



ARTIGO

MULHERES INDÍGENAS - INDÍGENAS MULHERES: CORPOS-TERRITÓRIOS- DEVASTADOS- INTERDITADOS

Arlete M. Pinheiro Schubert

Historiadora e doutoranda em Educação pelo PPGE/Ufes. Membro do Grupo de Pesquisa "Culturas, Parcerias e Educação do Campo/Ufes" e do "Regevi (Religião e Gênero)", Faculdade Unida de Vitória.

Aline Ngrenhtabare Lopes Kayapo

Acadêmica do curso de Direito na UniFTC - Eunápolis/BA. Escritora, ativista no movimento indígena nacional e no movimento nacional de indígenas mulheres.

Claudete Beise Ulrich

Pós-doutora em Educação pelo PPGE/Ufes. Historiadora e Teóloga. Coordenadora do Grupo "Regevi (Religião e Gênero)", Faculdade Unida de Vitória.

Resumo

A devastação dos territórios e o racismo ambiental estão intimamente interligados. O presente artigo reflete sobre a experiência dessa relação nos corpos-territórios-devastados-interditados da indígena mulher do Povo Tupinikim. É necessário entender que são diferentes modos de vida de mulheres em questão, daí a importância de ressaltar que historicamente o silêncio-memória foi também usado como prática de resistência no debate da indígena mulher.

Palavras-chave: Mulheres indígenas, Tupinikim, Colonizador, Território, Gênero.

Abstract

The devastation of territories and environmental racism are closely interlinked. The present article reflects on the experience since this relationship in the interdicted-devastated-territories-bodies of indigenous Tupinikim women. It is necessary to understand that there are different ways of life of the women in question, so it is important to emphasize that historically the memory-silence has also been used as a practice of resistance in the debate of indigenous women.

Keywords: indigenous women, Tupinikim, Colonizer, Territory, Genre.

Ah, arara, arara é você?
Eu queria beber água onde arara foi beber
(Canto do povo tupinikim)

A devastação dos territórios e o racismo ambiental¹ guardam relações muito estreitas com questões que percebemos na pauta dos debates das indígenas mulheres². Os povos indígenas instituídos à margem da sociedade são os que menos contribuem para os danos ambientais, a devastação e a mudança climática. Certamente são eles que de maneira mais contundente são afetados e, especialmente, o segmento feminino, o mais atingido.

Há aproximadamente meio século as indígenas mulheres iniciaram articulações com lideranças de diferentes povos para enfrentar a questão das perdas territoriais. Uma referência indígena mulher na

vanguarda desse movimento é Eliane Potiguara³ que desde 1989 já publicava suas cosmovisões em escritos como *A terra é a mãe do índio*, pelo GRUMIN, premiado pelo Pen Club da Inglaterra (POTIGUARA, 2018). Outro exemplo atual de indígena mulher à frente do debate é Sônia Guajajara, que se tornou coordenadora-executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) e participou na Conferência do Clima, a COP 21, em Paris, em 2015. A atuação dessas indígenas mulheres mobilizam diversos eventos nesse sentido.

Não é nosso objetivo, neste artigo, demarcar momentos ou acontecimentos que delimitam cronologicamente uma “origem da devastação” ou do enfrentamento a essas questões. Pretendemos destacar alguns aspectos específicos no tocante à devastação dos corpos-territórios femininos, o acúmulo de exploração que se formou sobre os mesmos com a imposição dos padrões de uma racionalidade e de um modelo de civilização de desenvolvimento que pretendeu transformá-los, de uma coletividade

³ <http://www.grumin.org.br/principal.htm>



Foto 1. Tupiniquins_Rogério Medeiros-35

diversa em uma universalidade homogênea e subalternizada, norteada por concepções colonizadoras.

Neste artigo, privilegiamos as descrições e as narrativas que envolvem as mulheres Tupinikim, em suas interações em território indígena, especialmente as narrativas dos acontecimentos responsáveis pela interdição de seus corpos e modos de ser e fazer/viver⁴. Um contexto histórico no qual estão envolvidas, desde situações passadas que ainda estão em vigor na contemporaneidade. Segundo Louro:

Tornar visível aquela que fora ocultada foi o grande objetivo das estudiosas feministas desses primeiros tempos. A segregação social e política a que as

mulheres foram historicamente conduzidas tiveram como consequência a sua ampla invisibilidade como sujeito – inclusive como sujeito da Ciência. (LOURO, 1997, p. 17)

A partir das narrativas que revelam aspectos, elementos micros do cotidiano, sobre suas experiências de vida, e que silenciam, ao final, para resguardar a identidade indígena em segredo, a fim de proteger o seu grupo, buscamos tornar visíveis fragmentos de histórias de vida de mulheres Tupinikim. As narrativas chamam a atenção para a política e as injustiças, a violência aos direitos dos povos indígenas, atingindo, especialmente, as mulheres. Tais narrativas asseveram a erosão das tradições que ocorrem de forma lamentavelmente rápida, sem que fossem denunciadas e levadas a sério na maioria dos períodos em que sucederam, sem que tenham sido devidamente honradas nos registros historiográficos.

