para a imprensa brasileira declarando que não desejava disputar descobertas com ninguém, pois acreditava que a mesma idéia poderia vir a duas pessoas, mas fez questão de demarcar que também havia progredido com a mesma tecnologia.

Apesar de não desejar requerer para si a paternidade da técnica de fixação de imagens, o nome “photographie” (fotografia) foi cunhado por Hercule, e se instituiu como o termo oficial para a nova técnica (Kossov 2002, pp. 141-145).

Nestes quase dois séculos da história da fotografia, muitos foram os elementos e atores que se dedicaram à ela, adicionando estudos, técnicas, processos, metodologias e temas ao seu memorial.

Como sinalizou Walter Benjamin (2017, p.70) parafraseando Baudelaire, “O analfabeto do futuro será aquele que não souber ler as fotografias, e não o iletrado”, pois já pressupunha o poder da imagem/fotografia como um processo da formação dos sujeitos e sua capacidade crítica de leitura diante do mundo e dos fatos.

Diferentemente do texto escrito que, pela sua ação repentina de uma única palavra, que passa da descrição à reflexão, a fotografia possui uma operação imediata de saber etnológico, que fornece detalhes e acesso a uma coleção completa de informações e contingências (Barthes, 2015, p.31).

Para Dubois (2012, p.162) é necessário que consideremos a lógica de que qualquer fotografia é um golpe (uma jogada), onde existem objetivos mais ou menos definidos, que acabam por conduzir o ato de fotografar a uma espécie de jogo de sorte e azar, que busca sempre algum tipo de desempenho visual deste recorte do tempo e do tema.

Este golpe, de sorte ou azar, pode nos proporcionar uma experiência de síntese ou antítese em diversas interpretações da nossa realidade - presente ou passada. Como Benjamin (2017) ressalta, a fotografia sempre terá uma intencionalidade e uma ideologia fixada em sua produção “Pode-se ser de esquerda ou de direita, mas vamos ter de nos habituar a que nos olhem com a intenção de saber de que lado vimos, e nós próprios não vamos poder deixar de olhar assim para os outros” (p.65).

Em concordância com Walter Benjamin, Arlindo Machado (2015) ressalta que a fotografia não é um registro puro e permanente de um tema, mas, um produto do ponto de vista humano, que intervém no aparelho (câmera) produtor de ideologia. Ele é capaz de criar uma realidade que não existe fora, ou antes dela [fotografia] (p. 48).

Oportunamente, Benjamin (2017) também nos convoca a refletir sobre o a funcionalidade social da fotografia, mais do que sua *veste de arte* pois, quando se propõe como observador direto de um fato ou processo do mundo - seja de temas da natureza ou àqueles que tratem das relações humanas - sua execução é capaz de se aprofundar em temas que podem constanger e provocar mudanças do campo do poder. (p. 65).

Machado (2015) também considera que a câmera fotográfica e seu ato, podem servir como uma espécie de rebatedor de ideologias, um aparelho que poderia contragolpear as ideologias: deslocando o indivíduo de sua condição refém e passiva de ideologias alheias, possibilitando enfrentamento no mesmo nível de produção ideológica por signos e símbolos (pp. 30 e 31). Da mesma forma, constangendo e sacudindo o campo do poder.

Uma foto não é apenas o resultado de um encontro entre um evento e um fotógrafo; tirar foto é um evento em si mesmo, e dotado dos direitos mais categóricos – interferir, invadir ou ignorar, não importa o que estiver acontecendo (...) o fotógrafo se põe atrás de uma câmera, criando um pequeno elemento do outro mundo: o mundo-imagem, que promete sobreviver a todos nós. (Sontag, 2004, p. 21)

A composição de uma fotografia depende de muitos elementos que existe nela mesma em seu *ato-produção*¹⁴: tema, abertura de diafragma, velocidade do obturador, recorte, a intenção – e muita lapidação estética. Todos os elementos técnicos se amalgamam com as ideologias e valores da(o) fotografa(o) que a produz, e das condições inerentes ao momento

em que ela se fixa como um ato único (químico ou físico), que fraciona, mutila, perfura o Tempo.

Ainda como Walter Benjamin (2017) refletiu, a partir da sua observação das fotografias de August Sanders¹⁵ em sua narrativa fotográfica “O rosto deste tempo” (1929), uma concepção de uma teoria pode estar contida na fotografia pois existiria uma delicada empiria “que se identifica intimamente com o objeto, e assim se transforma na autêntica teoria” (p.65).

Enquanto produção documental, reside na fotografia, a produção de representações de temas e sujeitos, como se constata pela fotografia etnográfica do séc. 19, que será apresentada na próxima seção, muitas vezes responsável por imprimir noções racistas ao distorcer sujeitos e circunstâncias históricas, que produziu preconceitos e desigualdades.

Segundo Machado (2015, p.65), o ato fotográfico quando executado pela ideologia dominante, constitui um inventário precioso de valores, de ideologias, pois sempre é precedido de uma estratégia operativa parcial de visão da câmera. Para Kossoy (2014) é importante percebermos este inventário de valores e retirarmos o invólucro da imparcialidade da fotografia documental durante os eventos históricos por ela registrados:

É fundamental perceber que determinadas imagens etnográficas tratam-se de produtos ideológicos etnocentristas e racistas – tal como foram produzidos e veiculados no passado (...) para isso serviu o registro fotográfico antropológico: como instrumento de afirmação de uma ideologia colonialista de dominação e controle, e de reafirmação da superioridade racial (...) (Kossoy, 2014, pp. 58 e 59)

Tal fotografia, que imprimiu tantas representações esbranquiçadas em suas produções do pensamento e dos saberes no Brasil Colônia e República, residente neste local de poder, “o ato fotográfico é semelhante a um lugar de poder, pois se assemelha ao conhecimento e saber, logo, ele pode manipular a história como bem desejar” (Sontag, 2004, p. 45).

¹⁴ Ato-produção: Termo designado pela pesquisadora para dar sentido de embricamento de processos, unificados em si mesmos. Enquanto se produz a fotografia, há um ato deliberado captado pela câmera simultaneamente -ação-produção.

¹⁵ August Sanders (1876-1964) Fotógrafo alemão - publicou em 1929 um livro com 60 retratos “*Antlitz der Zeit: 60 fotos Deutscher Menschen*” (Rostos deste tempo: 60 fotos de alemães) a qual inaugurou uma forma de retratos com apelo social, o que dividiu algumas opiniões da época. In: HACKING, J. Tudo sobre Fotografia. Tradução Faiano Moraes e Fernanda Abreu Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Sextante, 2012. (pp.300 -301). 576p.

Conforme apontado por Jobim (2019, p. 112), o mito do descobrimento do Brasil ainda hoje é reproduzido nas escolas públicas e privadas brasileiras, e conduz a sociedade brasileira a se identificar com o europeu branco, representado na figura do colonizador, ante a figura ancestral dos indígenas na condução do “esbranquiçamento” da representação e identidade da nação.

Conforme aponta Travassos (2017), para Stuart Hall (1996), as práticas de representação produzem posições a partir das quais escrevemos ou discursamos, por isso, a caracterização do “outro” contribuiu para a criação de categorias religiosas, raciais, sexuais e de gênero articuladas de formas variadas:

Esse propósito superficial de identificação de diferenças desempenhou papel fundamental na cultura visual Ocidental. Ao criar o “outro” como um ser desqualificado, inferior em relação ao poder e saber ocidentais, a produção ocidental constituiu-se como forma de conhecimento hegemônico. Assim, utilizou-se e apropriou-se da existência e cultura do outro devido sua superioridade. Esta ideia dialética de mundo, que contrapõe o colonizador e o colonizado, sendo a cultura do colonizador superior, além de produzir uma subalternização do “outro”, imprimiu profundamente a ideia de inferioridade na mente do “outro”, para que se considerasse incapaz de combater essa lógica. (p. 153)

A escolha da fotografia como elemento central da pesquisa, foi importante para localizar representações rumo à outras perspectivas, para além do esbranquiçamento perpetuado por tantos livros e narrativas da história brasileira .

Compreender os motivos da realização da marcha dessas mulheres, seus contextos e reivindicações, permitiu um olhar mais político e contemporâneo das mulheres indígenas brasileiras, apagado em suas representações históricas.

A observação do mundo a partir da produção estética, neste contexto a fotografia, conforme Lukacs aponta (1966), é tão importante e potente quanto à produção e observação teórica em termos científicos. Para o autor, ambas as produções promovem reflexo da mesma realidade, fazendo avançar o ser humano em sua complexidade e campo social (Santos, 2017, p. 344)

Em seus importantes estudos sobre a Estética, Lukács (1966) avalia a arte como um importante movimento de despertar e avançar da consciência humana, o que ele chama de *desfeitchização* da mente do homem, ao provocar libertação de preconceitos e fazer o homem

avançar, fruir em consciência (Santos, 2017, p. 344). Ele compreende, enfim, que a construção estética é um dos objetos que permitem a compreensão do mundo, com a mesma intenção e competência, das teorias filosóficas e científicas.

Neste contexto, as fotografias obtidas no evento da marcha das mulheres, permitiu a fruição, a oportunidade da elevação do olhar, para além a realidade do senso comum (feitichizado), no descobrimento de outras representações destas mulheres.

Foi indispensável para esta ressignificação e análise fotográfica, a união à outras abordagens, como o contexto histórico e a realidade na qual as fotografia demonstradas estão inseridas (Kossoy, 2014, p. 54).

3.1 . Revelar e ressignificar as representações: metodologia e análise fotográfica.

A pesquisa foi estruturada com material teórico multidisciplinar, entre referências históricas e literatura indígena que fossem capazes de suportar a análise das fotografias apresentadas.

Conforme Negro (2019, p. 11), a insurgência de discursos próprios dos indígenas, como por exemplo, na literatura indígena, fortalece laços entre os povos, através de uma “sabedoria antiga, cujos ecos ainda estão pedindo reforço em palavras e imagens”.

Neste sentido, a pesquisa assumiu a perspectiva do saber indígena, fundamentado no encantamento dos mitos e crenças, conforme já descrito, pois compreendeu-se que, não seria possível dialogar e compreender esta figura da mulher indígena, sem justificá-la em sua cosmovisão e ações concretas no mundo. Insistir numa idealização ou suposição descolada dos fatos reais, de sua vida real, seria forjar outra representação, tal qual a figura colonial.

Como método de análise, utilizou-se a aplicação do pesquisador Boris Kossoy (2014) em seus estudos de conceitos de iconografia e a iconologia, adaptados de Panofsky (2011), em suas pesquisas no campo das artes visuais.

Kossoy aborda, de forma sistemática, o método de análise em fotografias históricas (2014, pp. 31-37) demonstrando que, apesar da imagem ou fotografia tradicionalmente serem subtilizadas na condição de “ilustração” de textos e “apêndices” da história e pesquisas, estas revelam-se além, como uma das fontes mais preciosas enquanto documentação iconográfica para o conhecimento do passado, produção de memória coletiva, produção de conhecimento e demarcadores de fatos históricos.

A imagem fotográfica, conforme Kossoy (2014, p. 36) é instrumento auxiliar da investigação que se presta à análises e interpretações, que adquire significado e rigor científico, quando atreladas a outros conteúdos teóricos como textos, dados, mapas.

Conforme o autor nos revela, é imprescindível extratificar o conteúdo subcutâneo da imagem e recuperar a história própria, suas finalidades para tal investigação e reconstituição histórica. É um processo de decodificação que as atravessa, desde o momento que passam a existir no seu *ato-produção*, até sua decifração no tempo-espaço que as permite o representar ou traduzir de algo (2014, p. 53).

Para Panofsky (2011, p. 52), existia uma divisão entre forma, tema e significado e, por isso, a análise interpretativa deveria ser executada procedida em duas etapas: análise iconográfica e iconológica.

A análise iconográfica (Panofsky, 2011, p. 48), se dá em dois processos: o de formas, temas e o de significado, os quais ele denomina por temas primários e secundários.

O tema primário ou natural, também chamado por pré – iconografia, consiste na identificação das formas aparentes e puras do objeto de análise, que seriam suas cores, formas, contrastes, linhas, sem contextualização de época ou simbologias de tradições; enquanto que, o tema secundário ou convencional, elevaria a análise para uma combinação dos motivos artísticos com conceitos, atrelados a significadores simbólicos de época, moral, temas religiosos, histórias e alegorias (Panofsky, 2011, pp. 50 e 51).

A terceira etapa da análise interpretativa estaria contida nos significados intrínsecos das imagens, e revelariam sua força e interpretação baseadas no contexto histórico e período de sua criação.

A interpretação iconológica estaria para algo a mais que a familiaridade com conceitos, formas ou temas, sendo, portanto, uma síntese da interpretação aplicada na iconografia.

Exemplificando de outra forma:

1. *Pré - iconográfica*: Constitui o fato, a forma do fato, o mundo dos motivos, tema narrativo, como definido no artigo “mulheres indígenas”.
2. *Iconográfica*: Constitui o mundo das imagens, histórias e alegorias, se relaciona com simbologias e temas familiares que se conectam.
3. *Iconológica*: Significado intrínseco ou conteúdo, que demonstram os valores “simbólicos escondidos” ou temas provocadores. Requer suporte literário e informações externas à imagem para síntese da interpretação.

Para Boris Kossoy (2014, p. 58-60), a iconografia pode reconstituir os elementos visíveis que compõem a fotografia, ao passo que, a iconologia, pode agir como uma minuciosa recuperação das informações codificadas (invisíveis) dentro desta imagem.

A iconografia pode reconstituir os elementos visíveis que compõem a fotografia, enquanto que, a iconologia, pode agir como uma minuciosa recuperação das informações codificadas (invisíveis) dentro desta imagem (Kossoy (2014, p. 58-60)

A análise iconográfica identificou os registros visuais perceptíveis logo na primeira expressão da fotografia, contemplando a dimensão de conjuntos de informações visuais que compõem o conteúdo do documento, como por exemplo: assunto, tema e elementos materiais. Uma descrição crua do que o olho percebe imediatamente ao ver a fotografia. (Kossoy, 2014, pp. 43; 83-85).

O processo de análise iconológica atravessa o óbvio que chega ao olhar e se aprofunda no contexto da produção das fotografias, suas intenções e motivações, o que está para além do não “visto”, do que não seria possível identificar pela imagem ou legenda. Suas dimensões locais, políticas e de força de representação. (Kossoy, 2014, pp. 127 -129)

Desta forma, consideraram-se garantidores da fluidez do processo metodológico e analítico dessa pesquisa, os seguintes recursos aplicados:

- a) *Legendas* – complementam e situam os leitores de sua produção e no espaço e tempo da fotografia;
- b) *Análise iconográfica* – revela o conteúdo contido em cada fotografia. Formas, cores, contrastes e temas;
- c) *Análise Iconológica* – analisa e contextualiza as fotografias, atravessando sua condição bidimensional, com fatos históricos e ideológicos que permeiam a imagem.

