



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA
(PPGSCA)**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

**MULHERES TALIASERE E AYMARA: Guardiãs do poder e do saber tradicional de
seu povo**

Mestranda: Lorena Marinho Araújo

Bolsista: CAPES

Orientadora: Prof. Dra. Iraildes Caldas Torres

São Gabriel da Cachoeira/AM

2025

LORENA MARINHO ARAÚJO

MULHERES TALIASERE E AYMARA: Guardiãs do poder e do saber tradicional de seu povo

Dissertação de mestrado apresentado à Banca examinadora do Programa de Pós - Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 01: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob orientação da Professora Doutora Iraildes Caldas Torres.

São Gabriel da Cachoeira/AM

2025

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

A663m Araújo, Lorena Marinho
Mulheres Taliasere e Aymara: Guardiãs do poder e do saber tradicional
de seu povo / Lorena Marinho Araújo. - 2025.
120 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): Iraildes Caldas Torres.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa
de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, São Gabriel da
Cachoeira, 2025.

1. Poder. 2. Saberes Tradicionais. 3. Mulher Tariana. 4. Mulher Aymara.
I. Torres, Iraildes Caldas. II. Universidade Federal do Amazonas.
Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. III. Título

LORENA MARINHO ARAÚJO

MULHERES TALIASERE E AYMARA: Guardiãs do poder e do saber tradicional de seu povo

Dissertação de mestrado apresentado à Banca examinadora do Programa de Pós - Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito final para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha de Pesquisa 01: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais, sob orientação da Professora Doutora Iraildes Caldas Torres.

Aprovado em 10 de setembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Iraildes Caldas Torres - Presidente
Universidade Federal do Amazonas - (PPGSCA/UFAM)

Profa. Dra. Lidiany Lima Cavalcanti – Membro
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Profa. Dr. Justino Sarmiento Rezende - Membro
Universidade Federal do Amazonas UFAM

São Gabriel da Cachoeira/AM

2025

AGRADECIMENTO

Hoje, pensar a nossa contribuição para esse Brasil é assumir também e reconhecer a nossa potência ancestral (Célia Xakriabá).

Em primeiro lugar agradeço a todos meus ancestrais e em especial ao Trovão, Ennu [Hipéweri Hekoapi] por ter dado os mesmos poderes e saberes aos seus netos Kui e Nanaio, no início da criação da humanidade, mostrando a importância da complementariedade e interdependência entre homem, mulher e a natureza.

À minha querida orientadora Iraíldes Caldas Torres, por ter acreditado em mim, por me incentivar e ter segurado minha mão sempre que precisei, por ter me levantado quando sentia que não tinha mais forças para continuar, por ter sido mais que uma orientadora, por ter sido minha amiga e parceira de militância. A ela devo a vinda do Mestrado do PPGSCA à São Gabriel da Cachoeira e assim proporcionar a realização de muitos sonhos. Minha congratulação a ela por ter fortalecido a luta das mulheres rionegrinas e ter atravessado fronteira ao meu lado pela internacionalização da Ciência Indígena e por ter mostrado a existência da matrística entre os Taliasere. A você minha eterna gratidão.

À minha maior prova de amor filial, meu pai Fernando Araújo – Tariano (*in memoriam*) e minha mãe Bernadete Marinho – Tukano, pelos seus ensinamentos e persistência que todos os seus filhos trilhassem os caminhos de união, sabedoria e estudos. Aos meus queridos irmãos: Maria Izoneia, Maria Hildete, Faústo, por acompanharem todas as fases da minha vida e por terem me mostrado que tudo é possível quando existe amor e união entre os irmãos. Aos meus queridos filhos: Mainara e Disney Gabriel (*in memoriam*) que sempre foram minha base de sustentação para a continuidade aos meus estudos, e ao pai deles que sempre esteve me dando apoio direta ou indiretamente nos momentos que mais precisei. Aos meus queridos netos: Maitê e Mateus por me proporcionarem um novo sentido à vida quando achava que já não tinha mais sentido.

Aos meus colegas de mestrado, gratidão por compartilhar momentos de felicidades com vocês, pelas trocas de experiências e por juntos enfrentarmos os obstáculos e vitórias que esse mestrado nos proporcionou. Aqui quero destacar a minha irmã Hildete e meu cunhado Rogério que só entraram no mestrado porque queriam que eu fizesse esse mestrado e aos amigos: Viviane Gonçalves, Suely Ambrosio e João Ubiraci por estarem ao meu lado nos meus melhores e piores momentos, rindo e chorando ao meu lado. Embora a escrita do trabalho acadêmico seja solitária, pude contar com a contribuição de algumas pessoas que foram muito

solicitas e solidárias para comigo neste processo. A essas pessoas quero agradecer e manifestar minha gratidão. Obrigada por terem sido luz no meu caminho e por não me deixarem desistir desse mestrado.

Ao magnífico Reitor Sylvio Puga que abraçou e fortaleceu a luta da formação continuada dos povos indígenas do rio Negro e lutou ao nosso lado pela interiorização da UFAM. Com suas articulações e luta incansáveis pôde realizar o sonho de mais de 3 décadas em ter um Campus da UFAM aqui em São Gabriel Cachoeira. Nossa eterna gratidão.

Aos ex-coordenadores do Programa: Professora Iraildes, professores Nelson Noronha, professor Caio Souto e atual Coordenação na pessoa do professor Bruno pela luta incansável da interiorização da UFAM por meio do PPGSCA, pelo fortalecimento das novas epistemologias Amazônicas com visão inter e multidisciplinar de nossa realidade, nossos sinceros agradecimentos. Aos professores do PPGSCA que exerceram sua função de docentes durante esses dois anos, vocês foram fundamentais para o nosso crescimento intelectuais, nossa profunda gratidão.

Às lideranças estudantis indígenas e representantes da UPEI: Arlindo Baré e Seribi Tukano que, por meio de suas lutas, conseguimos atravessar fronteiras para uma vivência científica indígena na Bolívia por meio do Programa Abdias Nascimento/CAPES/ MEC sob Coordenação da Professora Socorro Arantes, professora Iraildes Caldas, professor Mairton e professor Roger Adan (Bolívia) que nos acompanharam e nos orientaram pacientemente, nossa gratidão por sonhar alto conosco.

Aos Professores da Universidade Pública de El Alto (UPEA) Professores: Dr. Campos (diretor de relações internacionais), Dr. Roberto Quispe, Dr. Wilbert, Dr. Jorge Condori, Dr. Jaime Vargas, pela parceria e troca de conhecimentos, aos assessores Cristina e ao Dr. Hugo, minha eterna gratidão. Aos professores Lucila Choque e Dr. Marcelo Osco, minha eterna gratidão por me acompanharem muito além dos seus ofícios, por ajudarem a entender o mundo andino, por estarem ao meu lado segurando minha mão e me abraçando no meu pior momento que foi a perda do meu saudoso pai longe da minha família.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM), pela concessão de Bolsa de Estudos inicialmente e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que concedeu a bolsa sanduíche nos últimos 10 meses. Sem esta ajuda não seria possível realizar este sonho de estudar e concluir o mestrado.

Não poderia deixar de agradecer à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), IFAM Campus/SGC e a SEDUC/AM. Sem a luta e parceria dessas instituições não seria possível concluir esse curso.

Por fim meus agradecimentos a todas as mulheres Tariana e Aymara que contribuíram com esta pesquisa com sua paciência, sabedoria e resiliência ancestral. Minha eterna gratidão.

As mulheres da floresta
têm uma conexão profunda com a terra,
a floresta, a água como a sua casa, o lugar, o seu
pertencimento. Uma relação com o eterno feminino, uma força vibracional que
vem da sua experiência com a terra, lembrando o cheiro e o tato da sua ancestralidade.
Esse cheiro, tato, paladar, visão e audição, que vêm de suas ancestralidades são evocados nas
narrativas, nos mitos, nos arquétipos das aquarelas, do coíbris, das cascatas,
do arco-íris. Vem do eterno feminino, húmus que exala energia de força,
coragem, uma espécie de chakra vibracional que ilumina as mulheres e revive
nelas as suas ancestralidades. O eterno feminino é uma energia cósmica
que vibra nas práticas sociais
das mulheres da floresta.

(Iraildes Caldas Torres)

DEDICATÓRIA

Ao senhor e a mãe do Universo. Aos homens mais importantes da minha vida que foram responsáveis por eu estar concluindo esse mestrado. Meu saudoso e amado filho Disney Gabriel Araújo Cabuia e meu saudoso e querido pai Fernando Gomes Araújo (*In memoriam*), vocês dois me fizeram viver em dois mundos, terreno e espiritual. Para sempre recordarei com carinho os momentos que compartilhamos juntos e que ganharam maior importância desde a partida de cada um de vocês. Sinto um enorme vazio por ter perdido duas pessoas tão importantes para mim aqui no plano terrestre. Penso muito em tudo que vocês me ensinaram e fizeram tornar-me essa filha e mãe resiliente que sou hoje. Apenas espero que se sintam orgulhosos da pessoa que me tornei. Pai (meu bom velhinho), meu filho (meu garotão), minha eterna gratidão por tudo o que fizeram por mim, porque vocês sempre foram os maiores incentivadores e apoiadores das minhas conquistas e decisões pessoais, em especial às educacionais. Em meio às lágrimas e sorrisos consegui chegar até aqui.

(In memoriam)

Epígrafe

Mulheres! Não percamos nossas almas!
A criação é o nosso poder: Escreva,
dance, componha,
plante, ame, ore, estude, pinte,
cozinhe, capine, palestre,
espiritualize-se, defenda a Terra,
cuide-se, cuide dos animais,
crianças, velhos e velhas, acaricie o
mundo, beije as cicatrizes do mundo,
cultive relações, cultive os amigos,
cultive a família, enfim, seja...
Esteja presente!
Seja luz!
(Eliane Potiguara).

RESUMO

Este estudo assume o propósito de averiguar o poder e o saber tradicional das mulheres Tariana da região administrativa de Iauaretê, no sentido de perceber de que forma elas retomaram seus poderes de cura e organização política ao longo da história. Busca-se também estabelecer uma aproximação com as mulheres Ayamara de El Alto, na Bolívia, no que diz respeito à conservação de transmissão de conhecimentos ancestrais. Trata-se de um estudo centrado na perspectiva de gênero e busca apontar a existência de novas formas de conversação, complementariedade e interdependência de dois grupos étnicos, suas lutas pelo reconhecimento da sua cultura, do trabalho, das práticas dos saberes culturais das mulheres indígenas Tariana e Ayamara. Esta investigação se entrelaça com os fios da interdisciplinaridade num diálogo entre Antropologia, Sociologia, História e Ciência indígena. O lócus da pesquisa é o município de São Gabriel da Cachoeira/AM/ Brasil e El Alto, departamento de La Paz/Bolívia. Trata-se de um estudo centrado na perspectiva de escrivência que busca apontar a existência de novas formas de conversação, suas lutas pelo reconhecimento da sua cultura e das práticas das mulheres indígenas Tariana e Ayamara. Nossa intenção consiste em fazer uma tessitura de análise dessas duas etnias do Brasil e Bolívia e a transmissão de conhecimentos ancestrais. Utilizamos o paradigma interseccional como ferramenta metodológica de análise da produção das opressões de raça, gênero e classe sobre os corpos dessas mulheres. Dentre os múltiplos aspectos observados, destaca-se que as mulheres Tariana e Aymara constituem-se como guardiãs dos saberes ancestrais, responsáveis por transmitir e preservar conhecimentos que se entrelaçam com seus estilos de vida profundamente vinculados à terra, à floresta e às águas. Os resultados dessa pesquisa, evidenciam que essa relação não se limita a uma prática cotidiana de subsistência, mas configura um horizonte cosmológico e político em que o cuidado com o território é indissociável da continuidade da vida coletiva. Ao manterem vivas as práticas de cultivo, cura, espiritualidade e solidariedade comunitária, essas mulheres reafirmam sua centralidade na resistência às pressões coloniais e capitalistas que historicamente tentaram deslegitimar seus saberes.

Palavras chaves: Poder; Saberes Tradicionais; Mulher Tariana.

ABSTRACT

This study aims to investigate the power and traditional knowledge of Tariana women in the Iauaretê administrative region, in order to understand how they have reclaimed their healing powers and political organization throughout history. It also seeks to establish a connection with the Ayamara women of El Alto, Bolivia, regarding the preservation and transmission of ancestral knowledge. This study is centered on a gender perspective and seeks to highlight the existence of new forms of conversation, complementarity, and interdependence between two ethnic groups, their struggles for recognition of their culture, work, and the cultural knowledge practices of Tariana and Ayamara indigenous women. This investigation intertwines with the threads of interdisciplinarity in a dialogue between Anthropology, Sociology, History, and Indigenous Science. The research locus is the municipality of São Gabriel da Cachoeira/AM/Brazil and El Alto, department of La Paz/Bolivia. This study, centered on the perspective of "writing from lived experience," seeks to highlight the existence of new forms of conversation, their struggles for recognition of their culture, and the practices of the Tariana and Aymara indigenous women. Our intention is to weave together an analysis of these two ethnic groups from Brazil and Bolivia and the transmission of ancestral knowledge. We use the intersectional paradigm as a methodological tool to analyze the production of racial, gender, and class oppressions on the bodies of these women. Among the multiple aspects observed, it is noteworthy that Tariana and Aymara women constitute guardians of ancestral knowledge, responsible for transmitting and preserving knowledge that is intertwined with their lifestyles deeply linked to the land, the forest, and the waters. The results of this research show that this relationship is not limited to a daily practice of subsistence, but constitutes a cosmological and political horizon in which care for the territory is inseparable from the continuity of collective life. By keeping alive the practices of cultivation, healing, spirituality, and community solidarity, these women reaffirm their centrality in resisting the colonial and capitalist pressures that have historically attempted to delegitimize their knowledge.

Keywords: Power; Traditional Knowledge; Tariana Women.

RESUMEN

Este estudio busca investigar el poder y el conocimiento tradicional de las mujeres tarianas en la región administrativa de Iauaretê, para comprender cómo han recuperado sus poderes curativos y su organización política a lo largo de la historia. También busca establecer una conexión con las mujeres ayamaras de El Alto, Bolivia, en relación con la preservación y transmisión del conocimiento ancestral. Este estudio se centra en una perspectiva de género y busca destacar la existencia de nuevas formas de diálogo, complementariedad e interdependencia entre dos grupos étnicos, sus luchas por el reconocimiento de su cultura, su trabajo y las prácticas de conocimiento cultural de las mujeres indígenas tarianas y ayamaras. Esta investigación se entrelaza con los hilos de la interdisciplinariedad en un diálogo entre la antropología, la sociología, la historia y las ciencias indígenas. El locus de investigación es el municipio de São Gabriel da Cachoeira/AM/Brasil y El Alto, departamento de La Paz/Bolivia. Este estudio, centrado en la perspectiva de la "escritura desde la experiencia vivida", busca destacar la existencia de nuevas formas de conversación, sus luchas por el reconocimiento de su cultura y las prácticas de las mujeres indígenas tarianas y aymaras. Nuestra intención es entrelazar un análisis de estos dos grupos étnicos de Brasil y Bolivia y la transmisión de conocimientos ancestrales. Utilizamos el paradigma interseccional como herramienta metodológica para analizar la producción de opresiones raciales, de género y de clase en los cuerpos de estas mujeres. Entre los múltiples aspectos observados, cabe destacar que las mujeres tarianas y aymaras constituyen guardianas de conocimientos ancestrales, responsables de transmitir y preservar conocimientos que se entrelazan con sus estilos de vida, profundamente vinculados a la tierra, el bosque y el agua. Los resultados de esta investigación muestran que esta relación no se limita a una práctica cotidiana de subsistencia, sino que constituye un horizonte cosmológico y político en el que el cuidado del territorio es inseparable de la continuidad de la vida colectiva. Al mantener vivas las prácticas de cultivo, curación, espiritualidad y solidaridad comunitaria, estas mujeres reafirman su centralidad en la resistencia a las presiones coloniales y capitalistas que históricamente han intentado deslegitimar sus conocimientos.