Dona Gabriela, uma anciã do núcleo resistente do povo Tupinikim, talvez a última falante da língua

¹ Racismo Ambiental: Conceito referente às políticas e às práticas que prejudicam grupos étnicos vulneráveis, especialmente no modelo atual de desenvolvimento capitalista. Ações e projetos promovidos por esse modelo atual de desenvolvimento provoca a destruição do ambiente e o desrespeito à cidadania, e afeta diretamente povos indígenas e comunidades tradicionais.

² “Indígenas mulheres para afirmar que gênero veio depois, somos anterior”, define a ativista indígena Aline Kayapó. Trata-se de uma reflexão situada desde o locus dos conhecimentos indígenas, e que precisa ainda ser explicitada e articulada com uma reflexão no debate dos estudos de gênero.

Tupi na década de 1970, dizia estar resguardando as crianças ao impedir que elas tivessem acesso à língua ou ao conhecimento do que se passou na sua própria trajetória de vida (Entrevista com liderança, 2018)⁵. Em segredo, ela cuidava para resguardar a sua identidade porque talvez temesse que a violência fosse revivida em tempos de invasão continuada do universo indígena. Os silêncios históricos assim se mostram nos seus corpos-memórias como sinais de resistência (POLLAK, 1989, p. 5-6).

A partir do diálogo e da escuta atenta, buscaremos colocar balizas que favoreçam compor uma história da presença das indígenas mulheres Tupinikim nos processos de resistência e reelaborações da identidade desse grupo. Partimos de alguns elementos micros/do cotidiano, buscando recortá-los com maior precisão, a fim de revelar o protagonismo de mulheres em acontecimentos que armaram cenários onde se evidencia o “cristal do acontecimento total” (BENJAMIN, 2006, p. 503). Ou seja, escavamos em ruínas uma perspectiva que possa focar elementos pouco considerados na recente história da presença das indígenas mulheres na historiografia do Espírito Santo, fazendo das ruínas o nosso jardim, o que Eliane Potiguara define também como “Florescer no lixo” (POTIGUARA, 2018).

Compreendemos as narrativas como “acendedores de memórias” que fazem emergir as relações fundamentais nelas contidas. Portanto, relações capazes de acender memórias que são descritas por meio de lembranças, e que compõem, no seu interior, o cristal da singularidade do que significa ser indígena mulher no jogo de relações de forças dos acontecimentos em que elas se inserem. O que nos aproxima daquilo de que a história parece nos distanciar? É o silêncio em relação à história de vida das mulheres e a sua invisibilidade nos registros históricos (PERROT, 1988, p. 185). Portanto, buscamos refletir a partir de uma perspectiva da história das esquecidas, silencia-

das e/ou escamoteadas que, quando muito, foram observadas como fósseis cristalizados em um tempo histórico-cronológico passado.

Quando calam as mulheres indígenas

*No passado, nossas avós falavam forte/
Elas também lutavam
Aí chegou o homem branco mau
Matador de índio/ E fez nossa avó calar
E nosso pai e nosso avô abaixarem a cabeça.
(POTIGUARA, 2018).*

Nos registros históricos o papel das mulheres indígenas aparece com imprecisão, outras vezes com literalidade. A historiadora Michelle Perrot em suas pesquisas sobre as mulheres constata:

[...] para escrever a história, são necessárias fontes, documentos, vestígios. E isso é uma dificuldade quando se trata da história das mulheres [...]. Inicialmente, por ausência de registro. Na própria língua a gramática contribui para isso. Quando há mistura de gêneros, usa-se o masculino plural: *elas* dissimula *elas* (PERROT, 2007, p. 21).

Tal constatação é especialmente válida para o debate indígena pelas inúmeras razões que conhecemos nesse processo de silenciamento de suas histórias e protagonismos nas diferentes esferas da sociedade brasileira. Quando elas comparecem na historiografia da história das mulheres, a presença das indígenas mulheres está sempre marcada por um claro-escuro e, quando muito, as encontramos em desenhos e pinturas, seja num esforço para confirmar sua impureza, indignidade, impertinência e fealdade ou, ao contrário, para exaltar sua beleza e pureza. As encontramos historicamente sempre associadas a processos de colonização, em situações de apresamento, aldeamento e subserviência às determinações. Muito raramente como sujeitos de um

contexto particular ou com um pensamento próprio, não subordinadas.

Quase sempre associada ao processo de colonização, por meio do aldeamento e consequentemente da intensificação do contato com portugueses e os seus instrumentos de controle, foi determinado a ela esquecer que tem um corpo próprio, que se mostra como nudez. Foi estipulado que deveria fazer o trabalho agrícola e o comércio para aprenderem a “vida civilizada”, e que se estimulasse o “amor à propriedade e às riquezas”, para tirar-lhes o hábito de andarem nuas, conforme reza a Lei do Diretório dos Índios de 1757.

