

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO CONSTITUCIONAL

SAMANTHA DANTAS DE FRANÇA

**“VEM DEVAGAR QUE ESSA TERRA É MINHA, FALA DE MANSINHO QUE ESSA
VOZ É MINHA”:** mulheres indígenas vereadoras eleitas no ano de 2024 e a (des)
construção do feminismo.

Niterói/RJ

2025

Samantha Dantas de França

“VEM DEVAGAR QUE ESSA TERRA É MINHA, FALA DE MANSINHO QUE ESSA VOZ É MINHA”: mulheres indígenas vereadoras eleitas no ano de 2024 e a (des) construção do feminismo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Direito Constitucional.

Orientadora: Fernanda Andrade Almeida

Niterói

2025

Ficha catalográfica automática - SDC/BFD
Gerada com informações fornecidas pelo autor

F814? França, Samantha Dantas de
?VEM DEVAGAR QUE ESSA TERRA É MINHA, FALA DE MANSINHO QUE
ESSA VOZ É MINHA?: mulheres indígenas vereadoras eleitas no
ano de 2024 e a (des) construção do feminismo. / Samantha
Dantas de França. - 2025.
142 f.

Orientador: Fernanda Andrade Almeida.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Faculdade de Direito, Niterói, 2025.

1. Mulheres indígenas. 2. Vereadoras indígenas. 3.
Feminismo. 4. Feminismo comunitário. 5. Produção
intelectual. I. Almeida, Fernanda Andrade, orientador. II.
Universidade Federal Fluminense. Faculdade de Direito. III.
Título.

CDD - XXX

Samantha Dantas de França

“VEM DEVAGAR QUE ESSA TERRA É MINHA, FALA DE MANSINHO QUE ESSA VOZ É MINHA”: mulheres indígenas vereadoras eleitas no ano de 2024 e a (des) construção do feminismo.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito Constitucional da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Direito Constitucional
Aprovada em ____ de maio de 2025

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Fernanda Andrade Almeida (Orientadora)
Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Enzo Bello
Universidade Federal Fluminense – UFF

Profa. Dra. Livia Gimenes Dias da Fonseca
Universidade de Brasília - UnB

À minha avó, cuja existência foi um ato de
resistência.

E a cada mulher que transformou dor em canto,
luta em reexistência e amor em liberdade.

Que suas vozes ressoem bem mais alto.

AGRADECIMENTOS

Encerrar esse ciclo é, antes de tudo, um ato de gratidão profunda. A jornada do mestrado foi repleta de desafios, distâncias, descobertas e nenhuma etapa teria sido possível sem a presença e o apoio de pessoas fundamentais na minha vida.

Agradeço à minha família, que sempre acreditou nos meus passos, mesmo quando eles pareciam ousados demais. À minha mãe Márcia Dantas e ao meu pai Aluísio França, meu amor e eterna gratidão pelo suporte, pelos valores que me ensinaram, pelo amor incondicional e pela força que sempre me transmitiram. Ao meu irmão Gabriel França, parceiro de vida, que também sempre esteve ao meu lado. Ao meu namorado Yago Barreto, minha gratidão pelo suporte e carinho constantes, tanto nos momentos em que a distância foi inevitável quanto na presença silenciosa, paciente e acolhedora durante as longas horas de escrita. Sua companhia foi alento e motivação.

À Patrícia Tedeschi, que sempre me apoiou em todas as etapas da vida e se fez presente, com parceria, escuta e incentivo incondicionais. Sua presença firme foi fundamental para que eu pudesse seguir com confiança.

Meus amigos, que foram abrigo e incentivo nos momentos de exaustão e dúvida — vocês sabem quem são e o quanto significam para mim. Um agradecimento especial ao meu tio Marcley Dantas, cuja ajuda financeira e além dela, foi decisiva para que eu pudesse viver esse sonho. Sua generosidade abriu um caminho que parecia impossível naquele momento.

À minha orientadora, meu mais profundo respeito e admiração. Foi um privilégio caminhar sob sua orientação firme, generosa e inspiradora. Obrigada por acreditar neste trabalho e em mim. Ao programa de pós-graduação e ao curso, deixo aqui meu reconhecimento pela formação, pelos debates, pelas trocas. E, claro, a Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo fomento concedido, que tornou essa trajetória viável, mais digna e possível.

À Pamela Lamin, minha parceira incansável nessa estrada do mestrado — literal e metaforicamente. Foram quilômetros percorridos, noites em pousadas, cansaços compartilhados e silêncios compreendidos, mas também foram momentos especiais de passeios na praia e distrações para que essa caminhada fosse mais leve. Sua companhia foi farol e abrigo.

Mas meu agradecimento mais essencial, mais íntimo e carregado de ancestralidade, à minha avó. Mulher indígena, guerreira, guardiã de saberes e raízes que hoje reverberam em mim. Foi nela que encontrei a primeira chama deste trabalho. Foi ouvindo suas histórias,

sentindo sua força e entendendo suas lutas que encontrei o sentido deste caminho. A ela, dedico cada linha desta dissertação, que nasce da terra, da memória e da força das mulheres que vieram antes de mim.

Que minha escrita seja uma retribuição, ainda que pequena, à potência dessas vozes que o tempo não silenciou — e nunca silenciará.

*Na diversidade do país aonde a cultura expressa
Muita gente se pergunta aonde o Brasil começa
Será que é mesmo lá em Brasília
Onde impera o poder e a desigualdade social
Ou será que é no território do povo tradicional?
A resposta é muito clara
Mas é invisibilizada a luta desse povo guerreiro
Talvez nós não contribuimos
Para que o Brasil seja um país de primeiro
mundo
Mas do Brasil nós somos os primeiros
Nós somos um povo que resiste pela força do
cantar
Antes do Brasil da Coroa existe o Brasil do
Cocar!*

Manifesto Ancestral – Alok e Célia Xakriaba

RESUMO

Esta dissertação investiga o protagonismo político de mulheres indígenas eleitas vereadoras no Brasil em 2024, analisando suas trajetórias sob a perspectiva do feminismo e da teoria decolonial. Em um contexto marcado pela sub-representação indígena nos espaços institucionais de poder, a pesquisa busca compreender como essas mulheres articulam suas identidades étnicas com a atuação política formal, e de que modo ressignificam e transformam esses espaços a partir de suas cosmologias originárias. O referencial teórico se baseia na epistemologia decolonial, com uma inversão epistemológica que parte das vozes e experiências concretas das vereadoras para posteriormente estabelecer diálogos teóricos. Trata-se de pesquisa empírica, qualitativa, com perfil interdisciplinar, transitando nas áreas do Direito, Ciência Política e Estudos de Gênero. As técnicas de pesquisa incluem entrevistas semiestruturadas com cinco vereadoras indígenas de diferentes etnias e regiões do país (Letícia Awju Krikati, Ingrid Sateré Mawé, Antonia Patté, Inaye Kuna e Elaine Tabajara), análise documental e revisão bibliográfica. As fontes primárias são as narrativas e experiências das vereadoras, enquanto as fontes secundárias compreendem obras teóricas sobre feminismo comunitário, decolonialidade e participação política indígena. Os resultados apontam para a existência de um movimento político de mulheres indígenas que, embora mantenha relações complexas com o termo "feminismo", desenvolve práticas e epistemologias próprias voltadas ao fortalecimento coletivo, à defesa territorial e à transformação das relações de gênero. A pesquisa evidencia como estas vereadoras enfrentam desafios interseccionais nos espaços políticos institucionais enquanto simultaneamente os utilizam como plataformas estratégicas de resistência decolonial e afirmação de direitos coletivos.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Feminismo; Representação política; Decolonialidade; Vereadoras indígenas.

RESUMEN

Esta disertación investiga el protagonismo político de mujeres indígenas elegidas como concejalas en Brasil en 2024, analizando sus trayectorias desde la perspectiva del feminismo y la teoría decolonial. En un contexto marcado por la subrepresentación indígena en los espacios institucionales de poder, la investigación busca comprender cómo estas mujeres articulan sus identidades étnicas con la actuación política formal, y de qué modo resignifican y transforman estos espacios a partir de sus cosmologías originarias. El método utilizado es decolonial, con una inversión epistemológica que parte de las voces y experiencias concretas de las concejalas para posteriormente establecer diálogos teóricos. Se trata de una investigación empírica, cualitativa, con perfil interdisciplinario, transitando por las áreas del Derecho, Ciencia Política y Estudios de Género. Las técnicas de investigación incluyen entrevistas semiestructuradas con cinco concejalas indígenas de diferentes etnias y regiones del país (Letícia Awju Krikati, Ingrid Sateré Mawé, Antonia Patté, Inaye Kuna y Elaine Tabajara), análisis documental y revisión bibliográfica. Las fuentes primarias son las narrativas y experiencias de las concejalas, mientras que las fuentes secundarias comprenden obras teóricas sobre feminismo comunitario, decolonialidad y participación política indígena. Los resultados apuntan a la existencia de un movimiento político de mujeres indígenas que, aunque mantiene relaciones complejas con el término "feminismo", desarrolla prácticas y epistemologías propias orientadas al fortalecimiento colectivo, a la defensa territorial y a la transformación de las relaciones de género. La investigación evidencia cómo estas concejalas enfrentan desafíos interseccionales en los espacios políticos institucionales mientras simultáneamente los utilizan como plataformas estratégicas de resistencia decolonial y afirmación de derechos colectivos.

Palabras clave: Mujeres indígenas; Feminismo; Representación política; Decolonialidad; Concejalas indígenas.

ABSTRACT

This dissertation investigates the political agency of indigenous women elected as city councilors in Brazil in 2024, analyzing their trajectories from the perspective of community feminism and decolonial theory. In a context marked by indigenous underrepresentation in institutional spaces of power, the research seeks to understand how these women articulate their ethnic identities with formal political action, and how they resignify and transform these spaces based on their original cosmologies. The method used is decolonial, with an epistemological inversion that starts from the voices and concrete experiences of the councilwomen to later establish theoretical dialogues. This is empirical, qualitative research with an interdisciplinary profile, moving through the areas of Law, Political Science, and Gender Studies. Research techniques include semi-structured interviews with five indigenous councilwomen from different ethnicities and regions of the country (Letícia Awju Krikati, Ingrid Sateré Mawé, Antonia Patté, Inaye Kuna, and Elaine Tabajara), documentary analysis, and literature review. The primary sources are the narratives and experiences of the councilwomen, while secondary sources include theoretical works on community feminism, decoloniality, and indigenous political participation. The results point to the existence of a political movement of indigenous women that, while maintaining complex relationships with the term "feminism," develops its own practices and epistemologies aimed at collective strengthening, territorial defense, and transformation of gender relations. The research shows how these councilwomen face intersectional challenges in institutional political spaces while simultaneously using them as strategic platforms for decolonial resistance and affirmation of collective rights.

Keywords: Indigenous women; feminism; Political representation; Decoloniality; Indigenous councilwomen.

LISTA DE SIGLAS

AMARN - Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMISM - Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé
ANMIGA - Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB - Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
ATL - Acampamento Terra Livre
CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CI - Centro Indígena
CIMI - Conselho Indigenista Missionário
COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CRAS - Centro de Referência de Assistência Social
CSN - Companhia Siderúrgica Nacional
FUNAI - Fundação Nacional dos Povos Indígenas
IBAMA - Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICHS - Instituto de Ciências Humanas e Sociais
ISA - Instituto Socioambiental
MDB - Movimento Democrático Brasileiro
ONGs - Organizações Não Governamentais
PCdoB - Partido Comunista do Brasil
PP - Partido Progressista
PRD - Partido Renovação Democrática
PSD - Partido Social Democrático
PSDB - Partido da Social Democracia Brasileira
PSOL - Partido Socialismo e Liberdade
PT - Partido dos Trabalhadores
REDE - Rede Sustentabilidade
SPI - Serviço de Proteção aos Índios
TCLE - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TSE - Tribunal Superior Eleitoral
UFF - Universidade Federal Fluminense

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1: MULHERES INDÍGENAS NA POLÍTICA: ANÁLISE DAS VEREADORAS ELEITAS EM 2024 NO BRASIL.....	28
1.1 Abrindo meu diário de campo: panorama das eleições de 2024 e organização das entrevistas.....	28
1.2 Análise das entrevistas e trajetórias políticas.....	44
1.3 “A gente precisa dar esse empoderamento para as mulheres indígenas”: protagonismo político das vereadoras indígenas do Brasil.....	51
CAPÍTULO 2: O FEMINISMO HEGEMÔNICO E SUAS LIMITAÇÕES: UMA CRÍTICA DECOLONIAL.....	56
2.1 Crítica ao feminismo branco/hegemônico.....	57
2.2 A colonialidade no pensamento feminista.....	61
2.3 Epistemicídio e invisibilização de outras formas de luta.....	65
CAPÍTULO 3: MULHERES INDÍGENAS, TERRA E LUTA: EPISTEMOLOGIAS PRÓPRIAS E UM POSSÍVEL DIÁLOGO COM TEORIAS FEMINISTAS.....	74
3.1 As raízes do protagonismo político das mulheres indígenas.....	74
3.2 Origens e fundamentos do feminismo comunitário.....	82
3.3 Diálogos possíveis entre epistemologias indígenas e o feminismo comunitário no Brasil.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
REFERÊNCIAS.....	97
ANEXO A – ROTEIRO PARA ENTREVISTAS COM AS VEREADORAS.....	110
ANEXO B – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA LETÍCIA AWJU KIKRATI.....	111
ANEXO C – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA INGRID SATERE MAWE.....	116
ANEXO D – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ANTONIA PATTÉ.....	127
ANEXO E – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA INAYE KUNA.....	131
ANEXO F – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA ELAINE TABAJARA.....	136

INTRODUÇÃO

Vem devagar que essa terra é minha
Fala de mansinho que essa voz é minha
Vem devagar que essa terra é minha
Fala de mansinho que essa voz é minha
Te devolvo o teu espelho refletindo a tua face
Eu cruzei teu mar vermelho
Sua fé é um massacre
Te mostro tua moral
Minhas filhas abusadas
No vale do carnaval
Tua igreja é violada
Chega com respeito que esse corpo é meu
Todo meu
 Essa terra é minha- Narubia Werreira

1. Forma e substância

É imperativo iniciar esta dissertação destacando as razões que justificam a escolha pela escrita em primeira pessoa, uma vez que almejo evidenciar minha própria presença como componente intrínseca desta pesquisa. Tal abordagem permite-me uma expressão mais direta e pessoal dos argumentos e vivências que pretendo articular ao longo deste trabalho, promovendo uma conexão mais profunda entre o objeto investigado e o sujeito (pesquisadora). O conceito de conhecimento situado, desenvolvido pela filósofa feminista Donna Haraway (1988, p.29), defende que todo conhecimento é produzido a partir de uma perspectiva específica e que é impossível alcançar uma objetividade completa e neutra. A teórica argumenta que admitir a presença da pesquisadora, por meio da primeira pessoa, é uma forma de reconhecer que todo conhecimento é parcial e que está vinculado ao ponto de vista e às experiências da autora. Escrever em primeira pessoa, então, torna-se uma forma de transparência, onde eu explicito o meu papel e influências na pesquisa.

2. Trajetória pessoal e ancestralidade

Assim, antes de trazer à tona as histórias de mulheres que compõem este trabalho, sinto a necessidade de expor a narrativa de minha própria trajetória, cujas raízes se estendem a tempos anteriores à minha própria existência. Minha história inicia-se, na medida em que a conheço, com a luta de minha bisavó, ancestral pertencente ao povo indígena Paiaiás, em Morro do Chapéu/Bahia. Foi ali que ela viveu parte de sua vida até ser entregue, em troca de comida, para trabalhar como serva na casa de uma família branca.

Trabalho este que não pode ser legitimado como tal, entre as violações mais frequentes contra mulheres indígenas está o serviço em condições análogas à escravidão, especialmente no trabalho doméstico, muitas vezes mascarado por relações de “apadrinhamento” o sequestro e a exploração de mulheres indígenas para o trabalho doméstico em casas de famílias brancas. Esse “apadrinhamento” reflete a violência colonial que Eliane Potiguara discute em "Metade Cara, Metade Máscara":

As mulheres indígenas também tiveram seus corpos violados, suas famílias destruídas e seus filhos roubados. Foram empregadas domésticas mão-de-obra rural e urbana desqualificada, submetidas a todo tipo de violência familiar e social. (Potiguara, 2019, p. 94).

Após anos na casa dessa família branca, minha bisavó finalmente conquistou sua liberdade e retornou à aldeia. No caminho, encontrou o amor, e desse encontro nasceu minha avó. A bisavó a chamou de Maria Orquisa (Orquisa é uma variante coloquial para se referir à Orquídea), já que era apaixonada por plantas e flores, e grande parte de sua vida cuidou de Orquídeas na casa em foi levada para trabalhar. Costumava dizer que eram as flores que lhe proporcionavam a esperança da vida. Ainda pequena, a vó “Quisa” foi levada para viver longe da aldeia, mas carregou consigo as vivências, memórias e ensinamentos acumulados em seus poucos anos de convivência com seu povo.

Posso afirmar que as vivências transmitidas por elas são o maior legado que poderia eu herdar. Ela me ensinou cantos, práticas de cura, respeito profundo pelo próximo, pela natureza e pelos animais. Foi ela, mais do que qualquer outra pessoa, que me mostrou o verdadeiro sentido do altruísmo e da generosidade. Infelizmente, minha bisavó partiu há alguns anos, e minha avó, acometida pelo Alzheimer, já não consegue mais se recordar de sua própria história e vivências. Foram anos da minha infância em que pude conviver e compartilhar com ela histórias inesquecíveis. Hoje, escrevo com uma saudade que aperta meu peito e lágrimas presas na garganta, mas com a certeza de que ela está guiando meus passos.

Em 1956, da década de XX minha avó, já adulta e casada com o meu avô, mudou-se para Volta Redonda em busca de melhores condições de vida, onde começou a trabalhar na

CSN (Companhia Siderúrgica Nacional). Foi aqui que nasci em 1997 e cresci. Durante esse período, segui um modelo educacional pautado em dicotomias do mundo moderno, que atribui ao conhecimento às características de civilização, ciência, senso comum e racionalidade. Apesar de ser educada pelo conhecimento hegemônico, tive a sorte de conviver com mulheres que me contaram histórias que não estavam nos livros, mas que me ensinaram muito mais do que qualquer conteúdo acadêmico.

Cursei Direito na Faculdade Oswaldo Aranha, uma instituição particular que, de maneira intencional, adota uma abordagem dogmática na formação jurídica, sem oferecer incentivos à reflexão crítica. Paralelamente, cursei Administração Pública no Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHS) da Universidade Federal Fluminense (UFF), também localizada em Volta Redonda.

É irônico perceber que essa vivência reflete uma contradição que já me acompanhava desde muito antes, quando os ensinamentos acadêmicos entravam em conflito com os saberes transmitidos pelas minhas avós. No ensino superior, essa tensão assumiu novas formas: de um lado, a formação tradicional e normativista da instituição particular, que valorizava a repetição de conceitos e a obediência à letra da lei; de outro, a experiência em uma universidade pública que, ainda que nem sempre crítica por completo, foi o primeiro espaço institucional a me apresentar autores e autoras que pensavam o Estado, o direito e a sociedade a partir das margens, de contextos históricos, sociais, raciais e de gênero.

Foi nesse ambiente que tive acesso a leituras decoloniais, à teoria crítica, a debates sobre epistemologias outras — indígenas, negras, feministas — e à compreensão de que o conhecimento é também uma ferramenta de poder. Pude, pela primeira vez, pensar o direito não apenas como um conjunto de normas, mas como uma construção política e histórica, que pode tanto manter quanto questionar desigualdades.

A faculdade de Direito sempre foi um sonho do qual nunca quis abrir mão. Diante da intensa carga horária e da necessidade de me dedicar mais aos estudos jurídicos, acabei tendo que abrir mão da conclusão do curso de Administração Pública, o que me deixou com o coração apertado, pois me identificava muito mais com o método de ensino da instituição federal.

Assim, após me formar em Direito, decidi continuar na trajetória acadêmica crítica, o que despertou em mim o desejo de ingressar no mestrado em Direito Constitucional na Universidade Federal Fluminense (PPGDC). Após ser aprovada no programa, pude desenvolver todo o conhecimento que adquiri durante esses anos informalmente pelas minhas avós dentro do cenário acadêmico de uma maneira mais técnica, conhecendo autoras e

autores, livros e demais ensinamentos que nunca tinha sido me ensinados em sala de aula. E aqui se inicia a jornada desta dissertação.

3. Construção do tema

Para a entrada no programa, era necessário desenvolver um anteprojeto sobre uma temática que se alinhasse à linha de pesquisa do mestrado. Não poderia escolher outro tema a não ser aquele que me tocasse profundamente como pesquisadora e que se encaixasse nos estudos da área.

Embora, ao longo desta dissertação, eu busque expressar alguns aspectos da minha ancestralidade e da minha trajetória pessoal mesmo não sendo o objetivo central da pesquisa, reconheço que isso não me confere o local de fala sobre determinadas experiências. O conceito de local de fala está ligado à compreensão de que as vivências e perspectivas de um indivíduo são moldadas por seu contexto social, cultural e histórico (Smith, 1999, p.186). Por isso, não me coloco como representante de vozes que experienciam diretamente determinadas realidades e que, portanto, detêm uma autoridade única e legítima para abordá-las.

Entendo, de igual modo, a necessidade de valorizar as vozes de grupos marginalizados, para a contribuição da justiça social e para o empoderamento dessas comunidades. Esta postura dialoga diretamente com o que Rita Segato (2021, p.13) define como antropologia por demanda, onde não é a pesquisadora que define unilateralmente os temas e questões a serem investigados, mas são os próprios sujeitos que apresentam suas demandas e necessidades de compreensão. Neste sentido, meu papel como pesquisadora não é o de falar pelas mulheres da pesquisa, mas de construir, junto com elas, ferramentas que possam ser úteis em suas lutas e processos de autocompreensão. A antropologia por demanda tem um compromisso ético-político inegociável com as lutas dos povos originários. Não se trata apenas de produzir conhecimento sobre os povos, mas em conjunto e a partir de suas necessidades. Este compromisso se materializa na forma como a pesquisa é conduzida.

Seguindo o que Segato (2021, p. 24) denomina "escuta atenta", busco não apenas registrar, mas efetivamente ouvir e responder às demandas que emergem do próprio campo, reconhecendo que o conhecimento produzido deve ser, antes de tudo, útil e apropriável pelos próprios grupos estudados e que eu possa usar essa "caixa de ferramentas" para responder as suas perguntas e contribuir com o projeto histórico.

Nesse sentido, partindo desse posicionamento, meu projeto de pesquisa apresentado na seleção do mestrado, no início do ano de 2023 abordou o genocídio dos povos originários

Yanomami na Amazônia, em razão do incentivo do governo de Jair Bolsonaro ao garimpo ilegal em terras indígenas. O garimpo ilegal em terras indígenas constitui uma das mais graves e persistentes violações aos direitos dos povos originários no Brasil. Esta prática predatória transcende o mero dano ambiental, configurando-se como uma ameaça multidimensional à existência física e cultural de diversos povos, especialmente na região amazônica (Wanderley, 2021, p. p. 81-103).

Historicamente, o garimpo em áreas indígenas tem tentando ser combatido pela legislação brasileira, com a Constituição Federal de 1988 determinando que a exploração mineral nestes territórios só possa ocorrer mediante autorização do Congresso Nacional, consulta prévia às comunidades afetadas e regulamentação específica (Brasil, 1988, Art. 231, §3º). Contudo, a ausência desta regulamentação, aliada à fragilidade dos mecanismos de fiscalização, criou um cenário propício à ilegalidade (Ricardo; Rolla, 2021; Oliveira, 2022, p.45).

No período entre 2019 e 2022, durante o governo de Jair Bolsonaro, observou-se um agravamento substancial desta situação. A conjugação de discursos oficiais que defendiam abertamente a "integração" dos indígenas à economia nacional, propostas legislativas como o PL 191/2020 (que visava regularizar a mineração em terras indígenas), cortes orçamentários drásticos em órgãos de fiscalização como IBAMA e FUNAI, e a militarização da política indigenista resultou em um aumento exponencial das invasões garimpeiras (Wanderley, 2021, p. p. 81-103).

O caso do território Yanomami ilustra dramaticamente as consequências desta política. Dados do MapBiomias (2022, p.n) indicam que a área afetada pelo garimpo ilegal neste território cresceu 3.350% entre 2016 e 2021. Em janeiro de 2023, uma missão governamental constatou um quadro de emergência sanitária, com centenas de casos de desnutrição grave, malária, pneumonia e outras doenças (Ministério da Saúde, 2023, p.17). A contaminação por mercúrio dos rios, essenciais para a subsistência Yanomami, alcançou níveis alarmantes, com estudos da Fiocruz detectando a presença deste metal pesado em 84% das mulheres e crianças em algumas comunidades (CNN Brasil, 2023, p.n).

Além dos impactos sanitários e ambientais, o garimpo ilegal intensificou a violência contra mulheres indígenas, com denúncias recorrentes de estupros, aliciamento para exploração sexual e introdução forçada de álcool e outras drogas nas comunidades (Cimi, 2023, p. 174). Esta intersecção entre destruição ambiental e violência de gênero evidencia como as mulheres indígenas frequentemente sofrem de maneira agravada os impactos da invasão territorial, conforme observa Segato (2021, p. 120).

Esse cenário constitui, na visão de muitas especialistas e organizações de direitos humanos, um processo de genocídio em curso, não apenas pela morte direta de indígenas, mas pela criação deliberada de condições que inviabilizam sua existência física e cultural, nos termos da Convenção para a Prevenção e Repressão do Crime de Genocídio de 1948 (Steiner; Pereira, 2023, p.n).

Na ocasião, tratei de um tema de extrema relevância, que precisa ser discutido e analisado com cautela. Contudo, percebi que não conseguiria abordar essa questão de maneira adequada em dois anos de mestrado, especialmente sem realizar uma pesquisa de campo aprofundada. Apesar de ter sido aprovada no programa com esse tema, optei por deixar essa temática em segundo plano. Continuamente, iniciei o mestrado em 2023 e a primeira disciplina que cursei foi voltada para mulheres e luta por direitos na América Latina, um tema que despertou em mim o que faltava no meu projeto de dissertação: a abordagem com perspectiva de gênero. Foi nessa disciplina que tive o privilégio de conhecer autoras indígenas do movimento feminista comunitário, sendo esse meu primeiro contato com um movimento focado nas mulheres originárias. Compreendi, então, que, além de ser um tema que me atravessa enquanto mulher representa também uma oportunidade de resgatar a história de minha ancestralidade e de outras mulheres marginalizadas.

A princípio, delimito meu tema sobre feminismo comunitário problematizando acerca da possibilidade de esse movimento feminista estar presente nos povos originários do Brasil. A intenção era realizar uma pesquisa de campo na aldeia Pataxó, em Paraty/Rio de Janeiro. Porém, apesar de ser uma comunidade receptiva a visitas de brancos e ser um local onde desenvolvem o turismo, não foi tão receptivo quanto à questão de se realizar uma pesquisa para mestrado.

4. Dificuldades metodológicas e questões éticas da pesquisa

Muitos povos indígenas e outros grupos marginalizados têm uma relação complexa com a pesquisa acadêmica, especialmente quando conduzida por estudantes ou pesquisadores externos. Isso se deve a uma longa história em que estudos sobre esses grupos foram realizados sem a consulta, consentimento ou envolvimento direto das próprias comunidades. A pesquisa ocidental tradicional, por muitas vezes, abordou essas populações de forma extrativista, tratando suas culturas, práticas e conhecimentos como objetos de estudo, e não como saberes legítimos pertencentes aos próprios povos.

Pesquisadores externos nem sempre compreendem o contexto cultural, espiritual e histórico dessas comunidades, o que pode resultar em interpretações e narrativas equivocadas. Para muitas comunidades, isso representa uma violação da autonomia sobre a própria identidade e história. Esse histórico de usurpação e invisibilidade alimenta a resistência a estudos externos. O que retoma a necessidade da antropologia por demanda, mencionada acima (Segato, 2021, p.71), para evitar ter um controle material sobre as condições de existência e na vida dos povos marginalizados a partir de uma posição de maior poder.

Abandonar a temática que norteou todo o meu mestrado não seria uma opção para mim, mas seria necessário adaptá-la para que eu pudesse trabalhar respeitando meus limites e, ao mesmo tempo, desenvolver o tema de forma colaborativa e participativa. Assim, surgiu a ideia de investigar o reconhecimento do feminismo em mulheres indígenas já inseridas em lutas políticas governamentais. A partir dessa perspectiva, defini o tema de pesquisa, em conjunto com minha orientadora, focando nas mulheres indígenas eleitas vereadoras no ano de 2024.

5. Delimitação do tema e objetivos da pesquisa

O feminismo comunitário vem ganhando espaço há alguns anos em contextos de resistência indígena na América Latina, mas no Brasil é um tema ainda pouco explorado. Nesse ensejo, busco nesta pesquisa me debruçar sobre o seguinte problema de pesquisa: As mulheres indígenas eleitas vereadoras no ano de 2024 se consideram feministas? Caso sim, como o feminismo se manifesta nas práticas políticas das vereadoras indígenas eleitas no Brasil em 2024? E de que forma esses valores influenciam suas atuações no contexto político brasileiro marcado por desafios institucionais e culturais?

O presente trabalho propõe, como objetivo geral, uma análise da possível presença de elementos do feminismo nas práticas políticas de mulheres indígenas eleitas vereadoras no Brasil em 2024. Viso explorar se essas vereadoras irão incorporar valores de defesa comunitária, identidade étnica em seus mandatos, contribuindo para um feminismo voltado para a coletividade e a preservação dos territórios, sem tentar rotular em um movimento já existente. No tocante aos objetivos específicos, a pesquisa visa apresentar o estado da arte sobre a temática pretendida, realizar entrevistas com vereadoras eleitas no ano de 2024, analisar a trajetória das mulheres vereadoras até serem eleitas, analisar a recepção das comunidades indígenas à eleição de uma vereadora indígena mulher. Os desafios enfrentados

na campanha política. Identificar as pautas e as estratégias políticas adotadas por essas vereadoras que possam dialogar com o feminismo.

No que concerne à contextualização histórica da representatividade indígena nos espaços institucionais de poder no Brasil, é fundamental ressaltar que a presença dos povos indígenas no parlamento brasileiro tem sido marcada por uma profunda sub-representação. Até a década de 1980, a tutela exercida pelo Estado brasileiro sobre os povos indígenas, materializada juridicamente no Estatuto do Índio (Lei 6.001/1973), constituía um obstáculo formal à plena cidadania política indígena. Ao considerá-los relativamente incapazes, o Estado restringia seu acesso a direitos civis e políticos, inclusive ao direito de serem eleitos para cargos públicos. A colonialidade já se manifestava no próprio nome do Estatuto.

Apesar desse contexto restritivo, em 1982 — ainda sob a vigência do Estatuto do Índio e antes da promulgação da Constituição de 1988 — o Brasil teve um marco histórico com a eleição de Mário Juruna, do povo Xavante, como o primeiro deputado federal indígena. Sua eleição representou uma exceção significativa, fruto de um contexto político específico e de sua atuação de destaque como líder indígena, especialmente ao portar um gravador para denunciar promessas não cumpridas de autoridades. A Constituição Federal de 1988, por sua vez, representou um ponto de inflexão ao reconhecer os indígenas como cidadãos plenos, com direitos originários sobre suas terras e garantias de preservação de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições (Silva, 2024, p.n).

Não obstante os avanços constitucionais houve um hiato de mais de três décadas até que, em 2018, Joênia Wapichana se tornasse a primeira mulher indígena a ocupar uma cadeira na Câmara Federal. Este longo intervalo evidencia as barreiras estruturais e institucionais que continuam a dificultar o acesso dos povos originários às instâncias decisórias nacionais (Silva, 2024, p.n). No contexto dos legislativos municipais, embora os dados históricos sejam mais dispersos, pesquisas recentes indicam um crescimento gradual, porém ainda tímido, da presença indígena, especialmente após as eleições de 2016 e 2020 (Instituto Socioambiental, 2024, p.n).

No que tange especificamente à presença feminina indígena na política institucional, os desafios são ainda mais pronunciados, refletindo a interseccionalidade de opressões que atinge estas mulheres. Dados do Tribunal Superior Eleitoral demonstram que, nas eleições municipais de 2020, apenas 0,4% das candidaturas a vereador foram de pessoas autodeclaradas indígenas, sendo que, deste universo, as mulheres representavam menos da metade. Este cenário reflete não apenas o racismo estrutural da sociedade brasileira, mas

também as desigualdades de gênero que permeiam tanto a sociedade nacional quanto, em alguns contextos, as próprias comunidades indígenas (APIB, 2024, p.n).

Ao analisar os dados eleitorais de 2024, constato uma persistente sub-representação política das mulheres indígenas no Brasil. Conforme evidenciam os números do Tribunal Superior Eleitoral (TSE, 2024), apenas 38 candidatas indígenas conquistaram cargos eletivos, um contraste gritante frente às 7.259 mulheres brancas eleitas no mesmo período. Esta disparidade reflete o que Segato (2012, p. 35) denomina como "colonialidade de gênero", onde o entrecruzamento de opressões étnico-raciais e de gênero produz exclusões específicas nos espaços de poder. Observo que os povos Potiguara (7), Kaingang (3) e Tikúna (3) apresentaram maior representatividade, enquanto a vasta maioria dos povos originários não conseguiu eleger nenhuma representante feminina. Como argumenta Marjorie Bergot (2019, p. 165), estas barreiras políticas são extensões das violências históricas impostas aos povos indígenas e, particularmente, às mulheres indígenas. Concordo com Paredes (2010, p. 110) quando afirma que a participação política das mulheres indígenas não representa apenas uma questão de paridade numérica, mas um imperativo para a construção de políticas públicas que respeitem as cosmologias e necessidades específicas dos territórios indígenas. A escassez de vozes femininas indígenas nos espaços decisórios compromete a própria qualidade democrática e reforça o que Santos (2009, p.8) identifica como "epistemicídio" dos saberes e práticas políticas originárias.

6. Fundamentação epistemológica e metodológica

Para Gil (2002, p. 28), a hipótese é uma afirmação provisória sobre a realidade que se pretende investigar. Considerando que parto de uma epistemologia decolonial, evito a formulação de hipóteses, porque meu foco está em desconstruir paradigmas de conhecimento hegemônicos e em valorizar experiência e saberes que foram historicamente marginalizados. Busco compreender fenômenos sociais e culturais sem impor uma "resposta" prévia ou uma solução definida, que é o que uma hipótese oferece.

A epistemologia decolonial parte do princípio de que as estruturas tradicionais de pesquisa e métodos ocidentais frequentemente impõem uma visão eurocêntrica. A hipótese, sendo uma pré-suposição, pode limitar a abertura necessária para escutar, interpretar e valorizar as perspectivas e conhecimentos locais. A pesquisa decolonial busca deixar que o campo de estudo e as experiências dos participantes "falem por si", em vez de seguir uma trajetória preconcebida.

Mignolo (2017, p 11) sugere que as epistemologias decoloniais precisam abraçar uma abordagem mais aberta, dialógica e situada, o que implica uma rejeição à estrutura típica da pesquisa, que define a priori uma suposição a ser verificada ou refutada. Ele argumenta que a imposição de hipóteses pode ser uma forma de colonialidade do saber, pois tende a forçar os sujeitos e suas experiências em categorias e expectativas que vêm de fora de seus contextos culturais.

Procuro adotar uma abordagem mais interpretativa e descritiva, com o objetivo de entender o contexto, os significados e as relações sociais sem impor uma estrutura rígida. A ausência de hipóteses favorece uma análise mais aberta e flexível, o que irá permitir uma interpretação mais ampla do contexto. Viso questionar a ideia de neutralidade e universalidade da ciência ocidental permitindo que novos conhecimentos emergentes possam ser explorados livremente, promovendo uma análise mais crítica e comprometida com a mudança social.

7. Revisão de literatura e justificativa da pesquisa

A presente pesquisa se justifica, inicialmente, pela escassez da temática no âmbito das pesquisas, que foi constatada após buscas realizadas no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, no portal da SciELO e nos Periódicos da Capes, a partir dos termos de pesquisa: “mulheres indígenas vereadoras” e “feminismo comunitário”. Com os resultados que encontrei, elaborei listas os documentos por títulos, autores, ano, titulação (doutorado ou mestrado) e pela respectiva universidade ou revista em que foi publicada.

Partindo da busca por “mulheres indígenas vereadoras”, no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, no portal da SciELO e nos Periódicos da Capes, com o filtro ciências sociais aplicadas, não obtive nenhum resultado. Já na busca por “mulheres indígenas” tive resultados em ciências sociais aplicadas, porém nenhum voltado ao direito.

No catálogo de Teses e Dissertações da CAPES o termo “feminismo comunitário”, com o filtro ciências sociais aplicadas, delimitando para mestrado e doutorado em direito, tive os seguintes resultados: Luta das mulheres quilombolas no vale do ribeira e os processos educacionais em seus territórios (Sanciaray Yarha Silva da Rosa, Mestrado pela Universidade do Paraná, no ano de 2022); Outros olhares, outros saberes: contribuições dos feminismos e das mulheres zapatistas para as relações internacionais (Larissa Urquiza Perez de Moraes, Mestrado pela Universidade Federal de Uberlândia, no ano de 2018); De prenda à resistência: a tradição cultural da arte têxtil como práxis transformadora no Brasil e no México (Sylvia

Maria da Fonseca, Doutorado pela Universidade de Brasília, no ano de 2021); *Mulheres indígenas em movimento: um olhar sobre o protagonismo das mulheres jenipapo kanindé, aquiraz ce* (Regilene Alves Vieira, Mestrado pela Universidade Federal do Ceará, no ano de 2019); *O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos tupinambá de Olivença-BA* (Sirlanda Souza Santana, Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no ano de 2015) e *Mujer indigena y poder politico local: estudio de caso de la trayectoria politica de la primeira alcaldesa nasa en el Municipio/Resguardo de jambalo y en el departamento del caucacolombia* (Jeraldyn Naranjo Henao, Mestrado pela Universidade de Brasília, no ano de 2022).

No banco de obras da base de dados Scielo os resultados com o termo “feminismo comunitário” foram: *A philosophical conversation with Lorena Cabnal from Guatemala* (Diana Milena, Patiño Niño, Revista Estudos Feministas, no ano de 2023, com autorização para divulgação) e *Empoderamiento y feminismo comunitario en la conservación del maíz en México* (Ana Gabriela Rincón, Rubio, Ivonne Vizcarra, Revista Estudos Feministas, ano de 2022, com autorização para divulgação).