Palabras clave: Poder; Conocimiento Tradicional; Mujeres Tariana.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Iauaretê – Cachoeira da Onça.....	31
Figura 02: Hildete Araújo.....	42
Figura 03: Lideranças Aymara.....	43
Figura 04: Universidade Pública de El Alto/Bolívia.....	65
Figura 05: Card do curso língua Aymara na UPEA.....	66
Figura 06: Fernando Araújo no Cacurí.....	69
Figura 07: Família na roça.....	74
Figura 08: Mulher Yatiri.....	85
Figura 09: Ritual em Cumbre.....	86
Figura 10: Mulheres Indígenas – DMIRN.....	98
Figura 11: 16 de Julio, a maior feira a céu aberto da Bolívia em El Alto.....	102
Figura 12: Cholitas e seus produtos agrícolas.....	103

LISTA DE SIGLAS

AM – Amazonas

ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade

CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

COIDI – Coordenadoria das Organização Indígenas do Distrito de Iauaretê

PGTA – Programa de Gestão Territorial e Ambiental

FAPEAM – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas

IFCHS – Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

PPGSCA – Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia

UFAM – Universidade Federal do Amazonas

UPEA – Universidade Pública de El Alto

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
 CAPÍTULO I: FUNÇÃO SOCIAL DAS MULHERES TARIANA NO CAMPO DOS SABERES TRADICIONAIS	
1.1 Mulheres Tariana, quem somos?.....	19
1.2 A Matrística Tariana do poder feminino.....	29
1.3 Mulheres Tariana e Ayamara: Semelhanças na luta contra o racismo ambiental.....	39
 CAPÍTULO II: TENTATIVA DE SILENCIAMENTO DA MULHER TARIANA E AYMARA EM SEUS PODERES	
2.1 As formas de silenciamento das mulheres Tariana nos internatos.....	50
2.2 O silenciamento das mulheres Aymaras no âmbito da educação.....	59
2.3 Resiliência e resistência dos poderes ancestrais.....	69
 CAPÍTULO III: PROTAGONISMO DAS MULHERES TARIANA E AYMARA NO ÂMBITO DA CURA E DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL	
3.1 O poder da cura da benzedeira Tariana e Ayamara.....	78
3.2 A mulher Tariana à frente da organização política.....	88
3.3 A mulher Ayamara e seu protagonismo nas lutas sociais.....	98
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
 REFERÊNCIAS.....	114

INTRODUÇÃO

“Minha luta não é apenas para que a mulher seja reconhecida, mas para que a vida em todas as suas formas seja respeitada” (Rigoberta Menchú).

Esta pesquisa teve a intenção de examinar em que sentido se configura o poder das mulheres Tariana do Distrito de Iauaretê, no Rio Negro, apontando algumas aproximações com as mulheres Aymaras de El Alto, Bolívia. Verificamos que esses poderes se dão no âmbito da cura, Bahsesé, organização de rituais e dança, mas também no âmbito do poder político como a participação nos espaços de gestão, coordenação e liderança comunitária.

O interesse desta pesquisa surge a partir da grande insurgência das mulheres indígenas que lutam atualmente pelo seu empoderamento e por não se sentirem representadas pelos discursos das mulheres feministas não indígenas. Embora inexista um certo patriarcado no contexto do nascedouro da etnia Tariana, não se pode deixar de perceber que a chegada da Igreja e do Cristianismo colonizador na região do rio Negro, tenha contribuído para refração dos poderes da mulher Tariana, na medida em que ocorreu a satanização da cura e Bahsesé no tempo contemporâneo. Não obstante, esses poderes conferidos às mulheres Tariana pelo Bùhpo Oakü (deus Trovão) por ocasião do nascedouro da etnia, foi retirado delas. Elas foram preteridas e silenciadas com o evento da colonização. Atualmente as mulheres Tariana estão retomando gradativamente os seus poderes, especialmente no campo político, marcando presença nos espaços de poder.

Os estudos de gêneros no contexto indígena continuam a ser escassos e, com relação às Talyasere, são inexistentes. A pouca exploração do tema das mulheres indígenas, especialmente no que tange aos poderes que elas detêm junto à sua etnia é preocupante, porque estão desaparecendo sem que esteja registrada essa memória. Também, durante o Mestrado, por ocasião do intercâmbio da bolsa sanduíche, pude perceber que as mulheres Aymara, também enfrentaram processos de perseguição e tentativa de apagamento pelo eixo da colonização espanhola. Esses processos, porém, não conseguiram apagar de vez as mulheres, seus poderes e suas lutas. Bravamente elas reconstituíram-se e renasceram como fênix no deserto andino, na floresta e hoje se põem no cenário da luta outra vez.

Durante toda minha caminhada como militante, mulher indígena e professora da rede estadual senti a necessidade de historicizar a verdadeira história dos povos indígenas e evidenciar a importância da existência das mulheres como detentoras do saber ancestral e promotoras do bem-estar de família e da comunidade. Essa inquietude e sonho só se tornou

possível quando conheci a professora Iraildes Caldas Torres, uma mulher militante das questões sociais e uma das grandes intelectuais que discute e estuda a questão de gênero na Amazônia com novas abordagens sobre as mulheres amazônidas.

A pesquisa assume uma perspectiva interdisciplinar num diálogo entre Antropologia, Sociologia, História e Ciência indígena. A grande questão da pesquisa consiste em saber em que momento as mulheres Tariana perderam os poderes dentro de sua etnia e como elas vão se ressignificando no tempo contemporâneo como guardiãs de sua cultura. Assoma-se a isto, o fato de que nos últimos anos as anciãs estão fazendo a passagem para o outro plano, levando consigo os saberes tradicionais que constituem a biblioteca viva sem deixar nenhum registro.

Os conhecimentos tradicionais do povo Tariano estão circunscritos à visão de mundo deste povo. Se fazem presentes nos mitos, na história, noção da hierarquia dos clãs, nas relações de parentesco, na territorialidade, na compreensão da fauna, da flora, o emprego das técnicas nas atividades de pesca, da caça, no cultivo, na construção de habitações, no uso de plantas medicinais, no emprego das substâncias analgésicas, da orientação nas constelações, nas cheias e vazantes dos rios. Esses conhecimentos estão associados também à implementação e uso dos instrumentos de danças, dos objetos ritualísticos, à fabricação de objetos de uso doméstico, às indumentárias, à culinária, às crenças do mundo sobrenatural, entre outros. Se fossemos analisar cada um deles poderíamos identificar vários outros conhecimentos que se encontram interligados a eles.

Os poderes das Tariana se expressam por meio do saber tradicional e da espiritualidade ecológica que advém de suas ancestralidades e expressões mitológicas. De acordo Rezende (2013, p. 203-204), “as mulheres possuem seu próprio campo para produção dos conhecimentos sobre a feminilidade e todas as ações que elas desenvolvem no mundo e em suas vidas. [...] “Saberes também são os segredos que os sábios transmitem somente para seus filhos e netos”. Os saberes constituem também diversas formas de colocar em comum os seus conhecimentos a serviço do seu povo. Matos (2012, p. 140), assinala “a presença da mulher por seu papel de protagonista no espaço de poder, criação e transformação do Universo”. Torna-se fundamental que a história das mulheres seja contada por elas mesmas e retratada pela ciência para que venham à luz do conhecimento.

De acordo Torres (2014, p. 25), “é preciso quebrar o silêncio de gênero na floresta amazônica.” As mulheres Tariana são as guardiãs do poder sociocultural em suas comunidades no que diz respeito à medicina da floresta, mas também no que diz respeito aos cantos, danças, contar histórias, organização dos rituais, práticas artesanais e técnicas de manejo da floresta (Plano de Gestão Territorial e Ambiental, 2020). Elas compõem a mitologia dos Filhos do

Trovão, aquelas que receberam poderes no próprio Trovão na origem da humanidade. O poder sempre esteve nas mãos das mulheres nos domínios dos saberes tradicionais.

De acordo com Torres (2015), tecer olhares recursivos sobre os silêncios e a exclusão das mulheres indígenas no campo das ciências supõe olharmos pelo retrovisor da história para percebermos que o campo da produção do saber esteve sob o domínio dos homens desde os primórdios. A mesma ainda afirma, que esse olhar androcêntrico e de verniz patriarcal não se voltou só para o Novo Mundo, embora aqui seja mais alargado e exacerbado. Recaiu também sobre o Velho Mundo, haja vista a grande produção de escritos de homens diabolizando as mulheres e descrevendo processos históricos que ocultaram e a vida delas. A pesquisa atendeu às orientações das abordagens qualitativas sob as inspirações da dialógica de Morin (2007). O trabalho de campo foi realizado junto a uma amostra de 06 mulheres Tariana e 01 homem do Distrito de Iauaretê e 03 mulheres Aymara da cidade de El Alto, Bolívia. Esses sujeitos da pesquisa foram ouvidos sob a técnica de entrevista profunda sugerida por Bourdieu (2012).

O trabalho encontra-se seccionado em três capítulos que se interrelacionam de forma didática. O primeiro capítulo aborda a função social das mulheres Tariana no campo dos saberes tradicionais. Discutimos a matrística Tariana do poder feminino, assinalando realidade social e cultural do território do distrito de Iauaretê. Apresentamos as semelhanças e diferenças dos poderes das mulheres Tariana e Aymara. O segundo capítulo versa sobre a tentativa de silenciamento da mulher Tariana e Aymara em seus poderes, problematizando as formas de silenciamento das mulheres Tariana nos internatos, o silenciamento das mulheres Aymaras no âmbito da educação e a resiliência e resistência dos poderes ancestrais. O terceiro capítulo tem como centralidade o protagonismo das mulheres Tariana e Aymara no âmbito da cura e da organização social, analisando o poder da cura da benzedeira Tariana e Aymara, levando em consideração dois mundos diferentes, o mundo andino da Bolívia e o território do Rio Negro no Brasil. Localizamos a ação política da mulher Tariana à frente da organização política e apresentamos a mulher Aymara em seu protagonismo nas lutas sociais.

Por fim, tecemos algumas considerações finais nas quais destacamos os principais resultados encontrados ao longo da pesquisa. Mostramos a relação entre os estudos de gênero, os saberes ancestrais para evidenciar a resistência e reexistência das mulheres Tariana e Aymara, mulheres que lutaram para resgatar os seus poderes no chão de suas casas, nas roças e na luta política. É assim que este estudo assume fundamental importância, não só no âmbito do estudo de Gênero que há algum tempo vem buscando dar visibilidade às práticas sociais das mulheres na Amazônia, mas também para o fortalecimento da ciência das mulheres indígenas da América do Sul.

CAPÍTULO I: FUNÇÃO SOCIAL DAS MULHERES TARIANA NO CAMPO DOS SABERES TRADICIONAIS

1.1 Mulheres Tariana, quem somos?

A minha esperança floreada de utopia continua a pulsar na minha mente, hoje, muito mais voltada para que um dia as mulheres da floresta possam ser reconhecidas em seus saberes e práticas sociais, saindo das sombras nas quais foram encapsuladas no curso da história. E, que, as mulheres indígenas, possam ser enxergadas por meio de uma visão multidimensional (Iraildes Caldas Torres).

As mulheres indígenas do povo Tariano vivem no extremo Noroeste Amazônico, tríplice fronteira Brasil/Colômbia e Venezuela, na região do Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira¹, que é o terceiro município brasileiro em extensão territorial e o 12º maior do Estado do Amazonas. O município também é conhecido como Cabeça do Cachorro pelo fato de seu território assemelhar-se à cabeça de um cachorro, tendo como seus principais rios a Bacia do rio Uaupés, Bacia do rio Negro e Bacia do rio Içana.

Iauaretê² faz parte de uma região fronteira com os rios Papuri e Alto Uaupés, constituindo-se parte da fronteira entre Brasil e Colômbia. O lado Colombiano é também território indígena reconhecido, um dos maiores da Colômbia, o Gran Resguardo Indígena del Vaupés³. Os Tariano (ou Taliasere) fazem parte da família linguística Aruak⁴, originários da região do Ayari, na bacia do Rio Içana, mas há centenas de anos se deslocaram para o Uaupés, onde estabelecem estreitas relações com os grupos da família Tukano até se concentrarem em

¹São Gabriel da Cachoeira é um dos 62 municípios do Estado do Amazonas, na região Norte do país. Ocupa uma área de pouco mais de 109 181,245 km², sendo o terceiro maior município brasileiro em extensão territorial. Sua população, segundo o Censo do IBGE de 2022, é de 51.795 habitantes, a 12ª maior do Estado do Amazonas. Fonte: IBGE/2022.

²Iauaretê é patrimônio cultural de caráter imaterial do Estado brasileiro. O Estado brasileiro atende a solicitação de um clã Tariano. Para transformar a Cachoeira da onça em patrimônio imaterial. Este pleito inicial veio a gerar uma série de reações por parte de outros grupos, todos eles residentes no povoado de Iauaretê. Bastante diferenciada no contexto regional, esta localidade, que abriga desde as primeiras décadas do século XX, uma missão salesiana, assistiu nas últimas três décadas a um processo de concentração demográfica intenso, assumindo um aspecto progressivamente urbano. Fonte: Geraldo Andreello. Histórias tariano e tukano/2012.

³E nesse extenso território de fronteiras há comunidades indígenas das mesmas famílias linguísticas, mesmos grupos étnicos e mesmas famílias, vivendo e transitando entre os dois lados da fronteira. Para os povos e comunidades indígenas que aí vivem, a ocupação e uso do território sempre estiveram baseados na ancestralidade e nas histórias antigas de origem dos grupos étnicos e clãs.

⁴Na região do Alto Rio Negro convivem 24 povos indígenas que falam idiomas pertencentes a três famílias linguísticas distintas: Tukano oriental, Arawak e Naduhupy e há ainda os Yanomami das áreas de Maturacá e Marauíá(AM), que embora façam parte de outra tradição cultural, são vizinhos e se relacionam com os povos do rio Negro (Plano de Gestão Territorial e Ambiental WASU/FOIRN/ISA, 2021).

Iauaretê⁵. Desde então formaram diversos assentamentos na região do médio Uaupés (com destaque para Iauaretê, originalmente um assentamento Tariano) e no baixo Papuri. Adotaram o Tukano como língua, tanto é verdade que o Tariano⁶ é uma língua com poucos falantes. De acordo com Andreello (2012, p. 04),

A atual e complexa configuração étnica de Iauaretê enseja um debate local permanente acerca desse tópico, especialmente quanto à peculiar situação dos Tariano: moradores tradicionais do lugar, são, ao mesmo tempo, originários do rio Içana, ao norte – é, pois, em Iauaretê que os Tariano, grupo originalmente falante de uma língua arawak, se articula aos povos falantes das línguas tukano orientais, Tukano próprio, Desana, Pira-Tapuia, Wanano e outros.