As legendas de cada imagem auxiliaram a análise iconográfica de temas secundários Panofsky (2011, p. 48), complementares à leitura das fotografias, indicando quais pontos salientou-se para esta análise proposta. Permitiram guiar o olhar para o ponto do central (e de encantamento) contido na fotografia, além de situar o tempo e espaço da produção das fotografias.

Como afirmado por Dubois (2012, p. 223) o “ver, pensar e acreditar são os três operadores fundamentais, a partir do momento em que nos questionamos sobre os meios e os efeitos da representação”, sem a conexão com os fatos que a produzem, as fotografias perdem seu compromisso com a realidade e podem forjar representações vazias de sua ontologia.

No caso da representação na fotografia, “ver, descrever e constatar não é o suficiente” por isso, a iconografia isoladamente se torna insatisfatória à compreensão que desejamos contemplar. Logo, fez-se necessários uma maior imersão nas fotografias expostas, para a compreensão do recorte em toda sua complexidade por meio da iconologia.

Garantir uma análise e reflexão que se desenvolveram em outras camadas de significação no campo do proposto encantamento, com leituras e desvelares a partir da visão e vida indígena, e não descolada destas.

Sem a atualização de contextos históricos e dados entrelaçados, seria inviável atravessar as representações obtidas pelas interpretações das imagens produzidas, a fim de representarem determinados fatos, existências sociais e imaginários coletivos, pois, essas construções de realidades precisam sempre estar em constante atualização de fenômenos que a justifiquem em sua representação (Kossoy, 2014, pp. 54 - 55).

A realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas é o contexto pelo qual foram produzidas as fotografias aqui demonstradas, e as fotografias inéditas, apresentada por esta pesquisa, conduzem à investigação e ressignificação da representação da mulher indígena no campo da fotografia.

SEÇÃO IV

4. Não se nasce mulher indígena, torna-se.



Fotografias 4, 5 e 6. Sementes das guerreiras. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior

Adaptada da famosa frase de Simone de Beauvoir (1980, p. 11) “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, o título desta seção e sua troca das palavras, desejou incorporar a reflexão

proposta pela escritora ao contexto desta pesquisa: qual é a construção - ou as múltiplas construções – que nos constituem aquilo que somos e nos tornamos?

Nesta pesquisa, quais as múltiplas construções destas mulheres indígenas ao longo de suas histórias e práticas sociais, que as conduziram à marchar juntas?

Admitindo o que afirma Souza (2009, pp 111 e 112), cabe ao pesquisador examinar as formas pelas quais as identidades se constituem e são construídas, quando se relacionam à uma série de atividades “organizações e representações sociais historicamente situadas no espaço, desvendando a diferença, construindo para si, o que fora construído pelos sujeitos históricos com quem estuda: o território”.

Por consequência, reconhecer quais e quantas são as dimensões contidas nas representações mediadas por aspectos ideológicos e práticas sociais, que sobrepujam modelos cristalizados e permitem “reconhecer e superar velhas práticas e engendrar novas formas de reprodução social, material e imaterial” (Souza, 2009, p. 112).

O evento da marcha possibilitou a insurgência e emergência das existências dos povos indígenas e territórios identitários e ideológicos, no ponto central do campo de debate legal da política brasileira, do Estado brasileiro, e fez-se a ordem do dia, com suas pautas por direitos e garantias legais.

Nesta investigação, insistentemente se reafirmou a pluralidade da cultura indígena na diversidade de saberes, poderes e tradições, materializados durante a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, evitando-se não recair sobre os velhos modelos cristalizados que Souza (2009) nos alertou.

Portanto, o título “não se nasce indígena, torna-se”, se apoia nessa transformação da mulher indígena, que nasce “*índia*” colonizada às vistas da sociedade, mas se constitui indígena, em sua trajetória e emancipação do esbranquiçamento cultural.

Esta seção retomou a figura folclórica da “*índia*”, mulher refém nos parágrafos da história oficial e não oficial, e buscou reconduzí-la ao protagonismo contemporâneo, transformada e reconstruída por sua força e luta tornando-se “mulher indígena”.

As figuras 4, 5 e 6 revelam crianças presentes na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, e demonstra como, geração após geração, estas mulheres tramam os destinos e a luta indígena desde a mais tenra infância. Se as mães e anciãs estão em disputa e território, assim também estarão as crianças, pois são sementes, filhas das guerreiras.

Portanto, seria preciso tornar-se indígena, uma figura política e protagonista, com seu próprio poder e inscrição na história oficial. Um fazer indígena diário, entre gerações e

atemporal. Contrariando seu destino folclórico, determinado pelos não indígenas, da índia boa selvagem, eternizada na sereia Iara, bela e sedutora.¹⁶

Historicamente, conforme demonstrado por Freitas (2018, p. 124), a presença da mulher indígena nos séculos 17 e 18, foi imprescindível para a manutenção da colônia no Brasil, porque as tarefas desempenhadas pelas indígenas dentro do aldeamento eram essenciais para a manutenção da vida. Eram as indígenas que cuidavam do preparo da farinha, o principal alimento da colônia e também da confecção dos tecidos de algodão para roupas. Ao longo do tempo, avançaram para os espaços domésticos como escravas ou criadas nas casas dos senhores, e, dessa forma, suas técnicas de produção da farinha de mandioca e administração de remédios caseiros foram sendo incorporadas pelas famílias portuguesas.

A incorporação dos hábitos e culturas indígenas pelos portugueses, esbranquiçou seu protagonismo até em “pequenas” construções cotidianas da manutenção da vida no Brasil colonial e republicano.

Na mesma linha, podemos observar pelo relato de Ribeiro (2006, pp. 06 e 07), o relato da vida de Catarina Paraguaçu, ou como conhecida pelos europeus, Kathérine Du Brézil.

A indígena de origem Paraguaçu, casou-se em 1528 com o português Diogo Álvares Correio (conhecido também por Caramuru). Após abdicar de suas origens, foi batizada na religião e moral cristã, e mudou-se para Europa, onde viveu por um ano. Ao retornar, se tornou importante elemento de ligação política e comercial entre as culturas europeia e os tupinambás.

O casamento com a *índia* consagrou Caramuru, e o elevou como liderança entre os indígenas tupinambás, pois, conseguiu transitar entre “*os dois mundos*”, auxiliando o processo de catequização dos curumins e introjeção de hábitos e moral europeus nas aldeias tupinambás.

A construção das representações fotográficas das índias brasileiras para o pesquisador Fernando Tacca (2011), é muito sutil e perigosa quanto às produções fotográficas de indígenas “brasileiras”, pois para o autor, estas possuem uma construção intencional de um olhar sobre o indígena brasileiro como ‘selvagem’, na sua condição de passagem para uma imagem civilizada, depois de ‘pacificado’ (p. 192),

Também, conforme Travassos (2017, p. 153), foram consistentes as relações de gênero que permearam a fotografia da época colonial, que atribuíram um papel inferior às mulheres não europeias.

¹⁶ Iara era uma índia admirada pela sua beleza e também pelo fato de ser uma grande guerreira. Invejosos, seus irmãos resolveram matá-la, mas sendo uma guerreira habilidosa, consegue vencer a luta e é ela quem os mata. Disponível em < <https://brasilescola.uol.com.br/folclore/iara.htm> > Acesso em 21/12/20 – 14h.

Especialmente fotografias de mulheres seminuas e nuas dos países colonizados, estão presentes na visualidade colonial, que, conforme Filipa Vicente (Apud Travassos, 2017), foi “*resultado de uma dominação em relação ao visível – em relação àquilo que pode se tornar visível – assim como da hegemonia masculina no espaço colonial*” (p. 22).

Para melhor visualização destes questionamentos sobre a produção fotográfica da indígena brasileira, foi proposto a seguir, o exercício de constrangimento frente às representações fotográficas produzidas das mulheres indígenas do Brasil nos últimos 180 anos, para então confrontá-las com as fotografias da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas.

4.1 Representações da índia no Brasil.

Devido ao número reduzido de registros em câmeras fotográficas, pois esta tecnologia era recente e de alto custo quando surgiu no século 19, segundo Tacca (2011), a representação da mulher indígena no campo da fotografia foi “quase imperceptível durante todo o século XIX (...), se resumindo a praticamente um conjunto de cinco daguerreótipos¹⁷ dos chamados Botocudos”.

São imagens produzidas por E. Thiesson na França, pois os índios retratados foram levados àquele país para serem expostos em eventos científicos. Destes 5 daguerreótipos, escolheu-se para esta pesquisa, apenas 02 pois estes continham figuras femininas.

Segundo Morel (2000) estes daguerreótipos fossem, talvez, as primeiras fotografias de indígenas feitas no mundo e as analisou mediando os processos históricos em sua representação:

Mesmo sem palavras, elas apresentavam elementos para compor uma narrativa histórica – história muitas vezes sem palavras escritas. Os sentimentos e dores que não cabiam nos parâmetros do discurso científico, ressaltam nestas imagens mudas. Numa visão do conjunto, o que logo impressiona é o ar de tristeza, melancolia e abatimento que toma conta destes índios (...). Para o olhar de alguém do século XXI, é inevitável a comparação com prisioneiros dos campos de concentração: subnutridos, um toque de resignação trágica, de raiva esmagada, de indignação contida e quase esquecida (...) de quem ainda resiste, mesmo sem forças para resistir.

¹⁷ O daguerreótipo, processo fotográfico por Louis Jacques Mandé Daguerre (1787-1851) e anunciado em Paris em 19 de agosto de 1839 (...) O daguerreótipo revolucionou em pouco tempo e para sempre a forma do registro do mundo e de seus habitantes, inundando nosso planeta de imagens fotográficas. <http://brasilianafotografica.bn.br/?tag=daguerreotipo> acesso em 18/06/2020 – 16h19min.

Às vezes, quando encaro a imagem desta mulher de 1844, tenho a impressão de receber um olhar levemente irônico e superior, como se ela estivesse relativizando o sofrimento pelo qual passava.

Em outros momentos, parece-me que a índia fotografada sabe o tamanho da onda que se abateu sobre ela e seu povo e exprime melancolia dolorida, acompanhada de certo ar de raiva e desafio. (Morel, 2000, pp. 1046 -1048)



Fotografia 7. Mulher indígena Botocudo, levada para a França em 1844, para ficar exposta em eventos científicos. Fonte: Acervo Musée de l'Homme – França. *Daguerreótipo de E. Thiesson (1844)*

Na pesquisa apresentada por Tacca (2011), no artigo “O índio na fotografia brasileira”, o autor apresentou três momentos importantes da construção da imagem do indígena no Brasil.

O primeiro, abarcaria a ideia do exótico distante, lugar do selvagem próprio da natureza, ainda que domesticado, um primeiro olhar etnográfico no final do século XIX, conforme na fotografia George Hurbner (fotografia 8).

Para Dobal (2001) ao analisar algumas fotografias do séc. 19, ressalta o apelo exótico cedido pelo olhar científico das produções etnográficas:

(...) de um lado, havia a necessidade de afirmar a diferença e constituir um discurso baseado na ideia de superioridade racial para melhor submeter; de outro lado, e, também corroborado pela prática fotográfica, havia a fascinação por outra

civilização que era vista rerepresentada passivamente à disposição dos recém-chegados. (p. 78)



Figura 8. A índia paraense. George Huebner (1862 – 1935). Fonte: Coleção Theodor-Grunberg (Tacca, 2011).

O segundo momento para Tacca, seria definido pela produção das expedições nacionais da Comissão Rondon¹⁸ – com desdobramentos na produção da Seção de Estudos do SPI¹⁹ – que contemplaram narrativas e fotos jornalísticas da revista *O Cruzeiro* (de distribuição nacional).

Na primeira metade do século 20; quando Jean Manzon²⁰ e um grupo de fotógrafos tornaram-se referência e reconfiguraram a narrativa fotográfica no Brasil, com suas reportagens publicadas na revista *O Cruzeiro* (figura 9) Éra explícito o apoio ao processo de uma mestiçagem das populações brasileiras (Tacca, 2011, p. 192).

A autora Helouise Costa (2005, p. 4) aponta que, a fotografia da revista *Cruzeiro* pressupõe cumplicidade entre o repórter noivo e o público masculino da revista, que parecem compartilhar a fantasia colonialista da posse sexual da mulher indígena pelo homem branco.

¹⁸ Comissão Rondon. Agrupamentos expedicionários estabelecidos pelo governo brasileiro a partir de 1890. A comissão foi chefiada pelo marechal Cândido Mariano da Silva Rondon (carreira de 1889 a 1939). Disponível em < https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-59702011000200010#back2> Acessado em 29/05/20 – 18h00min

¹⁹ SPI – Serviço de proteção ao índio (extinta em 1967, atual FUNAI). O projeto do SPI instituía a assistência leiga, procurando afastar a Igreja Católica da catequese indígena. Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>> Acessado em 29/05/20 – 18h10min



Fotografia 9. Matéria da revista O Cruzeiro (entre 1944 e 1949). Acervo: Museu de Comunicação Social Hipólito da Costa (Tacca, 2011)

A autora ainda, complementa que, a nudez da índia Diacuí nas fotografias publicadas, ressaltada pela exibição de seus seios em primeiro plano, remete o espectador a uma sexualidade livre e primitiva, reproduzida no imaginário ocidental em relação aos povos indígenas, como sendo os “selvagens”, especialmente sobre a mulher indígena “*subjugada à condição de fêmea do homem. Posicionada em meio ao diálogo silencioso entre essas duas instâncias masculinas, Diacuí, é apresentada como um verdadeiro troféu nas mãos do homem-caçador.*” (Costa, 2005, p. 5)

Como terceiro momento importante da representação fotográfica dos povos indígenas no Brasil, conforme Tacca (2011), o autor sugere que este aconteceu na publicação das fotografias de Claudia Andujar²¹, que, finalmente aproxima e revela, pela primeira vez, a complexidade dessas culturas próprias indígenas e seus modos de vida, que contempla o povo Yanomami.

Financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de S. Paulo – FAPESP (1972), o projeto dos registros da fotógrafa Claudia Andujar (1981-1983) é reconhecido pela

²⁰ Jean Manzon (1915 -1990). Disponível em http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/284782/1/Correa_Marcos_M.pdf Acesso em 29/05/20 – 19h00min

²¹ Claudia Andujar (1931 -atual). Revista FAPESP (2019). É uma fotógrafa e ativista suíça, naturalizada brasileira que desde a década de 1970 se dedica à defesa dos índios Yanomami. Disponível em <https://revistapesquisa.fapesp.br/2019/02/11/expressao-yanomami/>. Acesso em 29/05/20 – 18h10min.

sua competência e importância, e tem sido exposto e publicado no mundo inteiro até os dias de hoje.