No Portal de Periódicos da Capes os resultados encontrados com a pesquisa pelo termo “feminismo comunitário” foram os seguintes: *É possível ecologizar os direitos humanos desde o feminismo comunitário?* (Flávia Hardt Schreiner e Lina Maria Brandão de Aras, Revista Videre, no ano de 2021); *Trilhas da construção da geografia feminista do sul global* (Delmy Tania Cruz Hernández, Juliana Agustina Díaz Lozano, Gabriela Elizabeth Ruales Jurado, Revista Geopauta, no ano de 2020); *Constitucionalismo Feminista: Visibilizando Autorias E Produções Científicas Nordestinas* (Salette Maria da Silva, Revista Interfaces Científica, no ano de 2020); *História de Vida e Feminismos na Amazônia: um estudo de caso* (Alessandra dos Santos Pereira, Iolete Ribeiro da Silva, Universidade Federal do Paraná, no ano de 2023).

A pesquisa integrativa revelou uma significativa escassez de estudos relacionados à temática em todas as plataformas de pesquisa analisadas. A busca pelo termo “mulheres indígenas vereadoras” evidenciou a ausência total de produções acadêmicas sobre o assunto, indicando tratar-se de uma análise pioneira e ainda inexplorada. Já o termo “feminismo comunitário” retornou algumas publicações, demonstrando que há investigações prévias sobre essa temática; contudo, tais estudos abordam o tema sob outras perspectivas, o que reforça o ineditismo de uma análise focada nas vivências políticas de mulheres indígenas eleitas como vereadoras.

A minha pesquisa torna-se relevante pela sua inovação em abordar a relação entre feminismo comunitário e representatividade política indígena no Brasil, especialmente no contexto da crescente presença de mulheres indígenas em cargos públicos. O estudo amplia o entendimento de feminismos plurais no Brasil, dando visibilidade às práticas políticas indígenas e contribuindo para uma visão de gênero que respeita e fortalece a coletividade e a preservação cultural indígena.

Metodologicamente, esta pesquisa se justifica por romper com estruturas hegemônicas de produção de conhecimento ao adotar uma abordagem qualitativa e dialógica. A escolha por entrevistas semi-estruturadas como principal instrumento de coleta de dados não é meramente técnica, mas epistemológica e política. Esta metodologia privilegia a escuta atenta às narrativas das vereadoras indígenas, reconhecendo-as como co-produtoras de conhecimento e não meros objetos de estudo. Em consonância com o que propõe Linda Tuhiwai Smith (2021, p. 56) em "Descolonizando Metodologias", busco estabelecer uma prática de pesquisa que respeite a autonomia e os saberes das participantes, evitando a reprodução de práticas extrativistas que historicamente marcaram a pesquisa acadêmica junto a povos indígenas. Esta justificação metodológica se alinha ao compromisso ético-político de construir uma ciência jurídica que não apenas estude, mas também contribua efetivamente para a transformação das estruturas coloniais ainda presentes nas instituições políticas brasileiras.

Em síntese, a presente pesquisa se justifica não apenas pela lacuna identificada na literatura acadêmica, mas fundamentalmente pela necessidade urgente de descolonizar o pensamento jurídico-constitucional brasileiro. A articulação entre a metodologia dialógica, a abordagem empírica e o referencial teórico do feminismo comunitário constitui um exercício de "justiça cognitiva", nos termos propostos por Boaventura de Sousa Santos (2005, p.n), sem a qual não é possível alcançar justiça social plena. Este trabalho busca, portanto, contribuir para a emergência de propor um "giro paradigmático" ao introduzir a teoria da colonialidade do poder, desafiando o paradigma eurocentrado da modernidade e abrindo caminho para um "pensamento outro", como um modo de pensar o direito e a política que não reproduza a lógica colonial-moderna, mas que se construa a partir das experiências, lutas e saberes das mulheres indígenas que, ao ocuparem espaços de representação política institucional, desestabilizam as próprias estruturas do Estado colonial-patriarcal brasileiro. A relevância desta pesquisa reside, assim, em seu potencial para fortalecer práticas políticas insurgentes que apontem caminhos para a descolonização não apenas do conhecimento jurídico, mas das próprias instituições democráticas do país.

8. Marco teórico e categorias de análise

Conforme já expus acima, a pesquisa adota uma abordagem feminista decolonial, inspirada por autoras como Julieta Paredes, Cristine Takuá, Lorena Cabnal que defendem o feminismo comunitário e a descolonização do pensamento. Utiliza-se o referencial de feminismo comunitário de autoras latino-americanas e teóricas decoloniais, além de estudos sobre feminismo indígena e práticas políticas no contexto latino-americano e brasileiro.

As principais categorias teóricas que fundamentam esta pesquisa são essenciais para a análise das vivências políticas de mulheres indígenas e seus alinhamentos com práticas feministas decoloniais e comunitárias. O feminismo comunitário fundamentado por autoras como Julieta Paredes, Lorena Cabnal e Cristine Takuá, parte de uma visão decolonial e coletivista de resistência. O feminismo comunitário é profundamente vinculado às lutas dos povos indígenas e comunidades locais, priorizando a coletividade e a defesa da terra como parte integrante da identidade e da resistência das mulheres. Para Paredes (2020, p. 34), o feminismo comunitário surge como uma resposta à colonização e à violência de gênero, reconhecendo o papel das mulheres como protagonistas na preservação cultural e nos direitos comunitários. Lorena Cabnal (2010, p.89) expande essa visão ao introduzir a ideia de "corpo-território", que une o corpo da mulher ao espaço físico e cultural da comunidade, enquanto Cristine Takuá (2022, p.20), líder indígena brasileira, reforça a importância de práticas e saberes tradicionais na luta por direitos e na resistência cultural indígena.

A categoria de Feminismo Decolonial representada por autoras como Rita Segato, Lélia Gonzalez e María Lugones, parte de uma perspectiva decolonial para enfatizar a experiência das mulheres negras e indígenas. Segato (2021) explora o conceito de "fronteiras de gênero", discutindo como as estruturas coloniais e patriarcais oprimem os corpos racializados. Lélia Gonzalez (2020) pioneira do feminismo afro-latino-americano, coloca a cultura e a ancestralidade no centro do feminismo decolonial, defendendo uma luta que valorize a história dos povos originários e afrodescendentes. María Lugones (2008) em "Colonialidade e Gênero" demonstra que as sociedades pré-coloniais não organizavam as relações sociais através do binarismo de gênero ocidental.

É importante ressaltar que grande parte do arcabouço teórico que fundamenta esta pesquisa provém de pensadoras originárias principalmente da Bolívia e da Venezuela, países que têm sido berço de importantes contribuições para o feminismo comunitário e decolonial na América Latina. Autoras bolivianas como Julieta Paredes, que desenvolveu a teoria do feminismo comunitário a partir das experiências do coletivo *Mujeres Creando Comunidad*, e

pensadoras venezuelanas que articulam a defesa do território com as lutas feministas, oferecem um contraponto valioso às teorias eurocêntricas. Esta escolha deliberada por referenciais teóricos do Sul Global, especialmente de países com forte presença de povos originários e movimentos sociais indígenas, reflete meu compromisso com a descolonização do pensamento jurídico e feminista, privilegiando vozes que emergem de contextos sociais e políticos mais próximos da realidade brasileira e das mulheres indígenas que são sujeitos desta pesquisa.

A adoção do feminismo comunitário e decolonial como referencial teórico se justifica não apenas pela afinidade temática com o objeto de estudo, mas principalmente por seu potencial transformador no campo jurídico-constitucional. Diferente das teorias feministas hegemônicas, que frequentemente universalizam experiências eurocêntricas, o arcabouço teórico escolhido possibilita compreender como as mulheres indígenas articulam suas lutas políticas a partir de cosmologias e epistemologias próprias. Esta escolha teórica busca superar o que Catherine Walsh (2013, p. 12) identifica como "colonialidade do poder e do saber" nas ciências jurídicas, que historicamente marginalizaram outras formas de pensar direitos e justiça. O feminismo comunitário, ao centrar-se na defesa do território-corpo e território-terra, oferece ferramentas analíticas mais adequadas para compreender as práticas políticas das vereadoras indígenas, que não podem ser plenamente apreendidas pelos paradigmas teóricos convencionais do direito constitucional ou da ciência política. Mais que uma opção acadêmica, esta escolha teórica representa um compromisso ético com a construção de uma ciência jurídica pluriversal, capaz de reconhecer e valorizar a multiplicidade de saberes e práticas políticas existentes na sociedade brasileira.

9. Instrumentos de pesquisa

No âmbito metodológico desta pesquisa, as variáveis operacionais, conforme define Gil (2002, p. 22), constituem os elementos que permitem a verificação empírica dos conceitos teóricos. Em meu estudo, identifico como variável independente as pautas políticas das vereadoras indígenas relacionadas à proteção comunitária e identidade indígena, enquanto a variável dependente se materializa no impacto dessas pautas nas comunidades e sua aceitação no cenário político local.

Os indicadores estabelecidos para esta investigação propõem mensurar como as propostas políticas refletem o feminismo comunitário, com especial atenção ao foco em

proteção cultural e territorial, bem como as referências à identidade indígena. Estas dimensões se manifestam tanto nos discursos quanto nas práticas políticas das vereadoras.

Trata-se de uma pesquisa empírica, qualitativa, exploratória, com análise de conteúdo em uma abordagem mista e fundamentada na epistemologia feminista decolonial e crítica ao feminismo branco. Utilizo entrevistas semi-estruturadas com as vereadoras indígenas eleitas em 2024, além da análise documental de conteúdo dos materiais de campanha. A pesquisa de campo conta com entrevistas sobre as narrativas das vereadoras sobre feminismo comunitário, desafios na política e o impacto de suas pautas no contexto local.

Esta pesquisa fundamenta-se em dois conjuntos principais de fontes. Como fontes primárias, conforme visto acima, determinamos as narrativas das vereadoras indígenas eleitas em 2024, coletadas por meio de entrevistas, que nos permitem compreender suas perspectivas e práticas políticas. A análise documental de obras é complementado por fontes secundárias, que abrangem a produção acadêmica sobre feminismo, práticas políticas indígenas, feminismo decolonial e direitos dos povos originários no contexto brasileiro e latino-americano.

10. Estrutura da dissertação.

A estrutura da dissertação se concentra em três capítulos. O primeiro capítulo foca no contexto político e na representatividade indígena, com uma análise do histórico de participação indígena na política e a atuação específica das vereadoras indígenas. Este capítulo detalha a metodologia de pesquisa, com ênfase em métodos qualitativos e uma abordagem decolonial, incluindo o desenho e os instrumentos usados para as entrevistas com as vereadoras.

O contato direto com as vereadoras indígenas e suas comunidades permite captar dimensões da experiência política que permanecem invisíveis nas análises puramente normativas ou bibliográficas, contribuindo assim para uma compreensão mais complexa e situada das dinâmicas constitucionais contemporâneas e suas limitações na garantia de direitos políticos plenos às mulheres indígenas no Brasil.

O segundo capítulo fornece uma análise crítica do feminismo hegemônico de por meio de uma perspectiva decolonial, partindo de uma investigação da perspectiva do feminismo branco em seu contexto europeu e norte-americano. A discussão culmina na análise do epistemicídio e invisibilização de outras formas de luta, evidenciando como o feminismo

hegemônico tem historicamente deslegitimado os conhecimentos e resistências produzidos por mulheres indígenas.

O terceiro capítulo dá um passo atrás, que denomino de recuo estratégico, para analisar primeiramente a forma de fazer política das mulheres indígenas brasileiras, como se iniciou as articulações e movimentações das mulheres indígenas no Brasil, também conta com a análise das bases epistêmicas, ontológicas e políticas feminismo comunitário que, mais do que uma variante do feminismo ou uma contribuição ao pensamento feminista hegemônico, representa uma ruptura radical com os fundamentos do feminismo ocidental. O feminismo comunitário emerge como uma proposição teórico-política autônoma, fundamentada nas cosmologias e experiências dos povos originários de *Abya Yala*¹. Por fim, o capítulo tenta um possível diálogo entre as epistemologias das mulheres indígenas do Brasil e o feminismo comunitário.

Diante do exposto, esta dissertação busca não apenas documentar, mas também compreender as experiências e contribuições das vereadoras indígenas para a política institucional brasileira, analisando como a sua atuação dialoga com as tensões entre o feminismo hegemônico e as epistemologias indígenas. Ao reposicionar o contexto político e a representatividade indígena como ponto de partida desta investigação, pretendemos estabelecer bases metodológicas sólidas para, posteriormente, examinar criticamente o feminismo hegemônico e explorar as potencialidades do feminismo comunitário como projeto político-epistêmico autônomo.

Esta estrutura analítica permite-nos abordar a complexidade da participação política das mulheres indígenas não apenas como objeto de estudo, mas como fonte legítima de saberes e práticas que desafiam e expandem nossos entendimentos sobre democracia, representatividade e luta feminista no contexto latino-americano. Caminho agora para a análise detalhada do contexto político e da representatividade indígena, estabelecendo as bases empíricas e metodológicas que fundamentarão os capítulos subsequentes.

¹ *Abya Yala* é uma denominação de origem Kuna, povo indígena da região do atual istmo do Panamá, que pode ser traduzida como “terra em plena maturação” ou “terra viva”. O termo tem sido adotado por indígenas e correntes de pensamento decolonial como forma de recusar a designação colonial “América” e reivindicar uma nomeação autônoma e ancestral do território, anterior à colonização europeia.

CAPÍTULO 1: MULHERES INDÍGENAS NA POLÍTICA: ANÁLISE DAS VEREADORAS ELEITAS EM 2024 NO BRASIL

1.1 abrindo meu diário de campo: panorama das eleições de 2024 e organização das entrevistas

Minha opção metodológica por iniciar esta pesquisa a partir da análise do campo empírico — as experiências concretas das vereadoras indígenas eleitas em 2024 — antes de adentrar nas discussões teóricas, não foi acidental. Constitui uma escolha epistemológica que busca romper com as tradições acadêmicas eurocêntricas que frequentemente priorizam a teoria abstrata como ponto de partida para compreender realidades complexas e diversas (Grosfoguel, 2016, p.25).

Como expus na introdução desta dissertação, as epistemologias tradicionais tendem a estabelecer um enquadramento teórico preliminar que, não raro, resulta na imposição de categorias analíticas externas às realidades investigadas. Em contraste, adoto aqui uma abordagem metodológica inspirada nas epistemologias decoloniais (Walsh, 2013, p.118) e nas metodologias feministas contra hegemônicas (Curiel, 2020, p. 124), que reconhecem a autonomia e o protagonismo dos sujeitos na construção do conhecimento sobre suas próprias realidades.

Ao privilegiar as vozes, experiências e desafios concretos enfrentados pelas vereadoras indígenas em seus mandatos, busco estabelecer um processo de construção do conhecimento que parta da práxis política dessas mulheres para então dialogar com os referenciais teóricos. Esta inversão metodológica responde à necessidade, que identifiquei na introdução, de evitar a reprodução de violências epistêmicas (Spivak, 2010, p.85) que silenciam ou distorcem os saberes e as perspectivas dos povos originários no ambiente acadêmico.

A realidade das mulheres indígenas na política institucional brasileira apresenta especificidades e complexidades que dificilmente seriam captadas adequadamente por uma abordagem teórica desconectada do campo empírico. Como demonstrarei à diante no levantamento sobre a participação das mulheres indígenas nas eleições de 2024, a sub-representação (apenas 38 vereadoras indígenas eleitas entre 12.335 mulheres), a concentração em determinadas etnias, e os múltiplos desafios enfrentados por estas representantes revelam uma realidade que demanda um exercício teórico cuidadoso e contextualizado (APIB, 2024; TSE, 2024, n.p).

Além disso, como irei expor mais à frente neste capítulo, as próprias dificuldades que encontrei no processo de pesquisa — desde a ausência de dados oficiais consolidados sobre vereadoras indígenas eleitas até os obstáculos para estabelecer contato com as parlamentares — evidenciam o quanto as estruturas coloniais de produção e circulação do conhecimento continuam a marginalizar as experiências indígenas. Essas barreiras metodológicas não são meros obstáculos técnicos, mas revelam as estruturas de poder que permeiam o campo da pesquisa acadêmica (Tuhiwai, 2021, p.65).

Partir da realidade empírica para depois construir as discussões teóricas permite, portanto, que as categorias analíticas emergjam do próprio campo, em diálogo com as perspectivas e cosmovisões das mulheres indígenas. Esta abordagem reconhece o que Ailton Krenak (2019, p. 23) denomina como "ideias para adiar o fim do mundo": a potência epistemológica e política contida nas formas indígenas de pensar e fazer política, que frequentemente desafiam e transcendem os marcos teóricos convencionais da ciência política ocidental.

Nos próximos capítulos, ao desenvolver o arcabouço teórico desta pesquisa, buscarei estabelecer conexões entre as experiências concretas das vereadoras indígenas e as contribuições de pensadoras e pensadores que têm refletido sobre colonialidade, gênero, raça e participação política (Segato, 2012; Quijano, 2005; Lugones, 2014). Meu objetivo não é enquadrar as experiências indígenas em modelos teóricos pré-existentes, mas sim promover um diálogo horizontal entre diferentes formas de conhecimento, reconhecendo a contribuição fundamental das mulheres indígenas para a renovação e o enriquecimento da teoria política contemporânea (Potiguara, 2019, p.345).

Esta minha escolha metodológica alinha-se, portanto, ao compromisso ético e político que expressei na introdução, de desenvolver uma pesquisa que não reproduza as hierarquias coloniais de saber e poder (Ballestrin, 2013, p. 30), mas que contribua para o fortalecimento das lutas dos povos indígenas por representatividade e autodeterminação nos espaços políticos institucionais brasileiros.

Dessa forma, para contextualizar a análise das entrevistas realizadas com as vereadoras indígenas eleitas no ano de 2024, é relevante destacar os critérios de escolha para a realização das entrevistas, o porquê da escolha do ano de 2024 e como delimitarei as amostras de vereadoras indígenas entrevistadas.

O ano de 2024 marca um momento histórico para os povos indígenas do Brasil, na medida em que as eleições municipais deste ano representaram não apenas um processo

eleitoral, mas a consolidação de uma trajetória de lutas por representatividade política que vem sendo construída ao longo de décadas pelo movimento indígena brasileiro.

O crescimento da presença indígena nas eleições municipais de 2024 não aconteceu por acaso, mas resulta de um processo de décadas de organização e articulação do movimento indígena brasileiro, que compreendeu a importância estratégica de ocupar os espaços de poder institucional. Assim, resultado de um intenso trabalho de mobilização e articulação realizado pelos povos indígenas em todo o território nacional. As vitórias alcançadas nas urnas refletem um processo de fortalecimento político que vem se desenvolvendo especialmente desde 2020, quando houve um primeiro salto significativo na representatividade indígena nas câmaras municipais (APIB, 2024, n.p).

O estado do Amazonas emerge como um dos territórios onde esse avanço se mostrou mais expressivo. A região amazônica tem se destacado na representação política indígena não apenas pela densidade demográfica indígena, mas principalmente pela força de suas organizações políticas. A forte presença de candidaturas indígenas na região Norte do país demonstra como a organização política dos povos originários tem se fortalecido justamente onde sua presença territorial é mais marcante. Este dado não é apenas estatístico, mas revela a importância da conexão entre território e representatividade política (APIB, 2024, n.p).

A eleição de vice-prefeitos indígenas em diferentes municípios também marca um avanço importante na ocupação de espaços de poder executivo. O Instituto Socioambiental (2024, n.p) observa que a ocupação de cargos executivos por indígenas representa um novo patamar na participação política dos povos originários. Esta conquista demonstra como a presença indígena na política institucional tem se diversificado e alcançado diferentes esferas de poder, ainda que os desafios permaneçam significativos.

O processo eleitoral de 2024 também evidenciou a importância da articulação política entre diferentes povos e regiões. A capacidade de construir alianças, desenvolver estratégias conjuntas de campanha e estabelecer uma comunicação efetiva com o eleitorado não indígena foram elementos fundamentais para as vitórias alcançadas. O resultado das eleições de 2024 não é, portanto, apenas um dado numérico sobre representatividade. É a materialização de um processo histórico de lutas e resistências, que demonstra como os povos indígenas têm conseguido, apesar de todos os obstáculos, fortalecer sua presença nos espaços de decisão política do país. Mais do que isso, é um indicativo de como a política institucional brasileira pode se enriquecer com a presença de outras formas de pensar e fazer política (APIB, 2024, n.p).

No entanto, é importante ressaltar que estes avanços não significam que os desafios foram completamente superados. Célia Xakriabá alerta que cada espaço conquistado na política institucional revela novos obstáculos e formas de resistência que precisamos enfrentar. A presença indígena nos espaços de poder ainda enfrenta resistências significativas, desde o preconceito explícito até formas mais sutis de exclusão e discriminação (APIB, 2024, n.p).

Dados da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB, 2024, n.p) demonstram um crescimento de 8% no número de representantes indígenas eleitos em comparação com o pleito de 2020. Esta evolução se materializou na conquista de 256 mandatos em câmaras municipais distribuídos por todas as regiões do país, além da vitória em nove prefeituras. A expressividade desta participação política se reflete também no número total de votos: 1.635.530 eleitores confiaram seus votos a candidaturas indígenas, evidenciando uma crescente consolidação da presença indígena na política partidária brasileira.

A análise comparativa entre os diferentes grupos raciais revela um dado significativo: enquanto as candidaturas autodeclaradas brancas, pardas, negras e amarelas registraram uma redução de aproximadamente 20%, as candidaturas indígenas foram às únicas a apresentar crescimento. Esse fenômeno se torna ainda mais expressivo ao considerarmos que 169 povos indígenas distintos lançaram candidaturas, concorrendo a cargos nas câmaras municipais e nas prefeituras em todas as regiões do Brasil. Trata-se, portanto, não apenas de um aumento numérico, mas de uma ampliação relevante na diversidade da representação étnica (APIB, 2024, n.p).

A perspectiva de Kleber Karipuna, coordenador executivo da APIB pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), ilumina o significado estratégico deste avanço:

Nossa proposta com a Campanha Indígena é fortalecer a participação dos povos indígenas nos espaços institucionais da política. Sabemos que a representatividade é uma arma poderosa na luta pelos nossos direitos e na construção de políticas que respeitem nossas vidas e nossos territórios (Karipuna apud APIB, 2024).

Um aspecto particularmente significativo deste processo eleitoral foi o aumento das candidaturas femininas indígenas. Sandra Benites (2021, n.p) define este momento como um processo de retomada não apenas territorial, mas também política, onde as mulheres indígenas têm assumido um protagonismo cada vez maior. Como destaca Sônia Guajajara (2022, n.p), a presença de mulheres indígenas nos espaços de poder institucional representa uma dupla

ruptura: com o patriarcado e com o colonialismo que historicamente estruturaram a política brasileira.

Apesar do aumento de candidaturas de mulheres indígenas, apenas 38 foram eleitas vereadoras mulheres em um total de 256 vereadores indígenas, apenas 1 prefeita e 4 vice-prefeitas em um total de 8 prefeitos e 9 vice-prefeitos indígenas ao redor do Brasil e em sua maioria no Amazonas, Roraima, Pernambuco e Espírito Santo. Em comparação com o ano de 2020 houve uma redução total de mulheres eleitas de 44 para 43 em 2024 (APIB, 2024, n.p).

As informações acerca da quantidade de vereadoras eleitas em 2024 não foram divulgadas oficialmente, em uma lista com os respectivos nomes de cada uma delas, o que dificultou a pesquisa de campo, visto que, para eu encontrasse cada uma, teria que verificar em bases de dados de cada câmara municipal.

Em uma perspectiva analítica que fiz sobre a participação política das mulheres indígenas nas eleições de 2024, ao examinar os dados fornecidos pelo TSE, percebo configurações preocupantes que merecem atenção cuidadosa. Dentre as 12.335 mulheres eleitas para cargos públicos, apenas 38 são indígenas autodeclaradas, conforme expus acima, número que evidencia uma grave exclusão nos espaços representativos de poder (TSE, 2024, n.p). Chamo a atenção particularmente à concentração dessa pequena representatividade em poucas etnias, com destaque para a Potiguara (7), Kaingang (3) e Tikúna (3), enquanto a maioria das mais de 90 etnias listadas pelo TSE não conseguiu eleger nenhuma representante feminina.

Esta distribuição desproporcional reflete, não apenas barreiras eleitorais, mas estruturas históricas de exclusão que afetam diferentemente os diversos povos originários. Encontro nessa configuração o reflexo da hierarquização territorial e das políticas de reconhecimento diferenciadas que privilegiam determinadas etnias em detrimento de outras. O expressivo contraste com as mulheres brancas eleitas (7.259) sinaliza que as intersecções entre gênero, raça e etnicidade continuam a determinar padrões de acesso ao poder político institucional no Brasil, perpetuando uma democracia racialmente seletiva. Essas disparidades numéricas traduzem, em termos concretos, o silenciamento sistemático das cosmovisões e demandas específicas das mulheres indígenas nos espaços decisórios do Estado brasileiro (Oliveira, 2016, p. 200).

Além das informações que trago acima, ressalto a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) fundada oficialmente em abril de 2017, durante o 14º Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília, como resultado de uma mobilização que vinha sendo construída há anos por lideranças femininas indígenas de

diferentes etnias (APIB, 2017, n.p). A organização surgiu da necessidade de criar um espaço específico para fortalecer a voz das mulheres indígenas dentro do movimento indígena brasileiro e na sociedade.

Em 2021, a ANMIGA foi oficialmente reconhecida como a representação das Mulheres Indígenas no Estado Brasileiro, resultado de anos de luta por mais espaço para as vozes indígenas e por maior representatividade dentro e fora dos territórios (ANMIGA, 2023, n.p).

A ANMIGA nasceu com o propósito de unir mulheres indígenas de todo o Brasil para lutar por direitos territoriais, combater a violência contra as mulheres indígenas, defender conhecimentos tradicionais e promover a participação política feminina. Entre suas fundadoras destacam-se Sônia Guajajara (povo Guajajara), Célia Xakriabá (povo Xakriabá), Telma Taurepang (povo Taurepang) e Valdelice Veron (povo Guarani-Kaiowá) (ANMIGA, 2023, n.p)

Segundo documentos da própria ANMIGA, a organização conseguiu reunir representantes de mais de 130 povos indígenas diferentes, contando com núcleos regionais nas cinco regiões do Brasil. Até 2023, a articulação já havia realizado cinco encontros nacionais, com a participação de mais de 2.000 mulheres indígenas (ANMIGA, 2023, n.p).

Um marco significativo para a ANMIGA foi a participação expressiva na I Marcha das Mulheres Indígenas, realizada em agosto de 2019, que reuniu cerca de 2.500 mulheres de 130 etnias em Brasília sob o lema "Território: nosso corpo, nosso espírito". Conforme registrado em seus documentos oficiais, a organização realizou três marchas potentes e uma caravana que percorreu os territórios dos seis biomas do Brasil para fortalecer a representatividade na diversidade intergeracional, consolidando as bases para a construção da Bancada do Cocar (ANMIGA, 2023, n.p).

A atuação da ANMIGA foi fundamental para ampliar a representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos institucionais. Nas eleições de 2018, apenas uma candidata indígena foi eleita para o Congresso Nacional. Já em 2022, o Brasil elegeu duas deputadas federais indígenas: Célia Xakriabá (PSOL-MG) e Sônia Guajajara (PSOL-SP), ambas fundadoras da ANMIGA, o que representou um avanço histórico (Câmara dos Deputados, 2023, n.p).

De acordo com dados do Tribunal Superior Eleitoral, o número de candidaturas indígenas aumentou 37% entre as eleições de 2018 e 2022, saltando de 131 para 180 candidaturas. Particularmente, o número de mulheres indígenas candidatas cresceu 44%, passando de 62 para 89 (TSE, 2022, n.p).

A Bancada do Cocar foi oficialmente lançada em 22 de fevereiro de 2023, durante cerimônia realizada no Salão Verde da Câmara dos Deputados (Agência Câmara de Notícias, 2023, n.p). Esta frente parlamentar surgiu como resultado direto das articulações promovidas por organizações como a ANMIGA e da mobilização para aumentar a representatividade indígena no Congresso Nacional.

Conforme descrito nos documentos oficiais da ANMIGA, a "Bancada do Cocar é um chamado da Terra, liderada pelas Mulheres Indígenas Biomas, que pauta a luta dos povos originários do Brasil por meio da ANMIGA, e que vem com a proposta de ecoar e ampliar o poder das mulheres no parlamento" (ANMIGA, 2023, n.p). A Bancada nasce da luta aguerrida e incansável das mulheres indígenas, que buscam ocupar espaços de poder e de tomada de decisão, desafiando-se a sair do chão dos territórios para o Congresso Nacional.

A bancada foi formada inicialmente por 27 parlamentares, incluindo deputados federais e senadores, que se comprometeram a defender pautas relacionadas aos povos indígenas. Entre os membros mais ativos estão Célia Xakriabá (PSOL-MG), primeira mulher indígena eleita deputada federal por Minas Gerais, e Sônia Guajajara, que embora tenha sido eleita deputada federal, assumiu o cargo de Ministra dos Povos Indígenas no governo do presidente Lula, sendo a primeira a ocupar este ministério inédito (Folha de S. Paulo, 2023).

De acordo com o regimento da Câmara dos Deputados (2023), uma frente parlamentar precisa reunir pelo menos 1/10 dos membros do Congresso Nacional, o que significa aproximadamente 51 parlamentares. A Bancada do Cocar, apesar de contar com menos membros efetivos do que este número funciona como uma articulação suprapartidária que busca apoio de outros parlamentares para suas pautas específicas.

Desde sua formação, a Bancada do Cocar, com forte influência da ANMIGA, tem atuado em diversas frentes legislativas. Dados da Secretaria de Apoio à Mesa Diretora da Câmara dos Deputados (2023) mostram que, no primeiro ano de atuação (2023), a Bancada do Cocar participou ativamente de: 18 audiências públicas sobre questões indígenas; Apresentação de 32 emendas a projetos de lei que ameaçavam direitos indígenas; Articulação para a aprovação da retomada das demarcações de terras indígenas; Oposição ao Projeto de Lei 490/2007 (Marco Temporal), considerado nocivo aos direitos territoriais indígenas (Instituto Socioambiental, 2023, n.p)

Uma das principais conquistas dessa articulação política foi à participação decisiva na criação do Ministério dos Povos Indígenas em janeiro de 2023, uma demanda histórica dos movimentos indígenas. A nomeação de Sônia Guajajara, uma das fundadoras da ANMIGA, como ministra, representou uma importante vitória para o movimento (Brasil, 2023).

Segundo dados da FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas, 2023, n.p), após a formação da Bancada do Cocar e a criação do Ministério dos Povos Indígenas, houve um aumento significativo nos processos de demarcação de terras indígenas. Em 2023, foram homologadas seis terras indígenas, após um período de cinco anos sem nenhuma homologação (2018-2022).

O fortalecimento da representatividade indígena no Congresso Nacional permanece como um desafio. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), os povos indígenas representam aproximadamente 0,83% da população brasileira (cerca de 1,7 milhão de pessoas), mas sua representação no Congresso não chega a 0,4% do total de parlamentares (IBGE, 2022, n.p)

Desde 2021, a Bancada do Cocar e a ANMIGA têm trabalhado juntas no mapeamento, formação, construção, planejamento e execução da jornada das candidaturas indígenas que atuam e defendem as pautas dos povos originários. Conforme destacado em seus materiais oficiais, as regras eleitorais ainda apresentam muitos desafios em relação às especificidades como povos indígenas (ANMIGA, 2023, n.p).

Para tentar enfrentar esses desafios, um das medidas tomadas pela ANMIGA na eleição de 2024, foi a "Cartilha Eleitoral para Candidatas Indígenas", em parceria com os escritórios Cravo & Santana Advocacia e Peccinin & Alessi Advocacia. Este material é fundamental para o letramento político dos povos originários, fortalecendo especificamente as candidaturas das mulheres indígenas, e aborda temas como propaganda eleitoral, financiamento de campanha, cota de gênero e prestação de contas (ANMIGA, 2024, n.p).

O programa de formação política para mulheres indígenas já capacitou mais de 300 potenciais candidatas desde 2021, segundo dados da própria organização (ANMIGA, 2023), e continua sendo uma estratégia central para ampliar a representatividade indígena feminina nas eleições futuras.

Conforme abordei, a Bancada do Cocar tem se articulado para mapear, formar, construir, planejar e executar a jornada das candidaturas indígenas comprometidas com a defesa das pautas dos povos originários. Essa contextualização se deu, porque, a partir da análise dos dados disponibilizados pela ANMIGA, consegui identificar os nomes das vereadoras indígenas eleitas em 2024 — informação que não estava sistematizada em nenhuma outra fonte. É importante destacar que nem todas essas vereadoras integram a Bancada do Cocar, pelo que constava no site oficial da ANMIGA as mulheres que desejavam fazer parte da Bancada do Cocar deveriam preencher um cadastro de inscrição, e, por meio

desse levantamento, foi possível reconhecer aquelas que atuam em articulação direta com ela. Para facilitar a visualização, organizei os nomes das vereadoras eleitas em uma tabela:

Tabela 1 – Ordem alfabética das vereadoras indígenas eleitas em 2024 que fazem parte da Bancada do Cocar

Vereadora/Partido	Município
Andrea Kariri (PT)	São Benedito/CE
Antonia Patté (PP)	Nonoay/RS
Cláudia Kanela (PP)	Luciara/MT
Eliane Tabajara (PSD)	Poronga/CE
Flávia Kaingang (PRD)	São Jerônimo/PR
Inayê Kaiowá (PSDB)	Antônio João/MS
Indiara Ferreira (PP)	Santa cruz Cabália/BA
Ingrid Sataré Maué (PSOL)	Florianópolis /SC
Jackeline Tukano (REDE)	São Gabriel da Cachoeira/ AM
Leticia Awju Krikati (MDB)	Montes Altos/ MA
Neusa Guarani (PT)	Paraty/RJ

Fonte: (ANMIGA, 2024)

Partindo dessa informação, observei que houve uma redução no número de dados de vereadoras eleitas que eu poderia ter acesso para realizar as entrevistas, restando apenas 11 vereadoras que eu conseguiria o contato de alguma forma, seja por redes sociais, *e-mail* ou telefone. Assim, a amostra de entrevistas seria, inicialmente, definida pela limitação de informação. Entretanto, caso não respondessem o convite em tempo viável, tentaria uma pesquisa mais ampla para encontrar os dados das mulheres eleitas que não faziam parte da bancada do cocar.

Dessa forma, no dia 16 de outubro de 2024, enviei o convite para a participação das entrevistas por e-mail ou pela rede social do *instagram* disponibilizada pela ANMIGA.

Estipulei o prazo de 20 dias para respostas. Diante de um número reduzido de vereadoras, entendi que a realização de no mínimo 4 entrevistas seria um número plausível de construir uma pesquisa com certa pluralidade de narrativas.

A mensagem enviada no convite incluía as minhas informações pessoais e do mestrado, a temática (mesmo que provisória) da minha dissertação, a informação de que a pesquisa possuiria a perspectiva feminista contra hegemônica e que as entrevistas teriam em torno de 10 perguntas pré-determinadas (Anexo A) e seriam realizadas por meio da plataforma *google meet*. A escolha em fazer em torno de 10 perguntas para as entrevistadas foi pensada visando não tomar o tempo das vereadoras e na dificuldade que poderíamos ter no contato por chamada de vídeo de conexão com a *internet*.

Além das dificuldades que já mencionei na introdução, enfrentei dois desafios distintos ao longo da pesquisa. O primeiro foi à delimitação do tema, especialmente diante da impossibilidade de realizar entrevistas em campo com uma comunidade ou aldeia específica — o que exigiu reformulações metodológicas e teóricas ao longo do processo.

O segundo desafio foi à entrada no campo propriamente dita. Como pesquisadora externa, encontrei obstáculos no contato com as vereadoras indígenas, o que, em parte, pode estar relacionado, com o que abordei anteriormente, da exaustão dos povos tradicionais frente ao constante interesse acadêmico ou institucional que muitas vezes os trata como objetos de pesquisa, e não como sujeitos de conhecimento.

Essa resistência é compreensível e legítima, e me levou a refletir ainda mais sobre os limites éticos do meu próprio lugar na pesquisa. As tentativas de contato via correio eletrônico se realizaram com três vereadoras indígenas eleitas: Flávia Kaingang (PRD), do município de São Jerônimo da Serra (PR), Jackeline Tukano (REDE), de São Gabriel da Cachoeira (AM), e Cláudia Kanela (PP), de Luciara (MT). No entanto, apesar das tentativas sistemáticas de comunicação, não obtivemos retorno dentro do prazo estabelecido.

A tentativa de contato via *instagram* se deu com as outras 8 vereadoras: Neusa Guarani (PT) de Paraty (RJ), Indiara Ferreira (PP) de Santa Cruz Cabralia (BA), Eliane Tabajara (PSD) de Poronga (CE), Andrea Kariri (PT) de São Benedito (CE), Antonia Patté (PP) de Nonoay (RS), Ingrid Sateré Mawé (PSOL) de Florianópolis (SC), Letícia Awju Krikati (MDB) de Montes Altos (MA) e Inayê Kaiowá (PSDB) de Antônio João (MS).

A tentativa de contato por meio da rede social *Instagram* apresentou limitações específicas devido às configurações de privacidade da plataforma, que restringem o envio de mensagens diretas a usuários que não mantêm uma conexão mútua ("seguir/ser seguido"). Apesar dessas restrições técnicas, que resultaram em mensagens não visualizadas por algumas

parlamentares, obtivemos retorno positivo e imediato de três vereadoras: Antonia Patté, Letícia Awju Krikati e Ingrid Sateré Mawé, que demonstraram interesse e disponibilidade para participar da pesquisa.

Após os contatos iniciais, foram agendadas entrevistas com as três vereadoras indígenas: Letícia Awju Krikati, do município de Montes Altos (MS), agendada para 18 de outubro de 2024, às 16h00; Ingrid Sateré Mawé, de Florianópolis (SC), marcada para 23 de outubro de 2024, às 15h00; e Antonia Patté, de Nonoai (RS), marcada para 04 de novembro de 2024, às 13h00. A distribuição temporal das entrevistas se deu de acordo com a organização da agenda das vereadoras.