No final da década de 1920, Iauaretê foi escolhido para constituir-se na implantação do maior centro missionário salesiano no rio Uaupés que, ao longo de cinco décadas, abrigou alunos indígenas de todo o Distrito em seus internatos. O centro de catequese e civilização de indígenas constitui-se numa política de afronta e destruição das culturas originárias, persuadindo os indígenas a derrubarem suas malocas, entregar seus adornos cerimoniais e abandonar os seus rituais. Conforme Wrigth (1988, p. 162),

Como seus predecessores, os Salesianos promovem campanhas contra o xamanismo, as flautas sagradas e outras instituições importantes. Como exercessem um controle cada vez maior sobre todos os aspectos da cultura indígena, os Tukano, nas áreas de influência missionária, 163 adaptaram-se a uma vida de quase total dependência. As crenças nos cultos da cruz e no xamanismo continuaram exercendo influências apenas nas regiões menos acessíveis das nascentes, como no alto Papury.

Nesse contexto, torna-se pertinente sabermos quem somos nós? Aqui apresento o grupo dos Taliasere do grupo clânico Oaporoá. Nós somos uma geração de bisnetas, netas e filhas dos que viveram o período sombrio da colonização no rio Uaupés, principalmente entre a década

⁵Seu nome, como o de várias outras etnias dessa região de fronteira, é definido nas inúmeras narrativas míticas até hoje guardadas pela memória social dos povos indígenas da área. Iauaretê é a "cachoeira das onças", local onde num passado remoto viveu uma gente-onça, propensa à guerra e ao canibalismo, cujo extermínio coube aos irmãos Diroá, personagens-deuses dos mitos indígenas que legariam aos homens de hoje vários rituais e conhecimentos xamânicos.

⁶O centro da área de ocupação Tariano no Uaupés é justamente Iauaretê, onde se fixaram em passado distante após longo deslocamento desde o Içana. Não obstante, a Cachoeira de Iauaretê integra igualmente os relatos de origem dos povos de língua Tukano. Esse aspecto é reiterado permanentemente pelo fato de haver os Tariano progressivamente adotado a língua de seus vizinhos Tukano, com quem passaram a trocar mulheres desde os primeiros tempos de sua fixação no Uaupés. Ponto importante a ser assinalado é que sua situação diferenciada nesse contexto não os colocou em posição marginal. Ao contrário, apesar de ser um grupo Aruak em geral considerado tukanizado, há fortes evidências históricas de que vieram a assumir posição de destaque na relação com os colonizadores que adentram o Uaupés a partir do final do século XVIII (Andreello, 2006).

de 1960 a 1980. Nossos tataravôs, bisavôs e avôs, viram as suas malocas sendo queimadas, os sábios e detentores do saber ancestral sendo dizimados, acompanharam sem poder defender o saqueamento dos seus pertences e seus instrumentos sagrados, viram o padre levando caixas de ouro pelas madrugadas em suas embarcações.

Nossas tataravós e bisavós viveram tristonhas até o resto de suas vidas por ter perdido seus instrumentos e adereços sagrados nos saqueamentos. Materiais como esses, não era qualquer mulher que detinha em seu poder. Elas eram escolhidas para participarem dos rituais de danças pelas suas belezas e exuberância, todos os adereços eram confeccionados com cerimônia e cuidado, a maioria dos adereços eram de quartzo e ouro. Até hoje não sabemos onde foi parar a caixa de ornamentos sagrados das nossas lindas e belas anciãs.

De acordo com a narrativa do Fernando Gomes Araújo - Tariano, (68 anos) o seu pai Fausto Araújo, estudou no internato salesiano e enfrentou castigos severos, a saber:

Meu pai mesmo com todas as dificuldades e desafios terminou seus estudos e se tornou o melhor alfaiate e músico da região. Protagonizou a luta pelo fim dos tratamentos desumanos que os alunos indígenas que estudavam no internato salesiano de Iauaretê enfrentavam, chegou a fazer denúncia ao Governo do estado do Amazonas sobre os maus tratos e principalmente sobre a comida de péssima qualidade que nenhum ser humano merecia se alimentar naquelas condições. Infelizmente ele faleceu aos 35 anos de idade, praticamente no auge do seu protagonismo como profissional e liderança. Eu fiquei órfão aos 13 anos de idade, tive que criar os meus 4 irmãos que logo após o falecimento do pai fomos abandonados pela minha mãe que se casou novamente com outro, numa comunidade que ficava distante de Iauaretê. Mesmo com muitas dificuldades, cheguei a frequentar o internato, onde eu também vivenciei algumas condições desumanas principalmente na questão da alimentação. No café da manhã ofereciam mingau de farinha com cheiro de cocô de rato ou de barata. Algumas vezes no almoço era feito uma sopa com arroz e japurá⁷, nas festas quando matavam boi, ofereciam aos alunos internos somente farofa de tripas com farinha com cheiro de mofo, e com cheiro de mijo de ratos. Na sala de aula não podíamos conversar com os colegas ao lado, pois sofriamos castigos ou agressões físicas. 8ª série na época era o último ano de estudo, quando eu estava nessa série fui agredido pelo padre professor sem motivo, senti uma pancada muito forte na cabeça, só vi sangue escorrendo pelo meu rosto, revidei dando soco no nariz do padre, peguei meus cadernos e saí da sala de aula, nunca mais voltei a estudar. Depois descobri que os colegas ao lado estavam conversando e eu apanhei de graça. E hoje eu penso que eu e meu pai fomos um dos revolucionários que não tivemos medo dos padres colonizadores, porque a gente os enfrentou pelo bem do povo indígena (Entrevista, 2024).

Hoje eu me sinto honrada em poder escrever esses pequenos trechos de luta e resistência do meu avô e meu pai, pois com esse mestrado tive a oportunidade de conhecer histórias

⁷Comida típica da região com cheiro não muito agradável, para quem não é acostumado, esse prato tem um odor muito forte e desagradável.

guardadas na memória que com eles sucumbiriam. Não conheceríamos a ousadia que os Tariano do clã Oaporoá tinham desde os tempos remotos quando tentaram silenciá-los. As Taliasere passaram a utilizar a transmissão oral de avós para as netas. Comumente essa transmissão de conhecimento da mulher indígena se dá de avós/mães para filhas/netas. As avós paternas e maternas sempre foram a biblioteca viva da nossa ancestralidade, corpo e saberes tradicionais, as quais repassaram esses conhecimentos de uma forma silenciosa e muitas vezes secreta. Baalí (56 anos) mulher Tariana do clã Oaporoá revela esta história nos seguintes termos:

Mesmo com as orientações de que tínhamos que nos casar e passar a conviver com a realidade do marido, a minha avó paterna (minha nãkoh) me disse: mesmo vocês sendo mulheres, mesmo eles dizendo que vocês não precisam saber, vou contar para você, essas serão minhas orientações que vocês levarão para onde forem e onde estiverem. Me instruía por meio de história oral dos meus avós, suas origens, mitologias, saberes e nosso status para que os outros não ficassem nos rebaixando e nos humilhando quando estivéssemos em outros lugares, por que todos somos iguais (Entrevista, 2024).

Nesse trecho da entrevista podemos perceber que a avó paterna (nãkoh) é a pessoa que prepara a neta para as rupturas com a lógica do patriarcado, ou seja, ela precisava romper com as imposições do marido ou os estereótipos de gênero impostas às mulheres Tariano, quando passavam a conviver com a realidade do marido. A anciã oferecia ensinamentos às netas ensinando-as a reivindicarem sua autonomia feminina. Para nãkoh, ninguém é melhor do que o outro, sempre haverá interdependência. Esse tipo de ensinamento repassado pela via da oralidade é por excelência um campo de conhecimento amplamente utilizado pelos grupos étnicos de todos os tempos. A oralidade aqui é veículo de preservação cultural, resistência e pertencimento. A avó não apenas transmite histórias, mas forma identidades e oferece ferramentas para enfrentar opressões futuras.

Esses saberes transmitidos pela nãkoh não são apenas informativos, mas instrumentos de empoderamento indenitários frente a contextos de deslocamento, discriminação e apagamento. A nãkoh ocupa uma posição central como guardadora e transmissora da sabedoria, rompendo com o papel passivo frequentemente atribuído às mulheres idosas em sociedades ocidentalizadas. Seu gesto de ensinar, é um ato de insubordinação e coragem, que fortalece o papel das mulheres dentro de sua comunidade e fora dela. Para Lévi Strauss (1996, p. 37),

A vivência como um todo decorre dos costumes e da filosofia do grupo. É no grupo que os indivíduos aprendem sua lição; a crença nos espíritos guardiões e própria ao grupo, e é a sociedade inteira que ensina a seus membros que, para eles só existe oportunidade no seio da ordem social.

Observe-se que Lévi Strauss chama a atenção para o processo socioeducativo que cada

grupo vive no âmbito da socialização no contexto da sua cultura, onde aprende os costumes, as lições, as crenças, sempre no âmbito de uma ordem social. As relações de poder também compõem este aprendizado cotidiano dentro do grupo e essas relações vão sendo construídas e vividas individualmente também. Este é o caso das mulheres Tariana que aos poucos foram construindo e mantendo os seus próprios poderes.

Para os Tariano do grupo clânico Oaporoá, a mulher tem um papel fundamental nas práticas cotidianas sociais, todavia, esse tratamento não se aplica em outros grupos étnicos. De acordo com a Baalí, mulher Tariana ouvida neste estudo,

Nos outros grupos étnicos, as mulheres não têm o mesmo tratamento, elas não podiam falar em público ou ter voz na comunidade. Isso era muito estranho para mim, porque na minha comunidade de origem eu tinha voz e vez. Eu nunca me intimidei, sempre tive voz e participava ativamente das ações e eventos da comunidade onde passei a pertencer depois que casei. O meu esposo era um dos irmãos menores dentro do grupo clânico e algumas mulheres Tukana queria me rebaixar (Entrevista, 2024).

Mais adiante, no próximo item, discorreremos sobre a matrística indígena como forma de resistência das mulheres indígenas, em especial as Tariana, contra o colonialismo, o patriarcado e o racismo. É um momento de reexistência, no sentido de existir em oposição aos modos coloniais de vida, mas também de reconstituir modos antigos de ser e viver, com base na ancestralidade. As avós, parteiras, curandeiras e as bahsenã, são as guardiãs da memória, dos rituais, das histórias e da organização do território.

A oralidade é um instrumento fundamental de ensino e preservação cultural, geralmente transmitido pelas mulheres mais velhas. E é por meio desse instrumento que estamos reescrevendo a matrística indígena Tariana. A espiritualidade matrística é vivida em profunda comunhão com os ciclos da natureza, respeitando o tempo, os rituais e os cuidados com o território. As mulheres Tariana possuem autonomia sobre as decisões do cotidiano como saúde, alimentação, educação dos filhos e ritos de passagem.

Para os indígenas, o mito é visto como os conhecimentos que constroem suas identidades e modos de vida. A interpretação desses saberes é feita na maioria das vezes pelos mais velhos da aldeia, dentre eles as avós que são mulheres sábias que transmitem seus conhecimentos por meio de histórias orais. Torres (2014, p. 32) afirma que os “velhos são os agentes transmissores dos conhecimentos nas aldeias”.

Note-se que aparece na fala de Baalí o preconceito dirigido às mulheres indígenas, aferindo por indígenas dentro do próprio contexto indígena, baseado na superioridade de uma etnia sobre outra. O fato de a nossa informante ter contraído matrimônio com um homem de

um clã, inferior ao clã Tukano, ela seria inferiorizada, fato que ela não se submeteu.

As mulheres constroem os seus próprios poderes, elas se empoderam a si mesmas. Elas não são empoderadas por ninguém, constroem-se como sujeitos protagônicos. As narrativas feitas por elas próprias contribuíram para dar visibilidade a elas. Para Castro (2017, p. 20), isso contribui “para uma justa compreensão sobre esses processos de socialização da região amazônica, tirando a participação feminina da sombra da história”. Atualmente algumas pesquisadoras como Torres (2005) e Nascimento (2019) têm destacado o papel central das mulheres nas sociedades indígenas, muitas vezes, ignoradas pela pesquisa convencional.

Reconhecer a participação das mulheres nos processos de socialização é fundamental para uma análise completa da estrutura social e cultural da etnia Tariana. Nossa informante revela que aos 11 anos de idade já realizava todos os afazeres domésticos a lida na roça, além de saber fazer os produtos com os derivados da mandioca, como farinha, beijú e tapioca. A produção de todas as etapas dos derivados da mandioca é totalmente conduzida e controlada pelas mulheres. De acordo com Oliveira (2012, p. 143),

Os próprios homens reconhecem que a mandioca é coisa de mulher. O que eles não reconhecem é que o domínio desse conhecimento confere às mulheres poderes em todo o processo de produção da farinha. A ciência reconhece que saber é poder.

Reconhecer o poder derivado do conhecimento especializado das mulheres desafia as normas tradicionais de gênero e pode servir como uma base para a reavaliação das dinâmicas de poder dentro de uma comunidade. Trata-se de um tema mais amplo sobre a valorização do conhecimento tradicional versus o reconhecimento formal ocidentalizado. Muitas vezes, as práticas tradicionais dominadas por mulheres são subvalorizadas até que sejam validadas por sistemas de conhecimentos ocidentais ou científicos. Esta validação, no entanto, pode ser uma ferramenta para promover uma maior igualdade de gênero e para destacar a importância do conhecimento tradicional em contextos contemporâneos.

Em um dos trechos da entrevista com a Baalí ela evidencia a interdependência de seu pai e ao recordar ela se expressa, nos seguintes termos:

Um dia o meu pai chegou e me disse para eu não continuar meus estudos. Ele precisava de mim para ajudar e cuidar dele no lugar da minha mãe que estava doente, já que ele não sabia torrar farinha, fazer beijú, caxiri e outras coisas. E a minha irmã mais velha já tinha sido levada pelas freiras para Belém para estudar (Entrevistada, 2024).

Esta fala evidencia uma divisão de trabalho por gênero na qual certas habilidades e conhecimentos são tradicionalmente atribuídos às mulheres. A falta de habilidade do pai em

realizar essas tarefas sugere uma dependência das mulheres para a execução de atividades domésticas e de cuidado. Isso reforça a ideia de que o conhecimento feminino é vital para a manutenção da vida cotidiana e da cultura da comunidade. De acordo com Silva (2021, p. 50),

A agricultura, o trato com a terra, reforça a concepção de espírito materno, pois ao plantar a semente, nasce uma nova vida, além de ser uma regeneradora. Esse pensamento possui uma visão holística da natureza, o mundo natural é um todo integrado a uma matriz comum, na qual nós e outros organismos somos partes. Isso nos encoraja a resgatar nossa verdadeira identidade, inserida nos círculos mais amplos da natureza, entendendo o mundo natural como extensão de nós mesmos, nosso eu estendido. Não há distinção entre o humano e o natural, tudo está interconectado na teia da vida, numa relação intrínseca de eterno devir, em que o eterno feminino se destacava.