Fotografia 10 Mulher Yanomami e o pequeno guerreiro. De Claudia Andujar (entre 1981 e 1983).
Série “Marcados”. Acervo da fotógrafa Claudia Andujar. (Cosac Naify, 2009)

Kossoy (2014, p. 65) enfatiza o papel da fotografia enquanto testemunho ideológico construído com o objetivo de criar e difundir, a partir do séc. 19, a imagem conceito da América Latina. Por isso, muitas vezes, a iconografia histórica dos temas latino-americanos, e do Brasil, conseqüentemente, foram executadas conforme um modelo positivista de representação da realidade, onde o elemento exótico muitas vezes se sobrepunha ao etnográfico e configurava-se, portanto, uma superposição do fascínio pelas imagens dos nativos em relação ao elemento documental (Tacca, 2011, p. 203).

Complementar à linha de Tacca (2011), sobre a representação fotográfica das mulheres indígenas, incluiu-se na pesquisa, a fotografia da indígena Tuíra (Tuíre), fato emblemático da história da mulher indígenas no Brasil, durante a audiência da Eletronorte em 1989.

O evento promovido pela empresa Eletronorte, pretendia ser um momento de encontro e diálogo com os povos indígenas do Xingu, moradores da região onde seria construída uma usina hidroelétrica, a fim de explicar o projeto e seus desdobramentos – e conseqüências.

Em determinado momento, indignada com a fala do diretor, a indígena se aproximou, e encostou o seu facão no pescoço do diretor da empresa, José Antonio Muniz (fotografia 11).

Levantou-se e caminhou até a mesa onde estava o diretor e esfregou o facão nas duas faces dele demonstrando que estava pronta para o confronto: “Vocês podem vir.” (...) A partir deste dia, Tuíre, uma indígena valente, guerreira, conhecida apenas por seu povo, passa a ser reconhecida internacionalmente. É a partir deste dia, deste ato, que Tuíre torna-se Tuíra, com “A” no final, e passa a ser uma referência. Nasce o mito, mulher, guerreira, indígena Kayapó. (Revista Tuíra, 2019, pp. 12 e 13)²²



Fotografia 11. A índia Tuíra. (1989) Fonte. Museu de Imagens. Autoria José Antonio Muniz.

Tuíra instituiu um movimento determinante da representação da mulher indígena, pois pela primeira vez, a grande imprensa noticiava a grande guerreira mulher indígena e protagonista política.

A figura de Tuíra emerge junto com a nova Constituição brasileira, como o facão que segura sobre o rosto do diretor, se inscreve no imaginário coletivo e inspira muitas *parentas* (como chama entre si as mulheres indígenas). Se inscreveu como a própria representação da força e luta da mulher indígena, que tem coragem para riscar, com a ponta do seu facão, seu lugar de direito no mundo e destino.

²² Revista Tuíra (2019) Disponível em <https://escoladeativismo.org.br/project/tuira-01/> Acesso em 29/12/2020 – 14h.

A força e liderança de Tuíra, ainda reverberam entre as mulheres, e, como guerreira kayapó que é, esteve presente também na marcha, com muita força para defender seu povo.



Fotografia 12. A indígena Tuíra (com o cocar), presente na Marcha em Brasília.

Fonte: Clara Belchior, Brasília, 2019.

A pesquisa até esse ponto, teve a intenção de abordar e superar por meio de autores que discutem esse exótico e folclórico olhar sobre as mulheres indígenas, representado nos últimos séculos, adicionando novas e atualizadas representações da figura da mulher indígena.

Porém, seria equivocado afirmar que esta pesquisa contemplou todas as identidades das mulheres indígenas que residem no Brasil, pois para tal, seria necessário um grandioso arcabouço teórico multidisciplinar e, ainda mais extenso tempo de pesquisa rigorosa que pudesse compreender cada etnia e povo indígena em sua cosmovisão.

Portanto, é preciso não perder os contornos de até onde esta pesquisa pôde contemplar e de quais perspectivas e referências.

Contornos distantes de uma idealização das mulheres e/ou da vida indígena, mas riscando o mais fielmente possível de suas existências e modo de viver, dessas mulheres cosmológicas e originárias.

4.2 Mulheres cosmológicas e originárias que marcham juntas.

A cosmovisão indígena é a base do modo de vida destes povos indígenas, porém, cada povo possui uma singular visão do mundo e conseqüentemente, de representações e mitos. Em alguns casos, encontra-se similiaridade, no entanto, não se deve considerar como regra, pois, cada povo é único.

A cosmovisão é algo como a ética - sagrada e os códigos sociais do modo de vida indígena, os termos sob o quais a vida indígena prospera e resiste.

Essa tecitura sobre a qual a vida indígena se realiza e materializa, só pode existir num campo onde prospera livremente a manifestação do encantado, um terreno que assenta seus valores ancestrais mágicos, enredados nas cosmovisões e reproduzidos socialmente há milhares de anos entre gerações.

Descobertas da arqueologia contemporânea, conforme demonstrado por Jecupé (2020, pp. 40 – 46) revelam a existência de povos indígenas que datam de 11 mil anos antes da chegada das caravelas portuguesas no Brasil (10,5 mil A/C).

O autor indígena (2020) organizou alguns dados destes povos milenares, especificando algumas características distintas entre eles enquanto habitavam o “mesmo Brasil” (Tabela 1).

| Registro cronológico e região | Povo | Características principais |
|--|---------------------------------------|---|
| 11 – 7 mil anos Minas Gerais | Povo da Lagoa Santa | - Estatura baixa, corpo franzino e cabeça alongada; - Moravam em cavernas; - Crianças morriam cedo e os adultos chegavam no máximo aos 30 anos. |
| 6 mil anos Região Sul | Povo da Flecha | - Possíveis antepassados dos Guaicurús; - Caçadores; - Inventores das armas boleadeiras e arco e flecha; - Lutaram contra os espanhóis até sua extinção. |
| 6 mil anos Região Sudeste | Povo Humaitá ou Povo dos boomerangues | - Desconheciam arco e flecha, se utilizavam da pedra lascada em formato de lua “boomerangue”; - Habitavam regiões próximas ao mar e grandes rios. |
| 6 mil anos Espírito Santo, Rio Grande do Sul e região do Pará | Povo dos sambaquis | - Migraram devido à alta do nível do mar; - Viviam próximo ao mar; - Detinham domínio de arte cerâmica; - Caçadores e coletores. |
| 3 - 2 mil anos Sudeste -sul Brasileiro | Povo de Itararé | - Alta tecnologia em cerâmica, arquitetura e agricultura; - Habitavam casas subterrâneas que formavam grandes aldeias, com conexões subterrâneas; |

Tabela 1. Povos milenares que habitavam a região do Brasil. Fonte: Jecupé, 2020.

Em muitas destas comunidades, as mulheres são as guardiãs dos saberes e cultura (cosmovisão) que devem ser preservados e passados de geração em geração através da oralidade. Cabe a elas, salvaguardar os mitos, os espaços sagrados, as histórias das tribos, os dialetos, as crenças. Por isso, as sementes do futuro estão contidas nelas (em seu útero) e portando, também são guardiãs do futuro da vida indígena.

A cosmovisão é dinâmica e não envolve somente o ser humano nesse espaço, muito pelo contrário, ele é coletivo; portanto, a relação se apresenta no tempo-espaço como categoria que envolve a vivencialidade imediata, concreta, podendo viver na prática o conhecimento e os ensinamentos dos ancestrais, onde o espaço-tempo do passado está presente no tempo atual de diferentes formas, que tanto pode estar relacionado com os acontecimentos do cotidiano, como os acontecimentos relacionados com a espiritualidade. (Barbosa, 2011, p.78).

A invalidação de outros modos de vidas pela sociedade ocidental, ou, o desencantamento do mundo, negou sistematicamente as cosmovisões indígenas e por isso, não permitiu, até poucos anos, uma produção científica e literária autêntica dos povos indígenas, como reação contra - epistemológica do pensamento eurocentrista.

Conforme a escritora indígena, Graça Graúna revela (2013, p. 71), ao longo da história, os povos indígenas vivenciaram a impossibilidades de escrever livremente em sua própria língua e por isso “*a memória oral foi à única possibilidade do indígena guardar, pelo menos, parte da história*”.

Para aprender o conhecimento ancestral, o índio passa por cerimônias, que são celebradas e iniciações para limpar a mente e compreender o que nós chamamos de tradição, que é aprender a ler os ensinamentos registrados no movimento da natureza interna do ser. (...) Para o índio, toda palavra tem espírito. (Jecupé, 2020, p. 18)

As tradições ancestrais e saberes, são transmitidos por meio da oralidade. Todos os saberes da agricultura, a cartografia do território, mitos sobre os espíritos da floresta, ritos e lições. Práticas que determinam a vitalidade e existência desses povos, transmitidos de geração em geração “no universo indígena os ventos sopram para fortalecer o espírito; por isso, o ato de narrar configura um tecido de vozes da tradição” (Graúna, 2013, p. 127).

No trecho do livro “A queda do céu” (Kopenawa & Albert, 2016), está presente a importância do protagonismo feminino na liderança e subjetividade Yanomami, nas construções de suas vidas públicas, coletivas e prática sagrada no viver cosmológico:

Os xapiri homens se apaixonam por elas sem dificuldade! Por isso essas mulheres espíritos sempre os precedem. Eles se juntam com muita pressa para segui-las, vindos de todos os lados, cada vez mais numerosos. Nunca dançam sozinhos, entre eles. (...) Os espíritos homens só ficam mesmo felizes de fazer sua dança de apresentação quando se juntam com as mulheres xapiri! É por isso que são sempre elas as primeiras a dançar, como nossas mulheres, nas festas reahu. Os espíritos homens respondem ao seu chamado e seguem seus movimentos. (...) São mesmo muito apaixonados por elas! Não fosse isso, os xapiri não se apressariam tanto para dançar! (p.130)

O xapiri, referenciado no trecho acima, são os espíritos da floresta, que fazem parte da do modo de vida Yanomami compartilhado com outros seres – materiais e imateriais- sendo estes seres, tão importantes quanto os homens e mulheres humanos. Quiçá, mais importantes, porque os xapiri são seres sagrados, espíritos das florestas, que mantêm o fluxo vital de todos os seres vivos, geração após geração.

Para que o fluxo da vida continue em equilíbrio, é indispensável que existam também mulheres xapiri e homens xapiri, onde o feminino e o masculino se encantam e convivem, em comum acordo e igualdade (Kopenawa & Albert, 2016, p. 130).

Conforme Martins (1982, pp. 46 e 47) descreve, tudo indica que a lenda das Amazonas talvez não seja muito uma lenda apenas, afinal. A nação de mulheres guerreiras, sem marido, montadoras de cavalos selvagens pode ter sido um exemplo de matriarcado praticado por este povo. O mesmo autor (1982) provoca: teria sido uma forma requintada de o invasor Francisco Orellana explicar sua derrota na foz de Nhamudá em 1541? É o que sugere, quando lembra o episódio onde o invasor presenciou em batalha um grupo de indígenas homens comandado por um grupo de mulheres, que lutavam bravamente “eram mulheres protegidas por reduzidas tangas, montando cavalos selvagens despidos de quaisquer arreios” (1982, pp. 46 e 47).

Ainda, conforme estudos apontados por Martins (1982, p. 46):

As Amazonas dividiam-se em 70 aldeias de pedra, conectadas por estradas a povoações maiores. Exigiam pedágios dos que por suas terras passassem e, quando

lhes vinha o desejo sexual, faziam a guerra. (...) Só atacavam as aldeias onde os homens fossem fortes. Os vencidos eram feitos prisioneiros e levados às suas aldeias. (...) Os filhos nascidos dessas ligações, se homens, eram imediatamente sacrificados. Se mulheres, eram criadas para as coisas da guerra.

Alguns povos, como exemplifica Grubits; Harris; Pedroso (2005, p. 367-368), admitem um sistema próximo ao matrilocal, onde após o casamento, o casal deve morar com a família da mulher, os pais maternos, é o caso entre os bororós e os guarani-kaiowá do Mato Grosso do Sul.

Também, nestes povos, compete às mulheres serem guardiãs da cultura de seu povo e liderança da luta pelos direitos da etnia, sendo protagonistas da perpetuação da cosmovisão entre os jovens e garantia de vida para seu povo.

As mulheres kadiwéu, também dessa região, são fortemente envolvidas nas decisões políticas da comunidade, contribuindo ativamente sobre temas como a educação das crianças das aldeias, distribuição de água e saúde (Grubits; Harris; Pedroso, 2005, p. 368).

As maioria das organizações sociais indígenas possuem práticas que, muitas vezes, são causam estranhamento ao modo de vida ocidental, patriarcal, capitalista e cristão, pois, estas tendem a se relacionar coletivamente, por meio de divisão de tarefas e valores de igualdade, que não atravessa relações de gênero do modo que conhecemos.

Eles compreendem que, a comunidade para funcionar, necessita que homens e mulheres desempenhem suas diversas atividades - trabalho, sendo todas igualmente importantes. A mulher não é subjulgada como inferior em relação ao homem, eles somente possuem diferenças em suas relações sociais, sem que um exerça poder sobre o outro, conforme podemos observar com Grubits; Harris; Pedroso (2005).

Há exceções que fogem à convivência de igualdade, seja por característica de algumas comunidades ou pelo contato próximo à sociedade não indígena, que as contamina e incorpora outros valores, como a desigualdade de gênero.

Para a escritora Eliane Potiguara, ainda que as questões de gênero sejam internamente admitidas ou resolvidas entre os povos, existe de qualquer forma, uma necessidade de reconhecer com os olhos da lei, as questões que concernem ao feminino indígena:

Lembro que um líder indígena nos mandou ir para a cozinha ou ficar fora das assembleias segurando os filhos no colo, inclusive do dele! Mas a guerreira Tuíra mostrou o facão para um empresário, dono da hidrelétrica que ameaçava a vida dos

Kaiapós do Pará. Acredito que aí se abriu uma brecha para a mulher indígena, embora ainda hoje, tenhamos que pressionar para que as políticas públicas incluam a questão de gênero. (Potiguara, 2002, p. 225).

Seria imprudente, afirmar ou negar, um possível feminismo indígena, pois a luta da mulher indígena é diferente dos feminismos não indígenas. Suas práticas sociais e modos de vida são diferentes, por exemplo, das lutas das mulheres brancas e negras de uma modo geral. Não existe um consenso se há ou não um feminismo indígena, mas existem perspectivas e posições, conforme apresentadas em alguns relatos.