Enquanto isso, foram também proibidas de pronunciar-se em sua própria língua, impedidas assim de dizer a sua própria palavra para comunicar o seu mundo, quando a língua indígena falada pelo povo Tupinikim foi oficialmente interdita pela Coroa Portuguesa, a partir do século XVIII⁶. Obrigou-se a um grave processo de “emudecimento”, propícias ao “esquecimento”, o que alcançou sons e ritmos da sua própria cultura, reverberando no corpo-território da terra habitada.

A determinação que proibia o uso da língua indígena foi catastrófica, de tal modo que gerou o silenciamento e foi responsável por desarticular muitos saberes guardados, especialmente, pelas indígenas. O medo de comunicar as palavras nativas incidiu diretamente e de modo duradouro nas relações cotidianas com filhos e filhas, companheiros e coletividade mais ampla. Os testemunhos indígenas relatam sobre o efeito dessa violência:

Eles [Dona Gabriela e o esposo] tinham as histórias, eles contavam do passado, dos antigos deles, que eles contavam... Eu tava lá, escondido, ouvindo... Eu

era um menino ainda... lá chegando de mansinho [...], mas quando eles observavam que eu tava aí, eles paravam de falar. Não contava mais! [risos]. Eu chegava, e dizia: “continua! Eu quero saber...”. E eles: “Não, não pode não”. Eu sempre falo essas coisas... Eu cansei de ver Dona Gabriela, e o Pai Véio falando essas coisas, em segredo...” (Entrevista de 2019, Aldeia cv).

Tempos de perseguições alcançam as populações consideradas dispensáveis e sem poder, os desclassificáveis, recaindo sobre seus coletivos como destruição e perdas⁷. Assim ocorreu/ocorre com os povos indígenas. Os que resistiram conviveram com o aniquilamento das relações ancestrais, enquanto os homens foram obrigados, de acordo com Potiguara (2018, p. 99), a assumir um papel “machista” para a defesa de seu grupo familiar. A escritora indígena Eliane Potiguara situa esse aspecto indissociável do debate de gênero sob a seguinte perspectiva:

No contato com o colonizador, esse homem adquiriu os vícios dos estrangeiros. Hoje, os povos indígenas trazem marcas dessa colonização e da neocolonização também imposta, por isso precisamos reconstruir o gênero entre os povos indígenas e reconstruir nossas histórias (POTIGUARA, 2018, p. 99).

Desde essa perspectiva podemos argumentar que a autora aponta para um diálogo sobre a questão de gênero que deve considerar, particularmente, contextos transtornados pelo colonialismo. Exige-se

⁵ As citações foram retiradas dos relatórios de entrevista com indígenas Tupinikim, em pesquisa realizada entre 2018 e 2019.

⁶ “O Diretório dos Índios”, como ficou conhecido, editado pelo Marques de Pombal, foi o documento que determinou a proibição da língua indígena falada no litoral. Ao ser nomeado ministro do Império ele tomou medidas rigorosas contra a Companhia de Jesus, culminando na sua expulsão das Colônias portuguesas. Em 03 de maio de 1757 foi publicada a “Lei do Diretório”, legislação que pretendia regulamentar as regras de convivência entre índios e colonos.

⁷ Tempos de perigos e perseguições impõem destruição de coletivos humanos e não humanos, análogos à recente ditadura militar no Brasil, um tempo de destruição, como pode-se observar nos escritos do professor Carlos Rodrigues Brandão (2020, p.14):[...] milhares de cartas e de outros documentos—suspeitos. Lembro-me de Goiás. Dias e noites em fundos de quintais, ao redor de fogueiras acesas, selecionando e queimando quilos e quilos de cartas e de mensagens entre a Equipe Central do Movimento de Educação de Base de Goiás e lavradores, monitores camponeses e participantes das ações de educação de base ou de encontros de comunidade. E, também, jogando no fogo pacotes com as nossas aulas de alfabetização.

que tais questões sejam consideradas sob bases e relações simétricas, cuidando-se para não assumir um recurso da cultura dominante que servirá novamente para reforçar o seu poder⁸, esperando-se que indígenas mulheres se encaixem em debates de gênero com suas bases já preestabelecidas. Há um grande risco de subordinar os grupos sem poder/lugar de contra argumentação e análise, ou seja, espera-se que os conhecimentos e experiências indígenas não sirvam apenas como ponto de partida e que, após acolhê-los, sejam abandonados e capturados por um discurso colonizador.

Nesse sentido, a noção de gênero como categoria teórica deve questionar as racionalidades, as epistemologias e o caráter instrumental das sociedades dominantes. E, por fim, deve implicar na criação de condições de igualdade entre as partes que entram em comunicação, uma exigência *sine qua non* para uma situação que demanda a realização do diálogo intercultural no movimento de mulheres no Brasil.