Observe-se que o conhecimento e as habilidades das mulheres são vitais para a sobrevivência e bem-estar das famílias e comunidades, mas também como esses mesmos conhecimentos podem limitar suas oportunidades educacionais e profissionais. A interrupção da educação por parte da Baalí afetou seu desenvolvimento pessoal e profissional, mas também contribuiu para perpetuar um ciclo de dependência e desigualdade de gênero. Mas, Baalí, já tinha sua opinião formada e já sabia o que queria da sua vida, tinha certeza da sua capacidade e do seu poder. Quanto a essa questão ela se posiciona da seguinte maneira:

Nesse mesmo período que meu pai pediu para eu não continuar os meus estudos, a minha irmã retornou e me perguntou se eu queria continuar meus estudos, prontamente respondi que queria. Ouvindo isso ela conseguiu uma vaga no avião. No dia que meu pai foi para festa de Dabucuri na comunidade um pouco distante, embarquei para São Gabriel da Cachoeira, sem nenhum destino, sem dinheiro, sem saber onde ia morar e sem conhecer a cidade. Quando cheguei no aeroporto da cidade, uma freira me reconheceu, cumprimentou e perguntou com quem eu estava, onde ia ficar e com quem iria para a cidade. Inocentemente respondi que ia estudar, mas não sabia onde ia ficar e ia descer andando para cidade, achando que o aeroporto ficava próximo à cidade. A freira falou que a cidade ficava muito distante do aeroporto e me disse que eu era muito nova para trabalhar como babá e tentar estudar (Baalí, entrevista, 2024).

A determinação de Baalí em continuar seus estudos, mesmo sem recursos e sem um plano claro, reflete um poder e uma coragem impressionante. A história dela é um exemplo potente de como a determinação, a resiliência, e o capital social são essenciais para superar as barreiras educacionais impostas por contextos socioeconômicos e culturais adversos.

Para Bourdieu (1986, p. 141), “o capital social, composto pelos recursos disponíveis através das redes sociais de um indivíduo, é crucial para a mobilidade social”. A intervenção da irmã ao conseguir uma vaga no avião e o apoio da freira no aeroporto exemplificam a mobilização do capital social para superar barreiras à educação, mostrando como redes de apoio

podem ser decisivas. Baalí revela que essa trajetória de luta, resistência e força que ela carrega, vem de um conselho que a sua avó paterna lhe deu. Vejamos:

Mesmo se casando e passando a conviver com a realidade do seu marido, mesmo vocês sendo mulher, mesmo eles dizendo que vocês não precisam saber e levarão para onde forem e onde estiverem não fiquem se rebaixando e se humilhando. Por isso, sempre tive espírito de luta, sempre fui muito aguerrida, carrego sempre comigo os conselhos da minha avó (Baalí, entrevista, 2024).

A resposta da Baalí é uma recusa à lógica da subalternização, uma reafirmação de si mesma como sujeito, frente a desvalorização imposta. Ao evocar os conselhos da avó, ela estabelece uma ponte entre gerações de mulheres que, mesmo sob opressão, transmitiram saberes de coragem, dignidade e força. De acordo com Estés (1999, p.22), “osso a osso, fio a fio de cabelo, a Mulher Selvagem vem voltando. Através de sonhos noturnos, de acontecimentos mal compreendidos e parcialmente esquecidos, a Mulher Selvagem vem chegando. Ela volta através das histórias”. A autora mostra que as mulheres, quando são afastadas do seu saber profundo, adoecem na alma. É preciso, então, reatar com a loba que vive dentro de nós, aquela que conhece os caminhos da liberdade.

As Talisere do grupo clânico Oaporoa seguem a mesma metodologia no campo de *úkũsse*⁸, porque elas eram preparadas desde pequenas, elas passavam por um processo de escuta das narrativas e do saber tradicional repassados pelas suas mães e avós para conhecerem o seu *status*, e assim exercerem o papel de liderança e de comando aonde estivessem quando se casassem. Estes conhecimentos expostos por Baalí podem estar inseridos numa certa etnologia na casa, um conhecimento que trata do chão da experiência vivida. Segundo Barreto (2022, p. 33):

Eu poderia ter seguido outros tantos métodos de pesquisa que temos na antropologia, porém não seria diferente nem faria diferença nessa área. Assim, entendo que o modo de fazer pesquisa que nós, indígenas – Tukano, por exemplo –, estabelecemos segue as orientações da etnografia em casa, porque pesquisamos com nossos pais, pesquisamos com nossos avós, ouvimos e dialogamos com nossos pais em língua Tukano.

É preciso fazer um recorte dos fragmentos de matriarcado no rio Negro, destacando a presença e a importância de uma estrutura matrística nas comunidades Tariana. Ao trazer novas perspectivas, busca-se não apenas revalorizar as contribuições das mulheres indígenas, mas também fornece uma compreensão mais justa e abrangente das dinâmicas de gênero na região.

⁸ Dimensionalidade da arte do diálogo, segundo a definição do Rivelino Barreto (2022)

Essa abordagem inovadora, fundamentada nas vozes e experiências das próprias mulheres Tariana, representa um passo importante para corrigir as distorções históricas e promover uma pesquisa mais equitativa e inclusiva. De acordo com a nossa informante,

As Taliaseri no passado sempre ocuparam espaços importantes e de prestígio, como por exemplo: ser damas nas festas de cerimônias importantes, portando seus adereços específicos feitos com pedras de quartzos e folhas de ouros tanto nos saíotes e brincos, todos eram sagrados. Segundo as anciãs, as escolhidas tinham um corpo bem definido, cabelos longos para cobrir os seios e pernas grossas. Antigamente as mulheres tinham um cuidado muito especial, passavam por ritos de cuidados psicológico, físico e espiritual (Baali, entrevista, 2024).

Um outro sujeito ouvido em nossa pesquisa, Kalí (68 anos) da etnia Tariana, revela que,

Para os Tariano, a posse e o uso de joias de quartzo podem indicar a posição social e o poder dentro da comunidade. Líderes e figuras de destaque geralmente possuem joias mais elaboradas, simbolizando sua autoridade e influência. O uso dessas joias em cerimônias e rituais reforça o status dos indivíduos e sua conexão com as forças espirituais (entrevista, 2024).

É visível na fala de Kalí (mestre ancião da etnia Tariana), que as mulheres desta etnia eram lideranças e figuras de destaque em suas comunidades, com autoridade e influência. Isto mostra que as mulheres Tariana detinham um poder que emanava de suas ancestralidades, isto era confirmado pelas joias que elas usavam em cerimônias. Esta afirmação não tem teórico ocidental ou outro, para ser referenciado, porque é o Kali o nosso sábio que detêm esse saber, então, nesse caso, ele é o nosso interlocutor para trazer à luz da ciência esses saberes.

As mulheres escolhidas para participar das cerimônias, na sua maioria, eram filhas dos Bayás, eram elas que acompanhavam o pai e os irmãos nas danças ou de quem participava dos rituais de danças. Mas esses postos assumidos por elas dependiam de qual grupo elas faziam parte nas subdivisões, dependendo dos postos que os seus pais ocupavam, elas os acompanhavam. Um outro sujeito da pesquisa, Nanayo (26 anos) do Clã Oaporoá, jovem mulher Tariana narra a sua trajetória da seguinte forma:

Nasci na comunidade Santa Maria em Iauaretê, às margens do rio Uaupés. Desde o início, minha vida foi entrelaçada com a riqueza cultural e linguística do povo Tukano, herdada da tradição materna que me ensinou a língua desde os primeiros passos. Minha jornada educacional começou aos 4 anos, na comunidade, onde a escola primária ministrava aulas na língua indígena, permaneci na comunidade até quando completei o 1º ano do ensino médio na Escola Estadual São Miguel. Os dois últimos anos foram cursados em escolas na sede do município, proporcionando uma perspectiva mais ampla do mundo ao meu redor. Meus pais sempre me estimularam a continuar os meus estudos. Seguindo os conselhos dos pais, ingressei na Universidade Federal do Amazonas para cursar Serviço Social em Manaus. A faculdade tornou-se um

desafio marcado pela perseverança e resiliência, longe da família dediquei à pesquisa de Iniciação Científica, além de estágios no Hospital Universitário. Terminando o curso, retornei à minha terra natal para contribuir com meu povo e minha família. Inicialmente, atuei na Educação Indígena e posteriormente na Saúde Indígena, e atualmente desempenho o papel de Assistente Social no Distrito Sanitário Especial do Alto Rio Negro (Entrevista 2024).

Observe-se que as Taliasere têm um protagonismo bem definido no campo dos estudos de nível superior. Enfrentam enormes desafios, mas conseguem lograr êxito nesses estudos, para terem uma profissão e assim saírem da invisibilidade. Na historiografia oficial, como explicam Duby e Perrot (1995), por muito tempo as mulheres foram silenciadas e invisibilizadas, isso porque a história sempre foi escrita por e para homens, reservando à mulher uma posição de sujeito subalterno e à margem da sociedade.

Para com Torres (2022), a pesquisa sobre a mulher indígena deve valorizar a noção de tempo e espaço, mostrando como as relações de gênero são percebidas a partir da inscrição das categorias sociais no espaço (etnia). Na narrativa de Nanayo percebemos que a sua atuação profissional na área da saúde possui um entrelaçamento entre o saber tradicional e o conhecimento científico. O ponto alto de sua atuação na saúde indígena é o fato de ela ser conhecedora dos desafios que envolve uma compreensão profunda das complexidades culturais e sociais que permeiam a área da saúde nas comunidades. Na concepção ela própria,

Há necessidade de lidar com o conflito entre a medicina indígena e a medicina ocidental, a partir de abordagens sensíveis e culturalmente competentes. O encaminhamento de pacientes para serviços de média e alta complexidade fora das comunidades traz consigo uma série de desafios adicionais. A resistência das famílias devido a questões como a presença de filhos pequenos, barreiras linguísticas, falta de documentos civis e negligências em relação a pessoas idosas é um trabalho diário nessa atuação. O trabalho nesse contexto vai além do tratamento de saúde física e inclui a consideração de fatores sociais, culturais e econômicos que impactam diretamente o bem-estar das comunidades (entrevista, Nanayo, 2024).

Para Nanayo a atuação como Assistente Social nesse cenário foi fundamental para lidar com essa realidade de entrelace entre os saberes tradicionais e o conhecimento científico. Trata-se da compreensão mútua entre diferentes sistemas de saúde. Assim, os pacientes usuários do serviço de saúde recebem não apenas tratamento médico, mas também apoio social abrangente para enfrentar os desafios do contexto indígena e da sociedade ocidental.

Nanayo cursou mestrado presencial em São Gabriel da Cachoeira, onde defendeu sua dissertação no Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Segundo ela própria, a escolha pelo Serviço

Social e a decisão de retornar para trabalhar em sua comunidade foram guiadas pela vontade de contribuir para com a sua comunidade e com seu povo. A nossa informante concluiu narrando que,

Ao longo da vida observei o preconceito enfrentado por nós, indígenas, nos diversos setores públicos. Embora ainda existem desafios, a presença crescente de indígenas em universidades é um sinal positivo. Cada vez mais, buscamos ocupar vários espaços, trabalhando com e para o nosso povo. Este é o caminho que escolhi, impulsionada pela esperança de um futuro mais inclusivo e igualitário seguindo os conselhos dos meus pais e dos meus avós (Nanayo, entrevista, 2024).

As mulheres Taliasere do clã Oaoporoá, entenderam que no mundo contemporâneo não basta dominar o saber tradicional para manter o seu poder, mas precisam entrelaçar a ciência indígena à ciência científica. Nossas bisavós e avós perderam seus adereços sagrados que eram um dos símbolos de poder e no mundo não indígena, ter estudos e títulos é ter status e poder. Estamos nas universidades fazendo graduação, mestrado e doutorado, não para obter status e poder, mas para que o conhecimento e a ciência dos nossos antepassados sejam reconhecidos, valorizados e respeitados no mundo acadêmico, lugar que produz a ciência, pois o poder para nós consiste nos saberes e conhecimentos dos nossos ancestrais.

1.2 A Matrística Tariana do poder feminino

As mulheres Tariana, foco deste estudo, vivem em uma localidade multiétnica situada na região de fronteira entre Brasil e Colômbia, um território marcado por intensas trocas culturais, alianças políticas e relações de parentesco interétnicas. O povoado de Iauaretê se destaca hoje como o maior núcleo populacional da Terra Indígena Alto Rio Negro. Localizado no Uaupés, próximo à foz do rio Papuri, é local de passagem e de paragem de famílias do alto Uaupés e do Papuri que estão constantemente se deslocando entre suas comunidades e a cidade de São Gabriel da Cachoeira. É também um centro de serviços para as famílias da região da COIDI⁹ com o comércio, escolas de Ensino Fundamental e Médio, hospital, banco postal, correios, dentre outros.

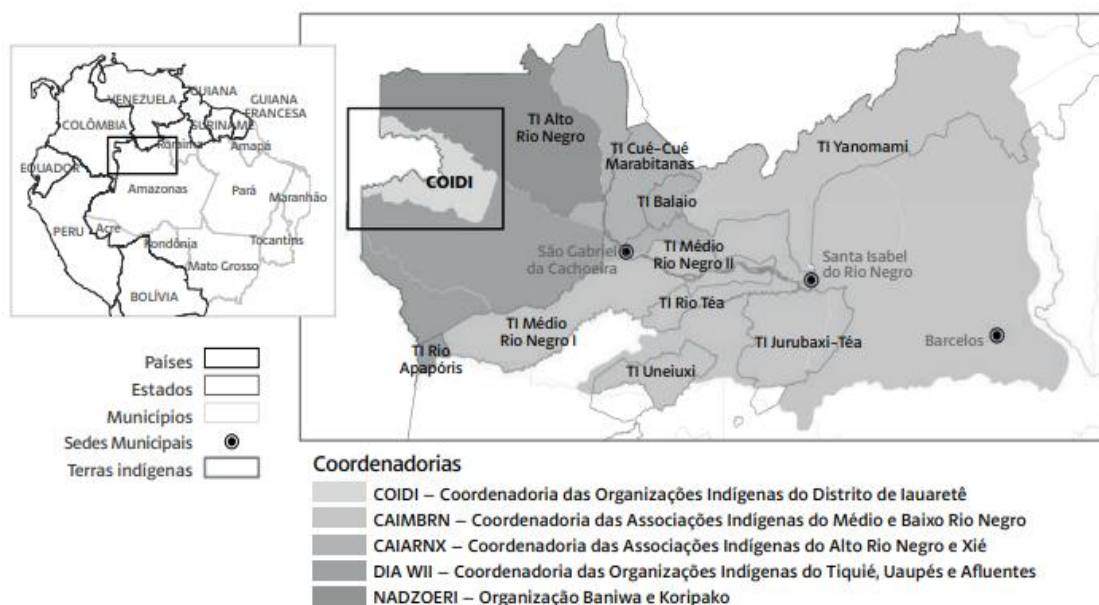
Atualmente, essas comunidades integram a área administrativa da COIDI, um espaço estratégico de articulação política com o objetivo de fortalecer a governança territorial e assegurar o protagonismo dos povos indígenas na defesa de seus direitos. A maioria das

⁹ Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI)

comunidades encontram-se hoje organizadas em associações de base filiadas à Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN), por meio da COIDI.