Para a indígena Laís dos Santos do povo Maxakali, é necessário ressignificar o termo feminismo para a realidade indígena:

Eu não me identifico como feminista indígena. O movimento é de luta das mulheres indígenas. O feminismo não contempla as nossas pautas, pois, dificilmente, somos colocadas em debate. Nossa luta pelas mulheres indígenas é bem estabelecida. Acho que teria que ocorrer uma descolonização e ressignificação do feminismo muito grande para atrair os olhos em larga escala para nós. A nossa principal pauta é a demarcação de terras. Não só das mulheres indígenas, mas do movimento indígena. Se não temos nosso território, não temos nada. (Santos, 2019, s/p)²³

Para Azelene Kaingang (2012), as mulheres indígenas estão abrindo seus próprios caminhos e espaços, “*ancoradas num novo argumento: a qualificação técnica e profissional para a defesa qualitativa dos seus direitos.*” (Kaingang, 2012, Apud Sampaio, 2015, p. 6).

Ela reforça que, na realidade de seu povo Kaingang, há disputas políticas de espaços de lideranças entre homens e mulheres, por influências machistas, de questões de gênero “*No povo Kaingang, que conheço bem, talvez essa questão seja uma das mais complicadas.*” (Kaingang, 2012, Apud Sampaio, 2015, p. 6.)

Mesmo sem haver uma sentença para esta pesquisa, se há ou não, um feminismo indígena, um movimento de mulheres indígenas se destaca muito concreto e uníssono, todas em defesa por seus territórios e direito à sua expressão plena, em idioma, cosmovisão, ancestralidade e práticas sociais.

A pauta principal da marcha e da organização política dessas mulheres, é a luta pelo seu tekoha, seu território sagrado. Amalgamado à ele, também luta-se pelo seu corpo, seu

²³ Existe feminismo indígena? Disponível em: <https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/>. Acesso em 26/05/2020 – 09h00min

território e morada de espírito e claro, todas as tradições ancestrais. Um corpo conectado à outro. Luta-se por todas, com todas.

4.3 A marcha de poder e ancestralidade

Identidade Indígena

“Nosso ancestral dizia: Temos vida longa!
 Mas caio da vida e da morte
 E range o armamento contra nós
 Mas enquanto eu tiver o coração aceso
 Não morre a indígena em mim.
 E nem tão pouco o compromisso que assumi
 Perante os mortos
 De caminhar com a minha gente passo a passo
 E firme, em direção ao sol.
 Sou uma gulha que ferve no meio do palheiro
 Carrego o peso da família espoliada
 Desacreditada, humilhada
 Sem forma, sem brilho, sem fama.
 mas não sou eu só.
 Não somos dez mil, cem mil ou mil
 Que brilharemos no palco da História
 Seremos milhões unidos como cardume
 E não precisaremos sair pelo mundo[...]
 Mas não perdemos o amor
 Porque temos o coração pulsando
 Jorrando sangue pelos quatro cantos do mundo [...]”

Poema de Eliane Potiguara 1975.

Uma das maiores demonstrações contemporâneas da luta política feminina da América Latina, sem dúvida, foi a realização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas.

Durante a marcha, estavam presentes mulheres de 113 povos de todos os estados do Brasil e de países vizinhos, e estima-se um número de 3 mil mulheres marchando, conforme dados da APIB — Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, que auxiliou na articulação e organização da marcha juntos às lideranças indígenas. Além dos povos indígenas, a marcha foi apoiada pela Marcha das Margaridas, outro grande evento anual de luta por terra e reforma agrária no Brasil. Duplamente simbólica.

Sob o tema “*Território: meu corpo, meu espírito*”, a marcha iniciou às 09 horas da manhã, partindo do estacionamento da Fundação Nacional das Artes - FUNARTE, e finalizando no gramado do Congresso Nacional.

O evento teve a durabilidade de aproximadamente 3 horas, e por toda sua extensão, foi conduzida por líderes indígenas mulheres, chamando pautas por direitos e reivindicações dos povos indígenas, relacionadas à preservação da natureza, direitos à terra e demarcações legais, sistema de saúde indígena, entre outras pautas.

O relato a seguir, possui impressões pessoais da pesquisadora, mas que, de forma alguma distorceu o fato. Pela experiência única e histórica, a opção narrativa pelo relato na primeira pessoa, desejou-se reforçar a prática oral da transmissão do saber conforme prática indígena e manifestar o encantamento vivido durante o evento:

“Quando cheguei ao estacionamento da FUNARTE de onde sairia a marcha, demorei a entender a dimensão daquele evento. Eu havia estado no Mato Grosso do Sul há pouco tempo, havia conhecido muitos indígenas e agrupamentos de retomadas, seus hábitos, moradias, saberes. Mas aquilo que estava diante dos meus olhos, era outra coisa, outra dimensão, completamente diferente.

Eram milhares de corpos pintados, cheios de histórias e crenças, escritas pelos grafismos e as vozes coletivas que acendiam em reza, em organização política e ritmada. Os pés descalços na terra vermelha que levantava um pó fino logo pela manhã, iluminado pelos raios levemente frios do sol de inverno.

Crianças, adultos, senhoras, brancas, negras, alguns pintados de urucum, cocares, tiaras, braçadeiras, colares, plumas, penas, dialetos. O som dos chocalhos, o cheiro de mate, barracas, fogareiros, fogueiras, fumaça, ritmo. Um mundo que eu desconhecia.

Alguns homens, indígenas e não indígenas, somando na luta. Mas sempre respeitando o protagonismo feminino daquele momento, interferindo apenas quando eram solicitados por alguma demanda coletiva.

Um mundo que eu não reconhecia, por mais que eu me esforçasse. Aqueles idiomas incompreensíveis para mim. Os grafismos, eu mal poderia dizer onde que iniciava um e terminava o outro; suas formas não me traduziam absolutamente nada pela minha ignorância.

Não pude distinguir os povos e suas origens, caso não fossem os cartazes em português que os grupos levavam. Fui salva pelo protesto! Pela ignorância do Estado brasileiro que precisava de tradução, assim como eu.



Fotografia 13. Marchem. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior

Amarelos, pretos, azuis, vermelhos, araras, kaingang, kaiowá, pataxós, yanomamis, mundurukús, pankarãs, e muitas e tantas infinitas indígenas mulheres, ali, diante dos meus olhos esbranquiçados.

Levei uns 15 minutos pra me situar naquele fenômeno. Até me esqueci da companheira do Mídia Ninja que eu deveria encontrar, e decidi seguir.

Logo ao sair do estacionamento da FUNARTE, ao entrar no asfalto da pista do Eixo Monumental (que dá acesso ao Congresso Nacional), a liderança Sônia Guajajara, já em cima do caminhão junto a outras lideranças, puxou com voz potente e forte **“PISEM FIRMES, PARENTAS! PISEM FIRME, QUE HOJE BRASÍLIA É NOSSA!”**.

O chão começou a tremer. Sem exagero.

Um terremoto de forças milenares e ancestralidade se empunharam e emergiram, enquanto todas as indígenas devolviam falas e palavras em seus dialetos, em resposta ao chamado de Sônia; confirmando que iriam seguir juntas, fortes e sagradas.

Seus pés e passos carregavam um ritmo único, de manifestação, de poder, de sagrado. Uma batida quase uníssona, como se fosse uma dança que todas sabiam dançar. Um pé na frente e outro na sequência, sempre batendo numa marca de tempo

logo atrás. Todas as “comissões” dos povos tendiam a seguir exatamente no mesmo ritmo. Uma beleza de coletividade corpórea ímpar.

A coletividade é a engrenagem principal da formação indígena, e somente através dela, que todos podem incorporar os aprendizados que necessitam. As avós, os mais idosos também estavam presentes como a clara manifestação do poder da geração, do respeito que esses mais velhos personificam, da oralidade viva e da resistência da vida.

Dezenas de crianças acompanhavam a marcha, de mãos dadas ou nos colos, reforçando as vivências intergeracionais, onde todos são incluídos na coletividade e na luta, desde muito cedo.

Eram muitos grupos de outros movimentos sociais que estavam presentes como as Margaridas, o Movimento dos Sem Terra - MST, vários partidos políticos, representações da Educação (inclusive no mesmo dia haveria um protesto a favor da Educação de âmbito Nacional) e muitos civis que, assim como eu, queriam estar ali, para se juntar e fortalecer o movimento.

A marcha seguiu com muita energia e muitas manifestações de religiosidade em cantos, chamados, os pés em ritmo comum, a intergerações, a força, o poder e a tradição indígena, tomando conta e sendo a “dona de Brasília”.

Muitas foram às manifestações conclamadas pelos microfones das lideranças (no caminhão de apoio) de enfrentamento ao governo, em defesa da natureza e contra suas práticas de exploração de recursos naturais e violações, queimadas e extração de madeira nas florestas. Também citaram os dois rompimentos de barragens em Minas Gerais, que vitimizaram tantas vidas.

Manifestações pelos direitos legais indígenas e violações destes em processos ilegais de expropriação e demarcação de terras indígenas, saúde indígena, e decretos atuais que comprometem a vida de todos os povos indígenas.

Uma das falas constantes durante a marcha foi à defesa da Amazônia e as denúncias de queimadas e explorações ilegais de madeira e minérios nessa região, ressaltando sua importância enquanto patrimônio de biodiversidade e território de vidas tradicionais.

De alguma forma, essas falas foram anunciatórias, pois, na semana seguinte, no dia 21 de agosto de 2019, a cidade de São Paulo foi surpreendida pela massa de fumaça negra vinda dos incêndios cometidos por fazendeiros criminosos da região

Amazônica, transformando a cidade em noite, no meio da tarde²⁴. A população brasileira custou a acreditar que a fumaça havia cruzado o país e chegou ao sudeste, mas não pode negar a realidade e assustou a todos e todas. A partir desse pedido de socorro da floresta, alguns grupos civis e instituições de poder iniciaram uma corrente de manifestações e combate aos desmandes do governo irresponsável.

É imprescindível atentarmos aos retrocessos que estes povos sofreram e vem sofrendo durante o governo de Jair Bolsonaro, que incorpora o espírito da extrema direita neofascista de governar. Por isso os temas orbitaram e foram reafirmados constantemente, em pautas emergenciais, referente às queimadas na Amazônia, liberação de agrotóxicos, demarcações legais e saúde indígena.



Fotografia 14. Marcha histórica. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Foi mais ou menos no momento em que passavam pela Biblioteca Nacional enquanto um sol bem quente do cerrado, assim como, a bateria da câmera queimava nas mãos, percebi que possuía a narrativa completa da pesquisa, bem diante dos meus olhos. Foi nesse momento, que a marcha virou uma pesquisa.

Em determinado momento, as líderes que estavam no caminhão começaram uma espécie de oração e invocação de sua ancestralidade, uma conversa com o encantado em plena luz do dia. Com seu chocalho e cajado, apontados para o céu e

²⁴ G1 – Fumaça negra em São Paulo <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/09/19/fumaca-de-queimadas-na-amazonia-e-em-paises-vizinhos-chega-aos-ceus-do-sul-e-do-sudeste-do-brasil.ghtml>> Acesso em 20/03/2020 – 14h00min

para o povo, as indígenas chamaram por todos os seres ancestrais e espíritos encantados. Uma cena forte e catártica (fotografia 15).



Fotografia 15. Catarse. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Ao cruzarmos os ministérios do Meio Ambiente e Secretaria da Mulher, as lideranças gritaram e chamaram pautas ainda mais sérias, como a questão da liberação dos agrotóxicos que já eram proibidos em 2019 (recorde histórico de liberações, foram mais de 250 tipos em 6 meses) e também as representatividades indígenas nos órgãos federativos, que não as contemplava de forma alguma.

Apontaram que deveria ser revisto e por isso elas estavam lá “Estamos aqui para ser ouvidas Sr. Presidente Bolsonaro, venha conversar conosco! Venha saber o que achamos de tuas ações, venha dialogar sobre saúde indígena, sobre demarcação”. Obviamente, ninguém apareceu.

Ao final da marcha, as mulheres e seus grupos pisaram firme no jardim à frente do Congresso e iniciaram suas danças e manifestações culturais. Algumas dançavam suas músicas, outras continuavam escutando as lideranças, algumas ofereciam pintar os corpos de todas, ofereciam alguma arte, etc.

O ângulo que me coloquei observá-las chegando, ao final do trajeto da marcha, pareceu que invadiriam o Congresso e tomariam posse de tudo, só para elas.



Fotografia 16: Retomadas. Final da marcha no jardim do Congresso Nacional. Brasília, 2019. Fonte: Fotografia da autora.

“Precisamos ocupar espaços institucionais na política, como professora, como parteira. Para que as mulheres indígenas possam ampliar esse lugar de ocupação para além de sua própria aldeia.” Célia Xakriabá, 2019.²⁵

Na próxima seção, apresentamos e analisamos as fotografias selecionadas da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, conforme os métodos aplicados de Boris Kossoy (2014) e Panofsky (2011), de base iconológica e iconográfica, em confluência com outros autores já apresentados por nós ao longo do texto, e outros inéditos, que nos ajudaram na discussão das categorias de temas de representação localizados nas imagens

²⁵ Célia Xakriabá – Ativista indígena, liderança da marcha. *Autora da tese* Fortalecendo as epistemologias nativas por meio das vozes indígenas na universidade. É a primeira doutoranda indígena na Univ. Federal de Minas Gerais. Disponível em: < <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/mulheres-cientistas-celia-xakriaba-e-a-personagem-do-ultimo-episodio> acesso em 18/06/2020> Acesso em 30/05/2020 -19h00min.

SEÇÃO V

5. Mulheres retomadas: representações da indígena no séc XXI.

O título **MULHERES RETOMADAS** compreende este lugar de poder e soberania sobre seu próprio território, corpo e espírito das mulheres indígenas. Além de dialogar com o próprio movimento de retomadas indígenas (apontado na seção 2), também provoca um retorno de si, a retomar-se como protagonista de sua própria história, conforme um dos objetivos desta pesquisa.

Nesta perspectiva de observação, procurou-se revelar de uma manifestação concreta, colorida em diversidade, resistente pela luta e cosmológica da vida indígena.

Durante a marcha, a ignorância em relação aos povos indígenas foi presença constante. Sem tradução dos grafismos ou à compreensão das palavras e referências sagradas, pôde-se assumir um momento de estraneirismo dentro do próprio país.

Também e, talvez, pela não identificação cientifista, algumas categorias temáticas foram brotando em meio às fotografias, quase de forma imantada, acumulando entre si os enredos e cenas.

Neste sentido, de tradução e de ressignificação destes enredos e temas saltantes, foi preciso requisitar muitas produções teóricas, especialmente literatura indígena, para concretizar o processo de análise proposto.

Dessa forma, iniciou-se a busca de uma nova representação, com um tom da voz de Eliane Potiguara, em seu poema de “Brasil” (s/d) ²⁶, onde apresentou-se a primeira categoria de análise obtida: a figura da índia folclórica.