A história contada-cantada desde um corpo-território-indígena

O papel das indígenas mulheres surge com imprecisão nos relatos sobre indígenas, e outras vezes com exatidão: Apesar da ausência do protagonismo feminino nas narrativas das lutas pelo território indígena Tupinikim⁹, algumas informações dão conta de sua presença efetiva nesses movimentos. No entanto, para suprimir essa lacuna, podemos lançar mão dos relatos orais existentes sobre mulheres que assumi-

ram o protagonismo em importantes momentos no movimento da luta pelo reconhecimento do território indígena no Espírito Santo.

Alguns registros fotográficos, dos episódios das primeiras lutas, especialmente realizados pelo jornalista Rogério Medeiros¹⁰, colocam em evidência a presença das mulheres em momentos significativos no processo de reivindicação de pertencimento étnico. Elas pouco são citadas e quase não figuram nos escritos contemporâneos, entretanto, há relatos orais que apontam para o protagonismo indiscutível da mulher no processo das lutas, sendo essa uma questão ainda por aprofundar¹¹.

Alguns relatos orais contemporâneos referem-se às indígenas mulheres, Guarani e Tupinikim e mencionam uma das indígenas que foi uma grande líder religiosa *Tatãxi Ywa Reté* (dona Maria), responsável por conduzir um grupo Guarani por uma longa caminhada de vários anos (Oguatá Porã), em busca da Terra sem Mal¹². Finalmente, após muito caminhar, o grupo se estabeleceu junto aos Tupinikim, no litoral capixaba, e se constituiu como importante presença na primeira retomada da terra, lutando lado a lado com o povo Tupinikim¹³.

Quanto às mulheres Tupinikim, elas estiveram à frente e sempre atuaram em diferentes situações conflituosas e decisivas na luta pelo reconhecimento da identidade e do território indígena Tupinikim, no Espírito Santo, uma luta que se iniciou no final da

10 Nas décadas de 1960 e 1970 os registros fotográficos são em grande medida feitos pelo jornalista e fotógrafo Rogério Medeiros e pertencem ao seu acervo pessoal. São dele as fotografias cedidas para o nosso estudo.

11 Discutindo resistência das mulheres Tupinikim no conflito com a Aracruz Celulose (Fibria) temos a tese de Barcellos, (2008).

12 Segundo Helen Clastres (1978, p. 59), "Razões econômicas e ecológicas e religiosas de ordem mística também puderam associar as ricas terras do litoral, a Terra sem Males. Pois, de onde poderia derivar-se essa "fama" de fertilidade excepcional?".

13 Sobre a caminhada (Oguatá) há registros e análises como o clássico, "Terra sem Males", de Helen Clastres (1978) que aborda o significado e origem dessa busca. Em relação ao grupo do Espírito Santo, Tangerino (Puc/Sp, 2001) apresentou tese sobre o grupo Guarani que realizou a caminhada desde o Sul até o litoral do Estado e que vive, atualmente, em aldeias junto aos Tupinikim, no município de Aracruz/Es.

década de sessenta e se estendeu até o ano de 2011, quando então a terra foi homologada pelo presidente da República.

Quando se referem à participação de indígenas mulheres em tais lutas, em particular, os habitantes das aldeias Tupinikim, lembram-se das situações que significaram importantes desafios para o grupo indígena. Uma das situações diz respeito à viagem a Brasília, em busca de informação, com objetivo de denunciar a destruição da terra pelos invasores, com seus empreendimentos madeireiros para fins de produzir carvão. Uma mulher Tupinikim, conhecida como Dona Santa, durante dias, a pé ou de carona, esteve junto com seu companheiro, caminharam até Brasília para denunciar ao governo a invasão da terra, como tantas vezes fizeram os indígenas, desde o período colonial. Isso ocorreu em 1972, em pleno período da ditadura militar no Brasil.

Outra situação onde as mulheres são lembradas nos relatos ocorreu como desdobramento da primeira, e foi durante a visita do representante da Fundação Nacional do Índio (Funai) ao Espírito Santo. O general Smarth Araújo, seu presidente, veio ao Espírito Santo com o objetivo de atestar a "indianidade e genuinidade" do grupo Tupinikim, conforme eram as exigências formalizadas pelo Estado brasileiro, na década de setenta.

Uma das mulheres que se encontra na fotografia, à época esposa do cacique, se responsabilizou pela preparação e apresentação das mulheres e dos demais participantes, que iriam receber o visitante. Dona Helena, da aldeia Caieiras velha, recorda que para a apresentação do grupo, essa mesma mulher havia preparado as crianças, as outras mulheres e os homens, para que se apresentassem ao general Smarth Araújo, "com alguns enfeites", e complementa: "Essas penas na cabeça que você vê aí, nas fotos, ela que inventou... Porque não é assim que eles dizem que índio anda? Ela montou os *cocazinho*, assim mesmo, com umas peninhas, de galinha", diz sorrindo, revelando uma estratégia de resistência na qual pode-se afirmar que em diferentes situações elas se reinventaram para existir.