Essa organização não apenas garante representação política, mas também fortalece os processos de autodeterminação, gestão sustentável dos recursos naturais e valorização dos saberes ancestrais diante das pressões externas sobre o território. A área de abrangência da Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI) inclui o povoado de Iauaretê, os cursos médio e alto do rio Uaupés, igarapé Japu e o rio Papuri, margeando parte do limite oeste da Terra Indígena Alto Rio Negro, linha de fronteira com a Colômbia. Nessa região se concentram aproximadamente 5.100 pessoas (cerca de mil famílias) que se diferenciam em grupos pertencentes às famílias linguísticas Tukano Oriental, Arawak, Naduhupy, distribuídas em mais de 60 comunidades e outros 39 assentamentos menores comumente designados sítios, além do povoado de Iauaretê. A região da COIDI é também, conforme reivindicação do movimento indígena, uma unidade distrital de São Gabriel da Cachoeira, definida pela Lei Municipal 209/2006 (Plano Diretor de São Gabriel da Cachoeira, 2006; FOIRN/COIDI, 2020).

Mapa 01: Área de abrangência da COIDI



Fonte: PGTA/ FOIRN/COIDI, 2020.

Nessa região também temos a cachoeira da onça que foi reconhecida como patrimônio cultural. A Cachoeira das Onças foi o primeiro bem cultural registrado no Livro de Lugares do Iphan. Trata-se de um conjunto de corredeiras que se estende por um trecho considerável do rio Uaupés, adentrando também no rio Papuri. Cada pedra, laje e corredeira que forma a Cachoeira das Onças é parte do cenário descrito nos mitos de origem de vários povos que vivem

atualmente na região de Iauaretê, como os Tariano, os Tukano, os Desana e os Piratapuaia. Há também muitas pedras com petróglifos (desenhos em baixo relevo feitos pelos ancestrais em um tempo longínquo) e que para os conhecedores indígenas são as marcas desses tempos primordiais (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2006).

Figura 01: Iauaretê – Cachoeira da Onça



Fonte: Museu da pessoa, 2024.

As mulheres Taliasere nasceram e cresceram nesse território mítico e cosmológico com suas formas de viver, crer e atuar. Elas são aquelas que sempre estão ao lado dos seus pais e maridos participando de todas as ações realizadas em suas comunidades e território. A complementariedade e interdependência são fatores primordiais nesse grupo. É nessa perspectiva que analisamos nestas pesquisas a Matrística das Mulheres Taliasere a partir da discussão conceitual de Humberto Maturana (2004). O autor chama a atenção para a existência de duas culturas ocidentais no campo das relações de poder que envolvem as mulheres. A primeira é a cultura patriarcal que tem suas bases no judaísmo e se assenta no mito fundador da humanidade, que é o evento do paraíso genesiano com Adão e Eva. A segunda cultura é aquela que Maturana considera que existe antes do surgimento da Europa e que ele denomina matrística. Para o autor,

Os aspectos puramente patriarcais da maneira de viver da cultura patriarcal europeia[...], constitui uma rede fechada de conversações. Ela se caracteriza pelas coordenações de ações e emoções que fazem de nossa vida cotidiana um modo de coexistência e que valoriza a guerra, a competição, a luta, as hierarquias, a autoridade, o poder, a procriação, o crescimento, a apropriação de recursos e a justificação racional do controle e da dominação dos outros (das mulheres) por meio da apropriação da verdade (Maturana, 2004, p. 05).

A matrística, por sua vez, é uma cultura europeia que se põe numa rede de conversações completamente diferente da patriarcal. Pode-se dizer que os dados e restos arqueológicos encontrados na área do rio Danúbio, nos Balcãs e no Egeu, como constatou Gimbutas (1982), confirmam a existência de um outro tipo de rede de conversações baseada em relações de poder que escapa do patriarcado e vai encontrar uma âncora ou consistência numa cepa que esse autor convencionou denominar de matrística. A cultura matrística assinala que há um equilíbrio entre o masculino e o feminino como um fator mais geral. Não existe hierarquização de gênero. A força feminina está acima das hierarquias, havendo uma convivência participativa e confiante, de ambos os gêneros. A cultura matrística deixa de lado o sentimento de dominação em troca de sentir respeito pelo outro, aceitando sua diferença e diversidade. Maturana e Verden-Zöllner (1993) postulam a palavra matrística com o propósito de conotar uma situação cultural em que as mulheres têm uma presença mística que implica a coerência sistêmica, acolhedora e libertadora do que é materno fora do autoritário e hierárquico. Em outros termos,

A palavra matrística é intencionalmente usada para referir-se a uma cultura na qual homens e mulheres podem participar de um modo de vida, centrado em uma cooperação não hierárquica. Precisamente porque a figura feminina representa a consciência não hierárquica do mundo natural ao qual nós, seres humanos, pertencemos, numa relação de participação confiança, não de controle ou autoridade, e em que a vida cotidiana é vivida de forma incoerente hierárquico com todos os seres vivos, mesmo na relação predador-presa (Maturana e Verden-Zöllner, 1993, p. 19).

Ao invés de se organizar pela lógica da hierarquia, do controle e da dominação marcas centrais da sociedade patriarcal e colonial, a matrística assenta-se num modelo de convivência baseado na cooperação não hierárquica e na interdependência com o mundo natural. É preciso destacar que esse conceito não significa o domínio das mulheres sobre os homens, mas uma reorganização simbólica e prática da vida coletiva na qual o feminino é aqui entendido não como biologia, mas como princípio relacional e cuidador que ocupa papel central na mediação das relações. Segundo o autor, a noção de cultura matrística, rompe com a lógica da escassez, da competição e da autoridade verticalizada, propondo em seu lugar uma cultura de abundância, partilha e confiança.

A democracia como cultura neo matrística deve centrar-se na harmonia da existência, não na luta. Isso também implica romper com a tradição patriarcal de negação e subordinação das mulheres, o que, ao mesmo tempo, liberta os homens de serem dominadores e exploradores das mulheres. Esta também é uma armadilha na qual os homens estão presos: dominar os homens e lutar

contra eles (Maturana. In: Diálogo publicado por la revista Uno Mismo en su Nº 20).¹⁰

Essa formulação de democracia do Maturana como cultura neo-matrística propõe uma mudança de paradigma que vai além da política institucional. Sugere uma transformação cultural profunda, em qual a base da vida coletiva não é o conflito ou a competição, elementos estruturantes do modelo patriarcal e capitalista, mas sim a harmonia da existência e a interdependência entre seres humanos e não humanos. Nas cosmologias indígenas a harmonia não significa passividade, mas sim equilíbrio dinâmico, em que tensões e divergências são resolvidas por meio do diálogo, da reciprocidade e do respeito aos ciclos da vida.

No contexto do médio rio Uaupés, fronteira Brasil-Colômbia, onde vivem as mulheres Tariana, elementos dessa democracia neo-matrística já se manifestam nas práticas de governança comunitária articuladas pela Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI) e pela Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN). Atualmente, nessas assembleias, as decisões são tomadas buscando consensos e preservando os vínculos comunitários, afastando-se do paradigma político ocidental que valoriza a vitória de uma parte sobre a outra.

O prisma da matrística constitui uma luz orientadora, uma heurística conceitual capaz de iluminar a compreensão do poder exercido pelas mulheres Tariana. Nessa perspectiva, o poder não se expressa pela dominação, mas pela capacidade de nutrir, regenerar e manter o equilíbrio da vida coletiva. A forma como essas mulheres se relaciona com o meio ambiente natural parte de um ponto de referência profundamente enraizado em suas próprias vidas, histórias, criações e suas infâncias, revelando um conhecimento situado e inseparável da experiência cotidiana. Segundo Maturana (1993, p. 20),

De fato, é a maneira em que se vive a infância e a forma em que se passa da infância à vida adulta na relação com a vida adulta de cada cultura, que faz a diferença nas infâncias das distintas culturas. Por tudo o que sabemos das culturas matrísticas em diferentes partes do mundo, podemos supor que as crianças da cultura pré-patriarcal matrística europeia chegavam à vida adulta mergulhados no mesmo emocionar de sua infância. Isto é, na aceitação mútua e no compartilhamento, na cooperação, na participação, no auto respeito e na dignidade, numa convivência social que surge e se constitui no viver em respeito por si mesmo e pelo outro.

Esses referenciais estão intimamente conectados com os papéis que desempenham na reprodução social, cultural e biológica desde o manejo das roças, a conservação dos saberes

¹⁰Disponível em: <http://www.matriztica.org/>. Acesso em: 14/12/2024.

tradicionais e o cuidado com a água até a transmissão dos conhecimentos e práticas rituais. Esse desempenho de papéis “tem estreita conexão com o conceito de equilíbrio que envolve a relação mulher-terra, terra-vida, homem-mulher e homem-natureza” (Torres, 2009, p. 350). Nesse sentido, a terra é mais que território físico, é um ser vivo com o qual se estabelecem vínculos de reciprocidade e responsabilidade, ancorados tanto na materialidade do cuidado quanto na dimensão espiritual que atravessa a cosmologia Tariana. As mulheres Tariana são potentes e capazes de protagonizar os grandes caminhos que constroem a história de sua etnia ao lado dos homens com seus papéis sociais de cooperação, partilha, cuidado e afetividade com os elementos da natureza. Seus poderes no âmbito da cura dos males que afligem o grupo ou comunitários é uma espécie de dom que elas receberam. O sagrado é referendado pelas velhas sábias de sua etnia. Baalí, mulher Tariana ouvida neste estudo, afirma o seguinte:

Na comunidade onde me mudei depois que casei, tinha grupos de Tariano e diziam que eu ia ser respeitada como filha de líder e irmão maior do meu grupo clânico Tariasere, segundo nossas mitologias. Então, eu segui os ensinamentos da minha avó com muita resistência, e assim continuei participando e tendo voz ativa na comunidade e incentivando outras mulheres a ter voz e vez, hoje eu vi que deu resultado, as mulheres de outros grupos étnicos estão mais atuantes (Entrevista, 2024).

A matrística das mulheres Tariana encontra significado e consistência na mitologia que constitui o acervo de oralidade e de origem desse povo. A nossa pesquisa busca realizar essa escavação para trazer à luz a história dessas mulheres que foram apagadas ao longo da história. É o momento de registrar a história dessas mulheres e trazer à luz da ciência a sabedoria que lhes foi transmitida milenarmente, de geração em geração, de forma oral pelos seus antepassados para manter vivas as memórias e os saberes ancestrais. Estés (1994, p. 09) explica do seguinte modo que:

Os contos de fadas, os mitos e as histórias proporcionam uma compreensão que aguça nosso olhar para que possamos escolher o caminho deixado pela natureza selvagem. As instruções encontradas nas histórias nos confirmam que o caminho não terminou, mas que ele ainda conduz as mulheres mais longe, e ainda mais longe, na direção do seu próprio conhecimento. As trilhas que todas estamos seguindo são aquelas do arquétipo da Mulher Selvagem, o Self instintivo inato.

A cultura matrística desabrochou na história com base no cuidado, confiança total, respeito mútuo e colaboração solidária que marcaram a convivialidade dos nossos primeiros ancestrais. No mito de origem Tariano podemos perceber essa interdependência, confiança e

ajuda mútua entre os ancestrais Tariano. De acordo com Jesus *et al.* (2018, p. 24)¹¹, a História da origem do mundo pelo Deus-Trovão se deu da seguinte maneira:

[...] O Trovão, Ennu [Hipéweri Hekoapi] pensou em criar um homem e uma mulher, Kui e Nanaio. Ele pegou um cigarro, e pensou num par de parí de quartzo transparente, num par de bancos de quartzo transparente com seus dois suportes, em um par de yaigü de quartzo, em dois cigarros encaixados em suas forquilha e em duas cuia de ipadu[...]. Kui e Nanaio apareceram também, e se sentaram nos bancos de quartzo, Filhos do Trovão receberam todos os instrumentos e adornos do trovão.

Essa narrativa de criação de Kui e Nanaio, os primeiros filhos de Ennu, o Trovão (*Hipéweri Hekoapi*), se conecta profundamente com a teoria da matrística, pois revela uma cosmovisão na qual o princípio organizador do mundo não é a guerra ou a dominação, mas a criação humana (homem e mulher) complementar com a partilha de elementos simbólicos. É significativo que a criação não seja fruto de um ato de imposição violenta, mas de um gesto de pensamento e preparação ritual. Ennu imagina, escolhe e dispõe os elementos quartzo, bancos, suportes, cuia, ipadu. Esse cuidado no preparo ecoa o que “toda unidade composta é sempre um contingente presente em uma história de interações, em circunstâncias em que sua dinâmica de estado é sempre determinada por sua estrutura” (Maturana, 1999, p. 100).

A presença do par homem-mulher (Kui e Nanaio) desde a origem expressa uma concepção relacional e não hierárquica da vida. Na matriz patriarcal a mulher costuma aparecer como derivada ou subordinada ao homem. Aqui ela surge simultaneamente em pé de igualdade, ambos sentados em bancos de quartzo que é material transparente e luminoso, símbolo da pureza e clareza das relações. Isso ressoa com a ideia matrística de que o poder se distribui entre os gêneros e não se concentra em um deles.

A narrativa mítica de Kui e Nanaio não apenas narra a origem de um casal ancestral, mas traduz em linguagem mítica os fundamentos da cultura matrística, codificando um modelo de mundo no qual a criação é um ato de cuidado. A relação de gênero é de co-presença e não de subordinação. A natureza é reconhecida como parceira e não como recurso. Essa é, no fundo, a essência do pensamento matrístico e sua presença nos mitos revela que muito antes de ser um conceito acadêmico ele já era uma prática e uma filosofia de vida inscrita nas cosmologias indígena Tariano. Outra versão mítica apresentada por Kedali *et al.*, 2000, p. 23)¹², mostra essa prática de complementariedade da seguinte forma:

¹¹ Coleção dos narradores indígenas - 2018. Narradores: Adriano de Jesus (KUI), Pedro de Jesus (Pukuta), Luís Aguiar (Kuenaka).

¹² Mito colhido do livro 1. Upíperi Kalisi. História de Antigamente. Histórias do Antigos. Taliasere - Puhkurana (versão clã Kabana - idakena - yanapere) Narradores: Manuel Barbosa Kedali, Adriano Manuel Kalí, 2000.

Não havia gente antigamente no centro do mundo. Somente havia Hipaweri hekoapi - sadoa a mulher, era muito inteligente. Ela falou para Hipaweri Hekoapi [...] – Quando é que vamos começar a trabalhar? Você fica aqui sem fazer nada. Nós temos que procurar os nossos netos já que o mundo está sem gente [...] ouvindo a mulher, ele respondeu: - você está certa! Você sabe dessas coisas, vá então buscar folhas de tabaco também três cuias. Ele explicou também: - Eu vou preparar um cigarro folhas que você vai trazer. Você deverá soprar as fumaças nas cuias. É das cuias que nossos netos vão sair.

Essa narrativa traz uma compreensão do mundo como um sistema integrado, onde tudo está em constante movimento e equilíbrio. Para os avôs do mundo Tariano a harmonia é fundamental para a convivência e a compreensão da existência. Essa perspectiva valoriza a conexão entre todos os elementos do universo, promovendo uma visão de respeito e aceitação do ciclo natural da vida e da morte. Segundo esse mito não havia forças arbitrárias que exigissem obediência. Maturana (2004, p. 23), revela que “os povos matrísticos, os fundamentos da existência estavam no equilíbrio dinâmico do nascimento e da morte, tanto quanto na coerência harmônica de todas as coisas, vivas ou não. Não havia nada a temer quando alguém se movia na coerência da existência”.