É importante ressaltar que, para a realização de todas as entrevistas, elaborei um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), no qual apresentei meus dados pessoais, a natureza e os objetivos da pesquisa, minha vinculação institucional, bem como a autorização expressa para que os nomes das participantes pudessem ser mencionados no trabalho. Além do termo por parte de cada entrevistada, antes do início de cada conversa, solicitei novamente o consentimento para a gravação das entrevistas — com o objetivo de possibilitar a transcrição posterior — e reafirmei a pergunta sobre a possibilidade de identificá-las nominalmente na dissertação. Nem todas assinaram os termos, pois algumas enfrentaram dificuldades de assinar online, porém todas concordaram no momento das entrevistas como é possível observar na transcrição nos anexos do trabalho. Esse cuidado foi fundamental para garantir a transparência, o respeito e a autonomia das participantes em todas as etapas da pesquisa.

Realizei a primeira entrevista com a vereadora Letícia Awju Krikati, de 19 anos, mãe e a primeira mulher eleita vereadora em seu município. Montes Altos, localizado na região oeste do Maranhão, está a aproximadamente 580 km da capital, São Luís. Com uma população estimada em cerca de 10 mil habitantes, o município possui uma expressiva presença indígena, especialmente do povo Krikati, cujo território tradicional abrange parte da região (IBGE, 2022; FUNAI, 2023, n.p).

A Terra Indígena Krikati foi homologada em 2004, após um longo processo de demarcação. Ela cobre cerca de 146 mil hectares distribuídos pelos municípios de Montes Altos, Sítio Novo, Lajeado Novo e Amarante. O povo Krikati preserva com força suas tradições culturais, a língua (do tronco linguístico Macro-Jê, família Timbira) e seus modos próprios de organização social (ISA, 2023, n.p).

No dia da entrevista, providenciei com antecedência o envio do link da chamada pelo *Google Meet*. Letícia entrou pontualmente, e assim demos início à conversa. Percebi, desde o

começo, a importância de termos delimitado o número de perguntas, já que enfrentamos dificuldades com a conexão. Letícia reside na Aldeia Krikati, em Montes Altos, uma região afastada do centro urbano, o que limita o acesso à *internet*. Durante a chamada, perdemos o contato duas vezes, mas, apesar dos obstáculos, conseguimos concluir a entrevista com sucesso.

Para a entrevista da Ingrid Sateré Mawé quem respondeu o convite que eu enviei no *instagram* foi o seu assessor, que prontamente organizou uma data e horário na agenda da vereadora para que pudéssemos realizar a entrevista, foi realizada em 23 de outubro de 2024. Tivemos uma ótima conversa e troca e, ao final, fui convidada para acompanhá-la na próxima Marcha das Mulheres Indígenas. Ainda mantemos contato e, quem sabe, eu possa viver essa experiência mais de perto.

Apesar da Vereadora Ingrid ser do povo Sateré-Mawé, ela não mora mais na aldeia e foi eleita vereadora em Florianópolis, Santa Catarina. Um fato particularmente surpreendente e inovador, considerando que Florianópolis é uma capital com baixíssima presença indígena em sua demografia - menos de 0,2% da população segundo o último censo (IBGE, 2022, n.p) e historicamente distante dos territórios tradicionais Sateré-Mawé. Esta representação política em um contexto tão diferente de sua origem étnica e territorial demonstra não apenas a capacidade de articulação política de Ingrid, mas também um importante movimento de ocupação de espaços institucionais por indígenas em regiões onde sua presença tem sido historicamente invisibilizada ou negada. Sua eleição representa uma ruptura significativa com os padrões tradicionais de representação política indígena, geralmente circunscrita a municípios com forte presença de seus territórios originários

Antes da entrevista pesquisei sobre o povo Sateré-Mawé, que é um grupo indígena que habita principalmente a região do médio Rio Amazonas, entre os estados do Amazonas e do Pará, no Brasil. Seu território tradicional está localizado nas áreas próximas aos rios Andirá e Marau, e sua Terra Indígena Andirá-Marau foi homologada em 1986, abrangendo cerca de 788 mil hectares. Os Sateré-Mawé são conhecidos por sua rica cultura, resistência histórica e protagonismo na preservação ambiental.

A língua dos Sateré-Mawé pertence à família Tupian, tronco linguístico Tupi-Guarani, e é amplamente falada por sua população, que gira em torno de 13 mil pessoas (FUNAI; ISA, 2023, n.p). O nome "Sateré" significa "lagarta de fogo", e "Mawé" é um termo autodenominativo que significa "gente, pessoa". Além de sua força cultural, os Sateré-Mawé são internacionalmente reconhecidos por seu papel no cultivo e na proteção do guaraná nativo

(*Paullinia cupana*), planta sagrada para o grupo e parte fundamental de seu sistema produtivo e simbólico.

A terceira e última entrevista desse bloco foi realizada com a vereadora Antonia Patté. No caso dela, precisei mandar o convite uma segunda vez, por conta das configurações de privacidade do *instagram*, já detalhadas acima. A segunda tentativa foi frutífera, e conseguimos realizar a entrevista no dia 04 de novembro de 2024, às 13h00.

A vereadora Antonia Patté pertence ao povo Kaingang e foi eleita pelo Partido Progressista (PP), no município de Nonoai, Rio Grande do Sul. Nonoai está localizado na região norte do estado, a aproximadamente 400 km da capital Porto Alegre, na divisa com Santa Catarina. O município possui cerca de 12 mil habitantes, dos quais aproximadamente 8% são indígenas, principalmente do povo Kaingang (IBGE, 2022, n.p).

A Terra Indígena Nonoai, homologada em 1991, possui uma área de 34.908 hectares, distribuída entre os municípios de Nonoai, Gramado dos Loureiros, Planalto e Rio dos Índios. História particularmente conturbada, marcada por invasões, arrendamentos ilegais e tentativas de redução territorial desde a década de 1940. Nas décadas de 1960 e 1970, aproximadamente 60% do território Kaingang em Nonoai foi invadido por agricultores não-indígenas, situação que só começou a ser revertida com a retomada territorial organizada pelos próprios Kaingang, em 1978, um marco na história do movimento indígena (FUNAI, 2023, p.n)..

O povo Kaingang pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e constitui um dos maiores grupos indígenas do sul do Brasil, com população aproximada de 45 mil pessoas. Sua organização social tradicional é baseada em metades exogâmicas (Kamé e Kairu), com sistema de parentesco patrilinear e regras matrimoniais específicas que estruturam as relações sociais e políticas da comunidade (ISA, 2023, n.p).

Nonoai apresenta um contexto político complexo, com tensões históricas entre a população indígena e não indígena, especialmente em questões relacionadas a terras e recursos naturais. A eleição de Antonia Patté representa um avanço significativo na participação política Kaingang, num município onde a representação indígena no poder legislativo tem sido historicamente limitada, apesar da expressiva presença demográfica (ISA, 2023, n.p).

A política local é fortemente influenciada pelos ciclos econômicos da agricultura e pelo agronegócio, principal atividade econômica da região. Isso frequentemente coloca em lados opostos os interesses do desenvolvimento econômico convencional e a proteção dos territórios e modos de vida indígenas (ISA, 2023, n.p). Nesse cenário desafiador, a presença de uma mulher Kaingang na Câmara Municipal representa não apenas uma conquista

simbólica, mas um potencial canal para mediação de conflitos interétnicos e promoção de políticas públicas mais inclusivas.

Durante a entrevista, percebi que a conexão de *internet* era relativamente estável, o que permitiu uma conversa fluida e sem interrupções significativas. Diferentemente da experiência com a vereadora Letícia Krikati, não enfrentamos problemas técnicos que comprometessem o andamento da entrevista. A vereadora Antônia demonstrou grande conhecimento sobre as questões que afetam seu povo e clareza sobre seu papel como representante indígena em um espaço predominantemente não indígena.

Após realizar essas três entrevistas, tive que encaminhar meu trabalho para a banca de qualificação, que estava marcada para dezembro de 2024. Nesse período de espera pela qualificação, eu não realizei mais entrevistas, pois queria esperar o parecer da banca sobre as entrevistas que já tinham sido realizadas. Dessa forma, também não insisti em uma resposta das vereadoras que eu já tinha enviado o convite.

Após a banca de qualificação, já no ano seguinte, retomei o contato com as vereadoras selecionadas. Recebi prontamente a resposta da vereadora Inayê Kaiowá (PSDB), do município de Antônio João (MS), que demonstrou interesse e aceitou participar da entrevista. No entanto, o principal desafio foi encontrar um horário disponível em sua agenda, já que, além de suas atividades no âmbito municipal, a vereadora estava, à época, envolvida em diversas viagens a Brasília, participando de movimentos e projetos.

Agendamos nosso encontro para o dia 28 de janeiro de 2025, às 20h. No entanto, a vereadora não compareceu. No dia seguinte, entrou em contato informando que teve um imprevisto. Reagendamos, então, a entrevista para o dia 6 de fevereiro de 2025, às 15h. Contudo, na véspera do compromisso, antes mesmo do horário marcado para a chamada de vídeo, a vereadora comunicou que não poderia participar. Diante desse contratempo, ela sugeriu que eu enviasse as perguntas por *WhatsApp*, comprometendo-se a respondê-las em áudio assim que tivesse um momento disponível. Aceitei a alternativa proposta, pois não queria interferir em seus compromissos e considerei importante respeitar sua disponibilidade. No dia 10 de fevereiro, a Vereadora me encaminhou os áudios respondendo as perguntas que eu havia enviado conforme consta transcrição ao final deste trabalho.

Como toda entrevista, mesmo que essa fosse de forma diferente, pesquisei sobre o município que Inayé Kaiowá foi eleita vereadora, Antônio João é um município localizado no sudoeste do estado de Mato Grosso do Sul, na região Centro-Oeste do Brasil, próximo à fronteira com o Paraguai. Com uma população de aproximadamente 9.000 habitantes segundo

os dados do IBGE, a cidade possui uma significativa presença indígena, principalmente do povo Guarani-Kaiowá (IBGE, 2022, n.p).

O território de Antônio João abriga parte da Terra Indígena Ñande Ru Marangatu, uma área de cerca de 9.300 hectares que foi homologada em 2005, mas cuja posse plena pelos Guarani-Kaiowá tem sido objeto de intensos conflitos fundiários. Esta região é historicamente marcada por disputas territoriais entre indígenas e produtores rurais, o que tem gerado tensões sociais significativas no município (Pereira, 2016, p. 82).

Os Guarani-Kaiowá compõem uma das maiores populações indígenas do Brasil, distribuídas principalmente em Mato Grosso do Sul (FUNAI, 2022, n.p). Em Antônio João, eles mantêm vivas suas tradições culturais, sua língua (pertencente à família Tupi-Guarani) e sua organização social baseada em extensas redes de parentesco e na orientação espiritual dos *ñanderu* e *ñandesy* (Pereira, 2016, p.82).

A política local em Antônio João é fortemente influenciada pela questão fundiária e pelas tensões entre o agronegócio e os direitos territoriais indígenas. O poder político municipal tradicionalmente esteve concentrado nas mãos de representantes do setor agropecuário, com pouco espaço para a participação indígena nos processos decisórios (Pereira, 2016, p.83).

A eleição de Inayê Kaiowá (PSDB) como vereadora representa um importante avanço na representatividade indígena no poder legislativo municipal. Sua presença na Câmara Municipal ocorre em um contexto particularmente desafiador, onde questões como demarcação de terras indígenas e acesso a políticas públicas culturalmente adequadas estão entre as principais pautas que afetam a população Guarani-Kaiowá.

O município enfrenta desafios socioeconômicos significativos, com indicadores de desenvolvimento humano abaixo da média nacional. A economia local é baseada principalmente na agropecuária, com destaque para a criação de gado e o cultivo de soja (Atlas Do Desenvolvimento Humano, 2020, n.p).

Após um tempo da última entrevista e mesmo sem esperanças de conseguir respostas para novas entrevistas, decidi reenviar o convite para as vereadoras indígenas que não haviam me respondido. Foi então que, nessa última tentativa, em 03 de abril de 2025, obtive resposta frutífera da vereadora Elaine Tabajara, me pediu desculpas por não ter visto antes as mensagens, mas que teria disponibilidade em participar. Assim, realizamos a entrevista no dia seguinte, 04 de abril de 2025, às 19h00hrs.

O município da vereadora Tabajara (PSD), Poronga (CE), está localizado no noroeste do estado do Ceará, a aproximadamente 300 km da capital Fortaleza, na região conhecida

como Sertão dos Inhamuns. De acordo com o IBGE (2022), sua população é estimada em cerca de 12.000 habitantes, distribuídos entre a pequena zona urbana e as áreas rurais.

A política local em Poranga segue um padrão semelhante ao de outros pequenos municípios do interior cearense, com forte presença de grupos familiares tradicionais que se alternam no poder municipal. A economia da cidade é baseada principalmente na agricultura de subsistência, pequena pecuária e serviços públicos, com altos índices de vulnerabilidade social (Paulino, 2024, n.p).

A eleição de Eliane Tabajara (PSD) como vereadora representa um marco importante para a representatividade indígena no poder legislativo municipal. Sua presença na Câmara Municipal de Poranga ocorre em um contexto onde questões como reconhecimento territorial, acesso a políticas públicas específicas e combate à discriminação étnica constituem desafios significativos para a população Tabajara (Paulino, 2024, n.p).

De acordo com dados da FUNAI (2022), os Tabajaras do Ceará ainda enfrentam obstáculos consideráveis no processo de reconhecimento e demarcação de seus territórios tradicionais. Em Poranga e região, diversos conflitos fundiários relacionados a terras tradicionalmente ocupadas pelos Tabajaras têm sido documentados por organizações como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). A participação política indígena em Poranga, simbolizada pela vereadora Eliane Tabajara, insere-se em um movimento mais amplo de fortalecimento das identidades indígenas no Nordeste brasileiro (Paulino, 2024, n.p).

Ao concluir este ponto da minha pesquisa, percebo que o processo de contato e realização das entrevistas com as vereadoras indígenas ilustra, em si mesmo, os desafios e a complexidade da representatividade indígena na política institucional brasileira. As dificuldades que encontrei - desde a ausência de dados sistematizados sobre as candidatas eleitas até os obstáculos técnicos e logísticos para estabelecer comunicação com algumas parlamentares - são reveladoras das barreiras estruturais que ainda persistem para a plena participação política dos povos originários.

Contudo, as cinco entrevistas que realizei com Letícia Awju Krikati, Ingrid Sataré Mawé, Antonia Patté, Inayê Kaiowá e Eliane Tabajara, em suas diversidades geográficas, culturais e contextuais, me proporcionaram um panorama rico e multifacetado das experiências de mulheres indígenas nos espaços de poder legislativo municipal. Cada uma dessas mulheres, representando seu povo e atuando em realidades sociais e políticas particulares, traz consigo não apenas sua trajetória pessoal, mas também a força e a sabedoria ancestral de seus povos.

Os relatos que colhi e que analisarei nos próximos capítulos não apenas confirmam a importância da metodologia que adotei - que prioriza as vozes e experiências dessas mulheres como ponto de partida para a construção teórica, mas também evidenciam como seus mandatos representam tanto conquistas históricas quanto novos campos de disputa e resistência para os povos indígenas.

Ao ouvir suas histórias, desafios e estratégias de atuação política, pude compreender melhor como essas vereadoras indígenas navegam entre diferentes cosmovisões e sistemas políticos, muitas vezes tendo que traduzir demandas coletivas de seus povos para a linguagem institucional das câmaras municipais, e vice-versa. Esse exercício constante de tradução intercultural constitui não apenas um desafio, mas também uma potência transformadora que merece ser reconhecida e valorizada nos estudos sobre participação política indígena.

Finalizo este subcapítulo com a certeza de que minha escolha metodológica de partir das experiências concretas dessas parlamentares para posteriormente dialogar com os referenciais teóricos se mostrou acertada, permitindo-me identificar nuances, contradições e possibilidades que poderiam passar despercebidas em uma abordagem puramente teórica. Nas próximas páginas, buscarei aprofundar a análise dessas entrevistas, colocando-as em diálogo com os debates sobre colonialidade, gênero e representação política, sempre com o compromisso ético e político de contribuir para o fortalecimento da participação das mulheres indígenas nos espaços de poder institucional.

1.2 Análise das entrevistas e trajetórias políticas

A decisão de partir das vozes das próprias vereadoras indígenas como fonte primária de conhecimento reflete meu compromisso com uma metodologia decolonial. Como argumenta Catherine Walsh (2013, p. 28), a construção de epistemologias decoloniais passa necessariamente pelo reconhecimento das experiências vividas de sujeitos historicamente silenciados como produtores legítimos de conhecimento. As narrativas das vereadoras Letícia Awju Krikati, Ingrid Sateré Mawé, Antonia Patté, Inaye Kuna e Elaine Tabajara não são, portanto, meras "fontes de dados" para análise, mas constituem em si mesmas, formulações teórico-políticas que desafiam e enriquecem as compreensões sobre representação política.

Um aspecto comum que emergiu nas cinco entrevistas foi a centralidade das comunidades e dos coletivos indígenas nas trajetórias políticas das vereadoras. Diferentemente das narrativas convencionais sobre carreiras políticas centradas no indivíduo, as vereadoras indígenas descreveram processos de construção coletiva de suas candidaturas.

A fala da vereadora Antonia Patté ilustra com clareza essa dimensão coletiva, ao afirmar que “tudo deu início dentro da comunidade indígena, a gente, nós, trabalhamos em conjunto, né? Coletivo, não foi minha decisão eu entrar na política, a decisão em si é da comunidade juntamente com a liderança” (Patté, 2024).

Esse processo de construção coletiva evidencia o que Segato (2012, p. 116) identifica como uma característica fundamental das epistemologias políticas indígenas: a prioridade ontológica do coletivo sobre o individual. A decisão de candidatar-se não configura, portanto, uma escolha pessoal, mas emerge como resposta a um chamado comunitário. De modo similar, Letícia Awju Krikati relata que sua entrada na política institucional foi inspirada por outras mulheres indígenas e incentivada por sua comunidade:

Nunca é fácil de se adentrar dentro da política, ainda mais nesse momento político, e tendo essa possibilidade de ser eleita. A minha trajetória começou muito antes da política, nunca imaginei estar na política tão jovem, sempre me inspirei na Célia e na Sonia, minha mãe que é da política mas não diretamente, eu me inspirei nelas e adentrei nesse meio (Krikati, 2024).

A referência a figuras como Célia Xakriabá e Sônia Guajajara demonstra a importância da construção de redes de solidariedade feminina indígena que ultrapassam as fronteiras de um único povo, constituindo uma coletividade diversa e articulada. Nesse contexto, a trajetória de Ingrid Sateré Mawé evidencia como a militância em diferentes espaços sociais fortalece essa rede e serve de base para a atuação política. Antes de se candidatar a cargos eletivos, Ingrid já acumulava experiências em diversas frentes de luta, como ela própria relata: “Minha trajetória de luta começa no movimento estudantil. [...] As questões ambientais sempre foram coisas muito presentes, assim, na minha vida. [...] Depois eu fui para o sindicato [...] E eu já atuava no movimento indígena” (Sateré Mawé, 2024).

Esse percurso multifacetado revela a interseccionalidade presente nas lutas políticas das mulheres indígenas, que não se restringem às pautas identitárias, mas articulam-se a uma diversidade de lutas sociais. Como argumenta Curiel (2020, p. 211), as práticas políticas de mulheres racializadas frequentemente desafiam os limites das categorias analíticas convencionais ao integrar múltiplas dimensões de resistência.

A trajetória política de Inaye Kuna, vereadora Guarani Kaiowá reeleita em Antônio João (MS), revela importantes dimensões da representação indígena em contextos marcados por intensos conflitos fundiários. Sua narrativa evidencia como o ingresso na política institucional emerge de processos coletivos e responde a necessidades históricas de sua comunidade:

Em 2019, surgiu o diálogo sobre minha candidatura. Houve várias tentativas anteriores para eleger candidatos indígenas na nossa comunidade, mas faltavam estratégias. Meu próprio pai foi candidato uma vez, mas na época eu era muito jovem e não conseguia ajudá-lo (Kuna, 2025).

Esta fala de Inaye demonstra como a historicidade da participação política indígena, que se desenvolve ao longo de gerações e através de aprendizados coletivos. A menção à candidatura de seu pai e à busca por estratégias mais eficazes revela processos de adaptação e aprendizado político que desafiam visões essencialistas sobre a participação indígena na política institucional.

Por sua vez, a trajetória de Elaine Tabajara, vereadora eleita em Poranga (CE), revela a centralidade das lutas territoriais na formação política das mulheres indígenas. Sua narrativa começa justamente pela descrição de sua participação nos processos de retomada territorial:

A Aldeia Cajueiro é parte disso, é parte de uma retomada que a gente fez. A gente passou por diversas dificuldades, sem ter água, sem ter água para beber, para consumo. A gente quase que desistiu por conta que retornar para o território tem seus desafios, tem suas dificuldades (Tabajara, 2025).

Esta centralidade da luta territorial na trajetória política de Elaine alinha-se a característica fundamental das lideranças femininas indígenas contemporâneas: a inseparabilidade entre a defesa do território e a constituição da liderança política. As mulheres indígenas frequentemente emergem como lideranças justamente nos contextos de defesa territorial, desenvolvendo habilidades políticas através desses processos de resistência.

No que concerne às motivações para adentrar os espaços políticos institucionais, as entrevistadas evidenciaram uma compreensão da participação eleitoral como estratégia coletiva de defesa de direitos e territórios indígenas, contradizendo análises reducionistas que interpretam a inclusão política como mera assimilação às lógicas estatais coloniais. A fala da vereadora Letícia Krikati reforça esse entendimento, ao destacar que sua principal motivação estava diretamente ligada à representação de seu povo: “Minha motivação é levar a voz do meu povo para dentro da câmara. [...] Vendo toda essa visão desse momento de ascensão das mulheres indígenas na política, eu decidi também fazer parte do projeto da Bancada do Cocar” (Krikati, 2024).

Esta declaração pode ser interpretada à luz da perspectiva de João Pacheco de Oliveira (2016, p. 267), que analisa como os povos indígenas no Brasil têm historicamente utilizado as estruturas do Estado para fortalecer suas identidades culturais e reivindicar seus territórios. Segundo o antropólogo, mesmo diante de estruturas coloniais persistentes, os povos indígenas

desenvolvem estratégias de "indianidade" que lhes permitem navegar pelas instituições estatais enquanto mantêm suas especificidades culturais. Esta "participação estratégica" nas instituições do Estado-nação se configura como um importante mecanismo de resistência e afirmação de direitos coletivos. Portanto, a participação nas instituições políticas não indígenas não deve ser vista como adesão às lógicas coloniais, mas como uma tática de resistência. A motivação de Ingrid Sateré Mawé, por exemplo, está profundamente relacionada à percepção das desigualdades estruturais e à falta de representatividade, como ela mesma expressa: “Acho que muito a questão de sempre ter enxergado as desigualdades, sabe? [...] De enxergar essa não representatividade, não escutar as nossas causas serem faladas, não só enquanto causas, como povos indígenas, mas enquanto população pobre, explorada, oprimida” (Sateré Mawé, 2024).

No caso de Antonia Patté, a motivação está fortemente vinculada às demandas específicas das mulheres indígenas:

A minha comunidade, as mulheres. As mulheres me incentivaram muito a isso, porque a gente sabe, eu como mulher, nós como mulheres, a gente sabe as dificuldades que a gente passa né? [...] Eu me sinto, é, aqui a gente se sente segura, mas lá fora, né, a gente precisa de alguém para representar (Patté, 2024).

O processo de tornar-se candidata, no relato de Elaine Tabajara, também evidencia a dimensão coletiva das candidaturas indígenas:

Eu acho que a gente, primeiramente, foi um desejo muito grande do meu povo. Então, a gente sempre foi discriminada dentro do município, fomos perseguidos, aconteceu várias coisas com a gente para que a gente pudesse pensar na política partidária. (...) E entre as lideranças do meu povo, o meu povo me escolheu. Então, eu sou vereadora hoje porque meu povo abraçou essa causa, abraçou essa luta (Tabajara, 2025).

Esta descrição da candidatura como resposta a processos de discriminação e perseguição, decidida coletivamente pelo povo, evidencia o que Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB, 2024, n.p) identifica como tendência crescente entre os povos indígenas: a compreensão da participação eleitoral como estratégia de defesa de direitos e resistência a violências institucionais.

Em todas as entrevistas, ficaram evidentes os múltiplos desafios enfrentados pelas vereadoras indígenas, revelando a persistência de estruturas coloniais que resistem à presença indígena feminina nos espaços de poder. Letícia Krikati ilustra bem essa realidade, ao descrever como precisou constantemente provar sua capacidade diante de múltiplas opressões: “Muitos não acreditaram em mim. Eu tive que mostrar 3 vezes a minha

capacidade, porque eu sou jovem, sou mulher e sou indígena. Então eu tive que provar minha capacidade” (Krikati, 2024). A fala de Krikati reflete a sobrecarga que as mulheres indígenas enfrentam, sendo desafiadas a superar preconceitos relacionados à juventude, ao gênero e à etnia para se afirmarem nos espaços de poder.

Esta necessidade de tripla comprovação de competência evidencia o que Kimberlé Crenshaw, jurista afro-americana e professora de Direito nas universidades da Califórnia e Columbia, pioneira nos estudos críticos sobre raça, definem como discriminação interseccional. Em seu trabalho "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero", Crenshaw (2002, p.177) desenvolveu o conceito de interseccionalidade como ferramenta analítica para compreender como diferentes sistemas de opressão se cruzam e afetam de maneiras específicas indivíduos que se encontram em múltiplas categorias marginalizadas.

Para a autora, a experiência interseccional não pode ser reduzida à soma de racismo e sexismo, pois constitui uma forma de opressão qualitativamente distinta, que opera de modo estrutural e não meramente individual. Esse conceito revolucionou tanto os estudos jurídicos quanto os feministas, oferecendo uma perspectiva fundamental para analisar como diferentes marcadores sociais - como gênero, raça, classe, sexualidade e outros - interagem na produção de formas específicas de vulnerabilidade e discriminação. A juventude, o gênero e a identidade étnica configuram, no caso de Letícia, barreiras que se entrelaçam e potencializam mutuamente, criando uma experiência de discriminação que não pode ser compreendida através de uma abordagem unidimensional. No relato de Ingrid Sateré Mawé, emergem de forma contundente experiências de violência política racializada:

Algumas vezes eu não era convidada pra espaços de reuniões importantes, né [...] Ele fez, ele tentou atrapalhar o lançamento da minha candidatura, publicamente [...] Fez o meu material sair com a foto de outra candidata. [...] Acho que eu posso te resumir assim, eu tenho, o meu maior ataque veio de um homem branco, cisgênero, hétero, escroto (Sateré Mawé, 2024).

Estas táticas de exclusão e sabotagem identifica como mecanismos de resistência masculina à presença feminina em espaços de poder. Quando interseccionados com o racismo, esses mecanismos assumem formas específicas que visam deslegitimar duplamente a atuação política de mulheres indígenas. Antonia Patté, por sua vez, destaca os desafios financeiros e a percepção externa de sua incapacidade, ao afirmar: “O financeiro, aquele olhar assim de minoria, né? Que eu vi comentários na cidade, ela não vai conseguir se eleger até porque sem dinheiro também, né? Então sem dinheiro é muito difícil” (Patté, 2024).

Um aspecto particularmente relevante na narrativa de Inaye Kuna é a consciência sobre as limitações financeiras enfrentadas pelas candidaturas indígenas:

A maior dificuldade foi a questão financeira. Fui eleita sem recursos significativos. O candidato a prefeito conseguiu contratar para mim cinco cabos eleitorais. Meu esposo me ajudou com mais dez, pois tínhamos nossa pequena criação de gado, o que nos permitiu manter esses apoiadores. (Kuna, 2025).

Esta descrição dos desafios financeiros dialoga diretamente com as críticas desenvolvidas por Luis Felipe Miguel (2014, p.5) sobre as desigualdades estruturais que marcam a competição eleitoral no Brasil. Para o autor, o financiamento de campanha constitui um dos principais mecanismos de reprodução das desigualdades políticas, afetando de forma particularmente intensa grupos historicamente marginalizados.

Um aspecto significativo na narrativa de Elaine Tabajara é a persistência eleitoral, traduzida nas três tentativas consecutivas até conseguir a eleição:

Essa é a terceira vez que eu concorro. A primeira vez deu dupla filiação. Naquela época não dava problema por conta da dupla filiação. Eu era filiada ao PT. Aí saí do PT, por o PT ser um partido grande, a gente não tinha coeficiente suficiente para tirar o quantitativo de votos. E a gente montou o PCdoB. Então, na segunda tentativa, faltou um voto para eu entrar. Um voto (Tabajara, 2025).

Esta persistência evidencia pode ser entendida como "aprendizado eleitoral" de grupos subalternizados que, através de tentativas consecutivas, desenvolvem competências específicas sobre estratégias de mobilização e articulação política.

Este relato ilustra como a exclusão econômica opera como barreira material à participação política indígena, reforçando o que Rita Segato (2016, p.87) denomina como a "colonialidade do poder", que se expressa simultaneamente em termos simbólicos e materiais.

Um elemento significativo que emergiu especificamente na entrevista de Letícia Krikati foi à importância cultural e política de seu nome indígena e seu significado para a comunidade:

Aqui na língua do meu povo o meu nome como eu falei é Awju é um nome que carrega uma festa cultural somente para esse nome, uma festa cultural, pro meu povo meu nome significa ser a rainha do povo Kikrati, e minha casa é a casa do povo. E uma coisa muito interessante que coincide meu nome com meu posicionamento de agora. Os mais velhos também tem um grande respeito por mim por conta disso (Krikati, 2024).

Esta narrativa sobre o significado do nome Awju revela dimensões cosmopolíticas da representação indígena frequentemente invisibilizadas nas análises convencionais sobre

participação política. O cargo de vereadora não aparece como função desconectada das estruturas culturais preexistentes, mas como extensão e atualização de um papel previamente definido nas relações comunitárias.

A coincidência entre o significado tradicional do nome ("rainha do povo Kikrati") e a função política contemporânea (vereadora representando o povo Kikrati) exemplifica o que Eduardo Viveiros de Castro (2004, p.35) descreve como processos de "equivocação controlada" raduções interculturais que mantêm a diferença enquanto estabelecem pontes de comunicação entre universos conceituais distintos.

Em todas as entrevistas, quando questionadas sobre o legado que pretendiam deixar, as vereadoras expressaram o desejo de abrir caminhos para outras mulheres indígenas, revelando uma concepção de representação política que transcende a atuação individual. Antonia Patté expressa esse compromisso intergeracional:

Eu uma mulher indígena eleita, eu tô passando pra elas que elas também são capazes, né? Que isso não vai parar por aí eu tô abrindo caminhos pra elas é isso que eu tô fazendo, eu tô fazendo isso pra elas [...] Eu tô incentivando a cada uma delas buscar se aprimorar mais estudar, buscar conhecimentos (Patté, 2024).

Esta concepção de liderança como abertura de caminhos para futuras gerações alinha-se ao que Ailton Krenak (2019, p. 129) identifica como característica fundamental das cosmopolíticas indígenas: a responsabilidade com aquelas que ainda virão. Ingrid Sateré Mawé articula seu legado em termos explicitamente coletivos, ao afirmar: “Eu acho que o maior legado que eu posso deixar é não ser a única, sabe? [...] E, claro, como legado também, não ser a única significa fazer a diferença, né, na vida dessas mulheres” (Sateré Mawé, 2024). Sua visão de legado reflete a preocupação com a continuidade das lutas e com a construção de um futuro onde outras mulheres indígenas possam ocupar espaços de poder e fazer a diferença em suas comunidades.

Esta afirmação revela uma compreensão da representação política não como fim em si mesma, mas como meio para ampliar a presença indígena nos espaços de poder. Letícia Krikati, por sua vez, enfatiza a responsabilidade histórica de sua posição:

É um momento histórico, porque também fui a primeira candidata do meu povo a se candidatar para o município de Montes Alves. [...] Então eu carrego muita responsabilidade, levar até câmara tudo que não somos ouvidos por muitos anos (Krikati, 2024).

Esta consciência do pioneirismo de sua trajetória e da responsabilidade histórica que dela decorre demonstra o que caracteriza como uma compreensão da representação política como parte de processos históricos mais amplos de resistência anticolonial.

As narrativas de Inaye Kuna e Elaine Tabajara, em diálogo com as três vereadoras anteriormente analisadas, revelam padrões significativos na participação política das mulheres indígenas. Todas descrevem processos de candidatura fundamentados em decisões coletivas, enfrentam desafios financeiros e estruturais significativos, e compreendem sua representação política como extensão de lutas territoriais e comunitárias prévias. Simultaneamente, suas trajetórias evidenciam especificidades locais e étnicas que demonstram a heterogeneidade das experiências políticas indígenas no Brasil contemporâneo.

Em conclusão, a análise das entrevistas destas cinco vereadoras indígenas permite compreender como suas trajetórias políticas são marcadas por uma dupla dimensão: por um lado, representam experiências singulares, moldadas pelas particularidades de seus contextos étnicos, territoriais e políticos específicos; por outro, compartilham elementos estruturais comuns que revelam os desafios sistêmicos enfrentados pelas mulheres indígenas nos espaços políticos institucionais. Suas narrativas demonstram como a participação política feminina indígena não pode ser compreendida a partir dos marcos teóricos convencionais da ciência política, exigindo abordagens que reconheçam a interseccionalidade de suas experiências e a especificidade de suas cosmopolíticas. Desta forma, mais que meras "informantes" sobre as dinâmicas da política institucional, estas vereadoras se apresentam como teóricas políticas que, a partir de suas práxis concretas, contribuem para repensar e ampliar nossas compreensões sobre representação, democracia e participação política.

1.3 “A gente precisa dar esse empoderamento para as mulheres indígenas”: protagonismo político das vereadoras indígenas do Brasil

Mas a gente precisa dar esse empoderamento para essas mulheres indígenas né, mas também com o processo que a gente está em curso desde 2021, que é um processo de formação. E olha, a bancada do cocar, ela foi instituída em 2021, e a gente já tem deputadas federais, agora a gente tem vereadoras, e o próximo passo é ocupar as assembleias legislativas e lá em seguida, claro, o Senado também. (Sateré Mawé, 2024).

A fala de Ingrid Sateré Mawé apresenta uma visão fundamental sobre a necessidade de fortalecer as mulheres indígenas por meio do empoderamento coletivo e de processos de formação política. Esta perspectiva, longe de representar um posicionamento individual,

reflete uma compreensão compartilhada pelas vereadoras entrevistadas sobre a importância de construir movimentos de mulheres indígenas que articulem suas especificidades culturais com as lutas por direitos.

Um aspecto significativo das entrevistas foi à forma como as vereadoras articularam e ressignificaram conceitos como protagonismo feminino e feminismo a partir de suas experiências culturais específicas, evidenciando a existência de um movimento de mulheres indígenas com suas próprias formulações teórico-políticas. Quando questionada sobre se considerava-se feminista, Leticia Krikati respondeu afirmativamente, mas estabelecendo suas próprias definições:

Eu falo que sim. Porque eu sou uma mulher. Luto pelos direitos das mulheres. Mas eu não sou aquela feminista radical. [...] Sou uma mulher que quer realmente lutar para que as mulheres sejam bem representadas, que as mulheres tenham seus direitos (Krikati, 2024).

Esta afirmação revela um processo de reconfiguração do conceito de feminismo a partir de perspectivas indígenas, alinhando-se ao que Francesca Gargallo (2014, p. 358) identifica como feminismos desde *Abya Yala*, elaborações teórico-políticas que partem das cosmovisões dos povos originários sem recusar o diálogo com categorias ocidentais. Ingrid Sateré Mawé também se identifica como feminista, mas amplia esta definição:

Sim, eu sou feminista comunitária, que eu venho muito de uma linha feminista antiproibicionista, nessa fala de política de drogas, de justiça reprodutiva, redução de danos. [...] Eu posso dizer que eu sou mais do que feminista, até porque aqui em Florianópolis, historicamente, a gente conseguiu fazer, pela primeira vez, um movimento transfeminista (Sateré Mawé, 2024).

Esta articulação entre feminismo comunitário, antiproibicionismo e transfeminismo evidencia a narrativas políticas complexas que desafiam compartimentalizações acadêmicas convencionais. Como argumenta Yuderlys Espinosa (2019, p. 264), as práticas políticas de mulheres racializadas frequentemente antecipam elaborações teóricas que apenas posteriormente são reconhecidas pela academia. Antonia Patté, por sua vez, expressa maior cautela em relação ao termo feminismo, ao afirmar: “Olha é até um ponto, né? Mas eu me considero, é porque o movimento feminista em si, ele também... o feminismo branco não compactua muito, com os povos, então é difícil se intitular feminista” (Patté, 2024). A fala de Patté revela a complexidade e as tensões que existem entre as práticas políticas das mulheres indígenas e as correntes feministas hegemônicas, especialmente em um contexto de exclusão e marginalização histórica.

As narrativas de Inaye Kuna e Elaine Tabajara trazem elementos adicionais para compreender como as vereadoras indígenas articulam e ressignificam concepções sobre feminismo e protagonismo das mulheres indígenas. Quando questionada sobre se considerar feminista, Inaye Kuna apresenta uma posição matizada que evidencia as tensões entre categorias políticas ocidentais e as experiências específicas das mulheres indígenas:

Quanto a ser feminista, acredito que não sou. Preocupo-me, ajudo e acho válida a luta das mulheres, mas também vejo o lado dos homens. Como vereadora, tenho que mediar os dois lados, pois todos podem errar. [...] Defendo as mulheres e sou a favor de ecoar suas vozes, mas não defendo apenas um lado. Ouço ambos os lados e busco promover a união (Kuna, 2025).

Esta posição de Inaye dialoga com o que Francesca Gargallo (2014, p. 235) identifica como uma característica frequente nas lideranças indígenas femininas: a recusa a antagonismos binários entre homens e mulheres, que frequentemente são percebidos como estranhos às cosmologias e organizações sociais indígenas. Sua ênfase na mediação e na união, em contraste com o que ela percebe como uma postura confrontacional no feminismo hegemônico evidencia o desenvolvimento de formas específicas de pensar as relações de gênero a partir de epistemologias indígenas.

Esta reserva evidencia uma consciência crítica em relação às tensões entre diferentes concepções de feminismo, especialmente ao identificar as limitações do "feminismo branco" para compreender as especificidades das lutas indígenas. Como sugere Aura Cumes (2012, p. 21), as epistemologias feministas ocidentais frequentemente reproduzem pressupostos coloniais ao universalizar experiências particulares.