5.1 A índia folclórica.

O questionamento desta pesquisa foi iniciado no debruçar sobre a figura da índia folclórica, pois não surpreendentemente, a índia folclórica se posicionou em primeiro plano na produção das fotografias. A câmera insistia em ver apenas o exótico, o diferente em relação ao padrão.

Neste poema, sensível e forte, a autora indígena nos faz observar e refletir sobre essa índia colonizada e refém de uma representação esbranquiçada.

²⁶ Eliane Potiguara. Poema “Brasil”: <http://www.paixaomelancolica.com/2019/01/brasil-poema-eliane-potiguara.html>

O poema de Eliane Potiguara, compõem parte dos textos presentes no livro *Metade cara, metade máscara* (2004). As figuras apresentadas nesta categoria acompanham o poema, na tentativa de assimilar suas palavras, conforme fotografias da marcha.

Que faço com a minha cara de índia?

**e meus cabelos
e minhas rugas
e minha história
e meus segredos?**



Fotografia 17. Rugas e história. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

que faço com a minha cara de índia?

**e meus espíritos
e minha força
e meu tupã
e meus círculos?**

que faço com a minha cara de índia?

**e meu toré e meu sagrado
e meus “cabôcos”
e minha terra**



Fotografia 18. Maracá de Tupã. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

**que faço com a minha cara de índia ?
e meu sangue
e minha consciência
e minha luta
e nossos filhos?**



Figura 19. Filhos da luta. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Brasil, o que faço com a minha cara de índia?

**não sou violência
ou estupro
eu sou história
eu sou cunhã
barriga brasileira
ventre sagrado
povo brasileiro**



Fotografia 20. Cantos da guerreira. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

**ventre que gerou
o povo brasileiro
hoje está só ...
a barriga da mãe fecunda
e os cânticos que outrora cantavam
hoje são gritos de guerra
contra o massacre imundo.**

Conforme Guimarães (2018) reflete, o poema de Eliane Potiguara demarca a sobrevivência dos indígenas, contrapondo-se à visão mitificada da Índia colonizada, ainda perpetuada no imaginário do senso comum (p. 09).

Para a autora (2018), o poema resgata a ancestralidade em um contexto de atualização identitária, possibilitando afirmação desses povos, no protagonismo de sujeita política. (p.10).

Da perspectiva iconográfica, conforme análise de Kossoy (2014), percebe-se uma variedade de mulheres de várias idades e, até mesmo, de aspectos físico diferenciados, onde diferencia-se povos e questiona diretamente o que representa essa tal “cara de índia” na iconografia do imaginário popular.

Quanto à abordagem iconológica, dispõe-se de muitas informações em cada figura, e também pela diferença destas.

Os adereços de cada mulher remete à povos distintos. Umam utilizam tiaras, outras apenas, colares. Essas nuances permitiram perceber a diferença na origem de cada povo, inclusive pelo tipo de material que utilizam, pois dependem da região que habitam como são extraídos para os adornos e peças Também, assim seus grafismos pelo corpo, quando estes se inscrevem, denotando diferença de dialeto e origem.

Os cortes de cabelo também demonstram diferenças: na fotografia 17, a indígena possui um corte de cabelo diferenciado, por cultura de origem. Dependendo das práticas sagradas de cada povo, seu corte de cabelo está condicionado em determinada forma. Uma estética que pode ser sagrada.

Na fotografia a seguir, é possível observar traços de indígenas da região fronteira do Brasil, localizado mais ao lado “espanhol” da América do Sul, que também trouxeram seus filhos para o enfrentamento, com suas origens sinalizadas em peças e vestimentas.



Fotografia 21. Cantos da guerreira. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Todavia, ainda que se desconheça a origem de cada indígena e a qual povo pertence, retoma-se a pergunta dessa pesquisa: quantas são as caras da tal “índia” ?

5.2 Vozes indígenas.

A participação de indígenas cinegrafistas e fotógrafos/as durante a marcha era considerável. O que demonstra uma crescente produção autônoma da representação de si, por esses povos.



Fotografia 22. Vozes apressadas da juventude indígena. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Após tantos séculos silenciados, desde muito jovens, os indígenas se organizam em estratégias de comunicação para enunciar e anunciar suas próprias falas, do modo como desejarem.

Na seleção das fotografias, no sentido iconográfico, observam-se três situações em que há pessoas produzindo material audiovisual. Homens e mulheres indígenas, com grafismos e elementos de sua cultura (Kossoy, 2014)

As fotografias nos revelam a transformação e apropriação dos processos de comunicação digitais pelos povos indígenas.

A utilização de tecnologias que tradicionalmente são consideradas não indígenas, como a câmera fotográfica e celulares, fortalece o processo de retomada indígena ao seu

lugar de fala e poder, perante a sociedade não indígena, enquanto próprios produtores de suas representações e de sua enunciação.



Fotografia 23. A fotografia do encantamento. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Retomando o que disse Arlindo Machado (2015, pp. 30 e 31), a câmera fotográfica e seu ato, podem servir como uma espécie de rebatedor de ideologias, possibilitando enfrentamento no mesmo nível de produção ideológica.

Este contragolpe, é possível quando os próprios povos produzem seu inventário de imagens e vídeos, contemplando seu próprio saber e encantamento, pois, como alertou Benjamin (2017, p. 62), a fotografia sempre possui uma intencionalidade e ideologia fixada em sua produção.

Na passagem descrita por Daniel Munduruku (2001), fica clara a potência e importância da identidade indígena anunciada:

“Ele me anunciou que a sua hora havia chegado. Mas não foi assim de qualquer modo. Antes, ele ouviu o que eu tinha para lhe dizer, pois eu havia chegado à aldeia todo contente e fui imediatamente procurá-lo. Com todo orgulho do mundo, anunciei ao meu avô : sou índio (Munduruku, 2001, apud Graúna, 2013, p. 137)



Fotografia 24. Voz da mulher indígena. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

5.3 Território: nosso corpo, nosso espírito.

Foi possível analisar iconograficamente as fotografias selecionadas nesta categoria percebendo o tema primário recorrente nelas: cartazes escritos em português, àqueles que permitiram reconhecer quais etnias e origens compunham as comissões, mas especialmente, quais eram as palavras de ordem trazidas para a marcha.

A grande maioria são mulheres, usando peças de guerra e ritualísticas importantes para seus povos, enquanto outros, estão com vestimentas “não indígenas” - bem entre aspas – porque, depois de 500 anos de transformação do mundo e da humanidade, seria totalmente equivocado perpetuar a ideia de que “índio não usa roupa”.

Para Kossoy (2014), sem essa informação extraída pela iconografia, não poderia-se ler o que as fotografias de fato representam.



Fotografia 25. Mulheres Haliti-Paresi. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Resgatando Souza (2009), citado da seção 3, que demonstrou como o território está totalmente imbricado com a vida do indígena “o território é primeiro modo de dar significado às relações de poder e é possível mapear um campo específico de relações sociais de poder, estejam os sujeitos concretos e suas representações” (p.101). Esta a luta por um território sagrado, é o motivo principal pelo qual a marcha aconteceu.



Fotografia 26. Mulheres do Cerrado Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Em poucas palavras: não existe separação entre território, corpo e espírito. Tudo é um só plasma, uma única vida.

A prática social indígena é de total unidade com a natureza. Essa condição de ser natureza, e não somente, estar nela, é fundamental para a existência da raça humana. Em nome do tal progresso, a sociedade não indígena se compartimentou e se separou do mundo natural - não racional (vegetais, minerais e animais). A indígena luta por direito ser natureza, e vice e versa.



Fotografia 27. Mulheres Aranae. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.



Fotografia 28. Mulheres Kaingang. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

O maior aprendizado que pode-se ter na relação e observação do meio de vida dos povos indígenas, é a integração entre humano - natureza - sagrado, que proporcionam relações mais igualitárias, éticas e justas.



Fotografia 29. Mulheres Guarani-Kaiowá. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.



Fotografia 30. Mulheres Krenak. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Há especial relação entre a natureza e as mulheres, pois, são as mulheres que possuem as sementes (útero) que faz brotar as novas gerações. Por isso, nas tradições indígenas latinoamericanas, são as mulheres as responsáveis pela agricultura em suas comunidades. (Kaigang, 2020, s/p).

E por fim, a marcha demarcou a diversidade de povos de todas as regiões do Brasil, permitindo assim, a observação de uma cartografia muito mais ampla e complexa desses povos no país todo, e não apenas em regiões amazônicas, como muito se justifica.

5.4 Coletividade e solidariedade.

Outro importante aspecto ressaltado durante o evento, foi à importância da coletividade praticada por (entre) estes povos.

Nessa categoria, as fotografias selecionadas se agruparam pelos corpos ritmados e uma corporeidade ímpar que se movimenta coletivamente. Todos os corpos em posição de enfrentamento, com seus adornos, grafismos. Havia cores de urucum vermelho e tinta preta pelos corpos, mas para ler o que os grafismos comunicam era preciso mais informações sobre o significado e origens de cada povo (Kossov, 2014).



Fotografia 31. Pisem firmes, parentas. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Conforme o relato da marcha, o primeiro impacto desse mover uníssono, foi a pisada dos pés demonstrada na fotografia 31.

Como afirma Jecupé (2020, p. 100), cada movimento da natureza, seja dos pássaros, dos ventos, dos rios é, para o povo indígena, a maneira pela qual a Mãe Terra conversa com o ser humano: *uma fala silenciosa constituída no caminho do coração*. Os pés na imagem 31 também recorda as vozes silenciadas de cada indígena por séculos, mas que falam com o coração, com a natureza.

Os grafismos nos corpos dos indígenas são memórias culturais, como uma maneira de guardar uma síntese do ensinamento trazido de seus ancestrais (Jecupé, 2020, 33). Cada cor e desenho tem um sentido próprio, conforme descreve a indígena Sulami Katy (2005)

O vermelho da semente de urucum que usamos no corpo simboliza o sangue que corre em nossas veias e a vida que acontece por meio dele. (...) o preto do jenipapo simboliza a seriedade, o respeito pela sabedoria e pela coragem. (pp. 47 e 48):

Os grafismos impressos nos corpos são indispensáveis para a expressão do espírito indígena em sua cultura. Não há uma escrita de grafismo que não possua um significado. A pintura expressa de forma sintética à compreensão de cosmologia e estrutura social, e até mesmo manifestações de sua relação com a natureza (Grupioni, 2011, p. 178).

É indispensável também, assimilar a importância do local do evento em si, onde a marcha acontece e se realiza pelo caminhar na extensão da via do Eixo Monumental de Brasília (principal avenida da capital brasileira). Especialmente, sob a chamada da líder Sônia Guajajara, que pede a eles/as firmeza na ação e coragem de iniciar a caminhada por direitos indígenas.



Fotografia 32. Parentas e o cajado. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Ainda retomando a análise da iconografia, na fotografia 32, observamos esta espécie de cajado que as mulheres levam à sua frente, sinalizando um limite ou uma força, empurrada por todas as mãos que o seguram. Infelizmente, durante a marcha, não foi possível identificar qual significado está neste objeto, se pode ser algo religioso ou apenas de ordem prática.

A seguir, na fotografia (33), este grupo representado, apesar de não visível na imagem, representa a Associação Terra Indígena Xingu (Atix) e seus 16 povos indígenas que vivem no Território Indígena do Xingu: Aweti, Ikpeng, Kalapalo, Kamaiurá, Kawaiweté, Kisêdjê, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Tapayuna, Trumai, Wauja, Yawalapiti, Yudja. Podemos identificar por outra fotografia, um cartaz identificando a coletividade a qual pertenciam.

Podemos concluir por essa investigação que esta fotografia revela o poder das conexões coletivas e solidárias entre os povos, de diferentes etnias, que se protegem e unificam, conforme a regionalidade que habitam. Como apresentada na discussão da seção II, os destinos foram sendo costurados e integrados, se constituindo organizações coletivas fortes, apesar de suas diversidades, para garantir sua sobrevivência nos últimos séculos (Kossoy, 2014).



Fotografia 33. Parentas do cerrado. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Serbena (2002) apontou que “as representações coletivas se traduzem a partir da maneira pela qual o grupo se enxerga a si mesmo nas relações com os objetos que as afetam”. (p. 36) e considerou que a natureza social, e não a individual, que constitui as representações.



Fotografia 34. Roda. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.



Fotografia 35. Em direção ao Congresso. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.



Fotografia 36. Espíritos, corpos e território Uno. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

5.5 Ancestralidade e força.

Esta categoria contempla a ancestralidade e as gerações que se entremeiam em existências.

“Gravem na memória esta história sagrada. Porque um dia serão vocês a contar para os seus filhos. E depois, seus filhos contarão para seus netos. E a história vai vingar de geração em geração, porque é parte do nosso corpo material e espiritual”.(Diakara, apud Negro, 2019, p. 81)

Conforme descreve Katy (2005, p. 22), os mais velhos da aldeia desempenham papel fundamental na comunidade, pois são os/as anciãos/ãs que guardam o conhecimento e formam toda a comunidade com seus saberes e conexões sagradas.



Fotografia 37. Parentas do cerrado 2. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

A partir da análise iconográfica, podem-se observar mulheres mais velhas durante a marcha, também utilizam cocares, colares e grafismos em suas peles.

Não pôde-se saber a idade correta desta senhora que aparece no primeiro plano, mas certamente é uma das anciãs, uma biblioteca viva de saberes, rezas, dados, medicinas e ensinamentos ancestrais.

Por isso também, há um respeito quase sagrado quanto aos mais velhos dentro das

comunidades indígenas, por compreenderem sua formação e entendimento do mundo a partir das falas e construções dos mais antigos.



Fotografia 38. Ancestralidade e luta. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Na figura acima (38), o ponto mais relevante desta fotografia engana. A priori, nosso olhar se recai sobre a mulher no primeiro plano, a mais jovem, quando então, seguimos a linha invisível que nos conduz à fileira, nos deparamos com a imagem da indígena mais velha que toca algo que não podemos ouvir, mas sabemos que está lá.

Neste momento triste, de pandemia da Covid 19, muitas foram as perdas de anciões e anciãs nas comunidades indígenas, o que configura uma perda irreparável para todos os povos, pois, quando morre uma figura mais velha prematuramente, morre com ela uma parte da história e da estrutura básica de vida desses povos ²⁷.

Os/as anciãos/ãs que estão desaparecendo são as bibliotecas vivas de todo esse conhecimento tradicional — da língua, dos costumes, das danças, das músicas. “Esse conhecimento se preserva nos mais velhos, e é através deles que chega aos jovens e se reproduz” (BBC, 2020)

²⁷ Morte de anciãos indígenas na pandemia pode fazer línguas inteiras desaparecerem. Disponível em < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-53914416w>> Acessado em 30/12/20 – 18h.