Para Araneda (2007, p. 32), a matrística consiste na possibilidade de ter “a capacidade de fazer conexões com a vida e relacionar a identidade pessoal com a do universo”. Trata-se de uma ética e de uma sensibilidade que reconhecem que o “eu” só existe no “nós” e que a própria vida é um tecido de interdependências, onde cada ser, humano ou não humano ocupa um lugar no equilíbrio coletivo. Vejamos a narrativa do Kedali *et al.* (2000, p. 27)¹³:

Os dois estavam sentados num quarto fechado, feito de quartzo branco. As cuias estavam num quarto separado, fechado com parís de quartzo branco. Ele benzeu o cigarro pela quinta vez e o entregou para que a mulher soprasse a fumaça nas cuias antes de cuspir. Pouco depois, ela foi olhar de novo. As cuias estavam enchendo pouco a pouco de água misturada com sangue. A maior enchia mais rápido do que as outras. No entanto, elas não estavam ainda muito cheias. Por isso, ele benzeu o cigarro várias outras vezes, mandando-a sempre soprar a fumaça nas cuias antes de cuspir nelas.

Na cultura Tariana, como podemos perceber no trecho acima, sempre existiu a interconexão entre os dois. Até os dias atuais percebemos essa interdependência entre o homem, a mulher e a natureza. No mundo atual, cada dia aumenta a violência contra as mulheres, submissão e inferiorização. Recorrer às mitologias de origem é entender como as mulheres eram tratadas nos primórdios para fortalecer a luta das mulheres indígenas no contexto atual.

¹³ (Mito colhido do livro 1. Upíperi Kalísi. História de Antigamente. Histórias do Antigos. Taliasere - Puhkurana (versão clã Kabana - idakena - yanapere) Narradores: Manuel Barbosa Kedali, Adriano Manuel Kalí, 2000.

Para Estés (1994, p. 10):

Uma vez que as mulheres a tenham perdido e a tenham recuperado, elas lutarão com garra para mantê-la, pois com ela suas vidas criativas florescem; seus relacionamentos adquirem significado, profundidade e saúde; seus ciclos de sexualidade, criatividade, trabalho e diversão são restabelecidos; elas deixam de ser alvos para as atividades predatórias dos outros; segundo as leis da natureza, elas têm igual direito a crescer e vicejar.

É nessa perspectiva que estamos recorrendo às narrativas míticas de origem do nosso povo para mostrar que não existia o separatismo e a individualidade, pois sempre houve a interdependência e a harmonia entre homens e mulheres. Desde a sua origem a mulher foi tratada com igualdade e respeito, inclusive recebendo os mesmos poderes que os homens.

Observe-se que as mulheres Tariana nos dois mitos fundadores do povo Tariano aparecem numa coexistência harmônica. Aqui reside a matrística, a cepa de onde vem os poderes dessas mulheres. O fato de ela ter cuidado e zelo na criação de seus netos, numa responsabilidade que lhe confere o poder. Esse fato encontra significação naquilo que Maturana (2004, p. 35) denomina de cultura matrística, na qual tanto “homens como mulheres podem participar de um modo de vida centrado em uma cooperação não-hierárquica”. Para este autor, tais culturas estavam fundadas na harmonia de gênero e com a natureza que é feminina e sagrada. As mulheres agem na dinâmica da colaboração e inspiradas por uma “estética da coexistência harmônica própria da coerência sistêmica de um mundo que se configura com base na cooperação e no entendimento” (Ibidem, 2004, p. 38).

Estamos falando de conhecimentos ancestrais considerados verdadeiros pelos membros da etnia, sendo este seu sistema ou regime de verdade. Note-se que nas duas versões das narrativas de origem da etnia Tariana a mulher aparece com notoriedade. Nanaio a filha do Trovão recebe os mesmos poderes dados aos homens, aqui representado pelo seu irmão Kui e Hipawerua hekoapi-sadoa, atuando com complementariedade junto ao Hipaweri Hekoapi na criação de seus netos.

Para Estés (1994) as mulheres sempre estiveram na origem da humanidade, não somente como reprodutoras da espécie, mas especialmente com os poderes que elas exercem sobre o seu povo. São mulheres selvagens, autoras de narrativas também selvagens, não no sentido de selva, mas com o significado de mulher valente, guerreira e senhora de si.

A matrística Taliasere tem seus fundamentos tanto nos mitos de origem quanto nas práticas de conversação vividas no cotidiano junto aos parentes, desde a infância até os dias atuais. Essa matrística emerge de uma escuta atenta dos modos de ser, pensar e se relacionar próprios do nosso povo em que a oralidade, o gesto, o silêncio e a reciprocidade constituem

formas legítimas e profundas de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma matrística que não nasce apenas da teoria, mas da convivência contínua, dos vínculos afetivos e da experiência encarnada num mundo onde as narrativas míticas e vida cotidiana se entrelaçam.

Nas comunidades Domingo Sávio e Dom Bosco¹⁴, onde nasci, cresci e compartilhei experiências marcantes sempre existiu uma rede viva de conversação de interdependência e apoio mútuo entre homens e mulheres. O respeito recíproco não era apenas um valor, mas uma prática cotidiana que permeava todas as atividades da vida comunitária, desde o preparo dos alimentos até os mutirões de trabalho e as celebrações coletivas.

Nesses espaços não havia lugar para disputas de poder ou controle hierárquico. A vida fluía por meio de uma convivência baseada na harmonia das relações, no cuidado amoroso e no compromisso coletivo com o bem-estar de todos. As tarefas eram divididas de forma colaborativa, reconhecendo o papel e a sabedoria de cada pessoa, independentemente do gênero. Todas as manhãs era comum ver vizinhos trocando alimentos, compartilhando o que tinham não apenas por necessidade, mas como expressão de pertencimento e solidariedade. Era nesse gesto cotidiano de partilha que se fortaleciam os laços e se reafirmava o princípio de que viver em comunidade é cuidar uns dos outros de forma horizontal e afetiva.

Torna-se cada vez mais necessário elucidar e valorizar formas de convivência baseadas na reciprocidade, no respeito e na ajuda mútua, como as que vivenciei nas comunidades Domingo Sávio e Dom Bosco diante de um mundo atual marcado pela lógica da competição, do individualismo e da pressa. Vivemos numa sociedade que se orienta pela produtividade acelerada e pelo acúmulo, em que as relações humanas muitas vezes são mediadas por interesses e disputas.

No entanto, para enfrentar os desafios socioambientais que ameaçam a vida no planeta, é urgente desacelerar esse ritmo e reencantar nossas formas de viver e coexistir. A preservação da vida humana e não humana exige o resgate de valores ancestrais e comunitários, que reconheçam a interdependência entre todos os seres. Só será possível construir um futuro sustentável se estivermos dispostos a cultivar relações mais harmoniosas baseadas na solidariedade, no cuidado coletivo e na escuta sensível. Em outras palavras, salvar o planeta implica também transformar profundamente nossas formas de habitar o mundo e de nos relacionar com o outro. Conforme Peredes (2018, p.17),

¹⁴ Essas duas comunidades fazem parte da minha infância. Comunidade Domingo Sávio é lugar onde morava meus avôs paternos e Dom Bosco é onde meus avôs maternos moravam, frequentava intercaladamente os trabalhos comunitários dessas duas comunidades.

A vida comunitária, a vida nas ruas, a vida nos bairros, as redes de ajuda mútua e a organização para resistir aos avanços do poder e às crises de mercado podem iluminar o ethos desses processos, que ocorrem de forma inaudível e invisível — sob o radar da política — mas que, em vez disso, alcançam a opinião pública global.

Veja que a vida comunitária, as redes de ajuda mútua e a organização popular são verdadeiras fontes de resistência capazes de sustentar modos de vida que escapam à lógica hegemônica. Seu pensamento aproxima-se das concepções de Scott (1990), no sentido que existem as formas “invisíveis” de insurgência que se desenvolvem fora dos espaços institucionais e das arenas formais da política. Essas práticas não se expressam necessariamente como protestos abertos ou confrontos diretos, mas sim como ações cotidianas discretas, persistentes e estratégicas que funcionam como resistência.

1.3 Mulheres Tariana e Ayamara: Semelhanças na luta contra o racismo ambiental

Numa rápida imersão na cultura boliviana por ocasião do intercâmbio de bolsa sanduiche, projeto financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pudemos estabelecer trocas dialogais com as indígenas do povo Aymara. As mulheres indígenas de todos os tempos e lugares expõem novas formas de relações de poder que tornam cada dia mais evidente o racismo ambiental que se espalha pelo mundo. O destaque das mulheres indígenas vem crescendo dentro da agenda ambiental nos últimos anos como consequência da necessidade direta de ações mais eficazes contra as mudanças climáticas, o que muitas vezes pode significar um confronto direto com uma estrutura política e patriarcal que domina debates sobre o tema da emergência global.

Neste contexto, podemos dizer que as mulheres indígenas do Brasil e da Bolívia são promotoras de uma nova concepção de ecologia social criada dentro dos movimentos sociais com intuito de influenciar positivamente os debates sobre o meio ambiente. As mulheres indígenas possuem uma visão de mundo baseada em suas cosmologias, o que lhes confere a capacidade de compreender a natureza, os animais e as pessoas numa rede de interdependência entre os elementais e os seres vivos. Essa forma de pensar as coisas e o mundo esbarra em um sistema de capital construído e instituído para o conforto das elites dos grandes centros urbanos que não veem a natureza como uma extensão de nossas vidas. Os povos indígenas sim, veem a terra, a floresta e a água como parte intrínseca e constitutivo da vida humana.

O posicionamento das mulheres indígenas entre o Brasil e a Bolívia no enfrentamento às questões climáticas vem ganhando espaço num cenário que antes era dominado majoritariamente por homens. O desafio de participar das agendas ambientais constitui uma

luta contra a invisibilização feminina e a mudança de lugar da mulher indígena que no passado ocupava os bastidores das discussões em sua comunidade. Agora, as indígenas assumem o protagonismo e suas atuações podem ser vistas sem estar a sombra do patriarcado.

Esses movimentos sociais indígenas têm como base comum, além da preocupação com o futuro do Planeta Terra, uma visão cosmogônica do que é viver em sociedade. Na visão indígena não há uma desconexão entre o homem, os animais, o meio ambiente e principalmente entre os espíritos da natureza. Rezende (2024, s/p.) elucida que,

A espiritualidade indígena é frequentemente vista com desconfiança, como algo alheio à ciência. Mas, para nós, ela é parte essencial do que chamamos de ciência indígena. Ela sustenta a vida, interage com forças imateriais e permite um manejo equilibrado das realidades que nos cercam. Segundo a compreensão deles, a espiritualidade não é ciência, é outra coisa, vamos dizer. Mas para nós, a invisibilidade, a imaterialidade, faz parte também das ciências indígenas.

É justamente na profunda ligação com a natureza que reside um dos ensinamentos mais valiosos dos conhecimentos tradicionais. Os povos indígenas mantêm uma conexão ancestral e sagrada com a terra, compreendendo-a não como propriedade ou recurso a ser explorado, mas como um ser vivo com o qual se estabelece uma relação de respeito, reciprocidade e cuidado. Essa relação não se baseia na ideia de posse, mas em um sentimento de pertencimento. “A percepção do mundo natural como algo maravilhoso que encanta e comove é o que sustenta dos povos indígenas, mas essencial para a sobrevivência da humanidade na Terra”, afirma (Nobre, 2021)¹⁵. As mulheres indígenas têm se ocupado cada vez mais seus espaços de protagonismo. No caso das mulheres Tariana esse movimento é ainda mais evidente. Elas reafirmam seu poder dentro das comunidades e nas instituições representativas, não como algo novo, mas como continuidade de um papel historicamente reconhecido, ainda que por vezes silenciado.

Suas vozes vêm sendo cada vez mais escutadas, respeitadas e legitimadas nas decisões coletivas, nos rituais, na transmissão de saberes e nas lutas por direitos. Desde cedo, muitas delas são incentivadas por seus pais, familiares e anciãos a desenvolverem suas capacidades de liderança ao assumirem responsabilidades e preservarem a memória viva do seu povo.

Esse processo de fortalecimento feminino não rompe com as tradições, mas reestrutura e reinscreve-as em novos contextos, revelando que o poder feminino indígena é uma força ancestral que resiste, se reinventa e floresce, mesmo diante das adversidades. As mulheres Tariana, ao ocuparem espaços de liderança, não apenas falam por si mesmas, mas ecoam a

¹⁵ Antonio Donato Nobre, pesquisador sênior no Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (Inpe), durante encontro do Amazoniar, 2021.

sabedoria dos seus ancestrais e reafirmam o compromisso coletivo com a vida, a cultura e a terra. Para Flores (2019, p. 13),

Trata-se, portanto, de uma reestruturação da dinâmica social, ou seja, uma forma diferenciada de como os seres humanos relacionam entre si e como interagem com o seu meio. A mudança que está na essência destas estruturas se refere à importância das ações locais para a recuperação e defesa do meio ambiente, o cultivo de relações colaborativas no lugar de relações dominantes, reestruturando a noção de poder, uma vez que direciona o pensamento à igualdade política, econômica e social. Reclamando a forma particular de ser mulher na estrutura social e das reivindicações de igualdade com os lugares privilegiados dos homens na ordem estabelecida, o que não pode significar a inversão dos papéis e das formas de execução do poder.

A defesa de igualdade política, econômica e social não é aqui reduzida à mera inclusão das mulheres em espaços já moldados por valores patriarcais, ao contrário, a proposta é reconfigurar o próprio conceito de poder. Isso é relevante, pois como alerta Shiva (1991, p. 77),

A recuperação do princípio feminino se baseia na amplitude. Consiste em recuperar a natureza, a mulher, o homem e as formas criativas de ser e perceber. No que se refere à natureza, supõe vê-la como um organismo vivo. Com relação à mulher, supõe considerá-la produtiva e ativa. E no que diz respeito ao homem, a recuperação do princípio feminino implica situar de novo a ação e a atividade em função de criar sociedades que promovam a vida e não a reduzam ou ameacem.

A recuperação do princípio feminino não se limita a resgatar uma essência perdida, mas implica restaurar um tecido relacional capaz de reconectar a natureza, a mulher, o homem e as demais formas de vida numa rede de interdependência. Esse princípio, compreendido como amplitude supõe reconhecer a natureza como organismo vivo, pleno de agência e dignidade cujos rios, florestas e ventos não são recursos a explorar, mas parentes a respeitar. No que se refere à mulher, significa superar a visão restritiva e domesticadora imposta pela colonialidade para reconhecê-la como produtora, criadora e protagonista da vida coletiva. Quanto ao homem, implica deslocar a ação e o poder para um lugar de cuidado, reciprocidade e promoção da vida, rompendo com lógicas predatórias e hierarquizadas.