Elaine Tabajara, por sua vez, quando questionada se se considera feminista, hesita brevemente antes de responder afirmativamente, evidenciando como este termo frequentemente provoca ambiguidades e hesitações entre mulheres indígenas, que podem reconhecer o valor político da categoria sem necessariamente se identificar plenamente com suas formulações hegemônicas. Sua resposta "Sim, eu acho que a gente precisa unir todas as nossas forças, sejam elas quais forem, para que a gente possa ocupar esses espaços" revela uma compreensão pragmática do feminismo como ferramenta de mobilização para ocupação de espaços de poder.

A análise das entrevistas evidencia a existência de um movimento de mulheres indígenas que, embora dialogue com concepções mais amplas de feminismo, mantém suas especificidades e desenvolve elaborações próprias sobre gênero, território e poder. Como afirma Letícia Krikati:

A gente formou a Associação das Mulheres Indígenas, membros comunitários, membros de vários âmbitos. Nós mulheres, por um tempo, fomos apagadas, Não tínhamos o direito de falar. Mas o chefe aqui é de um âmbito diferente. Um olhar diferente, então eu acredito sim que existe uma ascensão do protagonismo das mulheres indígenas na aldeia (Krikati, 2024).

Esta narrativa sobre a formação de uma associação de mulheres indígenas evidencia processos organizativos autônomos que buscam transformar relações de poder tanto em relação à sociedade nacional quanto internamente às comunidades. Como argumenta Julieta Paredes (2010, p. 78), o feminismo comunitário indígena não se limita a transpor categorias ocidentais para realidades indígenas, mas elabora compreensões próprias sobre as relações de gênero a partir das cosmovisões originárias. A consciência sobre o protagonismo feminino indígena também se reflete na fala de Ingrid Sateré Mawé, quando ela menciona a constituição da Bancada do Cocar: “A Bancada do Cocar, ela foi instituída em 2022, e a gente já tem, né, deputadas federais, agora a gente tem vereadoras, e o próximo passo é ocupar as assembleias legislativas e lá em seguida, claro, o Senado também” (Sateré Mawé, 2024). A fala de Sateré Mawé ilustra o crescimento estratégico e a ampliação da participação política feminina indígena, visando uma representação cada vez mais forte e abrangente em diferentes esferas de poder.

A questão do protagonismo feminino indígena aparece de forma contundente na fala de Elaine sobre as referências que a inspiram:

Nós temos a nível nacional. Tem muitas mulheres empoderando outras mulheres, como a Célia, a Sônia Guajajara, que hoje ocupa a secretaria dos povos indígenas. Enfim, são essas mulheres que empoderam outras mulheres. E nós, quando ocupamos esses espaços, a gente é espelho para que outras mulheres sintam a mesma força ou tenham a mesma força e tenham coragem para enfrentar os desafios que chegam até elas (Tabajara, 2025).

Esta menção às lideranças indígenas nacionais como Célia Xakriabá e Sônia Guajajara revela a construção de redes de referências femininas indígenas que transcendem os contextos locais, como visto anteriormente. Como argumenta Francesca Gargallo (2014, p. 155), a construção dessas redes de inspiração e apoio mútuo constitui um elemento fundamental nos processos de organização política das mulheres indígenas na América Latina. A metáfora do "espelho" utilizada por Elaine evidencia a dimensão performativa e pedagógica da representação política: a se ver representada, outras mulheres podem "sentir a mesma força" e "ter coragem para enfrentar os desafios".

Este relato evidencia uma visão estratégica da participação feminina indígena nos espaços institucionais, revelando um processo organizativo que articula diferentes escalas e esferas de poder. Os movimentos de mulheres indígenas frequentemente desenvolvem estratégias políticas em múltiplos níveis, transitando entre espaços comunitários, associativos e institucionais. A construção desses espaços coletivos de mulheres indígenas aparece como resposta a desafios específicos que elas enfrentam, como destaca Antonia Patté: "Eu acho que a gente enfrenta muito nós mulheres aqui dentro. Eu acho que esse meu lado como primeira mulher indígena eleita, eu tô passando pra elas que elas também são capazes, né?"

A partir da força de suas experiências, essas mulheres estão construindo novos caminhos de representatividade que inspiram outras mulheres e comunidades a acreditarem em seu protagonismo. Essas vozes e trajetórias nos mostram que a luta das mulheres indígenas vai além da ocupação de cargos políticos: trata-se de uma profunda transformação dos espaços de poder, da linguagem e das formas de fazer política. Ao criar suas próprias estratégias, redes e conceitos, essas lideranças mostram que não estão apenas ocupando lugares, mas também ressignificando o que significa representar, lutar e existir dentro de estruturas historicamente excludentes.

CAPÍTULO 2: O FEMINISMO HEGEMÔNICO E SUAS LIMITAÇÕES: UMA CRÍTICA DECOLONIAL

No capítulo anterior, apresentei os resultados das entrevistas realizadas com vereadoras indígenas eleitas no Brasil no ano de 2024. Por meio dessas conversas, pude acessar experiências concretas que revelam como as mulheres indígenas têm ocupado espaços políticos institucionais e enfrentado múltiplas formas de opressão no exercício de seus mandatos. Suas narrativas evidenciaram a intersecção entre racismo, sexismo e colonialidade que estrutura os desafios enfrentados por essas mulheres na política formal.

Os relatos das parlamentares indígenas trouxeram à tona questões fundamentais sobre representatividade política, saberes ancestrais e formas de resistência que não encontram amparo adequado nas teorizações feministas hegemônicas. As experiências compartilhadas por elas apontam para a necessidade de um arcabouço teórico que não apenas reconheça a especificidade de suas lutas, mas que também seja capaz de articular uma crítica profunda às estruturas coloniais que persistem nas sociedades contemporâneas, incluindo no próprio movimento feminista.

Conforme estabeleci metodologicamente no capítulo 2, faço uma escolha política consciente ao não dedicar espaço neste trabalho para explicar extensivamente o feminismo hegemônico. Esta decisão é coerente com a metodologia decolonial adotada, que busca romper com práticas acadêmicas que constantemente reforçam e legitimam vozes já amplamente privilegiadas. O silenciamento estratégico de teorias dominantes torna-se, assim, parte fundamental da minha prática investigativa, direcionando o foco para as epistemologias e conhecimentos produzidos pelas próprias mulheres indígenas, como proposto em minha abordagem teórico-metodológica inicial.

Neste sentido, o presente capítulo busca estabelecer um diálogo entre as experiências concretas relatadas pelas vereadoras indígenas e o corpo teórico do feminismo decolonial. Ao explorar as limitações do feminismo hegemônico a partir de uma perspectiva decolonial, pretendo oferecer ferramentas conceituais que permitam compreender de forma mais adequada as experiências políticas dessas mulheres, contextualizando-as dentro de um quadro mais amplo de crítica à colonialidade do poder, do saber e do gênero.

A abordagem teórica que apresento a seguir não busca simplesmente "enquadrar" as experiências das vereadoras indígenas em categorias analíticas pré-estabelecidas, mas sim estabelecer um diálogo crítico e produtivo entre teoria e prática, reconhecendo o potencial das experiências dessas mulheres para repensar e enriquecer o próprio campo teórico da

perspectiva decolonial. Trata-se, portanto, de um esforço de teorização que parte da práxis concreta dessas mulheres e busca contribuir para a construção de um feminismo mais plural e situado.

Convido o leitor a percorrer comigo esse caminho teórico, mantendo sempre em mente as experiências concretas das vereadoras indígenas apresentadas no capítulo anterior, compreendendo que teoria e prática são dimensões inseparáveis de um mesmo processo de produção de conhecimento comprometido com a transformação social e a descolonização das relações de gênero, raça e poder.

2.1 O feminismo branco/hegemônico

O feminismo como movimento político e teórico tem desempenhado um papel fundamental na luta pelos direitos das mulheres e pela igualdade de gênero. No entanto, a narrativa dominante que se consolidou ao longo do século XX, particularmente nos países do Norte Global, que apresenta limitações significativas quando analisada a partir de uma perspectiva decolonial. Este feminismo, frequentemente denominado como "hegemônico" ou "branco", caracteriza-se por uma visão universalista que toma como referência as experiências e demandas de mulheres brancas, de classe média e dos países centrais do capitalismo global.

A trajetória histórica do feminismo hegemônico, tradicionalmente narrada a partir da metáfora das "ondas", revela como suas pautas e preocupações refletiram primordialmente as experiências de um grupo específico de mulheres. A chamada "primeira onda", centrada na luta pelo sufrágio e direitos civis básicos no final do século XIX e início do século XX, embora tenha representado avanços importantes, frequentemente ignorou as condições específicas de mulheres racializadas. Como destaca Hazel Carby (1997, p. 89), enquanto sufragistas brancas lutavam pelo direito ao voto, mulheres negras enfrentavam linchamentos, trabalho forçado e violência sexual institucionalizada, questões que raramente eram incorporadas à agenda feminista dominante.

Conforme aponta Chandra Talpade Mohanty (2008, p. 237), o pensamento feminista ocidental hegemônico frequentemente constrói a categoria monolítica da "mulher do terceiro mundo" como um sujeito singular e homogêneo, ignorando as especificidades históricas, culturais e políticas que configuram as experiências diversas das mulheres em contextos não-ocidentais. Esta construção discursiva, segundo a autora, reproduz uma relação colonial em

que as mulheres do Sul Global são representadas como vítimas passivas de suas culturas "atrasadas", necessitando da intervenção salvacionista do feminismo ocidental.

Em seu ensaio seminal "Sob os Olhos do Ocidente: Estudos Feministas e Discursos Coloniais", Mohanty analisa criticamente uma série de textos acadêmicos produzidos por feministas ocidentais sobre mulheres do Sul Global, demonstrando como estes textos frequentemente reproduzem o que ela denomina como "colonização discursiva" – um processo pelo qual o feminismo ocidental se arroga o direito de representar e falar em nome de todas as mulheres, universalizando experiências específicas e silenciando vozes dissonantes. A autora argumenta que esta colonização discursiva opera através da construção de binarismos simplificadores (tradicional/moderno, oprimida/livre) que posicionam o Ocidente como modelo de emancipação feminina a ser seguido por sociedades "menos desenvolvidas". Yuderkys Espinosa Miñoso (2014), feminista decolonial dominicana, aprofunda esta crítica ao afirmar que:

O feminismo dominante tem sido produzido por um grupo específico de mulheres, que têm a mesma origem de classe e raça, e que geralmente pertencem às sociedades que se beneficiaram da dominação colonial. A teoria feminista tem sido produto de um grupo particular que tem imposto seus discursos como legítimos e válidos para todas as mulheres, independentemente de sua classe, raça, sexualidade ou origem nacional." (Espinosa Miñoso, 2014, p. 8, tradução nossa).

Esta observação de Espinosa Miñoso ressalta como o conhecimento feminista hegemônico está enraizado em experiências e posições geopolíticas específicas, embora se apresente como universal e aplicável a todas as mulheres.

Audre Lorde (1984, p. 128), em seu texto "As ferramentas do mestre nunca desmantelarão a casa-grande", já denunciava como o feminismo dominante negligenciava as experiências e contribuições teóricas de mulheres negras, lésbicas e de classe trabalhadora. Para Lorde, o problema não era apenas a exclusão destas mulheres dos espaços de produção teórica e ativismo feminista, mas também o fato de que, ao ignorar as múltiplas formas de opressão que atravessam as experiências femininas, o feminismo hegemônico reproduzia internamente as mesmas lógicas de dominação que externamente criticava. Em suas palavras:

Se a teoria feminista americana não precisar lidar com as diferenças entre nós, nem com as diferenças resultantes em nossos opressores, então como você lidará com o fato de que as mulheres que limpam sua casa e cuidam de seus filhos enquanto você participa de conferências sobre teoria feminista são, na maioria, mulheres pobres e mulheres de cor? Que teoria embasa o feminismo racista?" (Lorde, 1984, p. 112, tradução nossa).

Sueli Carneiro (2003, p. 52), filósofa e ativista feminista brasileira, expande esta crítica ao propor o conceito de "enegrecimento do feminismo", destacando a necessidade de articular gênero e raça na análise das experiências de mulheres negras:

Enegrecer o feminismo significa, concretamente, demarcar e instituir na agenda do movimento de mulheres o peso que a questão racial tem na configuração das políticas demográficas; a contradição entre os discursos e práticas de dominação patriarcal sobre as mulheres; o peso dos estereótipos sobre as mulheres e os mecanismos de sustentação da exclusão e marginalização das mulheres negras no mercado de trabalho; as políticas de saúde reprodutiva, etc.(CARNEIRO, 2003, p. 52).

A crítica ao feminismo hegemônico se intensifica quando observamos como as pautas priorizadas pelo movimento em suas diferentes "ondas" refletem preocupações específicas de mulheres em posições socioeconômicas privilegiadas. Angela Davis (2016, p. 147) demonstra como a reivindicação pelo direito ao trabalho, central para o feminismo liberal do século XX, ignorava o fato de que mulheres negras e de classe trabalhadora sempre estiveram inseridas no mercado de trabalho, embora em condições precárias e exploratórias. Em "Mulheres, Raça e Classe", Davis evidencia como, historicamente, as mulheres negras nos Estados Unidos nunca foram incluídas no ideal vitoriano de feminilidade que confinava mulheres brancas de classe média ao âmbito doméstico. Ao contrário, desde o período escravista, mulheres negras foram forçadas a trabalhar em condições brutais nas plantações, e, após a abolição formal da escravidão, continuaram confinadas a trabalhos domésticos e agrícolas mal remunerados e desprovidos de proteções legais.

Da mesma forma, bell hooks (2019, p. 68) questiona como a luta pelo direito ao voto, celebrada como uma conquista histórica do feminismo, beneficiou primordialmente mulheres brancas de classe média, enquanto mulheres negras continuavam excluídas do processo democrático por barreiras raciais. Hooks destaca como sufragistas brancas como Elizabeth Cady Stanton e Susan B. Anthony, frequentemente celebradas como heroínas do feminismo, não hesitaram em utilizar argumentos racistas para defender o sufrágio feminino, argumentando que mulheres brancas mereciam o direito ao voto antes de homens negros e imigrantes. Esta contradição expõe como, mesmo em seus momentos fundacionais, o feminismo hegemônico frequentemente reproduziu hierarquias raciais e compromissos com projetos políticos que beneficiavam primordialmente mulheres brancas de classe privilegiada.

Lélia Gonzalez (1988, p.60), antropóloga e ativista brasileira, adiciona uma perspectiva latino-americana a esta crítica ao propor o conceito de "amefricanidade" como

uma categoria político-cultural que permite articular as experiências diaspóricas de mulheres negras nas Américas. Gonzalez afirma:

As amefricanas e ameríndias têm sido sujeitas a formas de violência, exploração e opressão que as constituem como as alteridades femininas de menor valor nos sistemas de representação marcados pela colonialidade. A exclusão dessas mulheres do projeto democrático demonstra precisamente como o racismo opera na América Latina de forma eficaz para mantê-las na condição de cidadãs de segunda categoria." (Gonzalez, 1988, p.60).

No contexto latino-americano, Breny Mendoza (2014, p. 203) evidencia como o feminismo hegemônico se constituiu como um projeto político indissociável da modernidade ocidental e de seu compromisso com um modelo específico de emancipação que, ao universalizar a experiência europeia, invisibilizou formas de organização social não-ocidentais. A autora mostra como, ao adotar acriticamente categorias analíticas produzidas no contexto europeu e norte-americano, o feminismo hegemônico na América Latina muitas vezes reproduziu visões estereotipadas e coloniais sobre as mulheres indígenas, negras e camponesas da região.

A questão da "sororidade global", frequentemente evocada pelo feminismo hegemônico, também é problematizada por teóricas decoloniais. Mohanty (2003, p. 123) questiona as premissas que sustentam este conceito, argumentando que ele frequentemente pressupõe uma experiência feminina universal que transcenderia diferenças culturais, históricas e políticas. Para a autora, esta concepção de solidariedade feminista global, ao ignorar as assimetrias de poder que estruturam as relações entre mulheres de diferentes contextos geopolíticos, pode acabar reproduzindo o que ela denomina como "colonização discursiva" um processo pelo qual o feminismo ocidental se arroga o direito de falar em nome de todas as mulheres, silenciando vozes dissonantes e reproduzindo estereótipos coloniais. Ochy Curiel, feminista afrodominicana, aprofunda esta crítica ao afirmar que:

O feminismo ocidental, em seu afã universalista, não apenas produz uma visão homogeneizadora e etnocêntrica das mulheres do 'terceiro mundo', como também desconsidera as articulações específicas entre sistemas de dominação e suas consequências na vida das mulheres. Ao fazer isso, invisibiliza as experiências de resistência das mulheres indígenas, negras, lésbicas e pobres que não se encaixam no modelo liberal de emancipação feminina. (Curiel, 2007, p. 95, tradução nossa).

A "segunda onda" feminista, emergente nas décadas de 1960 e 1970, também apresentou limitações significativas quando analisada sob uma perspectiva decolonial. Ainda que tenha expandido o escopo das reivindicações feministas para além dos direitos políticos

formais, incluindo questões como sexualidade, reprodução e violência doméstica, este movimento foi marcado por um viés eurocêntrico que universalizou experiências específicas. Gayatri Chakravorty Spivak (1988, p. 54) questiona como o feminismo ocidental, ao falar sobre "libertação feminina", frequentemente reproduz narrativas imperialistas que representam mulheres do Sul Global como necessitando de "salvação" por parte do feminismo ocidental, ignorando como estas mulheres articulam suas próprias lutas e resistências.

2.2 A colonialidade no pensamento feminista

A colonialidade, como conceito desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000, p. 153), refere-se à persistência das estruturas de poder colonial mesmo após os processos formais de descolonização política. Este conceito permite compreender como as hierarquias raciais, epistêmicas e culturais estabelecidas durante o período colonial continuam a estruturar as relações sociais contemporâneas. Aplicada ao campo feminista, a análise da colonialidade evidencia como o pensamento feminista hegemônico reproduz lógicas coloniais em suas teorias e práticas políticas.

A matriz colonial de poder, segundo Walter D. Mignolo (2007, p. 145), se estrutura em quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, controle da autoridade, controle do gênero e da sexualidade, e controle do conhecimento e da subjetividade. Nesta perspectiva, a colonialidade do poder não opera apenas através da dominação político-econômica, mas também por meio da imposição de sistemas de conhecimento, valores culturais e formas de organização social que naturalizam hierarquias raciais, étnicas, de gênero e sexualidade. O feminismo, quando não problematiza suas próprias premissas epistemológicas a partir desta crítica decolonial, corre o risco de reproduzir esta matriz colonial em suas análises e intervenções políticas.

María Lugones, filósofa argentina e teórica fundamental do feminismo decolonial, desenvolveu o conceito de "colonialidade de gênero" para explicar como o sistema moderno/colonial impôs não apenas uma hierarquia racial, mas também uma organização específica das relações de gênero que desarticulou formas não-ocidentais de entender e viver o gênero. Em suas palavras:

A imposição colonial de gênero atravessa questões de ecologia, economia, governo, relações com o mundo espiritual e saberes, e cruza práticas cotidianas que tanto nos habitam a cuidar do mundo quanto a habitá-lo. Atravessa uma compreensão comunal em oposição ao sentido de si individualista do sujeito. A transformação civilizatória justificou a colonização da memória e, conseqüentemente, das noções

de si das pessoas, da relação subjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e cosmológica. (Lugones, 2008, p. 93, tradução nossa).

Lugones argumenta que o sistema moderno/colonial de gênero é constituído por dois lados: o visível/claro, que constrói hegemonicamente o significado de "homem" e "mulher" a partir da experiência burguesa, heterossexual e branca; e o lado oculto/escuro, que determina a violenta redução de povos indígenas e africanos escravizados à animalidade, ao não-humano. Neste sentido, para Lugones, mulheres racializadas não eram simplesmente posicionadas como "inferiores" dentro da categoria "mulher", mas excluídas completamente desta categoria, relegadas a um status de não-humanidade que legitimava formas específicas de violência e exploração. Como a autora afirma:

As fêmeas não-brancas eram consideradas animais no sentido profundo de serem seres 'sem gênero', marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. [...] Mulheres colonizadas não-brancas terminaram por ser conhecidas como pertencentes a uma versão inferior de 'mulher', uma versão viciosa, violenta, selvagem, pecaminosa, primitiva". (Lugones, 2008, p. 94, tradução nossa).

A colonialidade no pensamento feminista se manifesta também na hierarquização de saberes e na reprodução de uma geopolítica do conhecimento que privilegia teorias produzidas nos centros hegemônicos. Yuderkys Espinosa Miñoso (2014, p. 14) critica como, mesmo em espaços feministas considerados progressistas, persiste uma "política de citação" que canoniza autoras europeias e norte-americanas, enquanto relega ao status de "conhecimento local" ou "experiência" as elaborações teóricas de feministas do Sul Global. Esta prática, segundo a autora, reproduz uma divisão internacional do trabalho intelectual em que as teóricas do Norte Global são posicionadas como produtoras de teoria universal, enquanto as do Sul Global são reduzidas a informantes nativas ou aplicadoras de teorias desenvolvidas alhures.

Espinosa Miñoso desenvolve uma crítica contundente a esta epistemologia feminista eurocêntrica, destacando como ela reproduz a colonialidade do saber:

A colonialidade epistêmica tem permitido não só implantar uma forma específica de conhecer o mundo, mas também tem sido fundamental para estabelecer a dominação ocidental. Esta colonialidade epistêmica tem produzido um conhecimento feminista ancorado na supremacia ocidental que, apesar de suas boas intenções, ajuda a reproduzir um compromisso fundamental com os interesses coloniais. (Espinosa Miñoso, 2014, p. 9, tradução nossa).

Rita Laura Segato (2012, p. 89), antropóloga argentina, evidencia como a imposição do sistema colonial de gênero desestabilizou organizações sociais originárias nas quais as

relações de gênero operavam segundo lógicas distintas da binariedade hierárquica ocidental. A autora argumenta que, ao adotar acriticamente as categorias analíticas do feminismo ocidental, muitas vezes ignoramos como as relações de gênero foram reconfiguradas pelo processo colonial, produzindo formas específicas de opressão que não podem ser compreendidas a partir de marcos teóricos eurocentrados.

Em sua análise das comunidades indígenas do norte argentino e do altiplano andino, Segato (2012, p. 90) desenvolve uma distinção fundamental entre o que ela denomina como "patriarcado de baixa intensidade" – característico de sociedades indígenas pré-coloniais, onde haveria uma complementaridade hierárquica entre os gêneros com predomínio masculino, mas também com espaços de poder e autonomia femininos – e o "patriarcado de alta intensidade" imposto pelo processo colonial, caracterizado pela binariedade rígida e pela subordinação total do feminino ao masculino. Segato afirma:

O gênero como categoria histórica é, então, posterior aos dispositivos de poder da colonialidade, e tem uma genealogia que o vincula à episteme da modernidade colonial. O gênero é a imposição de um sistema de organização dos povos nativos e suas relações, e também uma maneira de os renomear a partir das categorias do colonizador, hierarquizando-os. (Segato, 2012, p. 116, tradução nossa).

Ochy Curiel (2007, p. 56) destaca como a colonialidade no pensamento feminista se expressa também na reprodução de um "feminismo salvacionista" que, sob o discurso da universalidade dos direitos das mulheres, intervém em contextos não-ocidentais para "salvar" mulheres racializadas de suas culturas "opressivas". Este feminismo colonial, segundo a autora, não apenas ignora as formas de resistência e organização política desenvolvidas por mulheres em contextos periféricos, mas também reproduz estereótipos coloniais que representam estas mulheres como vítimas passivas sem agência. Curiel formula sua crítica nos seguintes termos:

O feminismo ocidental hegemônico não apenas reproduz a ideia de que as 'outras' são vítimas de seus homens, suas tradições e suas culturas, mas também se posiciona como referente de liberdade e emancipação, reforçando assim a colonialidade do poder. A lógica salvacionista que sustenta as intervenções do feminismo ocidental em contextos não ocidentais não apenas infantiliza as mulheres racializadas, mas também ignora sua capacidade de agência e resistência. (Curiel, 2007, p. 96, tradução nossa).

Um exemplo concreto desta dinâmica salvacionista pode ser observado na forma como debates sobre práticas culturais específicas, como a mutilação genital feminina ou o uso do véu em sociedades islâmicas, são frequentemente mobilizados no discurso feminista ocidental. Lila Abu-Lughod (2013, p. 29), em seu livro "Do Muslim Women Need Saving?",

analisa criticamente como discursos feministas sobre estas práticas frequentemente reproduzem lógicas coloniais ao representar mulheres muçulmanas como vítimas passivas necessitando de intervenção ocidental, ignorando os contextos históricos, políticos e econômicos que estruturam estas práticas, bem como as formas de resistência e negociação desenvolvidas pelas próprias mulheres nestes contextos.

A colonialidade no pensamento feminista se manifesta também no que Vandana Shiva e Maria Mies (2014, p. 16) denominam como "universalismo científico" – a tendência do feminismo acadêmico ocidental de aplicar categorias analíticas desenvolvidas em contextos específicos como se fossem universalmente válidas. As autoras argumentam que conceitos como "patriarcado", "divisão sexual do trabalho" ou mesmo "gênero", quando utilizados acriticamente em contextos não-ocidentais, podem obscurecer mais do que iluminar as dinâmicas específicas de poder que operam nestes contextos. Este universalismo epistemológico, ao ignorar as particularidades históricas e culturais que configuram as relações de gênero em diferentes sociedades, reproduz uma forma de violência epistêmica que silencia cosmologias e formas de conhecimento não-ocidentais.

Silvia Rivera Cusicanqui, socióloga e ativista aymara boliviana, desenvolve uma crítica contundente à colonialidade epistêmica no pensamento social latino-americano, incluindo o feminismo:

Um processo de colonização discursiva ocorre quando intelectuais do Norte, a partir de teorias e conceitos metropolitanos, se apropriam de ideias e contribuições de intelectuais latino-americanos, despojando-as de seu contexto e potência política, para depois reempacotá-las e devolvê-las sob a forma de discursos acadêmicos desvinculados das lutas concretas das quais emergiram. (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 68, tradução nossa).

Sueli Carneiro (2003, p. 52) analisa como a colonialidade opera na construção de um ideal normativo de feminilidade que toma como referência a experiência de mulheres brancas. A autora argumenta que, historicamente, mulheres negras foram excluídas da categoria "mulher" – entendida como frágil, delicada e destinada à esfera privada – e submetidas a regimes de trabalho e exploração similares aos impostos a homens. Esta exclusão da própria categoria de "mulher" evidencia como o feminismo hegemônico, ao não questionar seus pressupostos racializados, reproduz a colonialidade em suas formulações teóricas:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de

mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! (Carneiro, 2003, p. 50).

A imposição de um sistema moderno/colonial de gênero não apenas estabeleceu hierarquias entre homens e mulheres, mas reconfiguraram radicalmente sistemas de gênero não-ocidentais, impondo binarismos onde antes existiam complementaridades, apagando formas tradicionais de poder feminino e excluindo mulheres racializadas da própria categoria de "mulher". As análises de pensadoras como Lugones, Segato, Espinosa Miñoso e outras nos mostram que descolonizar o feminismo não é simplesmente incluir mulheres racializadas como "objetos de estudo", mas transformar radicalmente as bases epistemológicas, metodológicas e políticas sobre as quais construímos nossas práticas feministas. Isso exige reconhecer a pluralidade de experiências, saberes e resistências das mulheres em contextos periféricos, bem como as maneiras específicas como gênero, raça, classe e sexualidade se entrelaçam em diferentes contextos históricos e geopolíticos. Um feminismo verdadeiramente descolonial não busca simplesmente "dar voz" às "outras", mas questionar as próprias estruturas de poder que determinam quem pode falar e ser ouvida, quem produz teoria e quem é relegada à condição de "informante nativa". Somente através deste exercício radical de descolonização epistêmica poderemos construir práticas feministas que não reproduzam, sob o disfarce da emancipação, as mesmas lógicas coloniais que pretendem combater.

2.3 Epistemicídio e invisibilização de outras formas de luta

Boaventura de Sousa Santos passou a desenvolver e utilizar o conceito de epistemicídio mais sistematicamente a partir da década de 1990, mas o termo ganhou maior visibilidade e impacto acadêmico no início dos anos 2000 e posteriormente aprofundado por Sueli Carneiro (2005, p. 89) em sua análise sobre as relações raciais no Brasil, refere-se ao processo sistemático de desqualificação e destruição dos conhecimentos produzidos por grupos subalternizados. No contexto do feminismo, este conceito permite compreender como saberes, práticas políticas e teorias desenvolvidas por mulheres racializadas foram historicamente invalidados ou apropriados pelo pensamento feminista hegemônico.

Sueli Carneiro (2005, p. 96) define o epistemicídio como "a negação da legitimidade das formas de conhecimento produzidas pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros como sujeitos de conhecimento". Para a autora, esta desqualificação sistemática dos saberes produzidos por grupos subalternizados constitui uma dimensão

fundamental do processo de dominação colonial que persiste nas sociedades contemporâneas. No campo feminista, este epistemicídio se manifesta na forma como teorias, conceitos e metodologias desenvolvidos por mulheres racializadas são frequentemente ignorados, marginalizados ou apropriados de forma despolitizada pelo pensamento feminista hegemônico.

Lélia Gonzalez (1988, p. 34) evidencia como o feminismo brasileiro, ao privilegiar categorias analíticas importadas dos feminismos europeu e norte-americano, frequentemente ignorou as contribuições teóricas de mulheres negras e indígenas. A autora propõe o conceito de "amefricanidade" como uma categoria político-cultural que permite articular as experiências diaspóricas de mulheres negras nas Américas, destacando as formas de resistência e criação cultural desenvolvidas por estas mulheres que, embora invisibilizadas pela historiografia oficial e pelo feminismo hegemônico, constituem parte fundamental da história de luta contra opressões múltiplas.

Para Gonzalez, a "amefricanidade" refere-se às experiências históricas compartilhadas por povos da diáspora africana nas Américas, bem como às estratégias de resistência cultural e política desenvolvidas por estes povos em resposta à dominação colonial. Este conceito permite superar as limitações de categorias analíticas como "latinidade" ou "hispanidade", que, segundo a autora, reproduzem um viés eurocêntrico ao privilegiar as influências ibéricas na formação cultural das Américas, invisibilizando as contribuições africanas e indígenas. Como Gonzalez afirma:

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de Amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada. [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma unidade específica, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. (Gonzalez, 1988, p. 76).

Gonzalez (1988, p. 39) desenvolve também o conceito de "pretuguês" para designar as marcas linguísticas africanas no português brasileiro, evidenciando como as mulheres negras, especialmente aquelas que trabalhavam como amas-de-leite e babás, desempenharam um papel fundamental na transmissão e preservação de elementos culturais africanos. Para a autora, estas contribuições linguísticas e culturais foram sistematicamente invisibilizadas pelo pensamento acadêmico brasileiro, incluindo o feminismo, que tendeu a reproduzir narrativas eurocêntricas sobre a formação cultural do país.

Francesca Gargallo (2014, p. 245), em seu extenso trabalho etnográfico com mulheres indígenas nas Américas, documenta a pluralidade de feminismos indígenas e comunitários

que emergem como respostas situadas às opressões vivenciadas por mulheres em contextos marcados pela colonialidade. A autora demonstra como estas mulheres desenvolveram conceitos e práticas políticas que, embora não necessariamente se identifiquem com o termo "feminismo", constituem formas legítimas de luta contra opressões de gênero articuladas com resistências anticoloniais e antirracistas. No entanto, estas elaborações teóricas e práticas políticas raramente são reconhecidas pelo feminismo acadêmico hegemônico, que tende a classificá-las como "pré-políticas" ou "folclóricas".

O trabalho de Gargallo (2014, p. 126) evidencia como mulheres indígenas em diferentes contextos das Américas articulam suas lutas a partir de cosmologias próprias que frequentemente desafiam dicotomias ocidentais como natureza/cultura, público/privado ou individual/coletivo. Por exemplo, muitas ativistas mayas da Guatemala mobilizam o conceito de "dualidade complementar" para pensar relações de gênero que não se baseiam na oposição binária entre masculina e feminina, característica do pensamento ocidental, mas em princípios de complementaridade e reciprocidade que estruturam suas cosmologias. Estas elaborações teóricas, que emergem de experiências concretas de luta e resistência, oferecem contribuições significativas para repensar as relações de gênero para além dos marcos conceituais eurocêntricos, mas raramente são incorporadas ao cânone feminista.

O epistemicídio no campo feminista manifesta-se também na forma como conhecimentos ancestrais sobre saúde, sexualidade e reprodução desenvolvidos por mulheres racializadas foram sistematicamente desqualificados como "superstições" ou "crenças", enquanto conhecimentos similares produzidos por mulheres brancas europeias foram incorporados ao cânone feminista. Silvia Federici (2017, p. 98) demonstra como a perseguição às "bruxas" na Europa e nas colônias constituiu uma estratégia deliberada para desarticular formas de saber e poder femininos que representavam obstáculos à consolidação do sistema capitalista colonial. Este processo de desqualificação e criminalização de saberes femininos racializados persiste nas formas contemporâneas de colonialidade epistêmica que estruturam o pensamento feminista hegemônico.

Um exemplo concreto desta desqualificação de saberes pode ser observado no campo da saúde reprodutiva. Emma Chirix (2009, p. 115), em seu trabalho sobre sexualidade e saúde reprodutiva entre mulheres mayas na Guatemala, documenta como conhecimentos tradicionais sobre contracepção, parto e cuidados pós-parto, desenvolvidos e transmitidos por parteiras indígenas ao longo de gerações, foram sistematicamente desqualificados e criminalizados por políticas de saúde pública informadas por paradigmas biomédicos ocidentais. Ao mesmo tempo, discursos feministas sobre "direitos reprodutivos", formulados

primordialmente a partir de experiências e preocupações de mulheres brancas de classe média, frequentemente ignoram as formas específicas de violência reprodutiva enfrentadas por mulheres indígenas, como esterilizações forçadas ou a imposição de métodos contraceptivos sem consentimento informado. Chirix destaca em sua obra a urgência de reconhecer a epistemologia indígena no campo da sexualidade:

A sexualidade, tal como vivida e compreendida pelas mulheres mayas, não pode ser analisada a partir de categorias ocidentais que separam corpo e espírito, natureza e cultura. Nossos saberes ancestrais sobre o corpo, a reprodução e o prazer são parte de uma cosmovisão integrada que foi sistematicamente atacada pelo processo colonial, incluindo suas manifestações contemporâneas na biomedicina e nas políticas públicas de saúde. (Chirix, 2009, p. 118, tradução nossa).

Patricio Dobrée (2009, p. 57) analisa como, no Paraguai, o conhecimento tradicional sobre plantas medicinais com propriedades contraceptivas e abortivas, preservado e transmitido por mulheres guaranis, foi historicamente criminalizado e patologizado por discursos médicos e jurídicos coloniais. Paradoxalmente, estes mesmos conhecimentos foram posteriormente apropriados pela indústria farmacêutica, que patenteou componentes ativos de plantas tradicionalmente utilizadas por comunidades indígenas sem qualquer reconhecimento ou compensação. Este processo de apropriação e mercantilização de saberes tradicionais constitui uma forma contemporânea de epistemicídio que afeta particularmente mulheres indígenas e camponesas, cujos conhecimentos sobre biodiversidade e propriedades medicinais de plantas são frequentemente tratados como "domínio público" passível de apropriação por corporações transnacionais.

A invisibilização de outras formas de luta se expressa também na maneira como o feminismo hegemônico frequentemente universaliza estratégias políticas desenvolvidas em contextos ocidentais, ignorando como mulheres em diferentes contextos articulam resistências situadas. Betty Ruth Lozano (2016, p. 243) analisa como mulheres afrocolombianas desenvolveram estratégias de resistência que articulam a defesa do território, a preservação de práticas culturais e a luta contra a violência de gênero, constituindo uma práxis feminista que não se enquadra nos modelos teóricos eurocêtricos, mas responde de forma efetiva às opressões específicas vivenciadas por estas mulheres. Lozano afirma:

As mulheres negras do Pacífico colombiano constroem conhecimento a partir de suas experiências corporificadas de resistência contra múltiplas opressões. Suas práticas político-culturais de cuidado da vida e defesa do território desafiam as lógicas extrativistas do capitalismo neoliberal e as imposições coloniais sobre seus corpos e territórios. Estas práticas, embora raramente reconhecidas pela academia feminista, constituem um saber-fazer feminista que emergiu nas comunidades afro-

descendentes como resposta a séculos de opressão. (Lozano, 2016, p. 243, tradução nossa).

O epistemicídio manifesta-se também na forma como o feminismo hegemônico frequentemente se apropria seletivamente de conceitos desenvolvidos por feministas do Sul Global, descontextualizando-os de seus marcos teóricos originais e esvaziando seu potencial crítico. Grada Kilomba (2012, p. 27) analisa como conceitos desenvolvidos por feministas negras, como "interseccionalidade" e "lugar de fala", são frequentemente incorporados ao discurso feminista de forma despolitizada, sem o reconhecimento adequado de suas origens e sem o compromisso com as transformações radicais que estes conceitos originalmente propunham. Kilomba elabora esta crítica nos seguintes termos:

A academia branca tem uma longa tradição de apropriar-se do conhecimento de pessoas negras e indígenas, despolitizando-o, descontextualizando-o e reivindicando-o como sua própria descoberta. Esta forma de apropriação epistêmica reproduz uma violência colonial que simultaneamente explora o conhecimento de sujeitos marginalizados e apaga sua presença como produtores de teoria. (Kilomba, 2012, p. 27, tradução nossa).

Aura Cumes (2012, p. 12), antropóloga e ativista maya-kaqchikel da Guatemala, destaca como os conhecimentos e práticas políticas das mulheres indígenas são frequentemente invisibilizados ou folclorizados pelo feminismo hegemônico:

Quando falamos, não somos escutadas como sujeitas de conhecimento; nossas palavras são traduzidas, interpretadas e classificadas por outras vozes autorizadas. Se nossos pensamentos não são cooptados, com frequência são trivializados como 'sabedoria popular' ou 'conhecimento tradicional', mas nunca como teoria ou filosofia política. [...] Reclamamos nosso direito de nomear nossas próprias experiências e de construir nossas próprias categorias analíticas (Cumes, 2012, p. 11, tradução nossa).