Foto 2. Tupiniquins_Rogério Medeiros-32

Havia toda uma discussão sobre os índios que se teriam tornado não-índios ou índios que não eram mais índios, eram caboclos, mestiços, estes seriam, para o Estado brasileiro, aqueles indivíduos indígenas que "já" não apresentavam "mais" os estigmas de indianidade, estimados como necessários para o reconhecimento de seu regime especial de cidadania.

São questões que estão presentes no relato trazido por Dona Helena, quando ela narra como a mulher [da fotografia] teria se esmerado em arrumar as mulheres e as crianças com esses adereços, inusitados aos olhos do grupo, certamente, mas que elas já haviam compreendido como um "critério" imposto ao grupo, como exigência ou condição *sine qua non* para ser "índio reconhecido": "Nós nos esforçamos pra fazer uma roda de tambor bem animada pro homem que veio saber se a gente era mesmo índio. Aí eles [os integrantes do grupo de tamboeiros] toca-

ram as casacas e bateram os tambores com vontade. E nós cantemos, é... E nos dançamos pra ele que queria ver, né?” (Entrevista em 2018).

Ouvimos um relato do próprio esposo da mulher que aparece na fotografia da qual falou dona Helena. Ele atribui a ela a organização e o resultado da reunião que o alçou ao cargo de Cacique pela primeira vez. Os anos seguintes, em que ele exerceu a função de liderança principal, foram aqueles em que a luta pelo território foi acirrada, quando então o povo decidiu enfrentar os invasores do seu território, e partiu para o enfrentamento por meio das chamadas “autodemarcações”.

Ao relatar os acontecimentos naquele dia em que a comunidade se reuniu para decidir e eleger a nova liderança da comunidade, ele conta:

Eu sabia que ia ter a reunião da comunidade, mas aí meu pai queria ir pescar no rio porque não tinha nada na nossa casa, aí me chamou e eu fui (ele disse que a gente voltava antes da reunião). Eu lembrava da reunião e esperava voltar a tempo, mas a pesca foi tão boa com o pai que até esqueci. Quando voltamos do mar a gente viu todo aquele pessoal esperando a gente... Tava todo mundo no cais que tem ali embaixo, esperando nós... Eu até assustei porque já tinha até esquecido... *Aí chegamos, e ela veio com todo aquele pessoal e disse: “... agora é tu, o Cacique da comunidade é tu!”*. Imagina, aí eu levei um susto porque não tava nem esperando isso... (Entrevista, 2019). (grifo nosso).

Outra situação relaciona-se à figura do “Capitão do Tambor” (mestre do grupo de tamboeiros), uma posição que consta como tradicionalmente ocupada por um homem. Fomos informadas que antes do surgimento da figura do “Cacique” entre os Tupinikim, era o Capitão do Tambor que cumpria papel de liderança na comunidade¹⁴. Quando ele estava impossibilitado de acompanhar o grupo, em situações

que o impediam de atuar como capitão do tambor, era uma mulher que assumia a coordenação e apresentação do grupo de tambores e casacas, seja na aldeia, seja em eventos externos. Essa mulher é Helena Coutinho, a quem todos chamam carinhosamente de “Dona Helena”.

Quando fomos à casa de Dona Helena para conversar, encontramos um dos seus filhos, um jovem com deficiência de ordem psíquica e que vive sob os cuidados da mãe. Fomos juntos até a roça onde ela estava “tirando mandioca pra fazer farinha”. Enquanto caminhávamos o jovem foi lembrando as situações de violência vividas pelo povo, e que indicam o seu alto grau. Em todo o caminho foi relatando agressões que sofreu e que partiam dos seguranças da empresa. Em algumas áreas, já tomadas pelo mato, apontava e dizia: “Aqui ó, era tudo eucalipto!”, em uma clara associação das violências sofridas à destruição do território.

Embora vivendo agredidos e ilhados em seu próprio território, cercados por eucaliptais, eles teimaram e nunca desistiram de romper o cerco, apesar das placas que proibiam o seu acesso aos rios e matas, ou seja, proibiam a entrada a “estranhos”, isto é, aos indígenas.

Quando a gente vinha pegar pau pra fazer lenha, quando vinha no rio pra banhar, nadar, e quando vinha pescar também, eles batiam na gente.” [...] “Sim, eu mesmo! Eles já me botaram pra correr... E eles, oh, assim! [Faz gestos batendo no braço e nas costas] vinha com chicote na gente [...]. Os seguranças da Aracruz.

Profundamente marcado pelos acontecimentos, o jovem mostra a área onde havia sofrido algum tipo de violência e como a mãe, preocupada e com o olhar sempre atento, chegava a tempo para socorrê-lo. Em relação à mulher, Eliane Potiguara (2018, p. 49), reporta-se às décadas de 1970 e 1980, nesse mesmo período:

Não existiam estudos ou cifras, estatísticas que documentassem as maneiras como as mulheres indígenas eram ameaçadas e violadas em seus direitos. Também não era dada atenção ao modo como elas estavam se extinguindo a partir da mortalidade materna, por violências físicas, por conflitos culturais, por migração de suas terras e por conflitos políticos que ameaçavam suas vidas, suas famílias e o direito ao território indígena e à sua cosmovisão.