Entre os Tariano, essa recuperação não se apresenta como retorno a um passado idealizado, mas como ação política insurgente, reconstituindo vínculos cosmológicos com a terra. Isto reafirma redes de reciprocidade e desarma a estrutura de dominação que sob o peso do patriarcado colonial desarticulou práticas colaborativas ancestrais. O princípio feminino se torna horizonte transformador, um campo onde mulheres, homens, seres humanos e não humanos coexistem num mundo guiado pela continuidade da vida e pela justiça relacional e social. As mulheres indígenas do Brasil e da Bolívia têm emergido como vozes potentes na

defesa de seus territórios, saberes e modos de vida, apresentando ao mundo suas cosmovisões pautadas no respeito à Mãe Terra. Ao reafirmar a relação sagrada e não utilitária com a natureza, elas desafiam diretamente as ideologias neoliberais que promovem a mercantilização dos bens naturais e incentivam o acúmulo desmedido de riquezas às custas da vida.

Essas lideranças femininas denunciam as violências causadas por grandes projetos extrativistas, monoculturas e políticas de desenvolvimento que desconsideram os direitos dos povos originários e colocam em risco a integridade dos ecossistemas. Ao mesmo tempo, oferecem caminhos alternativos, enraizados em princípios de reciprocidade, interdependência e equilíbrio, que propõem outra forma de habitar o planeta. A seguir apresentamos mulher Tariana militante das causas climáticas e ambientais.

Figura 02: Hildete Araújo



Legenda: A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) segue sua participação na COP29, incidindo para a ampliação da participação dos povos indígenas nas negociações climáticas. Na terça-feira (12), as lideranças da Amazônia brasileira participaram de painéis que debateram os efeitos das mudanças climáticas nos territórios e as novas economias da floresta. O primeiro painel, organizado pela RCA, trouxe a temática “As mudanças climáticas chegaram aos nossos territórios ancestrais, e isso não é um problema só nosso”. Reuniu o coordenador-tesoureiro da Coiab, Avanilson Karajá; Luene Karipuna, da Associação de Mulheres Indígenas em Mutirão do Oiapoque (AMIM); Maurício Yekuana, da Hutukara Associação Yanomami; Jawaruwa Wajãpi, da Apina – Conselho das Aldeias Wajãpi; e Hildete Araújo, da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn). Questionar a relevância das relações que regem a ordem mundial com a Mãe Terra não é apenas uma questão técnica ou científica, como alertam os climatologistas ao falarem sobre a ultrapassagem da linha vermelha do aquecimento global, mas é um desafio ético, espiritual e civilizatório. O conceito de Mãe Terra presente em diversas tradições indígenas convoca a humanidade a repensar seu lugar no mundo não como

dominadora, mas como parte de uma grande rede de vida onde tudo está interligado. Ao protagonizarem esse debate, as mulheres indígenas não apenas resistem às lógicas coloniais e capitalistas, mas também propõem outras formas de futuro, em que o cuidado com a Terra é indissociável do cuidado com a vida.

Fonte: coiab.org.br

Figura 03: Lideranças Aymara



Trigidia Jiménez e Yessica Yana, no encontro de San José - IICA/Divulgação

Legenda: Yana está entre os 42 líderes rurais que participaram do encontro na Costa Rica. Embora representem quase todos os países da América e vivam em realidades distintas, alguns temas e desafios os unem. Um deles é a água, essencial para qualquer criação ou cultivo e escassa em muitas regiões. A escassez é um efeito da crise climática que o mundo enfrenta, com altas variações de temperatura e falta de previsibilidade de seca ou chuva. Durante os dias do encontro, ao longo da semana, os líderes compartilharam as experiências e mostraram como têm se organizado para enfrentar esses desafios. Também na Bolívia, na Granja Samiri, próxima de Oruro, Trigidia Jiménez resgatou o cultivo de uma planta ancestral, a cañahua, da qual é, atualmente, a maior produtora orgânica no país. Parente da quinoa, a cañahua é originária da região dos Andes, na América do Sul, e é um alimento com alto teor de proteína. Também se produz a partir dela uma farinha livre de glúten. A planta é ainda uma poderosa alternativa diante da crise climática, pois se adapta facilmente às mudanças no clima.

Fonte: agenciabrasil.ebc.com.br

As agendas ambientais com a participação das mulheres indígenas expõem aspectos de suas tradições que colaboram com suas cosmogonias, ciência indígena e a humanização da natureza como ser que interage com os seres humanos e animais. Isso é de extrema importância no processo de reconhecimento da Mãe Natureza como um ente vivo que sempre esteve presente. A liderança e ativista indígena Julieta Paredes Carvajal chama a atenção para o seguinte ponto:

Não chamamos América Latina de América Latina, chamamos Abya Yala, assim como fizeram nossas lideranças, que quer dizer ‘terra em plena maturidade, continente em plena maturidade’. O Brasil tampouco se chama Brasil, se chama Pindorama. É assim que os Povos Indígenas chamavam esse território. Para nós, como Povos Originários, chamar o nosso continente, o nosso território pelo nome próprio é muito importante. Como a Bolívia que

chamamos de Chuquiyapu Marka (Julieta Paredes Carvajal, entrevista, 2020)¹⁶.

Pensar a atuação das mulheres indígenas na agenda ambiental como uma concessão patriarcal das exigências de novos tempos é imprimir um reducionismo à importância delas através da história. As mulheres sempre tiveram seu destaque em grandes eventos que marcaram a trajetória da humanidade, mas que de alguma forma tiveram suas presenças invisibilizadas nesse processo histórico. Os povos da Cordilheira dos Andes chamam-na Pachamama, a Mãe-Terra, a pulsação ou o centro nervoso da Terra, o seu coração, o âmago de todas as coisas. Essas vivências e experiências advêm do acervo de saberes tradicionais e originários dos povos da Amazônia e das Cordilheiras dos Andes, estudados à luz de um conhecimento ecológico e decolonial.

Dentre as mulheres fortes e lutadoras da Bolívia está a Bartolina Sisa¹⁷, mulher indígena da etnia aimará (Aymara), comerciante e guerrilheira que liderou as lutas no levante contra o colonialismo espanhol junto com Tupac Katari, seu companheiro e líder insurgente. Julián Apaza Nina, mais conhecido como Túpac Katari foi um líder indígena que liderou revolta contra o domínio dos espanhóis, combatendo junto com os grupos indígenas a opressão sob a qual seu povo se encontrava em 1781. A invasão espanhola no continente americano foi responsável pela introdução de práticas de violência e exploração marcadas pelo patriarcado, pelo racismo, pelo desenvolvimento do capitalismo e pela escravidão. Bartolina foi uma das mulheres que assumiram o comando dos rebeldes em sua região. Bartolina e outras companheiras como Gregoria Apaza organizaram batalhões populares contra o Império espanhol. Bartolina era

¹⁶ Disponível em: <https://catarinas.info/julieta-paredes-debate-a-forca-das-mulheres-indigenas-e-o-feminismo-comunitario/>. Acesso em 15/01/2025.

¹⁷ Segundo estudos que recuperam sua trajetória, Bartolina nasceu, provavelmente, em 24 de agosto de 1753, na província imperial de La Paz, na época em que parte do território boliviano era conhecido como Alto Peru. Mesmo crescendo no seio de uma família abastada, comerciante de coca, não deixou de olhar para a realidade dos demais. Ela foi uma das participantes do primeiro cerco à cidade de La Paz. No começo de 1781, organizou acampamentos durante a insurreição em outras cidades, como El Alto, e em regiões da capital, como Killi Killi, Poto Poto (hoje Miraflores) e Pampahasi. No dia 13 de março daquele ano, o grupo montou um acampamento em La Ceja, zona leste de El Alto, fechando os acessos à cidade. A ocupação durou semanas e só terminou em junho por causa de uma intervenção do Exército. Segundo algumas fontes, Bartolina foi presa um mês depois, como consequência de uma traição, e foi torturada para entregar os demais líderes da insurgência indígena, mas não há nenhum indício de que tenha dito sequer uma palavra. Há relatos de que, no dia do seu aniversário, a organização da qual fazia parte realizou uma “festa” em sua homenagem, produzindo sons nos arredores da prisão, em uma demonstração de força política e afirmação cultural. Após uma segunda rebelião que voltou a cercar La Paz, as forças espanholas prenderam e sentenciaram à morte as lideranças do levante, incluindo Tupac Katari, que foi desmembrado publicamente. A ele se atribui a frase que se mantém viva até hoje: “apenas me matarão, mas amanhã eu voltarei e serei milhões”.

Fonte: Helena Zelic, com a contribuição de Barbara Salazar (MST Bolívia), Traduzido do espanhol por Luiza Mançano, Revisão da tradução por Helena Zelic. Disponível em: <https://capiremov.org/en/experience/bartolina-sisa-an-aymara-fighter-against-the-spanish-empire/>. Acesso em: 15/01/2025.

encarregada das tarefas de recrutamento, da organização logística de suprimentos e circulação no território rebelde.

A lutadora também recebeu homenagem da Federação Nacional de Mulheres Camponesas da Bolívia Bartolina Sisa¹⁸. Um nome forte e retumbante da luta do povo Boliviano. As mulheres camponesas denunciam o passado de exploração patriarcal e colonial, empunhando bandeiras de lutas no tempo presente perante as novas e velhas estratégias de dominação. As mulheres indígenas bolivianas têm um papel de protagonismo na defesa dos territórios e da diversidade de sementes, na resistência contra o agronegócio e projetos extrativistas. Elas constroem diariamente a soberania alimentar e o enfrentamento às violências estatais, racistas e patriarcais, ao mesmo tempo em que mantêm vivas suas sabedorias ancestrais. Vejamos a narrativa de Bárbara Salazar que se expressa nos seguintes termos:

Nós trabalhamos pelo sustento do povo. Plantamos milho e não queremos sementes transgênicas, queremos viver com sementes naturais. Mas eles, com suas sementes, continuam tentando impedir nosso bem viver. Com violência, maus-tratos e humilhação, as pessoas da direita não nos reconhecem como bolivianos, indígenas, lavradores da terra. Estamos sendo despejados das comunidades, nos tratam como arruaceiros. Não somos arruaceiros, somos necessitados— por isso estamos nas nossas organizações. Como mulheres, como camponesas, como indígenas, continuamos lutando e vamos continuar assim, como a companheira Bartolina, que defendeu os pobres (Barbara Salazar, Movimento Sem Terra da Bolívia/MST-B)¹⁹.

A memória das lutas das mulheres indígenas carrega histórias de resistência e de como elas desenvolveram estratégias para sobreviver, além de preservar conhecimentos e saberes ligados ao seu território que passam de geração em geração. Tudo isso é profundamente conectado à cultura e à cosmologia de cada povo. Equidade de gênero e a proteção das raízes

¹⁸ Bartolina Sisa foi assassinada no dia 5 de setembro de 1782, há 239 anos. Sua morte foi violenta, em uma tentativa colonial de colocar medo em suas companheiras e companheiros rebeldes, como mostra a descrição brutal recuperada por Mendieta: [...] que seja retirada do quartel, dando a volta até a Praça Maior, amarrada ao rabo de um cavalo com uma corda de sisal no pescoço, uma coroa de couro [carapuça usada na Inquisição e invasão espanhola] e plumas na cabeça e nas mãos uma aspa [instrumento de suplício em forma de X] reforçada por um bastão de madeira, [após] a voz do pregoeiro que publica seus crimes, que seja conduzida à força e pendurada até que morra naturalmente, e depois sua cabeça e mãos sejam cravadas nos pelourinhos com o rótulo que corresponda, fixadas para castigo público nos lugares de Cruz Pata, Alto de San Pedro e Pampajasi, onde estava acampada e [...], depois de alguns dias, a cabeça seja conduzida aos povoados de Ayo Ayo e Sapaquí, seu domicílio e origem, e suas cinzas atiradas ao ar onde se considere conveniente”. Seu assassinato ocorreu devido à sua intensa liderança e radicalidade na batalha contra o poder colonial. Essa luta, que não se apaga, se torna semente para as novas lutadoras. Fonte: <https://capiremov.org/experiencias/bartolina-sisa-uma-lutadora-aimara-contr-o-imperio-espanhol>. Acesso 23/01/2025.

¹⁹ Matéria publicada em Capire, uma ferramenta de comunicação criada em 2021 para ecoar as vozes das mulheres em movimento, visibilizar as lutas e processos organizativos nos territórios, fortalecer referências locais e internacionais do feminismo popular, anticapitalista e antirracista. Capire significa “compreender”. Pelos olhares e vozes das mulheres compreendemos o mundo. Com o feminismo o transformamos! O nome Capire resgata a música de lançamento da Marcha Mundial das Mulheres, no ano 2000, cantada em 24 idiomas por mulheres de diferentes partes do mundo.

indígenas da América fazem parte da luta da Aymara Julieta Paredes Carvajal (50 anos), nascida em La Paz, Bolívia. Poeta, escritora, grafiteira, cantora e compositora, Julieta busca expandir o feminismo comunitário, movimento que ganhou força em 2006 e hoje está presente em seis países da América Latina propondo novos conceitos de despatriarcalização, sendo um contraponto à visão dominadora eurocêntrica. De acordo com Julieta Paredes Carvajal,

O feminismo tem data de nascimento que é a Revolução Francesa [1789] e surge com a proposta de igualdade das mulheres burguesas da França. Tem sua razão de ser na Europa. Sendo assim, o feminismo é fundamentalmente eurocêntrico. Para nós que somos de outro território e que os invasores chamaram de América, mas que chamamos de *Abya Yala* [Terra Viva para o povo Kuna], é muito importante falarmos com base em um pensamento próprio e em sintonia com a nossa origem. Quer dizer, somos feministas, mas feministas comunitárias porque a nossa luta não teve início na Revolução Francesa. Lutamos contra um patriarcado colonizador desde quando os espanhóis e portugueses invadiram o nosso território. Não estamos fazendo competição com as feministas, estamos colocando nossa proposta como mulheres indígenas que lutam contra o machismo dentro do universo indígena, mas também desde as invasões territoriais” (Entrevista, 2020)²⁰.

Julieta explica que esse feminismo comunitário é para todas as mulheres indígenas, brancas e negras. Não se trata de ir contra a Europa, mas sim de mostrar que houve violência e quebrar paradigmas impostos. “Também escrevemos livros, fazemos encontros de mulheres, atividades educativas, trabalhos com a saúde, alimentos e música” (Julieta Paredes Carvajal, entrevista, 2020). Para Adriana Guzmán²¹, o feminismo comunitário antipatriarcal é uma organização de mulheres Aymaras, Quechuas, Guaranis, de mulheres indígenas, mulheres originárias, meninas, avós de distintas cidades, lésbicas e não lésbicas. É uma organização. O feminismo comunitário que estamos construindo é o que chamamos de ação política, não é uma teoria, é uma ação política, uma proposta, uma ferramenta de luta.

As mulheres Aymara são mulheres de luta, de resistência e muito trabalhadoras. Tivemos a oportunidade de conhecer de perto o cotidiano dessas mulheres incansáveis e imbatíveis. Na cidade de El Alto²², atualmente vários postos de trabalho, principalmente os

²⁰ Entrevista concedida na Revista Educação por Laura Rachid, Laura Rachid: Conheça a luta de seis mulheres indígenas. Disponível em: <https://revistaeducacao.com.br/2020/03/08/mulheres-indigenas-inspiradoras>. Acesso: 24/01/2025).