A superação do epistemicídio e da invisibilização de outras formas de luta no campo feminista requer, como propõe Gloria Anzaldúa (2012, p. 78), o desenvolvimento de um "pensamento fronteiro" capaz de articular múltiplas tradições teóricas e políticas sem reproduzir hierarquias coloniais. Este pensamento, que emerge das experiências vividas nas "fronteiras" – geográficas, culturais, epistêmicas – do sistema-mundo moderno/colonial, permite reconhecer a pluralidade de feminismos e lutas antipatriarcais que se desenvolvem em diferentes contextos, sem subsumi-los a uma narrativa universal ou teleológica. Anzaldúa descreve este pensamento fronteiro como uma "consciência mestiça":

A nova mestiça enfrenta o dilema dos mestiços mistos: qual coletividade ouve minha voz? Quem me escuta? [...] A trabalho da consciência mestiça é quebrar a dualidade sujeito-objeto que a mantém prisioneira, e mostrar na carne e através de imagens no seu trabalho como a dualidade é transcendida. A resposta ao problema entre a raça branca e a de cor, entre homens e mulheres, reside na cura da divisão que se origina nos próprios fundamentos da nossa vidas, nossa cultura, nossas línguas, nossos pensamentos. (Anzaldúa, 2012, p. 80-81, tradução nossa).

Raquel Gutiérrez Aguilar (2014, p. 75) propõe o conceito de "*entramados comunitarios*" (entrelaçamentos comunitários) para pensar formas de articulação política que não reproduzam lógicas coloniais. Para a autora, estes entrelaçamentos comunitários se caracterizam por relações sociais de compartilhamento e cooperação que produzem e regeneram a vida social e biológica, constituindo formas de resistência ao projeto moderno/colonial capitalista. Esta abordagem permite reconhecer e valorizar práticas políticas desenvolvidas por mulheres em diferentes contextos que, embora não se enquadrem nos modelos organizativos tradicionais do feminismo ocidental (como partidos, sindicatos ou ONGs), constituem formas efetivas de resistência às múltiplas opressões que atravessam suas vidas. Gutierrez Aguilar argumenta:

As práticas políticas das mulheres indígenas e camponesas revelam um horizonte de transformação social que não se limita a reivindicações de inclusão ou reconhecimento nos marcos institucionais existentes, mas questionam os próprios fundamentos da modernidade capitalista colonial. Suas lutas pela defesa dos bens comuns e pela reprodução da vida comunitária sugerem alternativas ao individualismo liberal que frequentemente permeia o feminismo hegemônico. (Gutiérrez Aguilar, 2014, p. 78, tradução nossa).

A crítica decolonial ao feminismo hegemônico não implica, contudo, em rejeitar a possibilidade de diálogos e alianças entre diferentes tradições feministas. Como propõe Sonia E. Alvarez (2014, p. 28), trata-se de construir um "feminismo translocal" capaz de articular lutas situadas em diferentes contextos sem subsumi-las a uma narrativa universal ou teleológica. Para a autora, esta forma de articulação política requer o reconhecimento das assimetrias de poder que estruturam as relações entre diferentes atores e movimentos feministas, bem como um compromisso ético com a construção de espaços de diálogo que não reproduzam dinâmicas coloniais. Alvarez elabora:

Os feminismos latino-americanos contemporâneos se caracterizam por uma multiplicidade de atoras/es e espaços de atuação, configurando campos discursivos de ação que transcendem as fronteiras nacionais e regionais. Estas articulações translocais não pressupõem uma homogeneidade de perspectivas ou estratégias, mas se sustentam no reconhecimento da diversidade como potência política e no compromisso com a construção de alianças que respeitem a autonomia dos diferentes movimentos. (Alvarez, 2014, p. 28, tradução nossa).

Como destaca Karina Bidaseca (2011, p. 69), o desafio para um feminismo decolonial não é apenas incluir mulheres racializadas no cânone feminista existente, mas desestabilizar as próprias estruturas epistemológicas que sustentam este cânone, reconhecendo como a colonialidade atravessa a produção de conhecimento feminista e comprometendo-se com a construção de alianças políticas que respeitem a autonomia e as especificidades de diferentes lutas feministas. Bidaseca critica o que denomina como "retórica salvacionista" do feminismo hegemônico:

As operações discursivas que representam as mulheres do Sul como vítimas passivas de suas culturas 'opressivas' constroem uma alteridade radical que justifica a intervenção das mulheres brancas, posicionadas como sujeitas emancipadas. Esta retórica salvacionista, além de reproduzir relações coloniais, impede a construção de alianças políticas horizontais baseadas no reconhecimento da agência e da capacidade crítica das mulheres racializadas. (Bidaseca, 2011, p. 70, tradução nossa).

Este compromisso com a decolonialidade do pensamento e da prática feminista não implica em rejeitar todas as contribuições teóricas produzidas pelo feminismo ocidental, mas em submetê-las a uma crítica rigorosa que evidencie seus pressupostos eurocêntricos e racializados, ao mesmo tempo em que recupera e valoriza conhecimentos e práticas políticas historicamente invisibilizadas. Como propõe Yuderkys Espinosa Miñoso (2014, p. 11), trata-se de construir um feminismo que, ao reconhecer sua própria cumplicidade com a colonialidade, se comprometa com um projeto radical de descolonização do conhecimento e das relações sociais. Espinosa Miñoso conclui:

A crítica decolonial ao feminismo não busca negar suas contribuições, mas evidenciar suas limitações e cumplicidades com o projeto moderno/colonial, abrindo caminho para um feminismo outro, que não reproduza as hierarquias epistêmicas, ontológicas e políticas da modernidade. Este feminismo outro se compromete não apenas com a luta contra o patriarcado, mas com a descolonização do feminismo mesmo, reconhecendo e valorando a pluralidade de lutas, saberes e resistências de mulheres racializadas que foram sistematicamente silenciadas pela teoria feminista hegemônica (Espinosa Miñoso, 2014, p. 11, tradução nossa).

Aura Cumes (2012, p. 10), antropóloga e ativista maya-kaqchikel da Guatemala, sintetiza este desafio ao afirmar que "o feminismo, para ser verdadeiramente liberador, deve ser autocrítico e reconhecer sua própria historicidade, sua parcialidade e, sobretudo, sua cumplicidade com projetos imperialistas e colonizadores" (CUMES, 2012, p. 11, tradução nossa). Para a autora, esta autocrítica é o primeiro passo para a construção de um feminismo capaz de contribuir efetivamente para a descolonização das relações sociais em múltiplos níveis: entre homens e mulheres, entre diferentes grupos étnico-raciais, entre classes sociais e entre nações.

A crítica decolonial ao feminismo hegemônico, conforme desenvolvida ao longo deste capítulo, evidencia como este movimento, apesar de suas contribuições inegáveis para a luta pela igualdade de gênero, frequentemente reproduziu lógicas coloniais em suas teorias e práticas políticas. Ao universalizar experiências específicas de mulheres brancas, de classe média e dos países centrais do capitalismo global, o feminismo hegemônico invisibilizou formas diversas de opressão e resistência desenvolvidas por mulheres em contextos marcados pela colonialidade.

A análise da colonialidade no pensamento feminista permite compreender como hierarquias raciais, epistêmicas e culturais estabelecidas durante o período colonial continuam a estruturar teorias e práticas feministas contemporâneas, produzindo silenciamentos e exclusões sistemáticas. Da mesma forma, o conceito de epistemicídio evidencia como saberes, práticas políticas e teorias desenvolvidas por mulheres racializadas foram historicamente invalidados ou apropriados de forma despolitizada pelo pensamento feminista dominante.

No entanto, a crítica decolonial não se limita a denunciar estas limitações, mas propõe caminhos para a construção de um feminismo plural e situado, capaz de articular lutas contra múltiplas formas de opressão sem reproduzir hierarquias coloniais. Este feminismo decolonial, como proposto por autoras como María Lugones, Rita Laura Segato, Ochy Curiel, Yuderkys Espinosa Miñoso, Silvia Rivera Cusicanqui, Lélia Gonzalez e Sueli Carneiro, entre outras, busca desestabilizar as próprias premissas epistemológicas do pensamento feminista hegemônico, recuperando e valorizando conhecimentos e práticas políticas historicamente invisibilizadas.

Como afirma Espinosa Miñoso (2014, p. 8, tradução nossa), "não se trata de um feminismo melhor, mais inclusivo ou mais intercultural, mas de um programa que radicaliza a crítica feminista ao universalismo, mostrando como este universalismo obedece aos interesses de mulheres de determinada classe, raça, sexualidade e localização geopolítica". Neste sentido, o feminismo decolonial não busca simplesmente "incluir" mulheres racializadas no cânone feminista existente, mas transformar profundamente as bases epistemológicas, teóricas e políticas deste movimento.

Este compromisso com a decolonialidade do feminismo implica em reconhecer a pluralidade de lutas e resistências desenvolvidas por mulheres em diferentes contextos, bem como em construir alianças políticas que respeitem as especificidades destas lutas sem subsumi-las a narrativas universais ou teleológicas. Implica também em submeter as teorias e práticas feministas hegemônicas a uma crítica rigorosa que evidencie seus pressupostos

eurocêntricos e racializados, ao mesmo tempo em que recupera e valoriza saberes e experiências historicamente subalternizadas.

Finalmente, um feminismo decolonial exige um compromisso ético e político com a descolonização das relações sociais em múltiplos níveis: entre homens e mulheres, entre diferentes grupos étnico-raciais, entre classes sociais e entre nações. Este compromisso, longe de constituir uma negação abstrata das contribuições do feminismo ocidental, representa uma aposta radical na possibilidade de construir um movimento feminista verdadeiramente plural, capaz de articular lutas contra múltiplas formas de opressão sem reproduzir hierarquias coloniais.

CAPÍTULO 3: MULHERES INDÍGENAS, TERRA E LUTA: EPISTEMOLOGIAS PRÓPRIAS E UM POSSÍVEL DIÁLOGO COM TEORIAS FEMINISTAS

No capítulo anterior, apresentei uma crítica aprofundada ao feminismo hegemônico a partir de uma perspectiva decolonial, evidenciando como suas bases epistemológicas e políticas frequentemente reproduzem lógicas coloniais que silenciam e invisibilizam as experiências, saberes e resistências de mulheres racializadas, particularmente indígenas. Esta análise crítica me permite compreender as limitações das teorias feministas eurocêntricas para apreender as complexidades das vivências e lutas das mulheres indígenas entrevistadas nesta pesquisa.

Agora, ao adentrar o terreno das epistemologias próprias das mulheres indígenas, percebo a necessidade de um movimento de recuo estratégico. Antes de estabelecer possíveis diálogos com teorias feministas, considero fundamental compreender o contexto histórico e social dos movimentos de mulheres indígenas no Brasil, suas formas próprias de organização e resistência que precedem e fundamentam qualquer possibilidade de interlocução teórica.

Este recuo me permite perceber que existe um protagonismo histórico das mulheres nas próprias aldeias e comunidades indígenas, com formas particulares de liderança, resistência e organização não necessariamente se expressam na linguagem acadêmica ocidental, mas que constituem práticas políticas genuínas e potentes, intrinsecamente ligadas à defesa da terra e dos territórios.

Assim, neste capítulo, proponho uma análise dos movimentos sociais de mulheres indígenas no Brasil, explorando como essas mulheres têm historicamente articulado suas lutas por território, direitos e dignidade, e como essas articulações se manifestam hoje nas práticas políticas das vereadoras que entrevistei nesta pesquisa.

Este percurso me permitirá compreender as epistemologias próprias das mulheres indígenas e, somente então, entrelaçar possíveis diálogos com teorias feministas, particularmente os feminismos comunitários e decoloniais. Desta forma, evito impor categorias externas às experiências das mulheres indígenas, reconhecendo sua agência e potência epistêmica como ponto de partida para qualquer reflexão teórica.

3.1 As raízes do protagonismo político das mulheres indígenas

O protagonismo político das mulheres indígenas no Brasil constitui um fenômeno complexo e multifacetado, cujas raízes se estendem para além da história recente dos

movimentos sociais organizados. Para compreender a trajetória e a emergência desse protagonismo, é necessário analisar não apenas os processos de organização formal das mulheres indígenas, mas também as transformações históricas nas relações de gênero dentro das comunidades indígenas e os impactos do contato nessas relações.

Um ponto de partida fundamental para esta análise é o reconhecimento da sistemática invisibilização das mulheres indígenas tanto na produção acadêmica quanto nas políticas públicas. Como aponta Lasmar (1999, p. 143), a tradição etnológica tendeu a privilegiar a perspectiva masculina em seus estudos sobre os povos indígenas, contribuindo para uma representação das mulheres indígenas como elementos passivos na cultura. Segundo a autora, isso se deve principalmente a três fatores: "o papel masculino de agente de contato com o mundo exterior; a valorização cultural da caça e da guerra – atividades geralmente relacionadas aos homens e a existência de rituais secretos exclusivos aos homens".

Esta representação, baseada em uma oposição rígida entre os domínios público e privado, não apenas subestima o papel das mulheres indígenas nas dinâmicas sociais e políticas de suas comunidades, mas também projeta categorias analíticas ocidentais sobre realidades culturais distintas. Como observa Sacchi (2003, p. 103), as mulheres indígenas são frequentemente apresentadas como "dóceis, submissas, sem muita expressão própria ou vontade, quase 'naturais', porém vítimas do preconceito", o que contribui para reforçar estereótipos e invisibilizar sua participação ativa nas diversas esferas da vida social.

Esta invisibilidade histórica contribui para a perspectiva equivocada que as associa a um conservadorismo cultural. Conforme argumentam Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 97), contrariando essa visão, as mulheres indígenas "têm ocupado espaços de grande importância dentro dos territórios indígenas, não só pelo papel de mãe, dona de casa, cuidadora do marido. Temos mulheres pajés, cacicas e lideranças, e elas fazem parte da maior porcentagem de pessoas empregadas em áreas da saúde, educação".

As transformações nas relações de gênero dentro das comunidades indígenas não podem ser compreendidas sem uma análise dos impactos do processo colonial e da contínua relação com a sociedade envolvente. Segato (2012, p. 116) argumenta que a colonização impôs profundas mudanças nas organizações sociais indígenas, transformando o que ela denomina como "patriarcado de baixa intensidade" – onde havia espaços significativos de autonomia e poder feminino – em um sistema patriarcal colonial mais rígido e hierárquico.

A experiência do contato tem trazido transformações profundas que repercutem diretamente nos papéis de gênero e, conseqüentemente, na divisão social do trabalho. Como aponta Lasmar (1999, p. 147-148), as mulheres indígenas são capazes de re-elaborar os papéis

sociais e as representações sobre si mesmas em função das novas experiências com que se defrontam. Isso se manifesta em sua capacidade de adaptação a novos contextos, na busca por estratégias coletivas de sobrevivência e na formulação de respostas criativas aos desafios impostos pela situação de contato.

O associativismo indígena, que ganhou impulso nas décadas de 1970 e 1980, representa um importante marco na articulação política dos povos indígenas frente às pressões da sociedade nacional. É no contexto deste movimento mais amplo que começam a surgir as primeiras organizações específicas de mulheres indígenas, embora com características e dinâmicas próprias (CIMI, 2008).

Segundo Verdum (2008, p. 10), as organizações de mulheres indígenas possuem uma dinâmica própria, que raramente está diretamente relacionada às "bases", como no caso das organizações indígenas de abrangência regional. Essa diferença se deve, em parte, aos desafios específicos enfrentados pelas mulheres indígenas para ocupar posições de liderança, incluindo as responsabilidades familiares, as barreiras educacionais e os preconceitos de gênero, tanto dentro quanto fora das comunidades.

Um aspecto significativo do surgimento das organizações de mulheres indígenas é sua vinculação inicial ao contexto urbano. Sacchi (2003, p. 98) observa que as mais antigas associações de mulheres indígenas na Amazônia nasceram em ambiente urbano, como a AMARN (Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro) e a AMISM (Associação das Mulheres Indígenas Sateré-Mawé), ambas criadas na década de 1980.

A questão da sobrevivência econômica no contexto urbano aparece como um dos principais fatores motivadores para a criação dessas primeiras associações. Sacchi (2003, p. 99) explica que, com o aumento do número de famílias indígenas que se mudam para a cidade, surge a necessidade de novas formas de geração de renda. Ela destaca que "as associações de mulheres indígenas têm buscado alternativas, como a venda de artesanato indígena, que contribui não apenas para a subsistência econômica, mas também para a manutenção da identidade cultural". A vida urbana impõe desafios específicos às mulheres indígenas, incluindo múltiplas formas de discriminação. Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 97) destacam:

Discriminação, preconceito, violência física, sexual e moral, fazem parte de situações que as mulheres indígenas estão ainda mais suscetíveis a passar do que a mulher branca, por serem estereotipadas como selvagens e irracionais. Além disso, a mulher indígena sofre muito com o processo de transição da aldeia para a cidade Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 97).

A criação de organizações específicas de mulheres indígenas, contudo, não ocorre sem tensões e contradições. Por um lado, representa um importante avanço na criação de espaços para a participação feminina; por outro, como observa Sacchi (2003, p. 100), pode haver o risco de que esses espaços se constituam em "uma espécie de 'vitrine' para as mulheres, restringindo sua participação às questões específicas, sem permitir o acesso a posições de poder nas estruturas mais amplas do movimento".

A partir da década de 1990, observa-se um gradual processo de articulação das organizações locais de mulheres indígenas em redes mais amplas, tanto em nível regional quanto nacional. Um marco importante nesse processo foi o I Encontro das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira, realizado em Manaus em 1995, com a participação de representantes de nove povos indígenas da região (Verdum, 2008). Este evento, embora não tenha resultado imediatamente na criação de uma organização formal permanente, estabeleceu as bases para articulações futuras. Sacchi (2003, p. 95) destaca que:

A temática do movimento das mulheres indígenas na Amazônia brasileira distingue a originalidade de um movimento político marcado por sua relativa novidade e, ao mesmo tempo, a condição de consequência das diversas formas de intervenção que o movimento indígena tem tido a necessidade de elaborar.

Esta dupla característica – originalidade e vinculação ao movimento indígena mais amplo – é fundamental para compreender a especificidade do movimento de mulheres indígenas.

Um passo significativo na institucionalização do movimento foi à criação, em 2002, do Departamento de Mulheres Indígenas, dentro da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Este departamento representou um reconhecimento formal da importância das questões específicas das mulheres dentro do movimento indígena da Amazônia e abriu espaço para uma maior articulação regional.

Em 2006, foi realizado o I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, que reuniu representantes de diversos povos e regiões do Brasil. Este evento consolidou a articulação nacional e estabeleceu as bases para uma cooperação mais sistemática entre diferentes organizações regionais. Como observam Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 95), este processo organizativo revela "a exigência de ampliar o significado destas diferenças e de reinventar antigas lutas, com a elaboração de novas pautas e bandeiras de luta".

Um marco fundamental nessa trajetória foi à criação da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) em 2017, durante o Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília. A ANMIGA surgiu como resultado de anos de

mobilização por lideranças femininas indígenas de diferentes etnias e, em 2021, foi oficialmente reconhecida como a representação das Mulheres Indígenas no Estado Brasileiro (ANMIGA, 2023, n.p).

Entre suas fundadoras destacam-se figuras como Sônia Guajajara (povo Guajajara), que posteriormente seria nomeada Ministra dos Povos Indígenas, Célia Xakriabá (povo Xakriabá), eleita deputada federal em 2022, Telma Taurepang (povo Taurepang) e Valdelice Veron (povo Guarani-Kaiowá). A organização conseguiu reunir representantes de mais de 130 povos indígenas diferentes, com núcleos regionais nas cinco regiões do Brasil, e até 2023 já havia realizado cinco encontros nacionais, com a participação de mais de 2.000 mulheres indígenas (ANMIGA, 2023, n.p).

Um evento emblemático para a ANMIGA foi à realização da I Marcha das Mulheres Indígenas, em agosto de 2019, que reuniu aproximadamente 2.500 mulheres de 130 etnias em Brasília sob o lema "Território: nosso corpo, nosso espírito" (Souza; Santos; Oliveira, 2020, p. 100). Esta marcha representou não apenas uma demonstração de força política, mas também uma afirmação da articulação entre a defesa territorial e a luta pelos direitos das mulheres, sintetizada na metáfora do corpo-território.

O protagonismo político das mulheres indígenas apresenta características específicas que o distinguem tanto do movimento indígena mais amplo quanto do movimento feminista convencional. Esta especificidade se manifesta nas pautas, nas estratégias de mobilização e nas formas organizativas.

No que diz respeito às pautas, Sacchi (2003, p. 95) observa que "a natureza das reivindicações das mulheres indígenas está relacionada principalmente à necessidade de reflexão a respeito do caráter desigual que permeia a distribuição de benefícios individuais e coletivos entre homens e mulheres nas comunidades e demais coletivos indígenas". Esta desigualdade se manifesta no acesso à educação, à saúde, à participação política e aos benefícios econômicos dos projetos comunitários.

No entanto, como destacam Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 102), "as reivindicações das mulheres indígenas não estão circunscritas à sua condição de mulher, mas abrangem as preocupações elaboradas como mães, filhas e parentas". Esta abordagem mais ampla e integral das questões de gênero reflete uma compreensão das relações sociais que difere significativamente da visão individualista predominante no feminismo ocidental.

De acordo com Sacchi (2003, p. 96), a simples aproximação do movimento de mulheres indígenas com o feminismo não pode ser feita sem que se incorra no risco de distorções por estarmos nos referindo a culturas diferentes, com valores, práticas e

representações sobre o corpo, sobre a sexualidade e sobre a condição feminina não necessariamente convergentes. Esta diferença cultural se manifesta, por exemplo, na forma como se entende a relação entre corpo, autonomia e coletividade.

Na perspectiva das mulheres indígenas, o corpo feminino está intrinsecamente ligado à identidade cultural e à territorialidade. Como explica Segato (2012, p. 120), a lógica que permeia as relações de gênero nas sociedades indígenas frequentemente difere do paradigma individualista ocidental, enfatizando a complementaridade e a interger, ainda que em contextos de assimetrias de poder.

Esta diferença de perspectiva se reflete nas formas organizativas das mulheres indígenas, que tendem a enfatizar a complementaridade entre os gêneros e a busca por transformações que respeitem os marcos culturais próprios de cada povo. Como destaca Ro'Otsitsina Xavante, importante liderança do movimento indígena nacional:

Eu acredito que a gente consegue fazer a luta em defesa dos nossos direitos como povos, independentemente que seja criança, juventude, ancião, homem e mulher. Mas a gente tem especificidade como mulheres, a necessidade então de fazer não uma luta a parte, mas uma luta a mais como mulheres indígenas (Xavante, 2019 apud Souza; Santos; Oliveira, 2020, p. 98).

Esta visão é reforçada por Sacchi (2003, p. 101), que destaca como "o movimento de mulheres é para fortalecer o movimento em geral, a política dos povos indígenas é única". Esta articulação entre a especificidade das questões de gênero e a unidade da luta indígena constitui uma das características mais marcantes do movimento de mulheres indígenas.

Simultaneamente, observa-se uma postura crítica em relação a certas práticas e tradições que limitam os direitos das mulheres. Verdum (2008, p. 12) relata que as mulheres indígenas têm abordado temas polêmicos, como o controle da sexualidade, o planejamento familiar e a violência doméstica, reivindicando maior equidade nas relações de gênero, sem com isso romper com os marcos culturais de seus povos.

Sacchi (2003, p. 101) observa que, ao tratar de questões como o planejamento familiar, as mulheres indígenas frequentemente desafiam visões tradicionalistas que consideram certos temas como "interferências na cultura". Em vez disso, elas reivindicam o direito à informação e à escolha sobre questões que afetam diretamente sua saúde e qualidade de vida. Esta capacidade de questionar aspectos da cultura sem romper com a sua identidade cultural e com a luta coletiva de seu povo é uma das características mais significativas do protagonismo político das mulheres indígenas. Como sintetiza Sônia Guajajara:

Há muito tempo, nós mulheres indígenas achávamos que ser submissa fazia parte da cultura, então a gente se limitava a fazer os nossos papéis ali nas próprias aldeias e ficando ali no nosso território. Chega um momento que a gente entende que a nossa luta ela tem condições de se ampliar e de extrapolar nessas barreiras que limitam aldeia e cidade, e hoje nós mulheres indígenas assumimos o protagonismo em várias frentes de luta (Guajajara, 2019 apud Souza; Santos; Oliveira, 2020, p. 100).

Esta multiplicidade de papéis e espaços de atuação reflete a complexidade do movimento político das mulheres indígenas, que articula dimensões espirituais, culturais, econômicas e políticas. No campo das artes, por exemplo, destaca-se o trabalho de Djuna Tikuna, que utiliza a música como instrumento de luta e preservação cultural:

Minha luta, enquanto indígena, é lutar pela divulgação da cultura indígena principalmente na música indígena. A música indígena ela é muito importante para nossa luta, é ela que nos dá força. Esse canto que a gente canta é à força dos nossos ancestrais e a força dos nossos antepassados (Tikuna, 2019 apud Souza; SANTOS; Oliveira, 2020, p. 101).

No campo acadêmico, observa-se um crescente número de mulheres indígenas ocupando espaços nas universidades, não apenas como estudantes, mas também como pesquisadoras, professoras e lideranças estudantis. Como destacam Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 97), muitas dessas mulheres são casadas, com filhos, e passam por diversas dificuldades. Ainda assim, desistir para elas nunca se tornou uma opção.

Esta presença nas universidades representa não apenas uma busca por qualificação individual, mas uma estratégia coletiva de resistência e afirmação de direitos. Como observa Sacchi (2003, p. 102), a educação formal é frequentemente enfatizada nos discursos das mulheres indígenas como um importante instrumento para a conquista de espaços na sociedade nacional e para o fortalecimento de suas comunidades.

No campo da política institucional, a última década testemunhou, conforme visto no decorrer deste trabalho, avanços significativos na representatividade das mulheres indígenas. A eleição de Joênia Wapichana como a primeira mulher indígena deputada federal em 2018, seguida pela eleição de Célia Xakriabá e a nomeação de Sônia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas em 2023, representam marcos históricos nesse processo. No plano municipal, número de vereadoras indígenas, foco desta pesquisa, também foi demonstrado o crescimento, embora ainda seja proporcionalmente pequeno em relação ao total da população indígena.

Um aspecto fundamental deste protagonismo é a articulação entre diferentes escalas de atuação, do local ao global. As mulheres indígenas têm participado ativamente em fóruns internacionais sobre direitos humanos, meio ambiente, biodiversidade e mudanças climáticas,

levando suas pautas específicas e contribuindo para a construção de redes transnacionais de solidariedade e cooperação (Verdum, 2008, p. 15).

Apesar dos significativos avanços nas últimas décadas, o movimento de mulheres indígenas ainda enfrenta desafios consideráveis, tanto internos quanto externos. Como observa Verdum (2008, p. 15), o associativismo das mulheres indígenas ainda esbarra em problemas estruturais, como a dificuldade em captar recursos para a manutenção das organizações, e questões de legitimidade, tanto dentro do movimento indígena quanto na sociedade mais ampla.

Souza, Santos e Oliveira (2020, p. 98) destacam que a violência contra os povos indígenas, e em especial contra a mulher indígena, sempre existiu no Brasil. Desde 1500 essas mulheres são exploradas, principalmente por Europeus, que introduziram a objetificação das indígenas como símbolos sexuais.

Esta violência se manifesta não apenas nas agressões físicas e sexuais, mas também na violência epistêmica que sistematicamente desvaloriza e invisibiliza os saberes das mulheres indígenas, na violência institucional que dificulta seu acesso a direitos básicos e na violência simbólica que reproduz estereótipos e preconceitos.

Outro desafio significativo é a inclusão das múltiplas realidades e perspectivas das mulheres indígenas no próprio movimento. Como observa Sacchi (2003, p. 101), um dos desafios das lideranças femininas é adequar as transformações nos papéis de gênero à diversidade cultural dos povos indígenas, respeitando as especificidades de cada contexto.

Esta preocupação com a diversidade cultural reflete o compromisso do movimento de mulheres indígenas com o respeito às especificidades de cada povo e com uma abordagem contextualizada das questões de gênero. Como destaca Verdum (2008, p. 13), há um consenso sobre a necessidade de questões delicadas como a participação feminina ser discutida com muito cuidado em cada comunidade, dada a diferença entre as culturas indígenas.

Apesar destes desafios, as perspectivas para o movimento de mulheres indígenas são promissoras. O crescente reconhecimento de sua importância tanto dentro do movimento indígena quanto na sociedade mais ampla, a ampliação de sua presença em espaços institucionais e o fortalecimento de suas redes de articulação e solidariedade indica um processo de consolidação e expansão de seu protagonismo político.

O protagonismo político das mulheres indígenas representa, assim, não apenas uma luta por direitos específicos de um grupo social, mas uma contribuição fundamental para a democratização da sociedade brasileira e para a construção de novos paradigmas de relação

entre os gêneros, os povos e as culturas. Como afirma Elaine Tabajara em entrevista dada para esta pesquisa:

Nós temos a nível nacional. Têm muitas mulheres empoderando outras mulheres, como a Célia, a Sônia Guajajara, que hoje ocupa a secretaria dos povos indígenas. Enfim, são essas mulheres que empoderam outras mulheres. E nós, quando ocupamos esses espaços, a gente é espelho para que outras mulheres sintam a mesma força ou tenham a mesma força e tenham coragem para enfrentar os desafios que chegam até elas (Tabajara, 2025).

Esta dimensão inspiradora e multiplicadora do protagonismo das mulheres indígenas, que se expressa na metáfora do espelho utilizada por Elaine Tabajara, evidencia seu potencial transformador não apenas para os povos indígenas, mas para a sociedade como um todo. Ao ocupar espaços historicamente negados, ao articular pautas específicas com lutas mais amplas e ao desenvolver formas próprias de organização e mobilização, as mulheres indígenas não apenas afirmam seus direitos, mas também enriquecem o repertório de estratégias e perspectivas dos movimentos sociais contemporâneos.

3.2 Origens e fundamentos do feminismo comunitário

O feminismo comunitário não surgiu como mais uma vertente importada das teorias europeias, mas emergiu dos territórios e saberes ancestrais dos povos originários da América Latina. Nasceu das experiências concretas, das feridas coloniais e dos processos de resistência das mulheres indígenas que nunca deixaram de lutar por seus corpos-territórios desde a invasão colonial.

A Bolívia foi o berço do feminismo comunitário, que surgiu há mais de 20 anos como resultado de longos processos históricos e sociais, vinculados às memórias das lutas ancestrais contra as diversas formas de dominação. O movimento ganhou força especialmente a partir de outubro de 2003, em meio às lutas populares pela água e pelo gás, quando mulheres indígenas se organizaram para resistir não apenas à exploração capitalista de seus recursos naturais, mas também às opressões de gênero que enfrentavam dentro e fora de suas comunidades (Paredes, 2020, p.27).

Julieta Elisa Paredes Carvajal, pertencente ao povo indígena Aymara, é reconhecida como a criadora do feminismo comunitário na Bolívia. Autora do livro "Para descolonizar o feminismo", Julieta também fundou o movimento *Mujeres Creando* e a Assembleia Feminista Boliviana, com uma proposta de feminismo antirracista que questiona tanto a elite de

mulheres privilegiadas quanto as estruturas patriarcais da esquerda boliviana (Paredes, 2020, 45).

Para compreender as origens do feminismo comunitário boliviano, é fundamental entender seu posicionamento crítico em relação ao feminismo hegemônico europeu. Como destaca Paredes (2020, p.64), o feminismo burguês é fundamentalmente eurocêntrico, pois foi criado por mulheres burguesas para afirmar seus corpos em um processo de consolidação da burguesia de 1789, com a irrupção da Revolução Francesa. Com o triunfo do capitalismo no mundo e com o avanço do neoliberalismo, este feminismo se constituiu como um modelo global de luta das mulheres, impondo seus conceitos e formas de organização.

Esta crítica levou Julieta Paredes a uma reflexão fundamental: "Nós, neste caminho, por que nos chamamos de feministas?". As mulheres bolivianas tradicionais inicialmente resistiam a se identificar como feministas por considerarem esse movimento como eurocêntrico e colonizador. A estratégia proposta por Julieta foi, então, recriar o conceito de feminismo, dando origem ao movimento do feminismo comunitário, entendendo que o feminismo poderia ter diversas correntes e representar a luta de qualquer mulher, em qualquer parte do mundo e em qualquer momento da história (Paredes, 2020, p.65).

Um ponto central da compreensão do feminismo comunitário boliviano é sua visão sobre o patriarcado. Diferentemente da concepção ocidental, as feministas latino-americanas entendem o patriarcado como "o sistema de todas as opressões, discriminações e violências que a humanidade vive", compreendendo a humanidade como homens, mulheres e pessoas intersexuais. Nesse sentido, o feminismo comunitário boliviano fala de corpo, não de gênero, compreendendo que as opressões afetam não apenas as relações entre gêneros, mas todas as dimensões da vida (Paredes, 2020, p. 67).

O feminismo comunitário boliviano se constitui, portanto, como um movimento autônomo, tanto epistemicamente quanto na prática, que não está influenciado pelas epistemologias ocidentais. Sua luta central é contra o patriarcado, que acreditam ter se intensificado com a chegada do colonizador e a imposição do cristianismo, transformando estruturalmente a organização social das comunidades originárias e impondo uma nova configuração hierárquica de gênero. Este processo é chamado por elas de "entrouque patriarcal" (Paredes, 2020, p.70).

Uma característica fundamental do feminismo comunitário boliviano é a visão de complementaridade entre homens e mulheres. Diferentemente do feminismo liberal que muitas vezes posiciona mulheres e homens em lados opostos, o feminismo comunitário entende que ambos estão no mesmo lugar e se complementam. Juntos lutam pela comunidade

e auxiliam um ao outro no caminho do Bem Viver. Esta visão de complementaridade se baseia na compreensão de que sozinhos sentem a ausência do outro, não realizando a potência que realizariam juntos (Paredes, 2020, p.69).

O Bem Viver (*Sumak Kawsay* em quíchua ou *Suma Qamaña* em aymara) representa uma cosmovisão ancestral dos povos originários da América Latina que propõe uma forma de existência em harmonia com a natureza e em comunidade. Diferentemente da noção ocidental de desenvolvimento baseada no crescimento econômico e no consumo individual, o Bem Viver propõe uma relação de reciprocidade e complementaridade entre todos os seres vivos, reconhecendo a interdependência fundamental entre humanos e natureza. Como afirma Acosta (2016, p. 24), o Bem Viver não deve ser confundido com o "bem-estar ocidental", pois enquanto este se centra no indivíduo, aquele se fundamenta na comunidade em harmonia com o cosmos.

Para as mulheres indígenas e o feminismo comunitário, o Bem Viver está intrinsecamente ligado à defesa do corpo-território. Cabnal (2010, p. 23) explica que não é possível alcançar o Bem Viver enquanto os corpos das mulheres indígenas continuarem sendo territórios de violência patriarcal. Por isso, a luta pelo Bem Viver envolve necessariamente o questionamento das estruturas patriarcais tanto coloniais quanto ancestrais. As mulheres do feminismo comunitário entendem que a defesa do território-corpo e do território-terra são lutas indissociáveis no caminho para o Bem Viver pleno.

A economia do Bem Viver, particularmente preservada e transmitida pelas mulheres indígenas, baseia-se em princípios de reciprocidade, complementaridade e sustentabilidade, em contraste direto com a economia capitalista extrativista. Quiroga (2015, p. 83) destaca o papel central das mulheres indígenas como guardiãs de práticas econômicas alternativas relacionadas à soberania alimentar, medicina tradicional e manejo sustentável dos recursos. Estas práticas não apenas garantem a reprodução material da vida, mas também preservam saberes ancestrais e fortalecem os laços comunitários, elementos essenciais para o Bem Viver.

O reconhecimento formal do Bem Viver como horizonte político alternativo se deu com sua incorporação nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009), resultado de décadas de lutas dos movimentos indígenas, com participação significativa das mulheres. Conforme explica Schavelzon (2015, p. 118), estas constituições representaram um marco na descolonização do Estado ao reconhecerem a plurinacionalidade e os direitos da natureza (Pachamama). No entanto, como alerta Svampa (2019, p. 42), existe uma contradição entre o discurso oficial do Bem Viver e as práticas concretas dos Estados latino-americanos, que

continuam subordinados à lógica extrativista global, colocando em risco os territórios indígenas e, conseqüentemente, o Bem Viver.

Millán (2014, p. 102) sugere que o Bem Viver, quando articulado às lutas feministas comunitárias, possibilita a construção de um feminismo decolonial capaz de questionar simultaneamente múltiplas formas de opressão. Nesta perspectiva, o Bem Viver não se apresenta como uma utopia abstrata, mas como uma prática concreta de resistência e recriação de formas de vida que desafiam a lógica capitalista, patriarcal e colonial. As mulheres indígenas, como protagonistas desta resistência, reinventam cotidianamente o Bem Viver através de suas práticas comunitárias e de sua defesa incansável dos territórios frente ao avanço do extrativismo.

Ao que se refere a Guatemala, o feminismo comunitário ganhou contornos específicos, sendo denominado Feminismo Comunitário *Iximulew*, termo que significa "terra do milho" e que a colonialidade renomeou como Guatemala (*Ixim* - milho, *ulew* - terra) (Cabnal, 2021).

O movimento teve início em 2002, quando mulheres originárias se reuniram na montanha da parte oriental do país para tecer a proposta que hoje é chamada de feminismo comunitário territorial. Lorena Cabnal (2021, p. 56), feminista comunitária xinca, é uma das figuras centrais deste movimento na Guatemala.

A articulação do feminismo comunitário guatemalteco nasceu da indignação frente a situações concretas de opressão: mulheres pobres e desnutridas buscando comida, a morte de onze mulheres que faleceram ao dar à luz por seus corpos estarem extremamente desnutridos, e a violência naturalizada contra os corpos das meninas, justificada por interpretações patriarcais dos usos e costumes tradicionais (Cabnal, 2021, p.70).

Em 2004, o movimento começou uma luta específica contra a violência sofrida pelas meninas em uma comunidade indígena na Montanha, onde diversas formas de violência estavam sendo naturalizadas. Um ano depois, em 2005, deu-se início ao movimento "Meu corpo, meu primeiro território a defender", centrando a luta na defesa dos corpos das mulheres originárias (Cabnal, 2021, p.78).

A questão territorial é particularmente fundamental para o feminismo comunitário guatemalteco. No mesmo ano de 2005, as mulheres se juntaram à luta contra 31 licenças de mineração de metais que ameaçavam os territórios indígenas, protestando contra o que denominaram "etnocídio estatístico" - a negação sistemática da existência e dos direitos dos povos originários através de políticas estatais. Por isso, no contexto guatemalteco, este feminismo se nomeia explicitamente como "territorial" (*Abya Yala*) (Cabnal, 2021, p.78).