Chegamos ao local da roça e avistamos Dona Helena no meio dos pés de aipim e junto com ela estavam dois outros filhos. O jovem que nos acompanhou enfatizou novamente: “Oh, aqui também... Era tudo, tudo eucalipto!”. Enquanto ela vem ao nosso encontro os filhos acenam e cumprimentam de longe e continuam a colocar as raízes de mandioca no carro. “Vamos poder fazer muita farinha e *beiju*”, diz Dona Helena, revelando um modo de produzir coletivo que não serve ao empreendimento capitalista que pretende alienar e privar as indígenas mulheres de sua capacidade de decidir como, quando e o que produzir, destruindo modos de relação e conexão com outros coletivos e categorias de vida.

Retomamos o caminho para casa, conversando sobre a tarde quente e a boa colheita que acabavam de fazer. De vez em quando, repetindo a atitude do filho, Dona Helena nos fazia parar para mostrar a área retomada, as plantações e as casas de seus familiares que começavam a ser erguidas, para abrigar núcleo dos seus familiares que estava bastante ampliado devido ao casamento de filhas, filhos, netos e netas.

Para além de destacar a relevância das lutas apenas como garantia da retomada da terra, importa destacar a sua importância para a própria consolidação das suas cosmovisões e de todo um apanhado de costumes que certamente fundamentaram-se em compromissos ancestrais. A autonomia por decidir sobre o que comem se esvai de maneira tão abrupta como violenta. Nesse sentido, a insegurança alimentar se instala cada vez mais quando é abandonada a prática de cultivo de plantas que alimentam as

comunidades indígenas, onde a figura da indígena mulher é tão importante para a soberania alimentar, quanto a do indígena homem. Soberania alimentar em relação com a terra e a ampliação e diversificação da roça deve ser compreendida em consequência do aumento das famílias, demonstrando sintonia com o compromisso com a posteridade.

Quando chegamos à casa, Dona Helena nos convidou para sentar em uma grande área aberta, onde se encontra um fogão a lenha. Logo a área se encheu com a chegada de netos e netas e dos filhos com o carregamento de mandioca, que é ali depositado para posteriormente serem descascadas. Enquanto isso, Dona Helena retorna com uma garrafa de café e dois copos. Oferece-nos o café e diz com sorriso de satisfação que foi “preparado pela neta”.

Em meio ao movimento no local onde nos encontramos, as conversas dos filhos e netos, o movimento de animais, (galinhas, pintos, cachorros), Dona Helena fala muito baixinho, quase inaudível, e bem próximo. Reporta-se às letras dos cantos que está compondo para o *grupo de tamboeiros*. Confidencia que não se agrada mais em apenas “falar” e explica: “Se só falar não vou saber explicar bem o que eu digo”.

Confidencia baixinho que “não sabe ler”, e que ultimamente está “mais esquecida”. As netas ou as filhas escrevem em um caderno as músicas que ela compõe, e depois leem para ela ouvir. Nesse momento, uma das netas entra no pátio onde estamos e ela sorri, e demonstrando aprovação, diz: “Aí, ela, ó! Ela que disse para eu cantar e gravar a música no celular pra depois ouvir e não esquecer”.

A interação das jovens com as anciãs é outra marca ancestral e a junção nessa relação se transforma em instrumento de resistência. Pois, embora com suas terras demarcadas, o povo Tupinikim possui muitos desafios a percorrer na caminhada pela garantia de direitos básicos constitucionais, fato que, infelizmente, não os distanciam dos demais indígenas, pertencentes a outros povos. E a cantoria, não só torna a luta mais leve, mas conta sobre os aconteci-

¹⁴ Essas informações foram registradas a partir dos estudos do CT da Funai e constam no Relatório Técnico da Funai/1994.



Foto 3. Tupiniquins_Tatantin Rogerio Medeiros-31

mentos e atrai a força de suas espiritualidades para perto. E a consequência disso, para elas, tem sido suas inúmeras conquistas.

Dona Helena inicia cantarolando algumas músicas e, sempre de novo, com novas letras em um ritmo com marcações semelhantes, ela *canta histórias* que versam sobre temas similares. Acompanha o ritmo com os dedos tamborilando levemente na mesa, “para lembrar” – justifica. É assim, por meio de cantoria, que Dona Helena faz suas narrativas durante os encontros, realizados após várias situações em que estivemos dialogando. Por meio da *palavra cantada*, ela enche de energia o seu povo, e com esse *cantar* ressignifica suas próprias histórias e memórias, tal qual a narrativa evocada no momento da nossa conversa:

Nossa mata já se acabou/ não se encontra um caçador / nossa mata já se acabou não se encontra um caçador/[...] Sou da aldeia não sou do mar/ põe nosso barco pra navegar /... É o índio na aldeia, a sereia lá no mar/ É o índio na aldeia e a sereia lá no mar./ O índio tá no trabalho tá fazendo o seu cocar/ é o índio

na aldeia e a sereia lá no mar/ [...] A tradição do índio nunca acabou/ a tradição do índio é a casaca e o tambor [...] (Canto para roda de tambor)¹⁵.