Fotografia 39. Enfrentamento. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

5.6 Poder e organização política.

Nestas fotografias afluíram durante a análise, as camadas políticas contidas nas fotografias.

Conforme Benjamin reflete (2017, p. 64), a fotografia pode libertar o espaço político formado quando ilumina detalhes que passariam despercebidos, conforme observados nesta categoria que propõe reflexões sobre a luta política que a mulher indígena construiu também junto às práticas não indígenas.

Um reflexo disso, é a crescente participação das mulheres indígenas nos cargos de poder executivo e legislativo no Brasil nos últimos anos.

Por exemplo, a Deputada Federal Joênia Wapichana²⁸, eleita a primeira mulher indígena como senadora, eleita em 2019 pelo estado de Roraima. Também, Eliseuma Oliveira²⁹, eleita prefeita em Marcação, no estado da Paraíba.

Além da candidatura de Sônia Guajajara³⁰ na eleição presidencial, em 2018. Um momento histórico, com uma mulher indígena como candidata à vice-presidenta do Brasil.

²⁸ Joênia Batista de Carvalho (Wapichana). Deputada Federal (mandato 2019- 2022). Disponível em < <https://www.camara.leg.br/deputados/204468>. Acesso em 26/05/2020 – 09h10min

²⁹ Eliseuma Oliveira (Potiguara). Disponível em < <http://www.pdt.org.br/index.php/lili-prefeita-eleita-pelo-pdt-em-municipio-indigena-promete-gestao-diferenciada/>> Acesso em 31/05/2020 – 15h00min.

³⁰ Sônia Guajajara – Senadora, Ativista e Liderança Indígena (Terra Indígena Arariboia, Maranhão). É formada em Letras e em Enfermagem, especialista em Educação especial pela Universidade Estadual do Maranhão. Disponível em < <https://campanhademulher.org/sonia-guajajara/>> Acesso em 26/05/2020 – 09h40min.

No EUA, o novo presidente eleito Joe Biden (1942), nomeou uma representante indígena estaduniense para ocupar o importante cargo de ministra do interior³¹.

Deb Haaland (1960) deverá responder sobre as áreas ocupadas por cerca de 600 grupos indígenas do EUA, além de acompanhar diversas áreas de preservação ambiental e extração de minerais do território estaduniense. Uma vitória para o movimento indígena do EUA, que fortalece todas lutas das mulheres indígenas, incluindo no Brasil.

Segundo os dados da APIB (2020), nas eleições municipais do ano de 2020, as candidaturas indígenas subiram cerca de 27% em todos países, com pleito recorde de mulheres, representaram 49% do total de candidatos (UOL, 2020). Essa maior participação em eleições. Claramente uma reação dos povos indígenas frente às ameaças e perdas de direitos sofridas nos últimos anos.

Conforme dados do observatório Gênero e Número (2020), o aumento do ingresso de mulheres indígenas nas universidades, desde a instituição da lei de cotas em 2012, disparou. A partir de 2014, elas se posicionaram como maioria entre o total de ingressantes indígenas e, assim se mantiveram.

Somente em 2018 cresceu 620% em relação a 2009. O crescimento entre os homens foi de 439%. até 2018, representando 52%., conforma dados do Censo da Educação Superior.

Na fotografia 40, observa-se as três líderes mulheres indígenas em cima de um caminhão, apontando artefatos indígenas para o céu. O enorme céu azul atrás. Muitas cores em suas roupas e objetos em suas mãos.

As líderes organizadoras da marcha, Sônia Guajajara, Célia Xakriabá e Cristiane Julião Pankararu, emitiram as palavras de defesa dos povos, contra o governo federal, e sua política genocida contra os povos indígenas brasileiros. Emitiram também, palavras em defesa da Amazônia, que estava sendo atacada por queimadas e invasões em 2019.

De fato, um momento catártico na marcha.

³¹ <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/12/17/biden-nomeia-deputada-indigena-para-cargo-de-secretaria-do-interior-escolhida-ja-criticou-bolsonaro.ghtml>



Fotografia 40. Parentas retomadas e encantadas. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Como grandes interlocutoras do mundo espiritual e a terra (mundo material), a fotografia faz acreditar que elas enviavam mensagens sagradas e acionavam forças invisíveis e encantadas. O passado e a ancestralidade se misturavam com o futuro tecnológico: as penas dos cocares, o chocalho sagrado se misturam com o celular e o microfone (Kossoy, 2014).

**Sabes do teu rio de lágrimas
Que te aperta o peito aflito
Na bolsa d'água o filho esperas
Futuro, luz, nova era.
Mas a luta, raiz forte da terra!!!!
Mesmo que te matem por ora
Porque está presa ainda
Nas garras do PODER e da história.**

Poema "Terra Cunhã", Eliane Potiguara (2002)



Fotografia 41. Tuíra resiste. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Na fotografia 41, o rosto da indígena Tuíra, já referenciada anteriormente, reitera toda sua força e luta por seus direitos, junto com as novas gerações.

Conforme reportagem de Luciana Ferreira (2019) em uma entrevista com a líder, sua força está ainda muito viva:

“Tuíra, do que você tem medo?”

“*Não tenho medo de nada!*”, ela responde com a serenidade [os brancos é que devem ter medo dela].

E continua:

“*Não tenho medo nem de onça! Um dia eu estava com Dudu e Paiakã, passando pelo Rio Vermelho, quando duas onças vieram ao nosso encontro. Eles ficaram com medo, não gostaram não. Eu estava com meu facão e olhei para elas. Elas olharam para mim e se foram!*”

“*Não tenho medo de morrer! Estou pronta para caçar, para lutar, para me defender e defender os meus!*” (Tuira, 2019, p. 15 e 16).

Além de sua organização com seu próprio povo, as mulheres indígenas e seu movimento por direitos básicos, agregaram outros movimentos de base que estiveram presentes, como é possível observar na fotografia 42.

Temas primários e secundários, são constantes na presença de pessoas não indígenas, com símbolos de outras organizações e sem qualquer identificação de grifos indígenas.

Vemos como principal ponto, a bandeira vermelha estendida sobre o ombro da menina, no canto esquerdo inferior da fotografia. Entretanto, a leitura mais complexa pela análise iconológica, deve contemplar a revelação destas organizações não indígenas e suas motivações para estarem na marcha, como os integrantes do Movimento Sem Terra – MST (1984), cruzamento das lutas imbricadas entre mulheres indígenas e mulheres camponesas.

A questão agrária do Brasil tem sido marcada por grandes embates entre as populações camponesas e os empresários do agronegócio, mas não é uma luta exclusiva deste momento histórico atual.

O MST nasceu por volta de 1984 como um contramovimento frente à alta concentração fundiária desde os tempos coloniais no Brasil.

A concentração e improdutividade da terra, de questões profundas e históricas, remontam desde o início da ocupação portuguesa no século 16, entrelaçada à realidade da monocultura para exportação e a escravidão, até a commodities atuais (MST, 2020, s/p).



Fotografia 42. MST. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

O MST luta pelo direito à distribuição de terra e uso de terras improdutivas, o que os conecta diretamente à luta por território dos povos indígenas.

Também é importante enfatizar, a revolução alimentícia e de conservação da natureza que estes dois grupos promovem em seus territórios, em contrapartida à devastação causada pela extração e produção de alta escala no Brasil, que causam desmatamento, poluição dos rios e outros estragos irreversíveis à terra (MST, 2020, s/p).

Estes dois grupos promovem há décadas a luta pela justa reforma agrária no Brasil e fortalecem a distribuição da terra, mas também, garantem a preservação da paisagem do Brasil com suas revoluções cotidianas.

Também, a marcha mulheres indígenas se uniu à histórica marcha das Margaridas³², e às milhares de margaridas camponesas. Marcharam juntas as mulheres da floresta e as mulheres do campo.



Fotografia 43. Margaridas. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

³² Marcha das margaridas e marcha das mulheres indígenas se unem. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/marchas-de-mulheres-indigenas-e-camponesas-se-unem-em-pressao-a-bolsonaro.shtml>> Acessado em 15/12/20 – 14h.

A marcha das Margaridas é um evento que acontece anualmente, organizada pelas mulheres camponesas desde 2000, em Brasília.

A marcha da Margaridas é realizada sempre em agosto para lembrar o mês em que a militante e defensora, Margarida Alves foi assassinada por capangas do setor privado, como forma de retaliação política pelos seus protestos e ações.

O protagonismo da mulher indígena demonstra tanta relevância política no mundo, que a ONU Mulheres, que desde 2018, fomenta mobilização, articulação social e política destas mulheres no Brasil e no mundo, chamado “Voz das mulheres indígenas”.

O objetivo do projeto é fortalecer a atuação de mulheres indígenas em espaços de decisão dentro e fora de suas comunidades (ONU, 2018).

5.7 O trabalho do bem viver com a Mãe Natureza.

Como já esperado, a marcha teria grandes mensagens e reivindicações sobre a conservação da Natureza, como podemos observar nesta categoria.

Iconograficamente as mensagens dos cartazes são os principais temas primários e secundários a serem observados.



Fotografia 44. Pachamama (Mãe Terra). Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Entende-se como termo para **Natureza**, todas as florestas, selvas, rios, montanhas, minerais, mares, lagos, lagoas, animais, enfim, todo o espectro de seres não humanos no universo, inclusive as estrelas e o céu.

A relação da natureza e o indígena é algo complexo, conforme já apontado na Seção 2. É como uma trama sagrada de interrelações entre seres humanos, seres encantados, animais, árvores e todo e qualquer ser natural, e se conectam como um corpo único.

O pulsar de uma estrela na noite é o mesmo coração [que o do homem]. Homens, árvores, serras, rios e mares é um corpo, com ações interdependentes. (...) Quando o humano das cidades petrificadas largar as armas do intelecto, essa contribuição será compreendida. Neste momento, entraremos num ciclo da unicidade, e a terra sem males se manifestará no reino humano. (Jecupé, 2020, p.64).

Por isso, sua relação com o plantio e cuidado de seus territórios, é tido como sagrado, conforme demonstrado por Mariátegui apud Silva (2015, p.63). “para os índios, a terra é uma manifestação de alegria porque é dela que a vida vem e a ela a vida retorna. O índio pode ser indiferente a tudo, menos à posse da terra que suas mãos e seu alento lavraram e fecundaram religiosamente.”.

O/A indígena se constitui junto com seu território e suas práticas no mundo. É o trabalho do/a indígena ser natureza, caçar, plantar, colher, chover, amanhecer, ventar, ser espírito, ser corpo e ser território. Tudo amalgamado e encantado.

Conforme aponta Alcântara & Sampaio (2017), a cosmovisão indígena contraria a visão utilitária da prática do homem:

A abordagem do Bem Viver contraria a visão individualista (...) Implica reconhecer a vida a partir de uma cosmovisão - concepção ou visão de mundo - que integra o ser humano à Natureza, esta entendida como sujeito de direitos, independentemente de sua utilidade prática e imediata para os seres humanos. (p. 05)

Para Marx e Engels, das mudanças ocorridas no decorrer do século 18, com a consolidação do modo de produção capitalista, decorreram profundas alterações na relação do homem com a natureza (Freitas; Nunes; Nelsis, 2012, p. 41).

A exploração de recursos naturais nas colônias, submeteu a atividade agrícola os povos indígenas conforme a lógica mercantil de alta escala, inaugurada pelo processo de ampliação do sistema capitalista, conforme já abordado por Mignolo anteriormente.

Este movimento intensificou a destruição do solo destas regiões e arrancou o campesinato originário de sua terra e, conseqüentemente, do seu modo de viver.

Compreende-se por “campesinato” neste contexto, todas vidas indígenas e não indígenas, que moravam e habitam os campos e lavouras brasileiras.



Fotografia 45. Pela Amazônia. Brasília, 2019. Fonte: Clara Belchior.

Esse processo de separação do homem com a natureza entende-se pelo conceito marxiano de “ruptura metabólica”, pois, para Marx, a natureza e o homem possuiriam um metabolismo único, como apresentado por Jecupé (2020), a então chamada *unicidade*.

Com a adesão das sociedades não indígenas ao sistema capitalista, ocorre o distanciamento visceral entre metabolismo orgânico e inorgânico, ou seja, entre homem e natureza (Freitas; Nunes; Nélsis, 2012, p. 42).

Conforme anteriormente apontado por Cavallo (2018, p. 387) e ressaltado so longo da pesquisa, os conhecimentos indígenas no âmbito da utilização dos recursos naturais e, conseqüentemente, a relação com a natureza, é constituída pela noção de *bem viver*, que busca equilíbrio necessário para as necessidades humanas e resguarda simultaneamente todo o mundo natural.

Postula una visión cosmocéntrica y diversidad cultural, es una expresión cultural que condensa la forma de entender la satisfacción compartida de las necesidades humanas, más allá del ámbito de lo material y económico. El Vivir Bien

[bem viver] es también la satisfacción de la participación social, política y económica de las personas. (Mollo, 2011, apud Cavallo, 2018, p.381)

O autor (Cavallo, p.2018), ainda complementa que o conceito de bem viver se baseia numa crença e prática indígena de um desenvolvimento integral, em equilíbrio com a natureza, oposta à concepção capitalista de desenvolvimento, onde há esgotamento de recursos naturais e descaso com o meio ambiente.

[bem viver] Trata-se de uma filosofia, com reflexos muito concretos, que sustenta e dá sentido às diferentes formas de organização social de centenas de povos e culturas da América Latina. Sob os princípios da reciprocidade entre as pessoas, da amizade fraterna, da convivência com outros seres da natureza e do profundo respeito pela terra, os povos indígenas têm construído experiências realmente sustentáveis que podem orientar nossas escolhas futuras e assegurar a existência humana.

Para Barbosa (2013) na concepção do materialismo histórico, e estudos de Marx, está presente em sua base a natureza e a relação do homem com esta. Emora se diferencia-se da natureza por modificá-la e por produzir como uma atividade consciente, “a natureza humanizada é construída pelo trabalho, uma atividade prática e consciente do ser humano”. (p. 22344). Dessa forma, entende-se que o indígena trabalha com a natureza, transformando-a, sem machucá-la, compreendendo que ao trabalhar com a natureza, constrói a si mesmo.

Podemos distinguir o homem dos animais pela consciência, pela religião, porém o homem mesmo, se diferencia dos animais a partir do momento em que começa a produzir seus meios de vida, passo este que se acha condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, o homem produz indiretamente sua própria vida material. (Marx, 1972, apud Barbosa, 2012, p. 22344)



Fotografia 46. Direito ao bem viver. 2019. Fonte: Clara Belchior.