Para as feministas comunitárias da Guatemala, o corpo é o elemento primordial na compreensão de sua luta, pois foi sobre o corpo que se construiu a colonização, a invasão, o genocídio e a expropriação de territórios e saberes ancestrais. O corpo se encontra, portanto, constantemente sob ameaça, tornando-se um território de disputa e luta. A dimensão corporal-territorial implica uma dupla resistência: lutar contra as violências patriarcais e, simultaneamente, lutar para defender a terra (Cabnal, 2021, p.80).

Um aspecto importante do feminismo comunitário guatemalteco é sua recusa em hierarquizar opressões. Embora reconheçam que existem diferenças políticas, históricas, estruturais e territoriais nos corpos e na terra, afirmam a importância de trazer a dimensão política enquanto feministas sem subordinar uma luta à outra (Cabnal, 2021, p.82).

Outro elemento distintivo do feminismo comunitário na Guatemala é sua busca pela cura como caminho cósmico-político. Cósmico pela memória ancestral e pelo vínculo com a natureza, e político porque, para elas, é preciso curar-se não apenas para estar bem individualmente, mas também para seguir lutando coletivamente. Esta dimensão da cura reflete a compreensão integral entre corpo individual e corpo social na cosmovisão dos povos originários (Cabnal, 2021, p.83).

Apesar das especificidades contextuais de cada país, existem princípios e conceitos fundamentais compartilhados que constituem a base teórico-prática do feminismo comunitário em toda a América Latina. Estes princípios foram desenvolvidos tanto na Bolívia, com Julieta Paredes, quanto na Guatemala, com Lorena Cabnal, e têm influenciado os movimentos de mulheres originárias em diversos outros países.

Um dos conceitos centrais é a compreensão da colonialidade do poder, do saber, do ser e do gênero como sistemas de opressão interligados. O feminismo comunitário reconhece que a colonização não foi apenas um processo histórico, mas um sistema de dominação que permanece até hoje através dessas quatro dimensões da colonialidade: a do poder (estruturas políticas e econômicas que mantêm a subalternização), a do saber (dominação epistemológica que inferioriza conhecimentos não-ocidentais), a do ser (imposição de subjetividades e identidades coloniais) e a do gênero (imposição de um sistema binário e hierárquico de relações de gênero) (Quijano, 2005, p. 92).

A luta central do feminismo comunitário é, portanto, pela despatriarcalização, desneoliberalização e descolonização de *Abya Yala*. Esta tripla despatriarcalização se constitui como uma teoria crítica latino-americana, dialogando com outras correntes de pensamento decolonial como a teoria da dependência, a filosofia da libertação e a pedagogia do oprimido (Quijano, 2005, p. 95).

Outro princípio fundamental é a compreensão do corpo-território como unidade indivisível. O corpo não é apenas o corpo físico individual, mas está intrinsecamente ligado ao território, à terra, à comunidade. Da mesma forma, o território não é apenas um espaço geográfico, mas um espaço de vida, de memória, de relações. Esta compreensão do corpo-território fundamenta a luta conjunta pela defesa do corpo das mulheres e pela defesa dos territórios ancestrais (Cabnal, 2021, p.98).

A visão comunitária, como o próprio nome sugere, é outro princípio central. O feminismo comunitário parte do princípio de não enfrentar e nem construir a partir dos direitos individuais, mas dos direitos coletivos, da comunidade entendida como lugar de identidade comum, de memória ancestral, de conjuntura particular. Na visão comunitária, a comunidade é comparada a um corpo que tem sua parte homem, sua parte mulher e sua parte transgênero, reconhecendo a diversidade como parte integrante do todo comunitário (Celentani, 2014, p. 300).

A relação com a natureza e com o cosmos também é um princípio definidor do feminismo comunitário. A natureza não é vista como recurso a ser explorado, mas como parte da comunidade, como ser vivo com quem se estabelece uma relação de reciprocidade. Esta visão se opõe radicalmente à lógica capitalista-colonial de exploração da natureza e embasa a luta contra o extrativismo, a mineração e outras formas de violência contra os territórios (Takuá, 2022, p. 21).

Finalmente, o princípio da memória é fundamental para o feminismo comunitário. Não se trata apenas de recuperar a história, mas de reconhecer que a memória ancestral é uma fonte viva de conhecimento, de resistência e de cura. A memória das lutas anteriores, dos conhecimentos transmitidos de geração em geração, das práticas culturais e espirituais, é uma potência que alimenta a luta atual e aponta caminhos para o futuro (Celentani, 2014, p. 305).

O feminismo comunitário se constitui, assim, como uma teoria social e uma prática política que busca a causa do problema social e procura resolvê-lo de forma integral. Como afirma Julieta Paredes, é uma teoria que, diferentemente, por exemplo, do cristianismo que posiciona a mulher como santa ou pecadora, acredita que libertar as mulheres irá libertar toda a humanidade. Esta libertação, no entanto, não é pensada nos termos individuais do feminismo liberal, mas como processo coletivo de transformação das estruturas sociais, políticas, econômicas e culturais que sustentam todas as formas de opressão (Paredes, 2020, p.88).

3.3 Diálogos possíveis entre epistemologias indígenas e o feminismo comunitário no Brasil

A partir das reflexões desenvolvidas nos tópicos anteriores sobre as raízes do protagonismo político das mulheres indígenas e os fundamentos do feminismo comunitário, é possível agora tentar estabelecer diálogos fecundos entre as epistemologias próprias das mulheres indígenas no Brasil e as contribuições teóricas do feminismo comunitário latino-americano. Este diálogo não visa impor categorias externas às experiências das mulheres indígenas brasileiras, mas reconhecer convergências e ressonâncias entre diferentes formas de resistência e luta que podem fortalecer mutuamente os movimentos de mulheres indígenas no continente.

Como observado nas entrevistas com as vereadoras indígenas, suas experiências políticas revelam elementos que dialogam diretamente com princípios fundamentais do feminismo comunitário, mesmo quando não há uma identificação explícita com o termo. A vereadora Letícia Awju Krikati, por exemplo, ao afirmar "eu sou uma mulher, luto pelos direitos das mulheres", reconhece a importância dessa luta, embora faça questão de dizer que não se considera uma "feminista radical", recusando, em certa medida, sua filiação/adesão ao movimento. De forma semelhante, a vereadora Antonia Patté expressa uma relação complexa com o termo feminismo, observando que "o feminismo branco não compactua muito com os povos, então é difícil se intitular feminista", revelando uma consciência crítica sobre as limitações do feminismo hegemônico para abarcar as experiências indígenas.

Esta postura crítica em relação ao feminismo hegemônico, presente nos depoimentos das vereadoras, encontra ressonância nas proposições do feminismo comunitário. Como argumenta Julieta Paredes (2020, p.92), o feminismo não pode ser entendido como uma categoria universal e homogênea, mas deve ser reinterpretado a partir das experiências e cosmovisões específicas de cada povo. Neste sentido, as vereadoras indígenas brasileiras, ao articularem suas lutas pelo território, pela autonomia comunitária e pelos direitos das mulheres, desenvolvem na prática o que poderia ser caracterizado como um feminismo comunitário brasileiro, mesmo quando não utilizam explicitamente esta denominação.

Um elemento central que emerge tanto nas entrevistas com as vereadoras quanto nos princípios do feminismo comunitário é a compreensão da luta política como um processo coletivo e não individual. Como afirma Antonia Patté: "Tudo deu início dentro da comunidade indígena, a gente, nós, trabalhamos em conjunto, né? Coletivo, não foi a minha decisão eu entrar na política, é a decisão em si da comunidade juntamente com a liderança".

Esta visão reflete o princípio do feminismo comunitário que entende a comunidade como unidade política fundamental, onde a luta das mulheres não se separa da luta coletiva do povo.

Elaine Tabajara reforça esta concepção ao afirmar: "Eu sou vereadora hoje porque meu povo abraçou essa causa, abraçou essa luta". Esta visão dialoga diretamente com o que Paredes (2010, p.94) denomina como "complementaridade sem hierarquias", onde a luta das mulheres não se opõe à comunidade, mas busca transformá-la para eliminar as desigualdades de gênero sem romper com o tecido comunitário.

A relação intrínseca entre corpo e território, conceito fundamental do feminismo comunitário, também aparece nas narrativas das vereadoras indígenas brasileiras. Elaine Tabajara, ao narrar sua participação na retomada do território, evidencia como a luta pela terra é indissociável da luta pelos direitos das mulheres: "A Aldeia Cajueiro é parte disso, é parte de uma retomada que a gente fez. A gente passou por diversas dificuldades, sem ter água, sem ter água para beber, para consumo". Esta narrativa reflete o conceito de "corpo-território" elaborado por Lorena Cabnal (2021, p.45), que compreende o corpo das mulheres e o território ancestral como dimensões inseparáveis de um mesmo processo de resistência.

Esta concepção do corpo-território também emerge na Marcha das Mulheres Indígenas de 2019, mencionada por Ingrid Sateré Mawé, cujo lema foi "Território: nosso corpo, nosso espírito". Este evento representa um marco na articulação nacional das mulheres indígenas no Brasil e evidencia a incorporação de elementos do feminismo comunitário nas práticas políticas das mulheres indígenas brasileiras.

A crítica à colonialidade do poder, central no feminismo comunitário, também se manifesta nas experiências das vereadoras indígenas brasileiras. Letícia Awju Krikati, ao mencionar que teve que "provar 3 vezes a minha capacidade, porque eu sou jovem, sou mulher e sou indígena", evidencia como diferentes camadas de opressão colonial se entrecruzam em sua experiência. Esta interseccionalidade de opressões é analisada por María Lugones (2008, p. 30) como parte da "colonialidade de gênero", que impõe um sistema de gênero específico sobre os povos colonizados.

Ingrid Sateré Mawé, ao relatar o preconceito e boicote enfrentados em sua campanha, descreve como "o meu maior ataque veio de um homem branco, cisgênero, hétero, escroto", evidenciando a persistência de estruturas coloniais de poder que resistem à presença indígena e feminina nos espaços políticos institucionais. Esta análise dialoga com o que Paredes (2010, p.89) identifica como o "entroncamento de patriarcados", onde o patriarcado colonial se sobrepõe e intensifica as hierarquias de gênero pré-existentes.

A importância da memória ancestral e da espiritualidade, elementos centrais do feminismo comunitário, também aparece nas narrativas das vereadoras indígenas brasileiras. Letícia Awju Krikati, ao explicar o significado de seu nome, afirma: "Aqui na língua do meu povo o meu nome como eu falei é Awju é um nome que carrega uma festa cultural somente para esse nome, uma festa cultural, pro meu povo meu nome significa ser a rainha do povo Kikrati, e minha casa é a casa do povo". Esta relação com a ancestralidade e com as dimensões espirituais da existência evidencia o que Celentani (2014, p. 189) identifica como a importância da memória no feminismo comunitário.

Outro ponto de convergência entre as experiências das vereadoras indígenas brasileiras e o feminismo comunitário é a compreensão da liderança política como um processo de "abrir caminhos" para outras mulheres. Antonia Patté expressa esta visão ao afirmar: "Eu só tô passando é uma mulher indígena eleita eu tô passando pra elas que elas também são capazes, né? Que isso não vai parar por aí eu tô abrindo caminhos pra elas é isso que eu tô fazendo". De forma semelhante, Ingrid Sateré Mawé afirma: "Eu acho que o maior legado que eu posso deixar é não ser a única, sabe?". Esta concepção reflete os princípios da reciprocidade e da responsabilidade intergeracional presentes no feminismo comunitário.

A relação entre política institucional e movimentos sociais, tema importante para o feminismo comunitário, também emerge nas narrativas das vereadoras. Ingrid Sateré Mawé, ao mencionar sua participação em diversos movimentos sociais antes de sua eleição, evidencia uma compreensão da política que transcende os espaços institucionais. Elaine Tabajara, ao descrever sua participação no movimento indígena – "em nível local, quando nós participamos do mesmo povo, das mesmas ações local. E quando a gente sai, a gente se encontra com os parentes indígenas de outras etnias, de outros municípios" –, demonstra uma visão que articula diferentes escalas de ação política.

Esta articulação entre o local e o global, entre a política comunitária e a política institucional, conversa com o que Francesca Gargallo (2014, p. 218) identifica como característica dos feminismos comunitários latino-americanos: sua capacidade de transitar entre diferentes espaços e escalas de luta, sem perder suas raízes nas comunidades.

A forma como as vereadoras indígenas compreendem seu papel político também reflete princípios do feminismo comunitário. Elaine Tabajara, ao afirmar "o nosso mandato é popular", e Letícia Krikati, ao definir sua motivação como "levar a voz do meu povo para dentro da câmara", evidenciam uma concepção de representação política que não se baseia na individualismo liberal, mas na responsabilidade coletiva. Esta visão corresponde ao que

Paredes (2010, p. 45) define como "autoridade coletiva", onde o poder político é exercido como expressão da vontade comunitária e não como projeto individual.

A crítica ao sistema político neoliberal, presente no feminismo comunitário, também aparece nas narrativas das vereadoras. Ingrid Sateré Mawé, ao comentar sobre a "eleição neoliberal" e seus mecanismos, demonstra uma consciência crítica sobre as limitações do sistema político atual para incorporar outras formas de organização política. Esta crítica se alinha com a proposição do feminismo comunitário de construir formas políticas que superem o individualismo neoliberal.

A relação das vereadoras indígenas com o termo "feminismo" revela as tensões e possibilidades de interlocução entre as epistemologias indígenas e o feminismo comunitário no Brasil. Enquanto Ingrid Sateré Mawé se identifica explicitamente como "feminista comunitária", outras, como Antonia Patté e Inaye Kuna, expressam reservas em relação ao termo. Esta diversidade de posicionamentos ecoa o que Lorena Cabnal (2021, p.78) identifica como a necessidade de respeitar os tempos e processos de cada comunidade na construção de suas próprias formulações políticas.

O diálogo entre epistemologias indígenas e feminismo comunitário no Brasil não implica uma simples transposição de conceitos desenvolvidos em outros contextos, mas a construção de um pensamento situado que responda às especificidades da realidade brasileira. Como sugere Takuá (2022, p. 12), este intercâmbio deve ser construído a partir do respeito à autonomia epistemológica dos povos indígenas e do reconhecimento de suas contribuições teóricas e políticas.

A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), mencionada no capítulo 1, representa um importante espaço de articulação que incorpora elementos do feminismo comunitário em sua práxis política. A atuação da ANMIGA nas eleições de 2024, formando a Bancada do Cocar e apoiando candidaturas indígenas femininas, evidencia uma estratégia política que articula a defesa dos territórios com a luta por maior representatividade política das mulheres indígenas.

As trajetórias políticas das vereadoras indígenas entrevistadas nesta pesquisa demonstram como, na prática, elas desenvolvem uma forma de feminismo que, mesmo quando não se nomeia como tal, incorpora elementos fundamentais do feminismo comunitário: a centralidade da comunidade, a defesa do território, a crítica à colonialidade, a importância da memória ancestral e a busca por relações de complementaridade sem hierarquia.

O encontro entre epistemologias indígenas e feminismo comunitário no Brasil se constrói, portanto, não apenas no plano teórico, mas principalmente nas práticas políticas concretas das mulheres indígenas que, como as vereadoras entrevistadas, articulam diferentes dimensões de luta em sua atuação política. Suas experiências evidenciam a existência de um feminismo comunitário brasileiro em construção, que se alimenta tanto das contribuições teóricas desenvolvidas em outros contextos latino-americanos quanto das epistemologias próprias dos povos indígenas brasileiros.

Esta aproximação não representa uma síntese homogeneizadora, mas um processo de construção de alianças políticas que respeitem a diversidade de experiências e cosmovisões. Como sugere Gargallo (2014, p. 235), o feminismo comunitário não busca impor um modelo único de emancipação, mas reconhecer a multiplicidade de caminhos possíveis para a transformação das relações de gênero a partir das experiências situadas de cada povo.

Nas palavras de Ingrid Sateré Mawé, "a gente precisa dar esse empoderamento para as mulheres indígenas", não impondo categorias externas, mas fortalecendo processos de autonomia e autodeterminação que permitam às mulheres indígenas construir suas próprias formulações políticas. Este empoderamento, como evidenciam as trajetórias das vereadoras entrevistadas, não se constrói no isolamento, mas na articulação entre diferentes lutas e movimentos.

A relação entre epistemologias indígenas e feminismo comunitário no Brasil representa, assim, um horizonte de possibilidades para a construção de práticas políticas que articulem a descolonização do pensamento feminista com o fortalecimento das lutas concretas das mulheres indígenas por território, autonomia e dignidade. As vereadoras indígenas, em sua atuação política cotidiana, contribuem para esta conexão ao traduzir princípios do feminismo comunitário para o contexto específico da política institucional brasileira, sem abdicar de suas raízes nas lutas comunitárias.

Este processo de tradução intercultural, longe de representar uma simples aplicação de teorias externas, constitui uma criação original que enriquece tanto o feminismo comunitário latino-americano quanto as epistemologias próprias dos povos indígenas brasileiros. As vereadoras indígenas, como ficou evidenciado nas entrevistas analisadas no capítulo 1, não são meras aplicadoras de teorias desenvolvidas alhures, mas produtoras de conhecimento político a partir de suas experiências concretas de luta.

A interação entre epistemologias indígenas e feminismo comunitário no Brasil se constrói, portanto, em múltiplas direções: das experiências concretas às formulações teóricas, das comunidades às instituições políticas, dos territórios locais às articulações nacionais e

internacionais. Este movimento multidirecional evidencia o caráter dinâmico e criativo das lutas das mulheres indígenas, que não se deixam encapsular em categorias fixas nem se reduzem a modelos predefinidos.

Como foi demonstrado ao longo desta dissertação, as mulheres indígenas brasileiras, em sua luta por direitos, território e dignidade, desenvolvem práticas políticas que podem estabelecer pontes com princípios fundamentais do feminismo comunitário, mesmo quando não se identificam explicitamente com este termo. Suas trajetórias políticas evidenciam a existência de um "feminismo outro", enraizado nas epistemologias próprias dos povos indígenas e comprometido com a transformação integral das relações sociais, políticas e econômicas que sustentam a colonialidade do poder, do saber e do gênero.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar esta jornada de pesquisa, percebo que o caminho percorrido iluminou não apenas questões acadêmicas, mas também minha própria trajetória como pesquisadora e mulher. Entendo de igual modo, que ainda tenho muito que aprender. O que começou como uma investigação sobre as vereadoras indígenas eleitas em 2024 se revelou uma experiência de transformação e aprendizado profundo sobre as múltiplas formas de resistência e reexistência das mulheres originárias na política brasileira.

As entrevistas realizadas com Letícia Awju Krikati, Ingrid Sateré Mawé, Antonia Patté, Inaye Kuna e Elaine Tabajara revelaram histórias de luta que transcendem o espaço político institucional. Estas mulheres carregam consigo não apenas seus projetos individuais, mas toda a força ancestral de seus povos. Como disse Elaine Tabajara: "Uma liderança sozinha não é nada, mas quando se junta com outras, ela se torna forte". Esta frase sintetiza a essência do que encontrei em campo: a política para as mulheres indígenas é, fundamentalmente, coletiva.

A metodologia decolonial que adotei mostrou-se não apenas acertada, mas necessária. Um dos aspectos mais importantes deste processo foi à necessidade de dar um passo atrás em relação à teoria. Precisei, antes de tudo, compreender a política feita pelas mulheres indígenas em seus próprios termos, sem apressadamente tentar enquadrá-las em categorias teóricas pré-existentes. Este recuo estratégico permitiu que eu primeiro ouvisse suas histórias, entendesse suas trajetórias e reconhecesse suas epistemologias próprias para, somente depois, tentar estabelecer possíveis diálogos com as teorias feministas, particularmente o feminismo comunitário.

Este trabalho traz contribuições originais em três dimensões principais. No âmbito metodológico, a inversão epistemológica proposta – partir das experiências concretas das vereadoras indígenas para depois dialogar com as teorias – representa uma ruptura com os métodos tradicionais de pesquisa que frequentemente impõem categorias externas às realidades investigadas. Esta abordagem não apenas respeita a autonomia epistêmica das mulheres indígenas, mas também enriquece o campo metodológico dos estudos sobre participação política indígena. Na dimensão teórica, ao colocar em diálogo as epistemologias próprias das mulheres indígenas brasileiras com o feminismo comunitário latino-americano, o trabalho contribui para a construção de um pensamento feminista situado e contextualizado. A identificação de elementos como a inseparabilidade entre corpo e território, a compreensão coletiva da política e a interseccionalidade das opressões nas experiências das vereadoras

indígenas fornece subsídios para repensar as teorias sobre representação política além dos marcos liberais tradicionais. No aspecto empírico, a documentação e análise das trajetórias políticas de vereadoras indígenas eleitas em 2024 preenchem uma lacuna significativa na literatura sobre participação política indígena no Brasil. Ao revelar os desafios específicos enfrentados por estas mulheres – como o racismo estrutural, o machismo institucional e as barreiras econômicas – o trabalho contribui para a compreensão dos obstáculos à plena cidadania indígena nos espaços democráticos formais.

Identifico ainda que o protagonismo político das mulheres indígenas apresenta características que o diferenciam tanto do movimento indígena mais amplo quanto do feminismo hegemônico. Estas especificidades incluem uma concepção de representação política como "abertura de caminhos" para futuras gerações, evidenciada nas falas sobre legado e responsabilidade intergeracional; a articulação indissociável entre defesa do território e participação política, onde o mandato é compreendido como extensão das lutas territoriais; uma visão da política como prática de mediação e tradução intercultural, navegando entre diferentes sistemas de conhecimento e organização; e a ressignificação de categorias políticas ocidentais, como "feminismo" e "representação", a partir de cosmologias e experiências próprias.

A crítica ao feminismo hegemônico, desenvolvida no segundo capítulo, ganhou contornos concretos quando confrontada com as narrativas das vereadoras. A frase de Antônia Patté sobre o feminismo branco que "não compactua muito com os povos" evidencia como a colonialidade permanece presente no pensamento feminista dominante. Ao mesmo tempo, a afirmação de Ingrid Sateré Mawé de que é "feminista comunitária" demonstra como estas mulheres não rejeitam completamente o termo "feminismo", mas o ressignificam a partir de suas próprias experiências e lutas.

O diálogo entre epistemologias indígenas e feminismo comunitário, explorado no terceiro capítulo, não se dá como uma simples transposição de conceitos, mas como um processo criativo e dinâmico. As vereadoras indígenas, em sua atuação política cotidiana, contribuem para esta conexão ao traduzirem princípios do feminismo comunitário para o contexto específico da política institucional brasileira, sem abdicarem de suas raízes nas lutas comunitárias.

Este trabalho abre caminhos para pesquisas futuras em diversas direções: o acompanhamento longitudinal dos mandatos destas vereadoras para analisar como suas propostas e discursos se materializam em políticas públicas; a ampliação do escopo para incluir mulheres indígenas em outros espaços políticos, como movimentos sociais,

organizações não-governamentais e espaços acadêmicos; e a investigação de como as categorias de "feminismo" e "política" são continuamente reelaboradas pelas mulheres indígenas em diferentes contextos e temporalidades.

Retorno aqui à epígrafe e ao título que escolhi para esta dissertação, retirada da música "Essa Terra é Minha", de Narúbia Werreria: "Vem devagar que essa terra é minha, fala de mansinho que essa voz é minha". Estes versos expressam, com poesia e força, o que percebi ao longo desta pesquisa: as mulheres indígenas na política estão afirmando sua presença, sua voz e seus territórios, em um movimento de reapropriação e ressignificação dos espaços de poder.

Concluo este trabalho com a certeza de que as vereadoras indígenas eleitas em 2024 não representam apenas um avanço quantitativo na representação política dos povos originários, mas inauguram uma forma qualitativamente distinta de fazer política. Suas trajetórias e práticas políticas apontam para possibilidades de transformação profunda nas estruturas de poder, contribuindo para a descolonização das instituições e do pensamento político brasileiro.

Como pesquisadora com raízes indígenas, esta jornada me permitiu reconectar-me com minha própria ancestralidade e compreender a importância de valorizar e visibilizar as diversas formas de resistência e luta das mulheres originárias. Espero que esta pesquisa possa contribuir, ainda que modestamente, para o fortalecimento destas lutas e para a construção de um conhecimento acadêmico mais plural, situado e comprometido com a transformação social.

Finalizo com as palavras inspiradoras de Ingrid Sateré Mawé, que sintetizam o espírito desta pesquisa e das mulheres que nela compartilharam suas histórias: "A gente precisa dar esse empoderamento para as mulheres indígenas". É neste sentido que compreendo meu papel como pesquisadora: não falar por estas mulheres, mas contribuir para amplificar suas vozes, seus saberes e suas lutas, em um processo contínuo de aprendizado e transformação mútua.

REFERENCIAS

ACOSTA, Alberto. *O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016.

ALVAREZ, Sonia. E. *Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista*. Cadernos Pagu, n. 43, p. 13-56, 2014.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. 4. ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012. p. 78-81.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). *14º Acampamento Terra Livre: Documento final*. Brasília: APIB, 2017.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). *Campanha Indígena 2024: Aumenta o número de indígenas eleitos em todo Brasil*. Brasília: APIB, 2024.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). *Relatório sobre a participação indígena nas eleições municipais de 2024*. Brasília: APIB, 2024.

ARTICULAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS DO BRASIL (APIB). *Relatório: Genocídio em curso - o garimpo ilegal e os impactos da omissão estatal nos territórios indígenas*. Brasília: APIB, 2022.

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE (ANMIGA). *Relatório de atividades 2017-2023*. Brasília: ANMIGA, 2023.

ATLAS DO DESENVOLVIMENTO HUMANO NO BRASIL. *Perfil Municipal de Antônio João - MS. 2020*. Disponível em: <http://www.atlasbrasil.org.br>. Acesso em: 20 abr. 2024.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, 2013.

BEGOT, Maria; ALEIXO, Marjorie. VERDUM, Ricardo (Org.). *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008. 87 p. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 167, 2010. DOI: 10.22456/1982-6524.13509. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/index.php/EspacoAmerindio/article/view/13509>. Acesso em: 28 abr. 2025.

BENITES, Sandra. Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando). 2021. 187 f. *Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)* - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

BENITES, Sofia. Mulheres indígenas na política institucional: desafios e perspectivas. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 3, p. 1-15, 2021.

BIDASECA, Kariana. *Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial*. *Andamios*, v. 8, n. 17, p. 61-89, 2011.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). *Terra Indígena Krikati*. Brasília: FUNAI, 2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai>. Acesso em: 06 abr. 2025.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. *Dispõe sobre o Estatuto do Índio*. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 21 dez. 1973. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm. Acesso em: 27 abr. 2025.

BRINGMANN, Sandor. Fernando. Entre os índios do sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xaçupé/SC (1941-1967). 2015. 452 f. *Tese (Doutorado em História)* – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

CABNAL, Lorena. Feminismo Comunitário de Iximulew-Guatemala: Diálogos com Lorena Cabnal. *Revista Hawô*, 2024. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/hawo/article/download/12667/9172/>. Acesso em: 20 jan. 2024.

CABNAL, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias, 2010.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. *Frentes Parlamentares da 57ª Legislatura*. Brasília, DF, 2023. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frentes.asp>. Acesso em: 27 abr. 2025.

CARBY, Hazel. *White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood*. In: MIRZA, H. S. (Ed.). *Black British Feminism: A Reader*. London: Routledge, 1997.

CARNEIRO, Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. 339 f. *Tese (Doutorado em Educação)* – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (org.). *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CELENTANI, Francesca Gargallo. *Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014.

CHIRIX, Emma. *Ru rayb'äl ri qach'akul: Los deseos de nuestro cuerpo*. Guatemala: El Pensativo, 2009.

CNN BRASIL. *Estudo revela contaminação de indígenas Yanomami por mercúrio*. In: CNN Brasil, São Paulo, 4 abr. 2024. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/estudo-revela-contaminacao-de-indigenas-yanomami-por-mercurio/>. Acesso em: 27 abr. 2025.

CONNECTAS DIREITOS HUMANOS. Dossiê: *O Estado brasileiro e a emergência Yanomami*. São Paulo: Conectas, 2023.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Movimento e organizações indígenas no Brasil*. Brasília, 14 jul. 2008. Disponível em: <https://cimi.org.br/2008/07/27614/>. Acesso em: 18 abr. 2025.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil – dados de 2022*. Brasília: CIMI, 2023.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CUMES, Aura. *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio*. Anuario Hojas de Warmi, n. 17, p. 1-16, 2012.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial. In: *HOLLANDA, H. B. (org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

CURIEL, Ochy. *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. Nómadas, n. 26, p. 92-101, 2007.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Julia Machado. Outros Olhares, Outros Saberes: Contribuições dos Feminismos e das Mulheres Zapatistas para as Relações Internacionais. 2019. 139 f. *Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais)* - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2019.

DOBRÉE, Patricio. *El aborto en Paraguay: datos y reflexiones para el debate*. Asunción: Centro de Documentación y Estudios, 2009.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. *Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica*. El Cotidiano, n. 184, p. 7-12, 2014.

ETHNOLOGUE. *Languages of the world: Timbira*. Dallas: SIL International, 2022. Disponível em: <https://www.ethnologue.com>. Acesso em: 06 abr. 2025.

FEDERICI, Sivia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

FIOCRUZ - FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ. *Contaminação por mercúrio entre o povo Yanomami: Análises e recomendações para o sistema de saúde*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2023.

FOLHA DE SÃO PAULO. *Bolsonaristas disputam pauta indígena e yanomami no Congresso*. Folha de S. Paulo, 2023. Disponível em: <https://www.folha.uol.com.br/>. Acesso em: 27 abr. 2025.

FONSECA, Sylvia Maria da. De prenda à resistência: a tradição cultural da arte têxtil como práxis transformadora no Brasil e no México. 2021. 241 f., il. *Tese (Doutorado em Ciências Sociais)* — Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Estudos Latino-Americanos, Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Brasília, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/42833>. Acesso em: 28 abr. 2025.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). *Povos Indígenas no Brasil: Terra Indígena Nonoai*. Brasília: FUNAI, 2023.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI); INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Povos Indígenas no Brasil: Sateré-Mawé*. São Paulo/Brasília: ISA/FUNAI, 2023.

GIL, Antonio. Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002, p.28.

GONZALEZ, Lelia. *A categoria político-cultural de amefricanidade*. Tempo Brasileiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

GROSGOUEL, Ramon. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016.

GUAJAJARA, Sonia. *Discurso de posse como Ministra dos Povos Indígenas*. Brasília: Ministério dos Povos Indígenas, 2022a.

GUAJAJARA, Sonia. *Mulheres indígenas: território e política*. In: HOLLANDA, H. B. (org.). *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022b.

GUDYNAS, Eduardo. *Buen vivir: today's tomorrow*. Development, v. 54, n. 4, p. 441-447, 2011.

GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel. *Políticas en femenino. Reflexiones acerca de lo femenino moderno y del significado de sus políticas*. In: MILLÁN, M. (Coord.). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D.F.: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

HARAWAY, Donna. *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, p. 575-599, 1988.

HOOKS, Bell. *Teoria feminista: da margem ao centro*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: Características Gerais dos Indígenas*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Cidades e Estados: Montes Altos (MA)*. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/montes-altos.html>. Acesso em: 06 abr. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). *Território Indígena Krikati*. São Paulo: ISA, 2023. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Terra_Ind%C3%ADgena/Krikati. Acesso em: 06 abr. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Política Indígena: Eleições 2024*. São Paulo: ISA, 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Povos Indígenas no Brasil: Kaingang*. São Paulo: ISA, 2023.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANDER, Edgardo. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LARA, Amiel Ernenek Mejía. Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 597-604, 2013. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2013.82544. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/82544>. Acesso em: 16 abr. 2025.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 143-156, 1999. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989>. Acesso em: 16 abr. 2025.

LORDE, Audre. *Sister Outsider: Essays and Speeches*. Berkeley: Crossing Press, 1984.

LUGONES, Maria. *Colonialidad y género*. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-101, 2008.

LUGONES, Maria. *Rumo a um feminismo descolonial*. *Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014.

MACAS, Luis. Sumak Kawsay: *la vida en plenitud*. *América Latina en Movimiento*, v. 452, p. 14-16, 2010.

MAPBIOMAS. *Relatório Anual do Desmatamento no Brasil*. São Paulo: MapBiomás, 2022.

MENDOZA, Beatriz. *La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano*. In: ESPINOSA MIÑOSO, Y.; GÓMEZ CORREAL, D.; OCHOA MUÑOZ, K. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

MIES, Marie; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Barcelona: Icaria Editorial, 2014.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017.

MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.

MIGUEL, Luis Felipe. *Democracia e representação: territórios em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

MILLÁN, Mária. *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México: Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Relatório da missão emergencial ao território Yanomami*. Brasília: Ministério da Saúde, 2023.

MOHANTY, Chandra. Talpede. "*Under Western Eyes*" Revisited: *Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles*. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 28, n. 2, p. 499-535, 2003.

MOHANTY, Chandra. Talpede. *De vuelta a 'Bajo los ojos de Occidente': La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas*. In: SUÁREZ NAVAZ, L.; HERNÁNDEZ, R. A. (Eds.). *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008.

MORAIS, Larissa Urquiza Perez. *A Luta Dentro Da Luta: Geografia Do Empoderamento De Mulheres Camponesas No Assentamento Contestado - Lapa (PR)*. 2018. 144 f. *Dissertação (Mestrado em Geografia)* - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PAREDES, Julieta. *Para descolonizar el feminismo: 1492 - entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*. La Paz: Editorial Feminismo Comunitario de Abya Yala, 2020.

PATIÑO, Nino; DIANA, Milena. A philosophical conversation with Lorena Cabnal from Guatemala. *Revista Estudos Feministas*, v. 31, n. 3, e89457, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/4DfwsdcBSVTqdbfTGG9rMTb/?lang=en>. Acesso em: 20 jan. 2024.

PAULINO, Nicolas. *Com 7 eleitos, cresce número de indígenas vereadores nas câmaras municipais do Ceará veja locais*. *Diário do Nordeste*, 2024. Disponível em: <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ceara/com-7-eleit-os-cresce-numero-de-indigenas-vereadores-nas-camaras-municipais-do-ceara-veja-locais-1.3568781>. Acesso em: 20 abr. 2025.

PEREIRA, Alessandra dos Santos; SILVA, Iolete Ribeiro da. História de vida e feminismos na Amazônia: um estudo de caso. *Educar em Revista*, Curitiba, v. 39, e87346, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/er/a/8fbGHzkxJSFFvz48Vn8fKhv/>. Acesso em: 28 abr. 2025

PEREIRA, Levi Marques. *Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados: UFGD, 2016.

PIAIA, Eliana; WEDIG, Josiane. C. Violações coloniais e as reivindicações por direito de povos indígenas: vivências na Terra Indígena Mangueirinha. *Revista Katálisis*, v. 26, n. 2, p. 314-320, 2023. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141449802023000200314&lang=pt. Acesso em: 25 mar. 2024.

POTIGUARA, Elaine. *Metade Cara, Metade Máscara*. São Paulo: Global, 2019.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: Lander, Edgardo (org.). Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 117-142. Disponível em: http://www.clacso.org.ar/librerialatinoamericana/contador/sumar_pdf.php?id_libro=164. Acesso em: 21 jan. 2024.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIROGA, Natalia. Economías feminista, social y solidaria. Respuestas heterodoxas a la crisis de reproducción en América Latina. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, n. 33, p. 77-89, 2015.

RIBEIRO, Heidi Michalski. *Mulheres Indígenas Nas Regulações Climáticas Da América Latina: Caminhos Para Um Direito Ecológico*. 2020. 155 f. *Dissertação (Mestrado em Direito)* - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020.

RICARDO, Bruno.; ROLLA, Alice. (Orgs). *Mineração em Terras Indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2021.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

ROSA, Sanciaray Yarha Silva da. A Luta Das Mulheres Quilombolas No Vale Do Ribeira E Os Processos Educacionais Em Seus Territórios. 2022. 101 f. *Dissertação (Mestrado em Educação)* - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2022.

RUBIO, Ana Gabriela Rincón.; BORDI, Ivonne Vizcarra; ORTÍZ, Humberto Thomé. Empoderamiento y feminismo comunitario en la conservación del maíz en México. *Estudios Feministas*, v. 25, n. 3, p. 1073-1092, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/SfCLdXLJjJnBmgxYfrcgChB/?lang=es>. Acesso em: 15 fev. 2024.

SACCHI, Ângela. *Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas*. Revista *Anthropológicas*, Recife, ano 7, v. 14, n. 1, p. 95-110, 2003.

SANTANA, Sirlanda. S. O papel das mulheres na definição e demarcação das terras indígenas dos Tupinambá de Olivença-BA. 2015. 429 f. *Tese (Doutorado em Ciências Sociais)* - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. A justiça social vai obrigar a que se comprometa com a justiça cognitiva. Entrevista concedida a Vlad Eugen Poenaru. *Diversa: Revista da Universidade Federal de Minas Gerais*, ano 3, n. 8, out. 2005. Disponível em: <https://www.ufmg.br/diversa/8/entrevista.htm>. Acesso em: 21 abr. 2025.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2009. Disponível em: <https://www.icict.fiocruz.br/sites/www.icict.fiocruz.br/files/Epistemologias%20do%20Sul.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2025.

SANTOS, Boaventura. Silva. *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Milton. Conflitos socioambientais e disputas territoriais no norte do Rio Grande do Sul. *Revista Brasileira de Estudos Regionais*, v. 16, n. 3, p. 254-271, 2023.

SCHAVELZON, Salvador. *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir: dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Quito: Abya-Yala, 2015.

SCHREINER, Flávia Hardt; ARAS, Lina Maria Brandão de. É possível ecologizar os direitos humanos desde o feminismo comunitário?. *Revista Videre*, Dourados, v. 13, n. 26, p. 240–264, 2021. Disponível em: <https://ojs.ufgd.edu.br/videre/article/view/13010>. Acesso em: 28 abr. 2025.

SCHUCMAN, Lia Vainer. *Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: branquitude, hierarquia e poder na cidade de São Paulo*. São Paulo: Annablume, 2014.

SEGATO, Rita Laura. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 97-125.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade*. In: SEGATO, R. *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. E-cadernos CES, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012. DOI: 10.4000/eces.1533.

SEGATO, Rita. Laura. Território, soberania e crimes de segundo Estado: a escritura nos corpos das mulheres de Ciudad Juárez. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 2, p. 1-31, 2021.

SILVA, Estevam. *A vida e a obra de Mário Juruna, primeiro deputado federal indígena do Brasil*. Opera Mundi, 3 set. 2024. Disponível em: <https://operamundi.uol.com.br/pensar-a-historia/a-vida-e-a-obra-de-mario-juruna-primeiro-deputado-federal-indigena-do-brasil/>. Acesso em: 21 abr. 2025.