No ano de 1920, Antônio Estigarribia era o chefe do Serviço dos Índios no Estado do Espírito Santo e organizou uma série de questões, pois pretendia obter informações mais detalhadas sobre os índios¹⁶. Uma das questões, indagava a respeito da permanência dos antigos costumes entre eles e coube ao professor Elpídio Pimentel responder-lhe o questionário. Ele responde que muitos dos antigos costumes indígenas haveriam de desaparecer, certamente. De acordo com ele:

15 Este canto estava em fase de ensaio com o grupo de tamboeiros e o grupo de mulheres guerreiras naqueles dias, entretanto o registramos aqui porque já se tornou domínio público ao ser apresentado em vários eventos abertos, nas aldeias, como são as Noites Culturais e a Festa do Índio.

16 O relatório de Estigarribia encontra-se na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, N VIII. Índios do Rio Doce.

[...] a ação civilizadora que estamos exercendo, com resultados, tende a incorporá-lo à nossa sociedade, onde se confundirão na heterogeneidade do nosso meio. As qualidades físicas e morais, essas resistirão mais à ação niveladora do meio e reagirão sobre ele, modificando-o proporcionalmente à força com que atuarem.

Entretanto, ao responder outra questão, observou: “Quando um índio quer, de longe, prevenir aos seus irmãos de uma couza qualquer, canta-a (*conta por meio do canto*). [...] *Quando quer contar um acontecimento que o apaixonou, canta-o também.*” (Revista do IHGES, N. VIII, p. 12ss)¹⁷ (grifo nosso). Seguramente, em Dona Helena encontramos uma mulher que reteve e assumiu o papel de guardiã da cultura na comunidade, e ela a transmite por meio da dança e de cantos apaixonados.

Por meio do repertório dos cantos que ela compõe, narra uma história e, subjacente, resguarda as inquietações que vão às margens da ontologia e que revelam as vozes de queixa. Para Eliana potiguara (2018, p. 14), são essas as “vozes que lamentam e que problematizam as perdas, traumas vivenciados pela experiência de ter tido territórios e culturas invadidas [...]”¹⁸.

Nesse sentido, Dona Helena canta, e ao cantar revela sobre as suas perdas e lutas, desde uma perspectiva indígena e feminina, que contempla e converge um plano ontológico e político, por territorialidades e por identidade étnica. Descobrimos nela as vozes indígenas e femininas que se conectam em diferentes relatos. E quando as encontramos, quase sempre, são vozes que compõem uma mesma cos-

17 Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, N VIII. Índios do Rio Doce.

18 Os relatos e documentos sobre uma história do povo Tupinikim no Espírito Santo aparecem no contemporâneo, desde um embate de argumentações sobre a presença indígena no território que estava em disputa com empreendimentos privados desde a década de sessenta. São estudos publicados nos contextos dos conflitos com o Estado Brasileiro que continuava autorizando a invasão das terras indígenas por grandes empreendimentos econômicos e particulares.

movisão e fazem parte de uma trajetória comum, coletiva e traumática.

Por isso mesmo, uma leitura das trajetórias das indígenas mulheres, de diferentes povos, requer, simultaneamente, uma leitura diferenciada e comparada, pela afinidade que oferecem desde seus *lugares-territórios-de-fala*. Desde esse *lôcus*, elas revelam-se na “pele da índia” ou da “cabocla humilhada”, que bem poderia ser uma sem-terra ou uma trabalhadora na agricultora, ou a operária explorada, mas sempre marginal e sufocada por milhões de misérias históricas e contemporâneas.

Portanto, compreendemos que fazem parte de uma mesma matriz as memórias das indígenas mulheres, análogas, em grande parte, as das mulheres que estão “por baixo” na história e na sociedade. Entretanto, tratando-se de indígenas mulheres, não as encontramos representadas e nem reconhecidas nos debates da história das mulheres no Espírito Santo ou mesmo no Brasil.

Se escutarmos e considerarmos com seriedade cada repertório de lembranças apresentados por elas e os seus coletivos, necessariamente, segue-se outro de perguntas. E, se todas as suas lembranças se voltam a um tempo que se afasta de nós por décadas ou séculos, certo é que as respostas não podem prescindir de sua relação com o absoluto presente em que vivemos, pensamos, dialogamos e agimos.