O trabalho não remunerado, não deve ser excluído de seu reconhecimento, pois é atividade humana de ação concreta e transformadora no mundo e não deve ser desmerecida, à despeito do sistema capitalista de produção, com remuneração de salários e objetivos de acumulação.

Para o cacique Davi Kopenawa (2015), seu trabalho é outro, é a garantia do bem viver de seu povo, implicado em sua cosmovisão e crenças, sua manifestação de vida pelo encantamento:

Quero que meus filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos possam nela viver em paz, como nossos antigos antes de nós. Esse é todo o meu pensamento e meu trabalho. Sou xamã e vejo todas essas coisas bebendo *yãkoana* e no meu sonho. Meus espíritos *xapiri* nunca ficam quietos. Viajam sem descanso para terras distantes, para além do céu e do mundo debaixo da terra. Voltam de lá para me dar suas palavras e me avisar sobre o que viram. É através de suas palavras que sou capaz de compreender todas as coisas da floresta. (p. 332)

SEÇÃO VI

6. Conclusões

A imperativa e constante busca pela afirmação dos direitos e do modo de vida indígenas, possibilitou certo deslocamento das mulheres indígenas da realidade local em suas comunidades, muitas vezes isoladas, transferindo-as ao centro do protagonismo da política do Brasil.

A escrita e desenvolvimento da pesquisa, a partir da perspectiva e produção fotográfica, possibilitou traduções concretas e factíveis ao revelar rostos e materialidade da forma do evento. E ainda, determinou tantos desvelamentos de nuances estéticas e políticas, por meio do enquadramento da câmera, sob temas importantes e atuais, que ganharam corporeidade por seu destaque e força.

Ao sintetizar temas e observações sobre algo, a arte (fotografia) permite ao seu executor uma dose de confiança do acaso, do incerto, do erro e do encantado. Para o cientista, perseguir a comprovação e validação é uma constante de ponto a ponto. O erro pode existir, mas nunca sem uma explicação confirmada no método. Não é o caso das fotografias.

As fotografias apresentadas passaram por um momento do incerto, do acaso, pois nunca se sabe o que se capturará num evento como uma marcha política, onde pouco, ou quase nada, se controla. Mas, com toda certeza, foi a partir da observação e enquadramento destes acidentes, golpes e impressões, que essa pesquisa foi tecida e construída.

Por isso, valorizou-se tanto fotografias com formatos grandes, muito bem destacadas e coloridas, e anexas ao final em maior tamanho, para promover ao leitor, o mais próximo encontro possível com o que foi visto, relatado e analisado desta pesquisa de mestrado.

Muitas vezes, ainda impera na sociedade a premissa do “ver para crer” e, ao materializar em imagens a realização da marcha das mulheres indígenas, retira-se o evento do campo efêmero e instantâneo e o transforma em memória viva nas páginas da história brasileira.

Outras marchas deveriam ter acontecido, caso não fosse a pandemia de COVID 19, é fato. Mas esta, nunca mais se repetirá. É memória viva do povo brasileiro.

A partir da observação fotográfica, foi possível uma construção narrativa do processo histórico pela luta de território dos povos indígenas, mas também, a tradução- material do feminino indígena contemporânea inserido no campo político brasileiro. Dificilmente seria

possível substanciar e constatar a dimensão e magnitude do evento que foi realizados por estas mulheres.

Sua representação continuaria infame e vulgar, rendida ao modelo colonial do imaginário coletivo, que, com dedicado esforço, foi transgredido até certo ponto nesta pesquisa.

Indispensável reforçar que, nem todas as mulheres indígenas estão contempladas naintenção da pesquisa. Tampouco, a pesquisa em si, pretenda ser um novo envelope, invólucro para a representação da mulher indígena brasileira. A pesquisa buscou retirar o verniz colonial e descobrir, até onde foi possível, a tradução mais fiel dessa mulher indígena até este momento, com base no que foi visto e vivido, a partir da marcha.

Quem pode dizer sobre as mulheres indígenas, são elas próprias. No máximo, esta pesquisa pode falar sobre as impressões das observações feitas a partir da análise das fotografias produzidas.

Mas com confiança, as fotografias permitiram o desvelar de um outro entendimento de mundo, outras formas de vida, como são múltiplas suas formas de expressão corpórea e linguística, estética e política; todas sobreviventes e resistentes de um mundo que tenta há séculos, aniquilá-los.

A composição e escrita do trabalho foi conduzida pelo movimento e impressão das fotografias, uma vez que, não seria possível cumprir a formalidade linear de escrita acadêmica neste contexto. Para tanto, seria necessário vislumbrar um formato de escrita e organização do trabalho mais circular, inscrita em camadas e não apenas organizada em tópicos verticais ou horizontais.

Nossa ignorância quanto à suas origens e pluralidade étnicas, sua cultura, seus dialetos, modo de organização e luta por território sagrado, nos afastam de suas sabedorias milenares, consciência ecológica e relação ética com o coletivo. São dimensões muito mais complexas, em camadas, e nosso olhar racional não poderia observar ou imaginá-las, sem as as fotografias e a dose de encantamento contida em cada uma.

Certamente, a figura da indígena colonial, folclórica, ocuparia a representação na ausência de fotografias nesta pesquisa. Automaticamente, surgiria uma imagem mental de indígenas nuas, na floresta, com arco e flecha, pois estas representações foram sistematicamente reproduzidas pelo senso comum e estão inerentes à nossa consciência.

Também, não seria possível apontar de forma objetiva, a complexidade da luta indígena e como ela se compõe a partir de temas basilares para a vida indígena, que por

muitas vezes se encontram com temas, também indispensáveis, à vida de outras sociedades não indígenas.

A relação dos povos indígenas com a natureza, nos ensina sobre os ciclos inteligentes da natureza, sobre a gentileza com todas as outras formas de vida terrestre e extraterrestres, que garantem nossa sobrevivência e equilíbrio do planeta. Não por acaso, as regiões mais preservadas do território brasileiro se localizam em terras demarcadas e habitadas pelos povos indígenas.

É cada vez mais exposta nossa crise ambiental nacional e mundial, composta por tragédias e crimes ambientais devastadores, especialmente no Brasil, que expõe nossa incapacidade de viver em equilíbrio com a natureza, mantendo um modo de vida usurpador e corrosivo ao planeta Terra e outras espécies.

Aprender sobre prática indígena de gentileza e ética, para com os outros seres vivos do planeta, pode ser uma das respostas na redução de danos e recuo da destruição ambiental atual, rumo a um possível reestabelecimento do equilíbrio homem e natureza, a longo prazo.

A começar pela compreensão da luta indígena por demarcação de terra, a garantia de seus territórios sagrados, onde é possível o seu *bem viver*, que se realiza por meio de seu trabalho harmônico com a Natureza, à medida que estabelece a conexão com os valores e materialidade encantada para sua efetiva e plena, realização do viver.

O lucro e a exploração de recursos naturais praticados pelo modo capitalista atualmente, demonstra ser um perigo fatal para a vida humana e não humana.

É impraticável um bem viver com a natureza, enquanto operar o modo de produção do lucro e do consumo, da acumulação e produção em alta escala no mundo.

Este modelo do consumo - pelo consumo, com desperdício de materiais e produtos, o torpor do acúmulo de bens e propriedades, o trabalho como forma de exploração dos corpos e do tempo de vida, o sistema que se retroalimenta com vida e morte, reprodução e projeção, não pode coexistir com uma nova consciência de corporeidade, homem e natureza, unidos.

A forte relação social de coletividade, que se perfaz constantemente entre os indígenas, auxilia e reforça esse respeito à unicidade dos seres vivos, orgânicos e inorgânicos, pois se reconhecem entre iguais na valorização das existências.

O modo de vida desses povos está em concordância com ciclos naturais e, por isso, suas práticas de lavoura são técnicas inteligentes de produção agroflorestais, que evitam quaisquer efeitos de destruição da natureza a médio ou a longo prazo, promovendo uma recuperação constante e escalonar do solo.

A importância da constatação do valor do trabalho não remunerado, como atividade humana de ação concreta e transformadora no mundo, tal qual uma atividade remunerada, revelou novas constituições de sociedades menos capitalistas, acumuladoras e individualistas.

Chama ao resgate do sentido do trabalho, do tempo de vida aplicado na transformação do mundo, das coisas e das pessoas. No valor da empiria, dos ensinamentos que são passados entre gerações, sem desperdício, sem sobrecarga de tempo e da criação pelo consumo, mas sim, pela transformação.

A escola, o modelo do bem viver indígena demonstra que outras formas de produção e reprodução da vida humana são possíveis, são reais e resistem.

Considerando algumas novas realidades do mundo não indígena, já se observa indicações de contextos híbridos absorvidos pelo sistema capitalista, como comunidades autossustentáveis, plantios com técnicas de agroflorestais, valorização de produção orgânica em pequena escala, inclusive legalmente, já existem tratados internacionais econômicos, firmados com base nas questões ambientais e preservação da natureza.

Esta nova, e talvez, mais aguda crise do sistema capitalista instaurada na pandemia de COVID 19, em 2020, promova alguma reflexão maior como sociedade de consumo e alguns processos que visam o equilíbrio com a natureza, sejam acelerados nos próximos anos. Este futuro de um bem viver, talvez não esteja tão distante.

Há sempre esperança nos olhos de quem contempla a resistência indígena.

Durante a marcha, perceber que a multiplicidade étnica e originária dos povos foi superada para o bem comum, para o motivo coletivo maior - a sobrevivência dos povos indígenas em seus territórios, seus corpos e sua soberania - inspira e ensina sobre o significado de humanidade, sociedade e comunidade.

Ainda, embora sem o consenso sobre um “feminismo indígena”, entre as indígenas, conservou-se a potência do movimento das mulheres indígenas como grupo, que agrega diferentes representações e instituições dos movimentos de base social, nacional e internacional, o que reforça seu protagonismo como importantes articuladoras políticas nos locais de poder, como é o caso na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas.

A diversidade plural representada em diversos grupos de origens diferentes proporcionou excluir a figura da índia folclórica do imaginário popular, e refletir sobre quantas e como são essas mulheres, distintas em tantos aspectos.

Mesmo incapaz de decifrar e fazer leituras completas sobre tantas dimensões (grafismos, dialetos) que se apresentaram durante a marcha, ainda assim, foi possível retirar-lhes o esbranquiçamento homogêneo de suas identidades.

Observar a importância e reconhecimento de seus anciões e anciãs, o respeito pelo universo de conhecimento que estes indivíduos carregam, é um tesouro imaterial e patrimonial imensurável para a vida humana. São detentores de cosmovisões, segredos universais, dialetos milenares, técnicas medicinais e saberes altamente tecnológico, e por isso deveriam ser mais do que valorizados, mas também salvaguardados pelo Estado brasileiro, para garantir sua existência e memória.

Com sua organização coletiva, a mulher indígena nos ensina sobre a solidariedade, o compartilhamento, a união e a força unificadora que transformam o humano e a Natureza em algo muito mais complexo e melhor.

A produção literária indígena foi imprescindível para a pesquisa, pois trouxe o discurso indígena para explicar-se por suas próprias palavras e interpretações do mundo. As falas dos autores e autoras indígenas utilizados, refletem as mesmas sabedorias e informações transmitidas pelas suas guardiãs, geração após geração, os conhecimentos encantados - milenares e ancestrais.

A mulher cosmológica e originária, a mulher indígena, demonstrou ser, por sua presença e organização na marcha, ser uma das principais transformadoras de pautas de políticas econômicas e sociais, sejam elas, nacionais ou internacionais.

São totalmente aptas para ocuparem o centro da discussão do poder legislativo e executivo, como protagonistas de sua própria marcha, donas de seus próprios territórios e detentoras de ancestralidades que merecem ser perpetuados.

Como confirmado por essa pesquisa, a voz das mulheres indígenas e seu protagonismo já são realidades demarcadas. Todos os registros fotográficos e produção de seus próprios discursos e posicionamentos, demonstram superação de representações coloniais históricas.

Os movimentos de insurgência indígena, observados nos últimos anos no Chile, Bolívia, Brasil e Colômbia, não acontecem por acaso, são resultados de organização política de décadas dos povos indígenas, que à um custo muito alto, sobrevivem e se reafirmam apesar de tantos pesares. Estes movimentos contemporâneos, determinaram ações práticas na política desses países, reconfigurando leis e até mesmo, uma nova constituição, como aconteceu no Chile no ano de 2020.

Apesar da distopia atual, pandêmica e reacionária que se instaura sobre algumas regiões do mundo, incluindo o Brasil, a força desses povos, a reação e a construção de resistência destas comunidades ainda é muito forte, e refresca as esperanças como um vento contínuo, que percorre os espaços e tempos.

Em menos de dois anos de pesquisa, o cenário brasileiro piorou consideravelmente com a pandemia de COVID 19, e concluir a dissertação requereu esperança na luta e sonhos latinoamericanos.

Talvez, a gênese do sentimento de pertencimento latinoamericano, de resistência política e contra-ideológica ao domínio do norte (capitalista), esteja guardado sob a tutela indígena que, constantemente reafirma que outro mundo é ainda possível, outro mundo que brota das sementes crioulas.

Para Rosa Luxemburgo, há estreita relação entre a causa das mulheres e a transformação social universal. Na observação destas mulheres e seus modos de vida, aoq eu tudo indica, Rosa foi cirúrgica.

**Soy América Latina
Un pueblo sin piernas, pero que camina, ¡oye!
(Calle 13, s/d)**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alcântara L.C.S. & Sampaio, C. A. (2017). Bem Viver: uma perspectiva (des)colonial das comunidades indígenas. *Revista Rupturas*, vol 7 (2). Recuperado de http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2215-24662017000200001

Amaral, M. S. (2014). Marcha Para o Oeste e a colonização da fronteira sul do atual Mato Grosso do Sul: deslocamentos, políticas e desafios. *Revista de História*, v. 16 (28). Recuperado de <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/article/viewFile/4549/2328>

Amazonia.org. (2020, maio 20). *Madereiros invadem terra indígena Arara no sudeste do Pará, diz Funai*. Site. Recupera em <http://amazonia.org.br/2019/01/madereiros-invadem-terra-indigena-arara-no-sudoeste-do-pa-diz-funai/>

Andujar, C. (2019, maio 29). Expressão Yanomami. *Revista FAPESP*, Ed. 276. Recuperado de <https://revistapesquisa.fapesp.br/2019/02/11/expressao-yanomami>

Barbosa, A. C. A. (2011). *Educação da criança na revitalização da identidade indígena*. Blumenau (Dissertação de Mestrado) Programa de Pós-graduação em Educação - Universidade Regional de Blumenau, RS, Brasil.