SILVA, Glebson Wesley Bezerra da. Mello, Marília Montenegro Pessoa de. BARBOSA, Maria Lúcia Estudo Acerca Da Aplicação Da Lei Maria Da Penha Em Contextos De Interculturalidade: Violência De Gênero E Cultura Indígena Em Pernambuco. 2019. 95 f. *Dissertação (Mestrado em Direito)* - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2019.

SILVA, Salete Maria da. *Constitucionalismo feminista: visibilizando autorias e produções científicas nordestinas*. Interfaces Científicas – Direito, Aracaju, v. 8, n. 2, p. 176–195, jul./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.set.edu.br/direito/article/view/8594>. Acesso em: 28 abr. 2025.

SMITH, Linda. Tihawi. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books, 1999.

SOUZA, Adriana Uassuri de; SANTOS, Juvana Evarista dos; OLIVEIRA, Edileia Santiago. *A mulher indígena e o protagonismo da sua própria história de luta e resistência*. *Emblemas, Catalão*, v. 17, n. 1, p. 94-104, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/emblemas/article/view/63160>. Acesso em: 16 abr. 2025.

SPIVAK, Gayatri. Chacravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

STEINER, Sylvia Helena; PEREIRA, Flávio de Leão Bastos. *Extermínio do povo Yanomami e repercussões no direito penal internacional*. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 3 fev. 2023. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/exterminio-do-povo-yanomami-e-repercussoes-no-direito-penal-internacional/>. Acesso em: 21 abr. 2025.

SVAMPA, Maristella. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Bielefeld University Press, 2019.

TAKUÁ, Cristine. *Uma mulher maxacali em uma aldeia guarani: o feminismo comunitário e o Bem Viver como política*. In: LOSITO, L. (Org.). *Mulheres de Terra e água*. São Paulo: Elefante, 2022, p. 14-33.

TEDESCO, João Carlos; Kujawa, Henrique. *Colonos, indígenas e território: conflitos no norte do Rio Grande do Sul*. Passo Fundo: Editora UPF, 2022.

TSE - TRIBUNAL SUPERIOR ELEITORAL. *Estatísticas eleitorais 2024: Candidaturas por raça/cor e gênero*. Brasília: TSE, 2024.

VERDUM, Ricardo (org.). *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: INESC, 2008.

VIEIRA, Regilene Alves. *Mulheres indígenas em movimento: um olhar sobre o protagonismo das mulheres Jenipapo Kanindé*, Aquiraz CE. 2019. 103 f. *Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)* — Universidade Federal do Ceará; Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades, Programa de Pós-

Graduação Associado em Antropologia Social, Fortaleza, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/50018>. Acesso em: 28 abr. 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; ANDRADE, Átila. *O genocídio em curso: notas sobre a colonização dos Yanomami*. *Mana*, v. 27, n. 3, p. 1-18, 2021.

WALSH, Catherine. *Development as buen vivir: institutional arrangements and (de)colonial entanglements*. *Development*, v. 53, n. 1, p. 15-21, 2010

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito: Abya-Yala, 2013, p. 12-56.

WANDERLEY, Luiz Jardim. O cerco do ouro: garimpo ilegal, destruição ambiental e conflito no Norte do Pará. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 23, n. 1, p. 154-175, 2021.

XAVANTE, Ro'Otsitsina. *Entrevista concedida a Juvana Sawidí Xakriabá*. In: SOUZA, Adriana Uassuri de; SANTOS, Juvana Evarista dos; OLIVEIRA, Edileia Santiago. A mulher indígena e o protagonismo da sua própria história de luta e resistência. *Emblemas, Catalão*, v. 17, n. 1, p. 94-104, jan./jun.

ANEXO A – ROTEIRO DAS ENTREVISTAS

- 1) Conte como foi sua trajetória até ser eleita a vereadora nesse ano de 2024
- 2) Qual foi a sua motivação para entrar na política?
- 3) como avalia a importância de ter representação indígena em cargos legislativos?
- 4) Qual foi a reação do seu povo/comunidade com uma mulher vereadora eleita?
- 5) Como você enxerga o papel das mulheres indígenas na política local e nacional?
- 6) Quais foram os maiores desafios que enfrentou na sua trajetória política?
- 7) Acha que o governo local e as instituições estão preparadas para atender as demandas da população indígena?
- 8) Você acredita que há um protagonismo das mulheres indígenas?
- 9) Você se considera feminista?
- 10) Quais os problemas que as mulheres indígenas enfrentam e qual o legado você espera deixar como vereadora para as mulheres indígenas?

ANEXO B – TRANSCRIÇÃO DAS ENTREVISTAS – VEREADORA LETÍCIA AWJU KIKRATI

SAMANTHA: Olá, tudo bem? Primeiramente, eu gostaria de me apresentar, eu me chamo Samantha. Como conversei por mensagem, eu estudo Direito, faço Mestrado numa Faculdade Federal e eu sou pesquisadora de povos indígenas, povos originários e a minha pesquisa é voltada para as mulheres indígenas. É uma honra e queria te agradecer a disponibilidade e atenção. Gostaria de perguntar se eu posso colocar para gravar e te identificar no trabalho?

LETÍCIA: Boa tarde, também é um prazer estar sendo entrevistada, é um momento também importante para nós termos mais essa possibilidade. Autorizo.

SAMANTHA: A primeira pergunta que eu queria fazer, na verdade eu queria pedir para que você se apresentasse e contasse um pouquinho de como foi a sua trajetória até ser eleita vereadora neste ano de 2024.

LETÍCIA: Chamo-me Letícia Kikrati, sou a primeira mulher do povo de Kikrati a ser eleita vereadora no município de Montes Altos. Então, assim, é um momento histórico, porque também fui a primeira candidata do meu povo a se candidatar para o município de Montes Altos. Então, assim, é um momento histórico, porque também fui a primeira candidata a vir para o município de Montes Altos. Sou a mais jovem, e é um momento histórico, e a gente conseguiu levar vitória, né? De nove cadeiras somente uma mulher indígena foi eleita. Então, eu digo que não foi fácil, e não foi fácil para nós mulheres e indígenas. Nunca é fácil de se adentrar dentro da política, ainda mais nesse momento político, e tendo essa possibilidade de ser eleita. A minha trajetória começou muito antes da política, nunca imaginei estar na política tão jovem, sempre me inspirei na Célia e da Sonia, da minha mãe que é da política mas não diretamente, eu me inspirei nelas e adentrei nesse meio. São mulheres indígenas que vem lutando há muitos anos, então eu me inspirei nelas. Venho participando desde a minha adolescência na coordenação da juventude indígena de Montes Altos, toda a minha trajetória foi inserida nos movimentos, e eu resolvi contribuir para o meu povo de uma forma diferente, não somente o meu povo, mas a população do município que não é ouvida e que as políticas públicas não chegam até elas. Vendo toda essa visão desse momento de ascensão das mulheres indígenas na política, eu decidi também fazer parte do projeto da bancada do cocar. Já tínhamos aqui um vereador homem indígena, mas agora é a primeira vez que uma mulher se torna vereadora. E assim, eu digo que minha trajetória não foi fácil, desde a pré-campanha, a gente faz uma pré-campanha, uma pré-eleição, para a gente

que é candidata, e nessa pré-eleição eu já ganhei. Tinha quatro candidatos, e eu ganhei na pré-eleição, eu me lancei na eleição de fato. O vereador que eu comentei também quis a reeleição, então fomos nós dois concorrer, ele foi um dos que perderam para mim na pré-campanha, e a gente vive uma democracia né, então eu falei vamos os dois. Foi muito difícil por essa competição e ainda conseguir uma cadeira sendo indígena e mulher, mas eu digo que a gente vem trazendo nossa força ancestral, a força da mulher e pra mim também foi muito legal ser eleita com votos da cidade além da minha comunidade, o que significa que, que nós indígenas temos essa facilidade de fazer amizades, desde a pré-campanha, eu conversei com muitas pessoas, eu quis falar com outras pessoas além daqui, nunca tinha tido um indígena que tinha ido conversar e pedir votos. Foi muito gratificante, quando eu fui eleita com 19 anos, eu ainda tinha 19 anos e fiz 20 anos essa semana, então eu fui a primeira mulher indígena e a mais jovem do Brasil, então eu carrego muita responsabilidade, levar até câmara tudo que não somos ouvidos por muitos anos. Então a gente precisa de uma pessoa que tenha capacidade de lutar, uma pessoa competente para estar ali. Muitos não acreditaram em mim. Eu tive que mostrar 3 vezes a minha capacidade, porque eu sou jovem, sou mulher e sou indígena. Então eu tive que provar minha capacidade. Então meu discurso foi voltado para a necessidade de ter uma mulher indígena dentro da câmara. Minha campanha teve muitos desafios, eu ficava em dúvida se realmente ia dar certo, foi muito trabalhoso, ficava indo de casa em casa até tarde fazendo campanha e pedindo voto. Usei também muito as redes sociais para conseguir compartilhar melhor a minha campanha, eu nem parava em casa, inclusive eu ainda sou mãe e estudante de psicologia, faço faculdade, então eu tinha que dar conta de tudo. Muitas funções ao mesmo tempo.

SAMANTHA: Qual foi a sua maior motivação para entrar na política?

LETÍCIA: Bom, a minha maior motivação foi por tudo que a gente tá vivendo aqui, porque a gente precisa ter uma pessoa que tenha voz lá dentro. E eu vejo muito o meu povo sendo discriminado, rejeitado, que não é presente dentro do município e que as políticas públicas não chegam até nós. E com a minha entrada indígena, se deu porque o povo aqui percebeu a minha iniciativa e a minha facilidade para falar e representar eles. E que acreditavam em mim, e eu passei a pensar na possibilidade, minha mãe veio e falou olha eu mesma não quero que você entre, porque eu sei que a política é muito difícil. Mas se for a sua vontade você vai e eu vou estar aqui para te apoiar. Ela sabe que é uma área muito difícil. E eu trago essa motivação, esse legado também do meu avô, ele foi uma grande liderança aqui dentro do meu povo. Foi uma liderança que ajudou e contribuiu bastante na demarcação das terras do povo kikrati, foi cacique, foi uma pessoa que enquanto ele era vivo, ele conversava

muito comigo, para eu estudar, ele falava que o estudo e aprendizado era o caminho, que se eu não estudasse, eu não iria conseguir levar o nome do nosso povo para frente, para conquistar direitos. Então ele sempre me falou isso pra eu estudar e me preparar para a luta, então eu decidi ir e tentar, porque quando a gente quer uma mudança, essa mudança tem que partir da gente. Minha motivação é levar a voz do meu povo para dentro da câmara.

SAMANTHA: Como você avalia a importância de ter a sua representatividade dentro do cargo legislativo?

LETÍCIA: Olha eu acredito que seja importante né, porque como eu havia citado, quando você se tem uma mulher indígena dentro da câmara, as coisas apesar de ser muito "difícil", ter muitos desafios, a gente pode ter um diálogo melhor lá dentro e lá em cima né, não só no legislativo municipal, mas no estadual e federal. O acesso facilita, acredito que quando se tem uma mulher indígena dentro da câmara, o município fica bem visto, e acredito que tenha mais investimentos, mais projetos, mais ajuda. Então assim, as pessoas lá de fora terão um olhar diferente do município de Montes Altos. Sendo a única mulher e a mais jovem já dá outro olhar.

SAMANTHA: Qual foi a reação do povo kikrati com a vitória na eleição?

LETÍCIA: Foi um dia que todo mundo estava, né, apreensivo, ansioso e quando saiu o resultado que eu tinha, eu fui eleita, foi algo que eu também me surpreendi, enquanto eu estava recebendo o resultado, eu já estava com a minha família na porta de casa, meus apoiadores vieram pra cá também, foi o resultado, acompanhando, quando saiu, os homens levantaram e me carregaram por toda a aldeia, então assim, para mim foi um momento muito gratificante pra mim, vejo que as pessoas apostam realmente apostam em mim e acreditam na minha capacidade, que eu possa levar essa voz para dentro da câmara. E assim, minha família se emocionou muito, minhas avós, na minha família eu sou a primeira de fato a entrar diretamente na política, então me vestiram, colocaram meus enfeites em mim e me levaram para dentro da aldeia. Outro ponto importante, que eu acredito que é bom citar, aqui na língua do meu povo o meu nome como eu falei é Awju é um nome que carrega uma festa cultural somente para esse nome, uma festa cultural, pro meu povo meu nome significa ser a rainha do povo Kikrati, e minha casa é a casa do povo. E uma coisa muito interessante que coincide meu nome com meu posicionamento de agora. Os mais velhos também tem um grande respeito por mim por conta disso.

SAMANTHA: Como você enxerga o papel de uma mulher indígena na política local?

LETÍCIA: O nosso papel é como eu havia falado está realmente em representar o povo, não somente as mulheres, mas todo o povo, eu também luto pelas mulheres não

indígenas, no geral, lutar por uma justiça social, levar minha comunidade adiante, as pessoas precisam saber o que está acontecendo aqui, precisam nos conhecer e conhecer nossa história. Mostrar porque o clima está assim, porque que nós temos seca e porque que está com tanta chuva. Então, é uma questão que nós mulheres também temos esse papel de levar essas informações para o município, para que as pessoas saibam como é que a gente realmente é mostrar o papel de mulher, ter esse impacto, o lugar de mulher também é nesses espaços políticos.

SAMANTHA: Você acha que tem, então, o protagonismo das mulheres na sua aldeia, no seu povo?

LETÍCIA: A gente formou a Associação da Associação das Mulheres Indígenas, membros comunitários, membros de vários âmbitos. Nós mulheres, por um tempo, fomos apagadas, não tínhamos o direito de falar. Mas o chefe aqui é de um âmbito diferente. Um olhar diferente, então eu acredito sim que existe uma ascensão do protagonismo das mulheres indígenas na aldeia.

SAMANTHA: Você se considera feminista?

LETÍCIA: Eu falo que sim. Porque eu sou uma mulher. Luto pelos direitos das mulheres. Mas eu não sou aquela feminista radical. Quero os nossos direitos, dentro do conhecimento, dentro do Estado. E que o nosso corpo é nosso, né? E acredito que nós devemos ser respeitadas, devemos ocupar os espaços, sou uma mulher que quer realmente lutar para que as mulheres sejam bem representadas, que as mulheres tenham seus direitos, que possam trabalhar, porque muitas mulheres indígenas não conhecem os seus direitos.

SAMANTHA: Você acha que o governo local está preparado para atender as demandas da população indígena hoje em dia?

LETÍCIA: Eu acredito. Eu acredito que a gente está preparado para atender as demandas da população indígena hoje em dia. O atual Prefeito foi o primeiro a apoiar nossa aldeia, ele está sempre presente, eu acho que ele vai validar a nossa presença no congresso municipal.

SAMANTHA: É, e por fim, a última pergunta. Quais são os problemas que as mulheres indígenas enfrentam? E qual é o legado que você espera deixar como vereadora para essas mulheres?

LETÍCIA: Olha, até hoje, a gente enfrenta muitos desafios. Mas, olha, essa questão mudou. Eu acho que a gente tem que pensar nos interiores. A gente tem que pensar nos interiores. A gente tem muitos desafios, né? Daquilo que a gente leva pra dentro. Temos que mostrar o poder das mulheres, né? Nosso poder ancestral. Quanto a ser vereadora, eu pretendo

levar essa voz realmente, levar essa voz, representar a nossa gente, representar o nosso povo. Quero deixar um legado.

SAMANTHA: Gostaria mais uma vez de agradecer sua disponibilidade e também por compartilhar a sua trajetória, que tenha um mandato de muitas conquistas e que deixe um legado e orgulho para sua ancestralidade. Que nossa troca não se acabe aqui, retorno com a minha pesquisa caso tenha interesse em se aprofundar, irei mandar um arquivo que é um termo de consentimento, mas no WhatsApp eu explico melhor como funciona. Muito Obrigada vereadora!

LETÍCIA: Muito obrigada, como eu disse no início é uma honra eu poder ter esse acesso e espaço para falar das mulheres e do nosso povo. Obrigada!

ANEXO C – TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA INGRID SATÉRE MAWE

SAMANTHA: Olá, primeiramente eu gostaria de me apresentar. Eu sou a Samantha, sou estudante da Universidade Federal Fluminense em Niterói, faço mestrado em Direito, faço minha dissertação sob a temática de mulheres originárias e estou entrevistando vereadoras indígenas eleitas em 2024. Gostaria de pedir autorização para gravar nossa entrevista e te identificar no trabalho.

INGRID: Claro! Está autorizado!

SAMANTHA: Muito obrigada! A primeira pergunta que tenho para você, na verdade não é muito bem uma pergunta, mas para você falar um pouco sobre você e como foi sua trajetória até ser eleita vereadora nesse ano de 2024.

INGRID: Tá certo, vamos lá. Então, eu sou uma mulher natural, mulher indígena natural do Amazonas, da capital de Manaus. O meu pai é do povo Sateré-Mawé. Apesar de não concordar muito com como as coisas são conduzidas por lá, e isso já tem até mudado um pouco, né, porque historicamente só era filho de Sateré quem tinha um pai Sateré. Então, isso meio que apaga as suas mulheres, então eu não gosto muito de reforçar isso, mas compartilhando aqui com você, porque geralmente para jornalista eu não gosto de reforçar isso.

Então, eu venho, eu moro aqui em Florianópolis, vai fazer 18 anos agora em dezembro deste ano. Eu sou professora de formação, sou bióloga, hoje sou estudante de direito, bem no início, na segunda fase. Eu sou mãe, e antes de passar para as demais coisas, a minha trajetória de luta começa no movimento estudantil. Eu sou uma pessoa muito independente, fazendo parte ali da luta pela passagem, por moradia, por alimentação, e as questões ambientais sempre foram coisas muito presentes na minha vida. Então, essa destruição toda já era falada, mas uma coisa assim que, nossa, a gente não ia ver isso.

Então, a minha luta pela questão ambiental começa bem na adolescência ainda. Eu chego em Florianópolis, logo de primeira eu não vou dar aula, eu vou trabalhar no terceiro setor, vou trabalhar na área da saúde, no setor privado, e depois que eu saio da escola, eu sou encorajada pelos médicos com quem eu trabalhava a exercer a minha profissão. Eles sempre falavam: "você se formou, você não pode ficar aqui, você tem que exercer a sua vida. Você tem que fazer a sua profissão", e aí nessa motivação eu tenho coragem e vou para a sala de aula. A universidade não nos prepara para esse momento, que é muito difícil.

Então, eu me inscrevo para ser professora contratada no estado, e quando eu consigo, eu conheço alguns professores que fazem a luta dentro do sindicato, e nesse processo, eles

estão em processo de formação de chapa. Então, eu faço parte das chapas para participar da eleição do sindicato, e eu sou convidada a construir essa chapa. Quando eu vou para a primeira reunião da chapa, eu fico sabendo que meu nome está sendo proposto para ser a cabeça da chapa, ser a coordenadora desse sindicato. E eu nunca fui muito de dizer não nas coisas, assim, hoje eu digo mais não, porque já tenho uma maturidade, mas naquela época, mesmo sem saber o que me esperava, o que era ser sindicalista, eu aceitei para ter essa experiência.

E eu já vinha me organizando partidariamente, não filiada, mas eu vinha participando de algumas reuniões, começando com o PSOL, na época, e o sindicato era dirigido por uma central sindical que o PSOL também tinha majoritária, que era a CSP Conlutas, e eu aceitei o desafio. Nós ganhamos a eleição nesse mesmo período ainda de construção. Eu fui desafiada por um professor mais velho que chegou a falar que a gente não ia ganhar a eleição porque eu era muito jovem e nenhum professor me conhecia. E aí eu virei para ele e falei assim: "Pois agora eu não queria ganhar, mas agora eu vou ganhar só para te mostrar". E aí a gente ganhou as eleições.

A gente não costumava ficar muito tempo só, porque eu acho que são lugares que acabam nos burocratizando e nos afastando. Porque realmente o trabalho consome muito, é burocrático e é meio difícil conciliar as duas coisas. Mas, para a minha alegria, eu consegui conciliar e usei dessa estrutura para criar uma ponte entre sindicato e movimentos sociais. Então, eu já atuava no movimento indígena, a gente tinha as escolas estaduais indígenas que faziam parte do sindicato. Então, eu falei: "Opa, vou por aqui. Vou trazer o movimento sindical para se juntar com o movimento indígena através da educação". E aí a gente consegue fazer essas pontes. Hoje a gente tem uma ótima relação em Santa Catarina, uma participação muito grande em atividades, em eventos, em mobilizações.

E nesse contexto, no final de 2018, pelo PSOL, eu fui convidada a ser candidata a governadora do estado. Então, 2018 foi a minha primeira mobilização eleitoral. Eu fui candidata a governadora do estado de Santa Catarina. Foi uma campanha muito vitoriosa. Naquela época eu era mãe de dois, eu estava mãe solo. E apesar de ser um partido que quase não tem estrutura, a estrutura de militância foi realmente voltada com os olhos de uma mulher indígena, mãe e solo para aquele momento. Tiveram muito cuidado para ninguém sair cansado, quebrado, porque é um processo muito normal isso acontecer.

Então, em 2018, a gente tem essa campanha vitoriosa. A gente chega a fazer quase 10 mil votos em 242 municípios. Sendo que Santa Catarina tem 295 municípios. Então, a gente tem uma expressão estadual muito forte. E de 2018 para cá, eu continuo atuando

sindicalmente, numa central sindical, de forma estadual e nacionalmente. A relação foi ainda mais forte na construção dos movimentos sociais, a construção do grupo Moradia, a luta em defesa da vida das mulheres, a minha luta na educação. Ela continuou como projeto de combate à cultura do estupro nas escolas. E uma amiga minha, Iris, que é advogada, também está em um outro projeto que eu tenho, que é Diálogos Indígenas, a Lei nº 11.645/2008, que é trazer a história e a cultura dos povos indígenas. Com a formação de professores, no caso. Eu não trabalho com os alunos. O combate à cultura do estupro é diretamente com os alunos. E o diálogo com os Indígenas é diretamente na formação de professores.

Então, eu tenho atuado durante esses seis anos nessa construção com diversos setores. Eu sou uma mulher cuja orientação sexual é pansexual. E também sou uma pessoa com deficiência. Eu sou portadora da fibromialgia. Então, são pautas também que me atravessam. Eu sou feminista comunitária antiproibicionista. Então, as pautas de justiça reprodutiva e a política de drogas estão presentes em toda a minha vida. Eu trago elas também para a campanha.

Então, todas as coisas, Samantha, que eu trouxe para a campanha foram, eu sempre digo que o processo eleitoral deve ser uma consequência de todas as construções que a gente faz durante a nossa representatividade. Seja ela direita, esquerda, centro. Ela deve ser consequente. A gente sabe, apesar de tudo, que a direita trabalha com outro mecanismo, que é o mecanismo de uma eleição neoliberal. Mas nós fazemos a militância de uma forma diferente e a construção do processo eleitoral. E isso fica muito nítido quando a gente tem o resultado nas urnas.

Então, a minha campanha foi voltada em três eixos: pelas mulheres, pelo clima e pelo futuro. Enquanto uma ativista socioambiental que vem participando de discussões locais, nacionais, de forma global. Também tenho participado como delegada representando o Brasil enquanto mulheres indígenas em conferências das partes, como a da ONU, enquanto ativista do movimento indígena.

E essa construção de uma tela marcada, resumidamente, parece que foi tranquila, um ponto suave. Desculpa a gente chegar aqui, mas não, foi um enfrentamento, a violência política de gênero e raça, o capacitismo e tantas outras coisas. Foi preciso muita força, muita coragem para dar continuidade. Muitas vezes eu pensei em desistir. Muitas vezes eu pensei nos meus filhos. Mas é isso, acho que é um vício. Se existe vício bom, o de militar, para mim, é um vício bom. Até em todas as terapias, em todos os psicólogos por que eu passei, eu acho que só uma foi capaz de compreender que eu não consigo viver e não militar. Porque militar, para mim, significa viver. Então, é viver todas as experiências, realmente, para ter esse local

de fala, para que as pessoas possam sentir. E para que eu possa alcançar o objetivo que é coletivo, enquanto mulheres indígenas, que é o de reflorestar mentes e corações.

Então, eu chego aqui dessa forma. Dialogando, enfrentando violência e construindo muito, militando muito, tirando muito dinheiro do bolso para, efetivamente, conseguir atuar de alguma forma. Não aconselho ninguém a fazer isso. Mas foi o caminho que eu escolhi fazer e me preparei para chegar de uma forma muito coletiva, mas com muitas ações individuais que foram necessárias em alguns momentos. Até de como dividir tarefas em casa, o tempo com as crianças, tudo isso não foi fácil. Mas é isso, a gente precisava chegar nesse espaço e alguns sacrifícios foram necessários.

SAMANTHA: Que história! Qual foi a sua maior motivação para entrar na militância, na política?

INGRID: Acho que muito a questão de sempre ter enxergado as desigualdades. Claro que é um lugar que a gente ocupa. A gente sabe que a gente não vai fazer mágica, não é assim. Essa questão das desigualdades é programada, é estrutural. Mas eu acho que enxergar essa não representatividade, não escutar as nossas causas serem faladas, não só enquanto causas como povos indígenas, mas enquanto população pobre, explorada, oprimida, que aí a gente tem uma ampla paleta de populações, faz com que eu queira fazer parte.

Porque foi uma busca também, assim, para você ter ideia. Eu, antes de ser convidada para um partido, eu me inscrevi diversas vezes em partidos ali pelo site. Mas nunca ninguém me chamou. Nunca procurou, nunca ninguém me respondeu. Então eu sempre tive a necessidade de me organizar. Por isso que quando eu recebi o primeiro convite, eu fui, aceitei mesmo, sem saber, mas eu tinha a necessidade de me organizar. Eu acredito que muitos, aliás, todo ser humano tem uma necessidade de se organizar. Seja na igreja, na escola, no local de trabalho, na militância. É um quadro que a gente precisa preencher para a gente se envolver mesmo, enquanto ser humano. E eu escolhi a militância política.

SAMANTHA: Como você avalia a importância de ter essa representatividade indígena em cargos legislativos?

INGRID: Então, aqui em Florianópolis é a primeira vez que se tem uma mulher indígena eleita. De fato, que a gente já vê, quando a gente ressalta lá que a minha grande amiga, Josué Kaingang, ela fez parte de um mandato coletivo aqui, que não deu certo, foi assessora também. Infelizmente, a gente teve muitos problemas com mandatos coletivos, que acabaram usando da nossa representatividade para acabar se elegendo. E, no final, a gente sabe que, infelizmente, o que vale é o CPF estar registrado e, com isso, a gente tem que lidar com o ego das pessoas.

Então, o trabalho coletivo é muito difícil, mas ele é possível de fazer. Não precisa ter um nome de coletivo, mas sim ações coletivas. Então, assim, para mim, aqui, além de ter essa responsabilidade, por quase 300 anos, 300 anos de cidade, é a primeira vez que a gente está fazendo parte desse espaço como legítima, eu acho que eu consegui isso como algo que, primeiro, com toda a capacidade que a gente tem, que se preparou para estar nesse espaço, mas uma entrevista, num simples jornal dentro da universidade, da Universidade Federal aqui, uma declaração de um estudante me chamou muito a atenção. Ele fala: "A gente vive num estado que tem mais neonazistas, onde tem maiores registros de ocorrência por racismo".

Então, a minha eleição significa esperança, e não só esperança para quem vive aqui em Florianópolis, Santa Catarina, mas uma esperança de que é possível, sim, a gente continuar disputando a tão falada democracia, que a gente tem, mas que ainda não é, que ainda não representa a população. E isso significa dar esperança de que, realmente, a gente pode construir outros caminhos, que a gente possa ter expectativas de vida de futuro. Então, eu acho que, resumindo o que as nossas candidaturas, as nossas eleições significam, além de todo o trabalho que a gente tem que fazer, é de esperança. E quando há esperança, há luta, há vida, há ações. E é importante a gente nunca deixar de sonhar, porque senão a gente morre.

SAMANTHA: Sim, com certeza. Qual foi a reação do pessoal com a sua eleição aí, do pessoal de Floripa, de quem te apoiou, de quem não te apoiou, se você puder falar um pouquinho sobre isso.

INGRID: Claro. Ah, então, são várias reações. E várias reações que a gente tem que rebater, porque muitas falas vêm com teor muito racista. Primeiro, vamos pela parte boa. Quem estava comigo, assim, foi uma mega felicidade. As pessoas, eu estava muito tranquila, porque a nossa campanha foi muito linda, muito limpa, muito honesta. Eu fui quem eu sou. Militante e candidata. Então, isso me deixou muito feliz. Então, independente do resultado, claro que a gente queria ganhar, mas independente do resultado, eu estava muito feliz com a campanha. E com muito pé no chão de que, se não fosse agora, era porque ainda faltava alguma coisa, e eu não estava disposta a desistir dessa tarefa.

Eu vou trazer um relato para você. A primeira entrevista que eu dou à CNN, o entrevistador faz a seguinte pergunta, isso é a segunda pergunta já: "Me fale que milagre foi esse, para você ganhar?" E aí, eu dei uma resposta. A minha vontade era dizer para ele: "Eu sou santa, eu não faço milagre". Mas eu sou uma pessoa educada, eu sou diplomata. E eu respondi para ele que não era milagre nenhum, que era resultado de muito trabalho, de boa construção, que se resultou. Então, falei tudo isso que eu falei para você aqui. E que faz o

recorte do cenário político que a gente tem em Florianópolis. Então, se para ele era um milagre, ele precisava entender melhor a conjuntura de Florianópolis.

Mas a gente teve outras pessoas, teve muitas pessoas, porque o retrato, realmente, do racismo, do capacitismo, ele é muito, muito, muito presente em todas as pessoas que vivem em Santa Catarina, sejam elas brancas ou não brancas. E eu já tive um desafio muito grande dentro do partido, quando a gente estava na divisão do fundo eleitoral, é que eu tive algumas pessoas negras, não vou dizer todas, mas algumas pessoas negras dizendo o quanto que o partido ia dar um valor maior para uma mulher indígena e não para uma mulher negra. E é isso, claro, que desqualifica toda a minha luta, toda a minha construção, todo o acúmulo político que eu tenho. Mas como faço discussão independente de partido, eu deixo a pessoa falando sozinha.

Não é besteira, assim, nem coisa antiga, enorme. Mas ontem eu encontrei, de novo, uma pessoa que é professora, que foi sindicalista, que me pegou e falou assim: "Nossa, que surpresa a tua eleição". E aí eu respondi a mesma coisa para ela. Então tem muitas, tem muitas reações. E as reações daquelas pessoas que não acreditaram que vêm com aquela falsidade, tipo: "Ai, eu sempre acreditei, que bom e tal". Mas eu sou escorpiana, eu fico ali só observando. É isso. É um papel de muita diplomacia, nesse momento, e é um papel que a gente já executava no movimento indígena, e eu trabalho como advocacia há algum tempo. Estou acostumada a ter essas relações e saber em quem confiar e em quem não confiar, e sempre muito bem atenta.

Mas assim, eu tenho tratado as pessoas de forma, claro, não dá para tratar aquelas pessoas que estão com a gente, construindo sempre, é muito nítido, o amor, o carinho, o afeto que a gente tem por essas pessoas. E outras pessoas que a gente sabe que agora são muito amenas, falam com a gente, porque a gente está em um cargo de poder. Então tem todas essas situações, e assim, muito cuidado espiritual, muito cuidado com a saúde mental, porque é uma chave que vira, e que é muito louco ver com a crise das pessoas. Louco, assim, muito louco. Mas era isso, é de se esperar. Mas é muito triste, ao mesmo tempo, porque a gente vê o quanto de trabalho que a gente tem que fazer, você que está estudando esse campo, que às vezes é muito mais trabalhoso do que aquelas pessoas que se colocam com o direito, ou seja, com o mundo, que estão muitas vezes mais abertas a escutar, aprender, que são essas pessoas que estão próximas a nós.

SAMANTHA: Sim. Você já falou um pouco, mas eu gostaria de perguntar um pouco mais sobre os desafios que você enfrentou nessa sua trajetória até a eleição. Você já falou do racismo e de tudo que aconteceu, mas eu queria saber um pouco mais dos desafios?

INGRID: Assim, depois de 2018, tem uma virada de chave também, porque como foi expressiva a votação em um cargo majoritário e representativo, quando você sai na imprensa, as pessoas também te colocam o dia inteiro, ou algo assim. E aí, a partir desse momento, 2019, quando eu estou como dirigente sindical nacional, a gente tem um movimento sindical, tinha um movimento sindical muito forte aqui. Aí foi a época de, em 2017, a gente teve a greve geral, e foi um processo que eu participei aqui que foi muito histórico, porque chegou uma época, acho que 2017 já, mas em 2019, foi um momento muito histórico, porque a gente só tinha mulheres dirigentes sindicais, presidentes de centrais sindicais em cima do caminhão. E ali a gente começa a entender que a gente precisa trabalhar juntas.

E aí vem com esse respeito, tive uma boa votação, envolvendo mais as companheiras, e ali a gente começa a encontrar, mais uma vez, a violência política, de gênero e raça, nesse âmbito sindical. Então, algumas vezes eu não era convidada para espaços de reuniões importantes, mas eu sou uma pessoa que também não fico quieta, eu chego com os dois pés e falo assim: "Olha, me convidaram ou não me convidaram, estou aqui". Então, esses foram alguns desafios, esses foram alguns boicotes, algumas tentativas de boicotes de fala em alguns espaços, mas eu acho que um dos maiores boicotes que tentaram fazer foi agora.

Isso já vem do ano passado, quando um militante do PSOL, que foi até candidato, ele chega até o meu esposo e fala, porque eu estava trabalhando em Brasília, numa sessão especial no Congresso, e ele chega até o meu esposo, para meu esposo me convencer a não ser candidata em Florianópolis. Porque eu tinha sido candidata por outro município e tal, e meu esposo me contou. E eu fiquei com aquela, não vou guardar aqui. Aí ele chegou, essa mesma pessoa chegou a uma outra companheira, que trabalhava comigo, para ela me convencer também, com a mesma narrativa. Ela veio, me contou, e essa pessoa não contente, ela tem o contato com meu companheiro, ele é dirigente sindical dos professores, e aí, nesses espaços, são espaços de muito estresse, e assim, qualquer recorte feito pode ser usado como algo assim, tipo: "Ah, meu Deus, que coisa".

Só que eu estou muito por dentro das coisas que acontecem dentro do sindicato, porque eu sou usada como consultora hoje no sindicato. E eu já estava sabendo das coisas que estavam acontecendo, e essa mesma pessoa chegou num ato público da Palestina, e falou que queria conversar comigo. E a presidente do partido, que é da mesma corrente, estava com ele. Eu falei: "Não, beleza, vamos nós três conversar". Chamou para um canto. E aí essa pessoa pegou e falou: "Vem assim, eu tenho um vídeo aqui que pode acabar com a tua candidatura". Aí eu falei: "Como é que é? Esse vídeo, o que foi que eu fiz?" "Não, é o teu companheiro, não sei o quê".

Eu falei: "Olha querido, deixa eu te explicar uma coisa, meu companheiro é meu companheiro, eu sou eu, a gente não vive esse conto de fadas, que se tornamos uma pessoa só, e, né, e aí ele pega, ele sai dali, e fala assim, eu vou usar isso contra ti". Eu falei: "Isso é uma ameaça. Eu estou entendendo isso como uma ameaça". E aí ficou calado. E aí, claro, que eu fui usar as minhas articulações nacionais dentro do partido, para tomar providências, porque eu ia procurar a polícia federal. Aí eu falei: "Olha, quando essas pessoas precisam ser reeducadas também, porque quando tu estás falando, tu atacas uma pessoa indígena, tu não estás falando de justiça comum, tu estás falando de justiça federal. E aí a gente precisa educar as pessoas".

E aí a orientação que veio, uma solicitação de uma conversa, para que eu não fizesse mais um boletim de ocorrência, porque ele já tinha milhares de boletim de ocorrência, não meu, mas de outras pessoas, mas que eles iam me garantir que essa pessoa não falasse comigo, não olhasse para mim, que ela não existisse para mim. Só que no meio da campanha, ele quebrou esse processo, porque ele usou da narrativa de algumas pessoas, para me atacar, e mandou uma nota para a imprensa, dizendo que eu era uma favorita do partido, que o partido estava sendo racista e dava dinheiro para mim.

Eu falei: "Nossa", eu falei: "Gente", claro que não saiu em nenhuma emissora grande, saiu num jornal tão pequeno, que ninguém nem sabe, mas assim, o partido sendo racista, dando condições para uma mulher indígena, pela primeira vez, que é histórico também, o pessoal dando condições para uma candidatura indígena sair e se candidatar. E de acordo com todos os acordos e as resoluções que tinham sido aprovadas no Congresso, que era: "Vamos botar peso em candidaturas que têm condições, peso político para ganhar". Então o partido cobriu tudo o que foi botado no Congresso.

E aí essa pessoa hoje, para você ter ideia, ela, mesmo após as eleições, outras pessoas que são ligadas a ela, e cumprimentaram a presidente do partido, que era corrente, apesar de todas as coisas que aconteceram aqui, vêm me cumprimentar, e essa pessoa não cumprimenta. Só que além disso, essas pessoas, esse cara, ele fez, ele tentou atrapalhar o lançamento da minha candidatura, publicamente, ele, junto com outras pessoas que estavam com ele, que estavam responsáveis pelos materiais que a executiva ia nos fornecer, fez o meu material sair com a foto de outra candidata, que é a mesma candidata que deu o golpe no movimento indígena contra o mandato coletivo.

Então, assim, foram milhares de violências destinadas a essa pessoa. Eu não precisava mais pedir a ninguém, porque eu sou a única indígena, então o partido, assim, foi muito coerente, financeiramente, não tem o que reclamar, foi o suficiente para conseguir, a gente

estava de um lado com um orçamento muito baixo, então a gente conseguiu fazer muitas coisas com o dinheiro que foi fornecido, foi um bom dinheiro. Então, acho que eu posso te resumir assim, enquanto eu tenho, o meu maior ataque veio de um homem branco, cisgênero, hétero, escroto.

SAMANTHA: Você acha que o governo local aí de Floripa, ele está preparado para atender as demandas dos povos originários?

INGRID: Então, as nossas demandas aqui, elas são umas demandas que eu já passo há um tempo. O atual prefeito, eu já estive com ele mais de seis vezes em audiências de conciliação sobre a construção da casa de passagem, que já está juridicamente aprovada, aprovado para construção. Falta essa boa vontade que o Ministério dos Povos Indígenas já está acompanhando, na época eu acompanhava via gabinete. As outras demandas, que são sítios arqueológicos, censo, essas demandas que parecem poucas, mas elas começam a fazer diferença porque elas começam a mostrar que os povos indígenas existem na cidade.