Alguns limites e forças, simultaneamente constituídos, representam desafios para a mulher se reinventar, o que se observa em relação as suas origens, ancestralidade, e seu biótipo, a que reporta Eliane Potiguara quando escreveu o poema intitulado *Brasil* (POTIGUARA, 2018, p. 32):

Que faço com minha cara de índia?/ E minhas rugas/
E minha história/ E meus segredos? Que faço com
minha cara de índia?/ E meus espíritos/ E minha
força/ E meu Tupã/ E meus círculos? Que faço com
minha cara de índia?/ E meu sangue/ E minha consci-
ência/ E minha luta? E minha Terra?

Deste modo, as protagonistas e testemunhas narram e ressignificam os acontecimentos vividos desde uma situação *presente*, desde um contexto histórico no qual estão inseridas e se sentem desafiadas. Nesse sentido, nos desafiam, necessariamente, a erguer uma história das indígenas mulheres “a partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão [para] descobrir, na análise do pequeno acontecimento individual o cristal do acontecimento total” (BENJAMIN, 2006, p. 503). Ou seja, para uma historiografia das indígenas mulheres, especialmente, carece focalizar sujeitos e elementos que até pouco eram considerados irrelevantes na história do Brasil.

Manifestar esse corpo territorializado tornou-se um desafio e uma resistência ao sistema de opressão e colonização; assumir um corpo-território como um corpo étnico em coexistência com o *corpomulher* exige uma condição de autonomia e liberdade, um processo de libertação e superação da consciência oprimida e colonizada, capaz de elaborar uma consciência crítica que supere a subalternidade.

Conclusão

As indígenas mulheres são aquelas não encontradas nas reflexões de uma historiografia sobre gênero, são elas que muitas vezes foram e estão sendo destituídas de seus corpos-territórios, e que precisam desenvolver formas de resistências e, simultaneamente, trabalhos alheios para gerar renda para a família. Com o processo de destruição ambiental do território dos Tupinikim, por madeiras e pelo plantio maciço de eucalipto para fins de celulose, a floresta foi devastada e não mais se encontram meios de sobrevivência, nem matéria-prima necessária à fabricação dos seus artesanatos, tinturas, fibras, sementes, etc. obrigando-se o deslocamento para o mundo do trabalho capitalista, onde são submetidas as mais diversas formas de exploração.

Nesse sentido, ao trazer um debate da indígena mulher para pensar a historiografia da mulher e, em

particular, no Espírito Santo, o debate de gênero não deve abrir mão da questão territorial em sua relação com o modelo de desenvolvimento em curso no país. Significa também observar, no caso de mulheres Tupinikim, uma experiência transtornada e inevitavelmente relacionada à devastação do território que conta com a destrutiva equação *desenvolvimento x meio ambiente*, como analisa Barcellos (2008).

Desse modo, o papel da indígena mulher encontra-se em um contexto fragilizado, como testemunham muitas mulheres indígenas e que se faz reverberar na voz de Eliane Potiguara (2018). É grande o risco de subordinação aos interesses hegemônicos, o que produz, indubitavelmente, a fragilização do papel cultural da mulher, especialmente, quando então as relações de subordinação sexual se acentuam. É o corpo-território-indígena compreendido como experiência da indígena mulher na relação com o seu *locus* que não deve ser excluído do debate das questões de gênero. Por isso, se tivermos de falar de um “feminismo indígena”, que seja para assumir o território como “território-de-fala” de muitas indígenas e mulheres que continuam sendo desterritorializadas e destituídas de seu corpo-território.

Afirmamos que não há uma historiografia feminista não indígena que alcance as indígenas mulheres e que as concebam como parte integrante de um todo. Ao mesmo tempo, que respeite as suas particularidades enquanto coletivo povo, sem o que, desse modo, o feminismo e suas pautas se distanciarão cada vez mais das lutas das indígenas mulheres. Portanto, falar em “feminismo indígena” no meio indígena ainda tem sido motivo de muitas reverberações. Perguntamos, então, se haverá uma “historiografia feminista” que alcance as indígenas mulheres sem as conceber em suas territorialidades próprias, e se seria possível falar em uma modalidade de “feminismo indígena” sem profundas inflexões nos debates e conceituações que estão em vigor.

Bibliografia

- BARCELLOS, Gilsa Helena. *Desterritorialização e R-existência Tupinikim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose*. 2008. 424 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- CLASTRES, Helen. *Terra sem Mal*. O profetismo tupi-guarani. Renato Janine Ribeiro. Editora brasiliense, 1978.
- ESTIGARRIBIA, Antônio. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, N VIII. Índios do Rio Doce.
- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. Trad. Angela M. S. Correa. São Paulo: Contexto, 2007.
- POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento e silêncio*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara metade máscara*. Edições Grumin, Rio de Janeiro, 2018.
- SCHUBERT, A. M. P. *Lutas territoriais Tupinikim*. Saberes e lugares conhecidos. Editora Appris. Curitiba, 2018.

As citações/ entrevistas foram extraídas dos relatórios de campo de Arlete Schubert e as entrevistas foram realizadas entre 2018 e 2019, com Helena Coutinho, José Sezenando, José Luiz Ramos, lideranças históricas nas lutas do povo Tupinikim.