Barbosa, K. (2013). *O trabalho na concepção de Marx*. In: XI EDUCERE (pp. 22343-22352) Curitiba: Pontifícia Universidade do Paraná. Recuperado em http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:ZuZ_MyIjEUIJ:educere.bruc.com.br/arquivo/pdf2013/13169_6614.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br&client=firefox-b-d

Barthes, R.(2015). *A câmara clara*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira Participações S.A.

Beauvoir, S. (1980). *O Segundo Sexo*, v. I e II. Tradução Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Belfort, L. F. Ignácio (2006). *A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, em face da convenção sobre diversidade biológica* (Dissertação de mestrado). Universidade de Brasília, UNB. 166 p.

Benjamim, W. (2017). *Estética e sociologia da arte*. Tradução João Barreto. Belo Horizonte: Autêntica.

Brasil Escola. (2020, dezembro 21) *Folclore sereia Iara*. Site. Recuperado em <https://brasilescola.uol.com.br/folclore/iara.htm>

Brasiliiana. (2020, junho 18). *Daguerreótipo*. Site. Recuperado de <http://brasilianafotografica.bn.br/?tag=daguerreotipo>

Câmara legislativa (2020, maio 26). *Joênia Batista de Carvalho (Wapichana)* Site. Recuperado de <https://www.camara.leg.br/deputados/204468>

Campanha Mulher (2020, maio 26). *Sônia Guajajara*. Site. Recuperado de <https://campanhademulher.org/sonia-guajajara/>

Cavallo, G. A. (2018). Conhecimentos ecológicos indígenas e recursos naturais: a descolonização inacabada. *Estudos Avançados (SciELO)*, 32 (1) Recuperado de https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142018000300373

Comissão Rondon. in Caser, A. T.; Sá, D. M. de (2011). O medo do sertão: a malária e a Comissão Rondon (19707 – 1915). *Historia, Ciência, Saúde (SciELO)*, v. 18 (2). Recuperado em <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010459702011000200010#back2

Costa, L. et al. (2019. Agosto 15) *Documento final da marcha das mulheres indígenas*. Site Trabalho Indigenista. Recuperado de <https://trabalhoindigenista.org.br/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espirito/>

Cotton, C. (2013). *A fotografia como arte contemporânea*. Tradução Maria Silvia Mourão Netto; Marcelo Brandão Cipolla. 2. ed. São Paulo: Wmf Martins Fontes.

Dobal, S. (2001). A Ciência e exotismo: os índios na fotografia brasileira do século XIX. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, Rio de Janeiro, n.12, pp.67-86.

Dubois, Philippe. (1993). *O ato fotográfico e outros ensaios*. 2ª Ed., Campinas: Papyrus.

Litografia. (2020, março 17). *Enciclopédia Itaú Cultural*. Recuperado de <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/termo5086/litografia>

Ferreira, L. (2019). Multiplicidade encarnada: de Tuíre a Tuíra Kayapó, o encontro com a onça. *Revista Tuíra*, vol 01 (01). São Paulo: Escola de ativismo.

Flusser, V. (1985) *Filosofia da caixa preta*. São Paulo : Hucitec.

Freitas, E. G. (2018). *Mulheres indígenas cristãs: estratégias de resistência em um mundo colonial cristão (séculos XVII-XVIII)*. Anais do IV Encontro Estadual de História - Ensino de história no Amazonas, democracia e desigualdade. Organização: Keith Valéria de Oliveira Barbosa; Leandro Coelho de Aguiar [et al.] - 1. ed. -- Manaus: Universidade Federal do Amazonas. Recuperado de https://www.academia.edu/38907599/Anais_do_IV_Encontro_Estadual_de_Hist%C3%B3ria_da_ANPUH-AM_Ensino_de_hist%C3%B3ria_no_Amazonas_democracia_e_desigualdade

Freitas, M. C. R; Nelsis, M. C.; Nunes, S. L. (2012). A crítica marxista ao desenvolvimento (in)sustentável. *Revista Katálisis, Florianópolis*, v. 15, n. 1, p. 41-51. Recuperado de https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-49802012000100004&lang=en

Fundação Nacional do Índio - FUNAI. (2020, fevereiro 02). *Site*. Recuperado em <https://www.gov.br/funai/pt-br>

Fundação Margarida Maria Alvez. (2020) *Site*. Recuperado em <http://www.fundacaomargaridaalves.org.br>

Gênero e Número. (2019, dezembro 19). *Mulheres Indígenas nas universidades*. Recuperado em <http://www.generonumero.media/ingresso-de-mulheres-indigenas-nas-universidades-cresce-620-desde-2009/?fbclid=IwAR3krBQFMyfS8d0ik2Sgb-WbV5InGm3EM77Q0CTEISHhfdFpDQlprevzSpM>

Ghiraldelli, P. (2009). “*Além do Iluminismo (ou fotografia e filosofia)*”. Recuperado em <https://ghiraldelli.wordpress.com/2009/09/13/iluminismo/>

Graúna, G. (2013). *Contraponto da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições.

Grubits, S.; Almeida, Luciano. P. (2009). *Mulheres Indígenas: Guardiãs Da Tradição*. *Anais do XV ENABRAPSO*. Maceió: Universidade Federal de Pernambuco. (pp. 1-7). Recuperado de abrapso.org.br/siteprincipal/images/Anais_XVENABRAPSO/517.%20mulheres%20ind%CDgenas.pdf

Grubits, S.; Darrault-Harris, I.; Pedroso, M. (2005) *Mulheres indígenas: poder e tradição*. *Revista Psicologia em estudo* [online]. vol.10 (n.3). Recuperado de https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S141373722005000300004&script=sci_abstract&tlng=pt

Grupioni, L.D. B; (2011). *As Sociedades indígenas no Brasil através de uma exposição integrada*. In: *Índios no Brasil*. 4ª Ed. São Paulo: Global. pp. 13-28.

Guimarães, A. (2018). *O que eu faço com a minha cara de índia? Literatura e resistência em Eliane Potiguara*. *Revista Darandina* [Online].pp. 1- 13. Recuperado de <https://url.gratis/VkEyB>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas - IBGE. (2020). *Site*. Recuperado de <https://www.ibge.gov.br/>

Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis- IBAMA (2020). *Site*. Recuperado de www.ibama.gov.br

Instituto Nacional De Colonização E Reforma Agrária – INCRA (2020). *Site*. Recuperado de [Http://Incra.Gov.Br/Pt/](http://Incra.Gov.Br/Pt/)

Existe feminismo indígena? (2020, maio 26) *Site*. *Instituto Geledes*. Recuperado de <https://www.geledes.org.br/>

Jecupé, K. W. (2020). *A terra dos mil povos*. São Paulo: Peirópolis.

Katy, S. (2005). *Meu lugar no mundo*. São Paulo: Ática.

Kayapó, E. (2019, setembro 22) *Comunicação oral em aula*. UFSCAR, São Carlos.

Kopenawa, D.; Albert, B. (2015). *A queda do céu*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés Companhia das Letras; 1. ed.

- Kossoy, Boris. (2002). *Dicionário Histórico-Fotográfico Brasileiro*. São Paulo: Editora IMS.
- Kossoy Boris. (2014). *Os tempos da fotografia: o efêmero e o perpétuo*. São Paulo: Ateliê Editorial.
- Krenak, A. (2020a). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Cia das Letras, São Paulo.
- Krenak, A. (2020b). *A vida não é útil*. Cia das Letras, São Paulo.
- Lima, A. C. S. (2016) Os povos indígenas e a invenção do Brasil. In: *Ciências, tecnologias, artes e povos indígenas no Brasil : subsídios e debates a partir da Lei 11.645/2008*. Organização K. Russo, M. Paladino (org). (1. Ed, 248 pp.) Rio de Janeiro : Garamond.
- Machado, A. (2015). *A ilusão especular: uma teoria da fotografia*. São Paulo: Gustavo Gilli.
- Martins, E. (1982). *Nossos índios, nossos mortos*. Rio de Janeiro: Editora CODECRI.
- Mauad, A. M. (1996). Através da imagem: fotografia e história interfaces. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 1 (2).. Recuperado de http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg2-4.pdf
- Mignolo, W. D. (2017). Colonialidade o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol 32 (94).pp.1-18. Recuperado de <https://url.gratis/qXsfU>
- Montserrat, R. M.F. (2000). Língua Indígenas no Brasil Contemporâneo. In: *Índios no Brasil*. 4ª Ed. São Paulo: Global. pp. 93-104.
- Morel, Marcos. (2001). Cinco imagens e múltiplos olhares: 'descobertas' sobre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, 8(Supl.), 1039-1058. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702001000500013>
- Mota, J.; Pereira, L. (2012). O movimento étnico-socioterritorial guarani e kaiowá em Mato Grosso do Sul: atuação do Estado, impasses e dilemas para demarcação de terras indígenas. *Boletim da Luta*, Presidente Prudente. Vol 1(1) pp 1-12.
- Movimento sem Terra – MST (2020). *Site*. Recuperado de <https://mst.org.br/>.
- Negro, M. (2019). *Nós: uma antologia de literatura indígena*. São Paulo: Cia das letrinhas.
- Ojea, M.V.(2015, julho 15). Indígenas do Paraguai recuperam seu “tekoha” que é terra e vida. *Jornal El País*. Recuperado de https://brasil.elpais.com/brasil/2015/07/05/internacional/1436105747_370857.html
- ONU - *Mulheres indígenas* (2020, s/d). *Site*. Recuperado de <http://www.onumulheres.org.br/mulheres-indigenas/>
- Panofsky, E. (2011). *Significado nas Artes Visuais*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva.

Pereira, M. L. (2014). A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. *Anais do 38º Encontro Anual da Anpocs. Caxambu, Minas Gerais*. pp.1-28. Recuperado de <https://url.gratis/DPmbj>

Prefeita indígena eleita pelo PDT promete gestão diferenciada (s/d). Site do Partido Democrático do Brasil. Recuperado de <http://www.pdt.org.br/index.php/lili-prefeita-eleita-pelo-pdt-em-municipio-indigena-promete-gestao-diferenciada/>

Queiroz, K. G. (2011) O Tecido Encantado: o cotidiano, o trabalho e a materialidade no bordado. *Revista Electrónica dos Programas de Doutorado do CES/ FEUC/ FLUC/ Coimbra*, Vol III (5). Recuperado de <http://cabodostrabalhos/ces.uc.pt/n5/ensaios.php>

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo da América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciências Sociais. pp. 117-142

Ribeiro, A. I.M. (2006). Mulheres e educação no Brasil-colônia: histórias entrecruzadas. *Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas "História, Sociedade e Educação no Brasil"*, Faculdade de Educação – UNICAMP. Campinas. Recuperado de http://www.histedbr.fe.unicamp.br/navegando/artigos_frames/artigo_021.html

Sampaio, P. L. (2015). Silêncios e palavras na rede de significados sobre as mulheres indígenas no Brasil. *Anais do XXVIII Simpósio nacional de História*. Florianópolis, SC. Recuperado de http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439861881_ARQUIVO_Silenciosepalavramulheresindigenas.pdf

Santos, D. (2017) Trabalho, cotidiano e arte: uma síntese embasada na *Estética* de Georg Lukács. *Revista Estudos Avançados*. Vol 31 (89). Recuperado de <https://url.gratis/LSJ49>

Safatle, V. (2018, abril 22). O devir negro do mundo. *Revista do Instituto Humanitárias Unisinos*. [Online]. Recuperado de <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/578170-o-devir-negro-do-mundoicacaoriginal-65290-pl.html>

Serbena, C.A. (2003) A condição humana na modernidade. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. (52). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Recuperado de <https://url.gratis/CGrUB>

Silva, M. A. de P. L. da. (2005). Mitos e cosmologias indígenas no Brasil: breve introdução. In *Índios no Brasil*. São Paulo: Global. P.75 -84.

Silva, A. C. (2015). *Religiosidade e mito da obra de José Carlos Mariátegui e a teologia da libertação* (Dissertação de mestrado). Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Araraquara, São Paulo, Brasil.

Sontag, S. (2004). *Sobre Fotografia*. Tradução Rubens Figueiredo. São Paulo: Cia das letras. 223p.

Souza, J. G. de. (2009). Limites do território. *Agrária (São Paulo. Online)*, (10-11), 99-130. <https://doi.org/10.11606/issn.1808-1150.v0i10-11p99-130>

Souza, J. G.(2013). A questão indígena: acumulação por espoliação e monopolização do território (a economia política do Agronegócio). *Prima Facie*, João Pessoa, v. 12, n. 22, pp.1-42. Recuperado em <https://url.gratis/Fgxcx>

Tacca, Fernando de. (2011). *O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio*. História, Ciências, Saúde . Manguinhos, Rio de Janeiro, v.18, n.1, jan.-mar. -pp.191-223. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18n1/12.pdf>

Travassos, Lorena. (2017). A mulher brasileira: da fotografia colonial à fotografia portuguesa contemporânea. *Comunicação e Sociedade*, 32, 147-168. [https://dx.doi.org/10.17231/comsoc.32\(2017\).2755](https://dx.doi.org/10.17231/comsoc.32(2017).2755)

Univ. Federal de Minas Gerais – UFMG (2019, dezembro 27). *Mulheres cientistas: Célia Xakriabá e a personagem do último episódio*. Site. Recuperado de <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/mulheres-cientistas-celia-xakriaba-e-a-personagem-do-ultimo-episodio>

Veloso, C. (1977). *Um índio*. In: *Bicho [LP]*. Polygram, Brasil. Recuperado de <https://www.letras.mus.br/caetano-veloso/44788/>

Zaremba, J. (2019, agosto 14). Marcha das mulheres indígenas e camponesas se unem em pressão à Bolsonaro. *Jornal Folha de São Paulo*. Recuperado de <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/08/marchas-de-mulheres-indigenas-ecamponesas-se-unem-em-pressao-a-bolsonaro.shtml>



Fotografia 1 (p. 24)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 2 (p. 28)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 3 (p. 39)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



RA



Fotografias 4, 5 e 6 (p. 50)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografias 12 (59)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 13 (p. 67)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 14 (p. 69)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 15 (p. 70)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 16 (p. 71)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 17 (p.73)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 18 (p.74)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 19 (p.74)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 20 (p. 75)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 21 (p. 76)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 22 (p. 77)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 23 (p. 78)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 24 (p.79)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 25 (p.80)



Fotografia 26 (p.80)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 27 (p. 81)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 28 (p. 81)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 29 (p.82)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 30 (p.82)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 31 (p.83)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 32 (p.85)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 33 (p.86)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 34 (p. 86)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 35 (p. 87)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 36 (p. 87)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 37 (p.88)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 38 (p.89)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 39 (p. 90)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 40 (p. 92)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 41 (p. 93)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 42. (p. 94)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 43 (p. 95)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 44 (p. 96)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografia 45 (p. 98)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS



Fotografía 46 (p. 100)

ANEXO I – FOTOGRAFIAS AMPLIADAS