Eu tenho assim, apesar da gente ser, eu ser de oposição, eu tenho uma ótima relação com o atual prefeito. E tem uma, apesar de hoje ela ser do PL, que é a vice-prefeita, eu também tenho uma boa relação com ela. Sempre tivemos uma relação muito diplomata, assim. E é o que eu pretendo fazer. Eu pretendo fazer muito política, eu pretendo fazer muito política e menos lacração. Então, a minha preocupação é muito com isso. Porque eu tenho colegas de bancada que são, pessoal também, que estão muito preocupados com fazer lacração. Eu não tenho tempo para fazer lacração, meu estilo nunca foi fazer lacração, minhas redes sociais não são de lacração. Então, a gente quer muito trazer uma mandato da cidadania mesmo, onde as pessoas possam ter acesso à informação, a informação possa chegar até elas, elas possam trazer as reais demandas. Então, tem muito trabalho para fazer. Eu acredito que a lacração, ela fica para outro espaço que não é esse que o povo está ocupando.

SAMANTHA: Você acredita que há um protagonismo, no geral, assim, das mulheres indígenas na política?

INGRID: Sim, a gente tem um dado recente também de uma matéria que saiu, depois eu posso até estar te enviando, que há um avanço das mulheres indígenas nesses espaços, a gente teve mais de 10 mulheres indígenas, se eu não me engano, eleitas agora, mas a gente apresentou mais de 100 candidaturas, enquanto mulheres. A maioria de indígenas que foram eleitos ainda são homens, a gente tem o mesmo problema da população não indígena, mas eu acredito que a gente vem com uma força, com uma disposição e com uma articulação para que realmente a gente tenha condições.

E quando eu falo condições, não são só condições financeiras, que, claro, conta demais numa candidatura, numa eleição neoliberal, mas condições realmente de acúmulo político, dessas mulheres estarem preparadas para disputar espaços partidários, espaços na sociedade, e meter o pé mesmo, que infelizmente, é preciso a gente fazer. Mas a gente precisa dar esse empoderamento para essas mulheres indígenas, mas também com o processo que a gente está em curso desde 2021, que é um processo de formação. E olha, a bancada do cocar, ela foi instituída em 2021, e a gente já tem deputadas federais, agora a gente tem vereadoras, e o próximo passo é ocupar as assembleias legislativas e lá em seguida, claro, o Senado também.

SAMANTHA: Você já respondeu, mas eu preciso fazer essa pergunta. Você se considera feminista?

INGRID: Sim, eu sou feminista comunitária, que eu venho muito de uma linha feminista antiproibicionista, nessa fala de política de drogas, de justiça reprodutiva, redução de danos, então eu sou feminista, claro. Eu posso dizer que eu sou mais do que feminista, até porque aqui em Florianópolis a gente foi, historicamente, a gente conseguiu fazer, pela primeira vez, um movimento transfeminista. Então, além de feminista, eu com certeza reconheço e estou mais e mais transfeminista.

SAMANTHA: Quais são os problemas que as mulheres indígenas enfrentam hoje e qual o legado que você espera deixar para essas mulheres?

INGRID: Claro. Então, o maior desafio que a gente enfrenta enquanto mulheres indígenas não é diferente do que as mulheres não indígenas enfrentam, que é a violência nos nossos corpos, territórios, do racismo. Então, a gente tem esse grande problema que nos trava em diversas coisas enquanto mulheres, na nossa saúde mental, nas nossas condições de fazer política, em todos os espaços que a gente queira ocupar.

INGRID: E o legado, eu sempre digo assim, eu não gosto, até coloco, assim, em primeira pessoa, mas eu acho que o maior legado que eu posso deixar é não ser a única. E é um compromisso que eu tenho, eu penso como uma semente da Marielle, e é por isso que a gente intensifica a nossa luta. Então, o compromisso sempre foi esse, não ser a única. E, claro, como legado também, não ser a única significa fazer a diferença na vida dessas mulheres. Então, não é simplesmente trazer a narrativa de não ser a única, mas criar condições e caminhos para que não seja tão sofrido como foi o nosso para chegar até aqui.

Então, é uma coisa que nem mãe mesmo, apesar de que mãe deixa herança, e nós, enquanto mulheres indígenas, enquanto a posição que a gente está ocupando, a gente realmente tem que deixar legado. E é isso, é um desafio grande que a gente tem, não é fácil, mas a gente tem muita disposição, e estamos com muita disposição de fazer as articulações

que são necessárias, sem hipocrisia, fazendo as coisas que são necessárias e enfrentando o jogo com muita seriedade, porque a gente sabe que são jogos de poder e que a gente precisa ter o pé muito firme para segurar as nossas posições e, a momento nenhum, se deixar corromper.

SAMANTHA: Eu queria agradecer a participação, é uma honra poder estar fazendo essa pesquisa, porque eu estou conhecendo mulheres incríveis, então, muito obrigada por dividir essa trajetória, estou muito feliz que seja um mandato de muitas conquistas, que você possa deixar realmente esse legado para todas as mulheres e tenho certeza que a sua ancestralidade está muito orgulhosa de você.

INGRID: Muito obrigada. Obrigada, Samantha. Ano que vem, a nossa Marcha das Mulheres Indígenas vai ser de 6 a 8 de março, em Brasília. Então, sinta-se convidada. A gente sempre recebe muitos estudantes, vão ter lideranças de todo o país, também tem lideranças de fora do país, de mulheres indígenas, então é um ótimo espaço também, para conhecer essas mulheres, essas lutas que elas fazem por seus territórios.

SAMANTHA: Claro. Com certeza é um movimento que quero participar. Muito obrigada. Te dou um retorno da minha pesquisa, certinho, e qualquer coisa eu estou aqui também.

INGRID: Obrigada você pela gentileza, boa sorte na sua pesquisa. Vou estar te acompanhando lá nas redes. Tá certo. Tchauzinho.

SAMANTHA: Tchau. Muito obrigada.

INGRID: De nada.

ANEXO D – TRANSCRIÇÃO ENTREVISTA DA ANTONIA PATTE

SAMANTHA: Olá, tudo bem?

ANTONIA: Tudo, boa tarde, como vai?

SAMANTHA: Boa tarde! Gostaria de primeiro me apresentar. Eu sou a Samantha, estudante de mestrado da Universidade Federal Fluminense em Niterói. Faço mestrado em Direito e estou fazendo uma pesquisa sobre mulheres indígenas, mulheres originárias na política. Então, muito prazer. Queria também pedir a autorização para eu gravar a nossa entrevista e te identificar.

ANTONIA: Pode ser.

SAMANTHA: A primeira pergunta, na verdade não é bem uma pergunta. Queria que você contasse um pouquinho da sua trajetória até ser eleita vereadora neste ano.

ANTONIA: Ah, sim. Tudo deu início dentro da comunidade indígena. Nós trabalhamos em conjunto, coletivamente. Não foi a minha decisão eu entrar na política, foi a decisão da comunidade juntamente com a liderança. Então, eu não coloquei meu nome à disposição pelo meu desejo de ser representante. Aceitei esse pedido juntamente com a comunidade, as lideranças, as mulheres que me pediram essa participação na política para poder representar a minha comunidade. Então, a decisão não foi fácil para mim. Foi difícil eu como mulher entrando na política, pois envolve várias questões. A gente sabe que ainda há um preconceito grande lá fora, esse olhar de que somos sempre a minoria. Isso também me fez repensar sobre o pedido das mulheres. No início, quando elas me fizeram esse convite, eu não aceitei por causa disso, porque eu já imaginava que eu iria sofrer com várias questões. É a primeira vez que coloquei meu nome à disposição. Eu sempre me envolvi na política, mas sempre por trás. Aqui eu sempre estou representando a comunidade em questões da saúde indígena, eu faço parte do conselho. Através disso, a comunidade percebeu que eu poderia ter potencial para chegar lá, para poder representar. Foi um pedido da liderança mesmo, principalmente da comunidade, porque dentro da aldeia trabalhamos assim: temos políticas internas aqui dentro e, se a comunidade estiver me apoiando, eu me sinto fortalecida. Foi isso que aconteceu comigo.

SAMANTHA: Qual foi a sua maior motivação, então, para entrar na política?

ANTONIA: A minha comunidade, as mulheres. As mulheres me incentivaram muito, porque, como mulher, nós sabemos as dificuldades que enfrentamos fora e dentro da aldeia. Aqui nos sentimos seguras, mas lá fora precisamos de alguém para representar, para buscar o

que é necessário para nós, representando no município. Sendo a voz delas aqui para fora, enfrentando os desafios junto com elas. Eu acho que isso me motivou muito, porque quando você mora na aldeia, você conhece as necessidades que enfrentamos.

SAMANTHA: Como você avalia a importância de ter uma mulher indígena em um cargo legislativo?

ANTONIA: Eu acho que ainda não caí na real, porque estou passando por esse processo agora, juntamente com a comunidade. Recebo visitas me fazendo essas perguntas, mas ainda não processei. Talvez depois de janeiro eu consiga. Estou tentando elaborar ideias, mas sei que vai ser difícil. Junto com eles, sei que eles são a minha base, com certeza.

SAMANTHA: E como foi a reação da sua comunidade indígena com a vitória na eleição?

ANTONIA: Olha, a felicidade deles era tanta! O apoio que ganhei da comunidade foi tão forte que eles fizeram tudo por mim. No momento que estive cansada, no momento que passei por dificuldades, eles estavam juntos. Eles me procuravam dizendo: "Nós estamos juntos com você, se precisar fazer algo, a gente faz. Conte conosco porque estaremos junto com você do início até o final". Foi isso que me passaram quando perguntei para eles. Quando a liderança veio me pedir para concorrer, eu fiquei em dúvida. Eu falei: "Sei que vocês são nossos líderes aqui dentro da comunidade, mas preciso também do apoio de toda a comunidade, principalmente das mulheres junto comigo para eu me sentir fortalecida e sentir que não estarei sozinha". Foi isso que aconteceu quando perguntei para elas: "A liderança me pediu isso, só que não quero que seja uma decisão somente minha. Se vocês disserem que estarão junto comigo, então enfrentarei qualquer coisa porque sei que vocês estarão comigo". Nos momentos difíceis que passei, elas estavam comigo. Quando fiquei desesperada nos últimos dias, elas estavam ali com apoio, dizendo "Calma, vai dar tudo certo, deixa com a gente, vamos resolver". Pequenos gestos que foram feitos e sei que continuarão juntos comigo. Sou grata por isso, tenho uma gratidão enorme pela minha comunidade. Daqui para adiante quero honrar cada uma delas, cada um deles aqui dentro, porque sei das dificuldades que enfrentamos no município.

SAMANTHA: Quais você enxerga que foram os maiores desafios que enfrentou na eleição?

ANTONIA: Financeiro. Aquele olhar de minoria que vi em comentários na cidade: "Ela não vai conseguir se eleger", até porque sem dinheiro é muito difícil mesmo. Na comunidade não tivemos gastos porque todo mundo me apoiou, estiveram comigo me fortalecendo cada dia.

SAMANTHA: Você acha que o governo local está preparado para receber as demandas dos povos indígenas?

ANTONIA: O município sempre tem trabalhado, principalmente esse mandato do governo atual. Sempre têm apoiado e estado junto conosco quando precisamos de algumas questões. Mas para isso temos que estar fortalecidos, porque se não estivermos unidos, nenhum município, nenhum governo municipal dará o suporte que precisamos. Mesmo assim, temos que insistir, porque as coisas não acontecerão se não estivermos ali na frente mostrando a eles que estamos precisando, juntamente com a liderança ao lado.

SAMANTHA: Você acredita que há um protagonismo das mulheres indígenas?

ANTONIA: Sim, acredito que esse lado feminino tem me erguido mais. A gente já teve vereadores homens há uns 4 anos atrás que não conseguiram se eleger. Há anos que vêm tentando e apenas um até agora se elegeu, e depois disso ninguém mais. Então, depois de tanto tempo, eu sou a primeira mulher indígena a me eleger aqui no município de Nonoai, praticamente em todo o Rio Grande do Sul. Sou a única mulher, então esse papel feminino tem me dado força também. Eu sou capaz disso, as mulheres estão junto comigo, isso tem me ajudado muito.

SAMANTHA: Você se considera feminista?

ANTONIA: Olha, até certo ponto, sim, eu me considero. É porque o movimento feminista em si, o feminismo branco, não compactua muito com os povos indígenas, então é difícil se intitular feminista.

SAMANTHA: Por fim, eu gostaria de saber quais os problemas que você acha que as mulheres enfrentam no seu município e qual é o legado que você quer deixar para essas mulheres?

ANTONIA: Como primeira mulher indígena eleita, estou mostrando a elas que também são capazes. Isso não vai parar por aqui, estou abrindo caminhos para elas. Estou fazendo isso por elas, incentivando cada uma a se aprimorar mais, estudar, buscar conhecimentos para que possamos mudar, quebrar esse olhar do lado masculino de que não temos capacidade. Venho falando muito para nossas jovens aqui dentro porque elas precisam estudar, precisam buscar conhecimento, porque só o conhecimento ajudará a pensar de maneira diferente e a não aceitar coisas inaceitáveis. Se você não tem conhecimento, acaba ficando nessas atitudes que vêm acontecendo. Acho que o estudo e esta eleição vão mostrar muita coisa para elas, mostrar a capacidade delas, porque até então sempre veio um olhar primeiro para o marido e depois para a mulher. Agora não é mais assim. Mostrei esse lado

para elas, que não precisam ficar só por ali. Esta eleição mostrou muito para elas e vai mostrar cada vez mais que a capacidade delas vai muito além.

SAMANTHA: Perfeito! Queria te agradecer pela disponibilidade e atenção! Obrigada por compartilhar sua história. Que seja um mandato de muitas conquistas para o povo de Nonoai e que deixe um legado e um exemplo para todas as mulheres. Muito obrigada, viu?

ANTONIA: De nada, tchau.

ANEXO E – TRANSCRIÇÃO ÁUDIOS DA INAYE KUNA

Eu sou Inaye Kuna Lopes, professora há 17 anos. Tenho formação em magistério pelo curso Araverá de nível normal médio, que foi criado através da luta dos Guarani Kaiowá. Sou graduada na área de ciências humanas e mestra em história.

Em 2019, surgiu o diálogo sobre minha candidatura. Houve várias tentativas anteriores para eleger candidatos indígenas na nossa comunidade, mas faltavam estratégias. Meu próprio pai foi candidato uma vez, mas na época eu era muito jovem e não conseguia ajudá-lo.

Em 2020, me tornei candidata. Foi muito desafiador porque eu não tinha formação específica sobre como legislar no município. Entrei leiga em muitos aspectos, mas sempre tive boa empatia com a comunidade, sempre ajudei e sempre estive à disposição. A comunidade acreditou na minha capacidade para representá-los.

A maior dificuldade foi a questão financeira. Fui eleita sem recursos significativos. O candidato a prefeito conseguiu contratar para mim cinco cabos eleitorais. Meu esposo me ajudou com mais dez, pois tínhamos nossa pequena criação de gado, o que nos permitiu manter esses apoiadores. No total, tive quinze cabos eleitorais.

A máquina pública estava no poder da gestão em exercício, mas mesmo assim não recebi ajuda, pois havia mais dois candidatos indígenas no meu partido e eles focaram em outra candidata que julgavam ter mais apoio popular. No final, fiz a diferença: fui eleita com 268 votos, conseguindo vencer junto com uma candidata não indígena, a professora Neiva, que também era do meu partido, o PSD.

É desafiador ser mulher indígena candidata. Tento me alinhar com a comunidade, mas os candidatos não indígenas também disputam e dividem muitos votos. Na eleição passada, não tínhamos urna dentro da comunidade; a votação foi na cidade, o que provocou essa mistura de eleitores. Mas a comunidade percebeu que era hora de ter representação própria e abraçou essa causa. Minha empatia com a comunidade me ajudou a conquistar esses 268 votos, além de alguns eleitores na cidade.

Foi um desafio que entreguei nas mãos de Deus. Pedi orientação divina e, quando percebi, já estava eleita. Meu candidato a prefeito havia perdido, o que representou mais um desafio durante dois anos até conseguirmos nos alinhar e trabalhar juntos, mas conseguimos fazer um bom trabalho na comunidade e avançar.

No primeiro mandato, não conseguimos realizar 100% das propostas. Um vereador não pode prometer coisas específicas porque não tem as ferramentas para executar diretamente o trabalho. Nosso papel é levar as demandas da população, cobrar, reivindicar e

trabalhar nos projetos na Câmara. Agradeço a Deus porque nosso plano deu certo em quase 50%, e outros projetos estão em andamento.

A vitória da nossa comunidade com a homologação e demarcação de nossa terra nos permitiu avançar ainda mais. Articulei bastante quando houve o último conflito em Brasília. Por ser uma mulher com experiência e conhecimento, consegui contribuir. Na minha reeleição, o processo foi mais tranquilo, embora no começo eu estivesse com medo devido a conflitos na comunidade. Cheguei a começar a campanha e parar, mas graças a Deus consegui avançar e obtive 46 votos a mais do que na eleição anterior.

Enquanto mulher, eu acredito que não é desafio apenas para mulheres indígenas, mas para todas as mulheres do mundo. Como mulher indígena, sou protagonista da própria história do meu povo e da minha história pessoal. Não é fácil ser mãe, esposa, enfrentar todos esses desafios e ainda exercer um poder legislativo dentro de um município. Mas para mim é uma grande honra, me sinto orgulhosa, embora nunca tenha me projetado para isso nem imaginado ser vereadora.

Lembro que quando meu pai ainda era vivo, antes de falecer em 2012, ele pediu ao prefeito Júnior Marques, que também já faleceu, um emprego para mim, para eu ser telefonista ou recepcionista na prefeitura. O prefeito perguntou minha idade - eu tinha 16 anos - e respondeu que não poderia contratar menores de idade. O sonho do meu pai era que eu trabalhasse em algum lugar público, mas na época eu nem era professora ainda.

Após o falecimento do meu pai, foquei muito na luta para representar o povo Guarani. Representei a comunidade, reivindicando a demarcação de nossas terras, que hoje, graças a Deus, foi bem-sucedida. Me sinto honrada enquanto mulher indígena. Sempre digo que nós mulheres, indígenas ou não, devemos ocupar os espaços que quisermos. Não há diferença: trabalhamos da mesma forma que os homens trabalham, nos defendemos da mesma forma que os homens se defendem. Defendo muito as mulheres, as crianças e os idosos - não me limito a defender apenas um grupo.

Cada desafio é um obstáculo. Para conquistar um projeto que é sonho da sua comunidade, você precisa correr atrás, buscar, dialogar. Tenho certeza que a melhor opção é o diálogo, buscar soluções, não deixar para amanhã. Você tem que tentar resolver hoje, deixar as coisas encaminhadas.

Foi o que fiz: fui atrás para reconstruir nossa escola municipal, conseguimos uma quadra de esporte sintética para nossos atletas indígenas, onde acontecem torneios e campeonatos. Nossa escola recebeu uma emenda de R\$ 3.170.000, com contrapartida do município, em parceria com o governo do Estado. Consegui também uma patrulha

mecanizada de R\$ 500.000 com o Deputado Wander, e desativei dois poços artesianos que estavam inativos. Lutei para que contratassem uma empresa para atender a comunidade com caminhão-pipa.

Cheguei a entrar na justiça, enquanto vereadora, e sofri preconceito do coordenador não indígena, que me disse que eu "não era nada", apenas vereadora, e que eu não era liderança. Acredito que ele ficou bravo porque ganhamos aquela causa na justiça. Respondi que sou vereadora e represento a população de Antônio João, especialmente minha comunidade indígena. Ele falou isso na frente do Ministério Público e logo depois foi exonerado.

É muito desafiador, mas as pessoas me respeitam. Sou baixinha, mas me sinto gigante, me sinto honrada por ter conseguido a reeleição. Outras candidatas que disputaram, uma do meu partido e outra da oposição, perderam, e o prefeito da oposição também perdeu. Falei para a comunidade que se eles não quisessem perder representação, precisariam me apoiar, porque trabalho muito no coletivo, ouço a comunidade, não decido as coisas sozinha.

A Câmara de Vereadores, quando tem representante indígena, fica mais próxima da comunidade indígena. Disse ao futuro presidente da Câmara que é gratificante trabalhar assim, porque a gestão sente o peso da cobrança popular junto com o vereador ou vereadora.

Esta campanha foi totalmente diferente. Ninguém fez comício, quase ninguém saiu às ruas pedindo votos. Trabalhei com meus apoiadores aqui na aldeia por aproximadamente uma semana. Graças a Deus, consegui muitos voluntários, principalmente jovens, para quem consegui transporte universitário. Na gestão anterior, os estudantes tinham que pagar um ônibus particular que fazia a linha de Bela Vista a Ponta Porã. Hoje, o transporte da faculdade entra na aldeia para buscar os acadêmicos.

Também avançamos nas plantações para agricultura familiar. Todos que querem plantar são atendidos pela prefeitura, com plantadeiras de rama, de milho. Temos essas ferramentas para ajudar a comunidade. Antes de termos representação, ninguém lembrava de nós na aldeia, só os vereadores apareciam de quatro em quatro anos. Inclusive, há vereadores que já estão indo para o quinto mandato e me perguntaram como consegui articular a demarcação da terra. Ainda não respondi, mas quando chegar o próximo ano, quero questionar o que eles fizeram pelo meu povo durante tantos anos como vereadores.

Mesmo na cidade, eles apenas aprovam projetos e não se preocupam com a situação real. Como sou a única representante indígena, foco muito na aldeia, mas também atendo algumas pessoas da cidade. Hoje também temos o atendimento do CRAS indígena itinerante,

com equipes que vêm atender aqui, então a comunidade não precisa mais se deslocar até o CRAS para ser atendida.

Ainda precisamos de várias estruturas para a comunidade e estamos trabalhando nisso. Já temos um projeto de 4 milhões e 700 mil para construir uma CI indígena, uma emenda de 1 milhão e 800 mil para construir um posto de saúde, e está vindo um projeto cultural do estado para construir um centro cultural para a comunidade. Além disso, 80 casas do programa Minha Casa Minha Vida do governo federal estão previstas. O projeto já deveria ter começado, mas infelizmente parou em todo o país. Estou aqui para defender que as famílias mais vulneráveis recebam esses benefícios. Agora que nossa aldeia está demarcada, as famílias podem construir suas casas onde quiserem.

Quando me perguntam como me sinto por ser candidata indígena pelo PSDB, respondo que recebi muitas críticas, assim como várias indígenas que se candidataram por esse partido, que é o do nosso governador de estado. Meu ponto de vista é que, para nós indígenas, não existem partidos de direita, esquerda ou centro. O que importa é fortalecer nossa luta e defender os direitos do nosso povo.

Expliquei isso quando o Ministério dos Povos Indígenas realizou o primeiro fórum das terras ancestrais aqui na nossa aldeia. Estou nesse partido porque ele me ofereceu oportunidade de somar forças para a campanha eleitoral. Se eu tivesse escolhido outro partido, provavelmente não conseguiria me eleger. Foi uma estratégia para não perdermos a cadeira na Câmara de Vereadores.

Não defendo a ideologia do governador do estado, não aceito quando querem impor coisas à comunidade, porque temos nossos direitos como indígenas. Não me sinto de direita, centro ou esquerda. Um bom líder tenta unir o povo, não dividi-lo. O que percebo na sociedade brasileira é essa divisão: a direita xinga a esquerda, os petistas xingam os bolsonaristas. Que país queremos construir com essa divisão? Se queremos melhorar nossa democracia, não podemos ficar divididos dessa forma.

Estou nesse partido no momento, mas posso mudar a qualquer momento. Daqui a dois anos, pretendo me candidatar a deputada estadual. Não estou dizendo que vou ganhar, mas quero enfrentar esse desafio como mulher Guarani Kaiowá, já que sou bastante conhecida no estado de Mato Grosso do Sul e faço parte do movimento das mulheres. Estar nesses espaços já me honra muito, e quero enfrentar mais esse desafio político.

Quanto a ser feminista, acredito que não sou. Preocupo-me, ajudo e acho válida a luta das mulheres, mas também vejo o lado dos homens. Como vereadora, tenho que mediar os dois lados, pois todos podem errar. Se uma mulher erra, ela também precisa ser corrigida -

não com violência, claro. Percebo que muitas feministas já chegam atacando os homens sem deixá-los se defender. Defendo as mulheres e sou a favor de ecoar suas vozes, mas não defendo apenas um lado. Ouço ambos os lados e busco promover a união.

ANEXO F – TRANSCRIÇÃO ENTREVISTA DA ELAINE TABAJARA

SAMANTHA: Boa noite! Gostaria primeiramente de me apresentar, sou Samantha estudante de mestrado em direito constitucional pela UFF de Niterói, conforme eu falei no convite, eu pesquisei as mulheres originárias inseridas na política governamental. Prazer em te conhecer Vereadora Elaine, gostaria também de agradecer sua disponibilidade em me conceder essa entrevista.

ELAINE: Obrigada você por ter entrado em contato, muito prazer em estar aqui.

SAMANTHA: E eu queria perguntar se tem problema que eu salve a gravação dessa nossa entrevista e te identificar na minha pesquisa. E se eu posso mandar um termo, que é um termo que tem algumas informações, você pode ler com calma, que eu peço para assinar.

ELAINE: Pronto, está autorizada!

SAMANTHA: A primeira pergunta que eu queria fazer, na verdade não é nem bem uma pergunta, mas eu queria pedir pra que você se apresentasse e contasse um pouco de como foi a sua trajetória até ser eleita vereadora neste ano de 2024.

ELAINE: Quando você me faz a pergunta sobre a minha trajetória, antes de entrar na política, já era bem intensa, porque eu nasci e me criei em uma aldeia que era cheia de preconceito, cheia de discriminação, e pra gente enfrentar, a gente tem que ter coragem. Então, a nossa vida, nós, lideranças indígenas, é superar, superar esses desafios. Então, minha vida era mais fora do que dentro, participando do movimento ativamente, organizando meu povo, fazendo reuniões, organizando todo esse processo de auto-identificação. Então, antes disso, eu sou professora, herdei essa herança da minha mãe. Minha mãe foi quem me alfabetizou e alfabetizou meus irmãos. Então, a gente herdou, a maioria dos meus irmãos também são professores. Então, eu sempre estive em sala de aula, nos finais de semana, fazendo reuniões, participando de reuniões, organizando meu povo pra que a gente pudesse enfrentar os desafios, que foram muitos, não foram poucos. Então, nessa decorrência de representar o meu povo em todos os espaços, foi que surgiu a ideia da gente começar a pensar na política privada. E foi aí que a gente fez uma assembleia do povo Tabajara e Calabasa, de Poranga, envolvendo duas aldeias. Porque aqui em Poranga, tem duas aldeias indígenas, a Aldeia Murano e a Aldeia Cajueiro. A Aldeia Cajueiro fica a 42 quilômetros da sede e a Aldeia Murano já fica mais próxima, eu participo das duas aldeias, mas moro na Aldeia Cajueiro, a 42 quilômetros, a nossa vida é cheia de desafios. Eu digo a nossa porque eu sempre falo que uma liderança, ela sozinha não é nada, mas quando ela se junta com outras, ela se torna forte. E eu sou sua liderança porque meu povo me ajuda a ser essa liderança.

Porque se tem uma viagem para ir e eu não posso ir, ou o meu povo se reúne para escolher outra pessoa, para fazer parte desse momento, é porque ela confia na outra pessoa. Então, a nossa luta aqui é da coletividade. Tudo que eu faço tem que ser de acordo com o meu povo. E a nossa maior luta é a luta pelo nosso território. A Aldeia Cajueiro é parte disso, é parte de uma retomada que a gente fez. A gente passou por diversas dificuldades, sem ter água, sem ter água para beber, para consumo. A gente quase, sabe, quase que a gente desistiu, por conta que retornar para o território tem seus desafios, tem suas dificuldades. Mas graças a Deus que a gente superou todas as dificuldades. Hoje a Aldeia Cajueiro já tem, devido às nossas lutas, devido aos nossos enfrentamentos, a gente consegue viver na Aldeia Cajueiro. Então, a minha vida foi participar de tudo isso, participar da primeira construção da escola, das primeiras lutas, quando a gente se auto- assumiu como indígena, porque não é só dizer, ah, eu sou indígena e pronto. A pessoa tem que conhecer sua história para você poder realmente saber se você tem sangue indígena ou não. Então, a gente fez todo esse processo. Então, eu sou desse processo, do início da luta, participei de todas as lutas, desde a luta pela primeira sala de até a construção da sala de aula, participei de todos os momentos, como a luta pela saúde indígena, participei das duas retomadas que teve aqui na Aldeia Cajueiro e na Aldeia Umborana. Então, eu sempre participei desse processo. Tudo que tem dentro da aldeia, das duas aldeias, eu faço parte porque não basta ser só indígena, você tem que defender o seu povo. Porque a Constituição Federal, ela é bem clara no artigo 215, que ela nos permite isso, que a gente só tem direito se a gente estiver organizado. Então, eu faço parte do processo de organização do meu povo. Então, a minha trajetória, se pegar o pé da letra, é muito longa, porque só um momento não dá para explicar porque a gente participou de várias ações dentro do nosso território e fora dele. Porque o movimento indígena, ele é a nível local, quando nós participamos do mesmo povo, das mesmas ações local. E quando a gente sai, a gente se encontra com os parentes indígenas de outras etnias, de outros municípios. Então, o movimento indígena, ele faz suas lutas internamente com o externo. Então, é uma luta diária. Então, a gente não faz essa luta sozinho, a gente faz em coletividade, juntamente com outros parentes indígenas em nível de Estado e em nível de Brasil, Agora no sábado, por exemplo, agente já está indo para o acampamento Terra Livre, um dos maiores acampamentos e mobilização do país, que acontece todos os anos, no mês de abril. Então, o mês de abril é o mês de lutas.

SAMANTHA: Qual foi a sua maior motivação, então, para entrar na política partidária?

ELAINE: Eu acho que a gente, primeiramente, foi um desejo muito grande do meu povo. Então, a gente sempre foi discriminada dentro do município, fomos perseguidos, aconteceu várias coisas com a gente para que a gente pudesse pensar na política partidária. Então, primeiro foi isso. Depois, um grupo indígena, dialogando, refletindo, definiu que nos municípios onde tinha uma população que realmente desse para concorrer, que saísse um vereador, um candidato a vereador. E quando a gente colocou para o nosso povo, o nosso povo também acatou. E entre as lideranças do meu povo, o meu povo me escolheu. Então, eu sou vereadora hoje porque meu povo abraçou essa causa, abraçou essa luta. Então, essa foi uma das motivações, porque quando a gente é apoiado pelo seu povo, a gente cria uma força gigantesca. Então, o povo da gente é quem nos fortalece. Então, foi a partir também de todo, porque não adianta nós estarmos dentro dos municípios. Nós somos municípios, trazemos muitas políticas públicas para dentro do município e somos excluídos de algumas outras políticas públicas do município. Então, se a gente está dentro do município, a gente também tem que contribuir. Se a gente tem como desenvolver o nosso município, trazer melhorias. Então, a gente precisa também fazer parte da política partidária. Então, foi isso também que nos motivou fazer parte da política partidária do nosso município. E precisa nós mesmos representar o nosso povo, porque muitos vereadores, a gente votava em vereadores que não tinham tanta clareza do que é o movimento indígena. Então, precisa nós mesmos falar por nós mesmos. Então, essa também foi um pensamento muito forte em nosso povo, de falar por nós mesmos, tendo representante indígena na Câmara dos Vereadores. Essa até seria a minha próxima pergunta, que eu ia te perguntar como que você avalia a importância de ter a sua representação indígena em cargos legislativos. Olha, ainda está muito recente para me dizer, mas eu digo para você que não existe coisa melhor do que você falar pelo seu povo, do que você ser a voz do seu povo. Então, a gente, antes, como eu disse, a gente era muito discriminado dentro do município. Hoje, a gente já tem um respeito pela população não indígena do nosso município. Então, para mim, é uma honra representar o meu povo e fazer com que as pessoas também conheçam o meu povo. Saiba que nós existimos aqui no município de Poranga e que a gente está aqui para somar. Apesar de que todo esse território é considerado território indígena, mas a gente tem amor pelo nosso município e a gente quer contribuir para que as pessoas se sintam bem em dizer que moram no município de Poranga. Então, a gente contribui. Então, somos respeitados. Eu sinto o respeito das pessoas vendo. Já tenho outro olhar para os povos de Poranga.

SAMANTHA: Entendi. E como que foi a reação do povo com a sua eleição, com você sendo eleita vereadora?

ELIANE: Ninguém acreditava, sabia? Foi muita perseguição, mas ninguém acreditava. Mas o nosso povo estava firme. Estava realmente querendo uma representante lá. Essa é a terceira vez que eu concorro. A primeira vez deu dupla filiação. Naquela época não dava problema por conta da dupla filiação. Eu era filiada ao PT. Aí saí do PT, por o PT ser um partido grande, a gente não tinha consciente suficiente para tirar o quantitativo de votos. E a gente montou o PCdoB. Então, na segunda tentativa, faltou um voto para eu entrar. Um voto. Então, a gente deixou passar uma campanha. Trabalhamos novamente e conseguimos entrar. Mas a população não acreditava. Dizia que eles iam mais uma vez passar da revolta. Então, a gente se uniu, montamos a estratégia diferente para a gente poder chegar lá. E graças a Deus estamos aqui. E a quinta vereadora mais votada.

SAMANTHA: Que ótimo! Parabéns! Como você enxerga o papel de uma mulher indígena na política local?

ELAINE: É desafiador. É desafiador porque toda a história, não só do município de Boranga, mas em outros municípios, a questão da representatividade desses espaços sempre foi masculina. Teve um período aqui em Boranga que só tinha homens. Depois começou, teve um período que teve uma mulher. E quando a gente, hoje tem quatro mulheres. De novo, tem quatro mulheres. Então, nós mulheres precisamos nos fortalecer e nos empoderar e estar nesses espaços. Porque o homem é como eu disse, a população boranguesa não sabe qual é a nossa dor enquanto indígena. Do mesmo jeito, somos nós mulheres. Um homem não vai saber qual é a nossa dor. E nós mulheres, nós precisamos ocupar esses espaços para falar com nós também. Porque quem sabe, quem sente as dores, somos nós. Então, nós precisamos nos fortalecer enquanto mulheres e ocupar todos os espaços. Porque todos os espaços também, hoje, devido a muitas lutas, também é para nós.

SAMANTHA: E você acha que o governo local em Boranga está preparado para atender as demandas da população indígena?

ELAINE: É bem sensível. Inclusive, amanhã a gente vai ter até uma agenda com ele. Ele é bem sensível. Já conversou com a gente, já se colocou à disposição. Então, nós também estamos cientes de que vai dar tudo certo. A Eliane, vereadora, a Eliane Tabajara, não é somente uma vereadora. Nós colocamos o nosso mandato à disposição da população e o nosso mandato é popular. Então, não é só quando as ações chegam a mim. Nós temos um grupo de lideranças que se juntam comigo para a gente poder fazer, exercer um trabalho que atenda a necessidade não só da população indígena, mas de todos aqueles que virem até nós. Então, é muito importante ele estar sensível às questões indígenas. Poder conhecer a realidade, essa realidade tão cruel do preconceito, da discriminação. Nós também temos

comunidades crombolas aqui em Porto Ferreira, que também já passaram por tudo o que a gente já passou. Então, nós também estamos em defesa desses que sofreram, já sofreram e estão sofrendo o tanto quanto nós já sofremos. Então, o nosso mandato é popular e o prefeito está abraçando. Até agora, amanhã a gente vai estar com ele com uma pauta de reivindicação, mas vamos ver.

SAMANTHA: Você acredita que há um protagonismo das mulheres indígenas?

ELAINE: Sim, com certeza. Nós temos a nível nacional. Tem muitas mulheres empoderando outras mulheres, como a Célia, a Sônia Guajajara, que hoje ocupa a secretaria dos povos indígenas. Enfim, são essas mulheres que empoderam outras mulheres. E nós, quando ocupamos esses espaços, a gente é espelho para que outras mulheres sintam a mesma força ou tenham a mesma força e tenham coragem para enfrentar os desafios que chegam até elas. Então, é muito importante quando nós nos juntamos para esse fim.

SAMANTHA: Eu gostaria de perguntar se você se considera feminista?

ELAINE: (hesitou um pouco para responder) Sim, eu acho que a gente precisa unir todas as nossas forças, sejam elas quais forem, para que a gente possa ocupar esses espaços.

SAMANTHA: E a última pergunta que eu gostaria de fazer é qual você acha que são os maiores problemas que as mulheres enfrentam em Poranga, as mulheres indígenas, e qual o legado que você quer deixar para essas mulheres?

ELAINE: Eu acho que é ocupar os espaços. A gente ainda percebe que tem muitas mulheres que por não ter tanto conhecimento, não ter tido a oportunidade de estudar ou de obter conhecimento, elas ficam um pouquinho mais na tela. Eu acho que elas precisam realmente se empoderar e ocupar esses espaços. E a gente não deixa também de ter alguns casos de gente está sob alerta, a gente está acompanhando. Eu acho que as maiores dificuldades das mulheres é hoje se engajar dentro do município, apesar de que tem algumas ações que as mulheres participam, mas precisam mais envolver as mulheres. Porque as mulheres são importantes. A vice- prefeita daqui é mulher. Além de ela ser mulher, ela foi professora e diretora de uma escola. E a gente fica feliz. Por mais que ela seja vice, a Poranga nunca teve uma prefeita mulher. Futuramente a gente tem que pensar nisso, de ter uma prefeita mulher para que não seja só homem. E para que a gente possa ver o tamanho que é a diferença de uma prefeita para um prefeito. Porque nós mulheres somos mais sensíveis. Nós mulheres não discriminamos os homens, jamais. Porque eles são nossos companheiros e eles podem contribuir muito, mas eu acho que a gente faz mais. É mais sensível, pensa mais, articula mais, dialoga mais. Então a gente sabe alguns caminhos. Poranga precisa empoderar mais mulheres.

SAMANTHA: Eu te agradeço a presença, a disponibilidade. Gostaria de desejar que seja um ótimo mandato, que consiga conquistar muitas coisas para o seu povo. Enfim, gostaria mesmo de agradecer.

ELAINE: Também muito obrigada,. É difícil tirar mais tempo para as redes sociais, mas eu agradeço também, tá bom? Obrigada, tá bom? E qualquer coisa, estamos por aí.

SAMANTHA: Obrigada.

ELAINE: Tchauzinho.