²¹ Adriana Guzmán Arroyo é indígena lésbica do Povo Aymara, integrante do movimento Feminismo Comunitário Antipatriarcal, na Bolívia, e feminista de Abya Yala. Escreveu os livros: *Descolonizar la memoria, decolonizar feminismos* (2019), *Un feminismo útil para la lucha de los pueblos* (2016), *El tejido de la Rebeldía. ¿Qué es el feminismo comunitario?* (2014), entre outras obras importantes na luta feminista regional contra o patriarcado e a sociedade colonial heteronormativa. No movimento social, é reconhecida por seus estudos e sua experiência política em Educação Popular, Ciências da Educação e Feminismo, ferramentas que fortalecem a energia do Feminismo Comunitário Antipatriarcal.

²² O Município de El Alto é a capital da quarta seção da Província de Murillo, do Departamento de La Paz, localizado no oeste da Bolívia. É dividido em 14 distritos municipais e está localizado no oeste da Bolívia, a uma

informais estão sendo ocupados por elas. Muitas delas trabalham na oficina mecânica exercendo a mesma função de homens. As feiras são comandadas por elas e elas ocupam as ruas da cidade vendendo comidas típicas da região, produtos agrícolas, produtos medicinais, produtos de beleza, produtos industrializados, produtos têxteis, entre outros produtos.

Em El Alto não existem grandes supermercados, existem pequenos pontos de venda nas residências ou calçadas. Com mais de 400 feiras realizadas semanalmente, a população de El Alto não depende dos monopólios dos supermercados para garantir sua alimentação diária. Toda segunda-feira tem feira aberta na avenida onde os estudantes brasileiros residiam e na outra rua a feira funciona dia de terça e sexta-feira e nessas feiras se encontra tudo que o que se pode imaginar. Elas se levantam cedo para ir aos campos fazer o plantio ou fazer suas colheitas enquanto que outras levam seus produtos nas feiras e enfrentando o frio congelante do altiplano Alteenho. Assim como as Aymara, as mulheres Tariana também vão para roça cedo, mas diferente das andinas elas enfrentam o sol escaldante.

As mulheres andinas e as mulheres da floresta são autopoieticas, elas produzem suas vidas em meio ao seu trabalho e práticas sociais. É uma produção da vida tecida com os saberes tradicionais e ancestrais que elas possuem. A autopoiese é uma forma de autonomia, ou seja, é uma forma de produção de própria vida. “A autopoiese refere-se à autonomia do ser vivo em termos de rede de produção de componentes” (Maturana, Ludewing, 1992, p. 50). Observe-se que as mulheres Tariana e Ayamara enquanto autopoieticas tem a capacidade de criar e sustentar a própria vida com sua cultura e organização, muitas vezes em face de desafios significativos são resilientes e atuantes na defesa de seus direitos, cultura e territórios.

A mulheres Tariana estão em espaços nunca ocupados antes pelas mulheres na maior organização indígena da região. Estão também na gestão escolar e ingressaram nas universidades, onde ocupam espaços nas tomadas de decisão e entraram na militância, cruzando fronteira para contribuir na internacionalização da ciência indígena e evidenciar os saberes e conhecimentos tradicionais silenciados. São saberes silenciados e obscurecidos pelos tempos duros da razão, haja vista que historicamente as mulheres foram excluídas da história (Perrot, 1988). Atualmente para as mulheres indígenas Tariana e Ayama essa exclusão, não significa isolamento, mas sim a capacidade de atuar em conjunto com outros grupos indígenas e em diálogo com a sociedade, sempre com base nos saberes e visões de mundo.

altitude de 4.150 a 4.010 metros acima do nível do mar. no planalto. A posição geográfica é 16°30' de latitude sul e 68°12' de longitude oeste. Tem uma população de 848.000 habitantes (Censo de 2012). Em 6 de março de 1985, o Congresso Nacional aprovou a Lei 728, que cria a Quarta Seção Municipal da província de Murillo, com capital El Alto, que foi elevada à categoria de cidade pela Lei 1014 de 26 de setembro de 1988; o mesmo que levou à divisão das cidades de La Paz e El Alto.

Como mulheres autopoieticas elas entenderam que a resiliência e a sororidade é crucial para a sobrevivência e o fortalecimento das comunidades indígenas, para a preservação da biodiversidade, da cultura e dos conhecimentos tradicionais. A volta de uma visão milenar com feições humanas sobre a natureza parece dar uma dinâmica maior a uma ancestralidade feminina e às lições aprendidas com ela, dando contornos próprios a esse movimento que pode se apresentar também como feminismo decolonial. Brasil e Bolívia contribuem para tentar entender se a dimensão da crise que o nosso planeta passa tem relação direta com as estruturas dominantes herdadas do patriarcado. De acordo com Rodríguez (2019, p. 151),

No podemos trazar una imagen completa de la crisis sistémica en la que vivimos sin centrar los sistemas estructurales e históricos de poder y opresión basados en la raza, etnia, clase, género y sexualidad, y otros roles y aspectos de identidad que caracterizan a nuestras sociedades. Es decir, las funciones del “sistema” no pueden entenderse sin ver quién ocupa el papel de “dominante” y quién desempeña el papel de subalterno de forma estructural. Los “dominados” son aquellos cuyos cuerpos, vidas y dignidad se toman como medios para el fin de la acumulación: grupos indígenas que han sido colonizados, trabajadores en los peldaños inferiores, “minorías” negras y marrones, y mujeres que están en la encrucijada de múltiples tipos de opresión. Comprender los mecanismos por los cuales esto se desarrolla, y cómo estos sistemas de opresión dependen el uno del otro para funcionar, es fundamental para entender lo que significa, y cómo se ve, un “cambio de sistema, no cambio del clima.

A proposta de um ecofeminismo com novas percepções cosmogônicas e teogônicas que evoca novas formas de combate contra a destruição da natureza claramente pode ser compreendido também como uma postura contra o patriarcado estrutural. O que as mulheres propõem é muito mais que o controle do extrativismo predatório que afeta o clima e provoca inundações, aquecimento, furacões e terras secas. O que se observa dentro dessas discussões com a participação das mulheres indígenas é um novo conceito de ecologia social que tem por base o pensamento ecológico construído pelos povos originários. Isto demonstra que “as mulheres estão diretamente relacionadas com o meio ambiente e consequentemente com o desenvolvimento sustentável” (Torres, 2012, p. 114).

Construir um Estado em que natureza é tratada como um ente que possui direitos legítimos constitui um paradigma jurídico-epistemológico muito ansiado pelas comunidades indígenas latino-americanas. A Constituição boliviana parece ter entendido bem os anseios dessas comunidades, como pode ser visto no conceito de *Vivir Bien* inserido na carta magna do país. A Constituição Boliviana prevê o princípio indígena Suma Qamaña dos Aymara como sinônimo de Vivir Bien e ainda incorpora outras filosofias de vida indígena, vejamos:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

A capacidade com que as mulheres Tariana e Aymara conseguem marcar suas presenças nos debates sobre o clima e o meio ambiente não tem a ver somente com o entendimento sistêmico da crise climática como consequência de uma estrutura que domina as minorias. Também tem a ver com uma vivência em suas comunidades, mesmo em um cenário onde o machismo predomina. Podemos verificar que a resiliência das mulheres indígenas tem como base uma sororidade que tem por base as lutas diárias que constituem uma ação política de mulheres latino-americanas.

Esse vigor com que as mulheres indígenas latino-americanas atuam na reivindicação de políticas manifesta um desenvolvimento superior das práticas de organização e articulação, desempenhando um papel de grande contribuição para o mundo dos debates dentro das agendas ambientais. Ideias que entrelaçam feminilidade e natureza compõem um arcabouço teórico para novas epistemologias como é o caso do conceito “território-corpo, categoria reivindicada pelas mulheres indígenas no Brasil, no México, na Guatemala e na Bolívia. Este conceito emerge com potência e lança luzes à crítica ecológica, tendo muito a aportar à ecologia política feminista” (Barbosa e Nóbrega, 2023, p. 32). O conceito de território-corpo emerge como um instrumento teórico e político fundamental para o ecofeminismo, pois amplia o campo da crítica ecológica ao incorporar dimensões éticas, espirituais e coletivas enraizadas em cosmovisões ancestrais. As vozes dessas mulheres não apenas resistem, elas reexistem, criando novos sentidos para o viver num planeta ameaçado em que cuidar do corpo é também cuidar da Terra.

CAPÍTULO II: TENTATIVA DE SILENCIAMENTO DA MULHER TARIANA E AYMARA EM SEUS PODERES

O povo indígena sobrevive há séculos de opressão porque tem como maior referencial, a tocha da ancestralidade, do perceber intuitivo, da leitura e da percepção dos sonhos, o exercício da dança como expressão máxima da espiritualidade e da valorização da cultura, das tradições, da cosmovisão personificada na figura dos mais velhos e das mais velhas, os idosos planetários (Eliane Potiguara).

2.1 As formas de silenciamento das mulheres Tariana nos internatos

Os internatos constituem-se num instrumento de controle e adestramento de indígenas frente à cristianização e amansamento dos nativos para o trabalho escravizado. Era uma estratégia política utilizada pela missão salesiana de Iauaretê fundada oficialmente em 1929 e localizada no município de São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas, próxima à fronteira com a Colômbia. Os internatos tinham como objetivo principal a evangelização e a assimilação da cultura ocidental por parte dos povos indígenas. O processo de implantação da língua portuguesa e, conseqüentemente, de descaracterização das culturas, línguas e dos saberes tradicionais se desenvolveu com a efetiva participação do trabalho educativo dos missionários, caracterizado por um rígido controle do tempo e do corpo.

O silenciamento das mulheres indígenas já é um dos fatores que dificulta um estudo aprofundado sobre a história e a existência dessas mulheres, porque não há registro em nenhum livro, relatório e literatura. Sabemos que as mulheres indígenas recolhidas aos internatos enfrentaram desafios e impactos em suas vidas.

Desde a infância ouvia minha avó que não sabia falar português rezar e cantar em Latim. Eu não dava importância para isso, pois queria que ela aprendesse a falar português. Minha tia se casou com um homem não indígena e minha avozinha tinha muita dificuldade em conversar com ele. Toda tarde nós sentávamos à beira do fogo para ensiná-la a falar algumas palavras em português. A palavra que não esqueço e que ela não conseguia pronunciar era beijú, só falava mijú e nós caíamos na gargalhada junto com ela. Ela dizia: “obrigaram tanto que aprendêssemos a falar o português que eu nunca consegui aprender porque sou muito burra, neta”. E eu sempre dizia que se fosse “burra” não rezaria e cantaria em Latim e que foi muito inteligente porque não deixou de falar sua língua materna. Hoje podemos afirmar que ela resistiu à colonização.

De acordo com Welgel e Ramos (1993) o projeto de educação dos salesianos era amparado pelas diretrizes da estrutura de poder do Estado brasileiro, obtendo assim o apoio de diversos ministérios e instituições governamentais. Os autores explicam que apesar de todo esse empreendimento voltado para a expansão das fronteiras de civilização com a imposição da língua portuguesa e de padrões culturais “superiores” nossas conjecturas são de que os povos indígenas têm resistido de diversas formas a este processo desagregador de suas sociedades.

É a partir desse fio de memória que começamos a tecer as histórias contadas pelas Tariana. Sob perspectiva, é essencial compreendermos que a memória não se resume a um mero repositório de informações sobre o passado, ao contrário, trata-se de uma força dinâmica que se relaciona diretamente com o passado, influenciando a maneira como ele é percebido e assimilado. Segundo Portelli (2016, p. 18),

A História oral, então, é a história dos eventos, história da memória e história da interpretação dos eventos através da memória. A memória, na verdade, não é um mero depósito de informações, mas um processo contínuo de elaboração e reconstrução de significado.

Rememorar é reviver os tempos bons que a minha avó viveu. Ela foi uma grande detentora de saber e poder que ao lado de seu marido do povo Tukano comandou a comunidade Dom Bosco, conduzindo e coordenando o bem-estar social do povo daquela comunidade. Uma mulher forte e uma rocha poderosa. A ela dedico a seguinte homenagem:

Minha avó, minha avozinha

Tão pequenina, mas sua fala é
como um estrondo do trovão.
Mulher Tariana, indígena raiz,
no chão de Uaupés. Seu corpo
pequeno carrega o poder do Bùhpo.
Ela conhece os bahsesé.
Sabe o segredo da cura e o segredo
da puçanga, com uma folha, cura febre
Com bahsesé cura qualquer doença
Minha avozinha, fazia do silêncio
um ensinamento, no ritual da roça
no preparo da bebida em cada gesto
ensinava o que é ser mulher de sabedoria
Seus conselhos vinham na roça ou nos banhos.

Na hora certa, na beira do fogo
Enquanto fervia a quinhampira
e a noite chegava.
Ela dizia: Teu corpo é território
Teu saber vem do trovão.
Honra teu nome Nanayo.
Ouve teus ancestrais.
Minha avó, minha mestra,
aquela que me ensinou
que ser Tariana, é ter coragem sem grito,
é ter força no cuidado, é andar com
o espírito atento, e o coração firme
como canoa nas cachoeiras de Uaupés.
(Lorena Araújo – Nanayo)

Quando eu tinha a idade entre 12 a 15 anos, minha avó, que era Tariana, já viúva, começou a ensinar e passar vários conhecimentos sobre a roça, sobre os cuidados com o nosso corpo e como cuidar de uma criança. Ela me contou que ficou órfã muito cedo e aos 10 anos foi recrutada para o internato. Uma experiência não muito boa, onde sofreu muito por não saber

falar a língua portuguesa e não se acostumar com a comida ruim. Dizia que as freiras daquela época eram muito ruins.

No ano de ingresso no internato das freiras iniciava um surto de sarampo e as tias delas foram buscar ela sem as freiras saberem. Outros pais foram buscar os filhos à força para levá-los às cabeceiras dos igarapés fugindo da epidemia. Passaram muito tempo no meio do mato e depois souberam que muitas crianças morreram. Foi assim que ela se livrou do internato. Depois de muitos anos, quando já estava casada chegou ao MOBRAL²³ e foi nesse período que aprendeu a assinar o seu nome e a ler, mas não aprendeu a falar português.

O fato de ela não ter aprendido a falar o português nunca diminuiu sua sabedoria, muito menos apagou sua autoridade como liderança tradicional. Ao contrário, sua força estava enraizada no domínio profundo de sua língua materna, no conhecimento ancestral transmitido oralmente e na experiência vivida dentro da comunidade.

Após o casamento, ela permaneceu ao lado de seu marido não como sombra ou coadjuvante, mas com uma força viva na organização da vida comunitária. Dona Nazarinha, de estatura pequena, carregava uma força imensa. Seu respeito vinha não do volume da voz, mas da firmeza de suas palavras e gestos. Ela cuidava dos detalhes invisíveis que sustentam o cotidiano, orientava nas decisões coletivas, acolhia os que chegavam para as festas comunitárias ou rituais, reafirmando os valores do seu povo e o bem-estar dos convidados.

Seu saber não se media em anos, mas em profundidade de vida. Era a encarnação do que Estés (2007, p. 9) chama de “ser velha enquanto jovem, ser jovem enquanto velha”, porque compreendia que viver de verdade é fazer a vida pulsar também nos outros. Sua presença lembrava que, em comunidades enraizadas na memória ancestral, liderança não é domínio, é cuidado e que o verdadeiro poder está na capacidade de criar vínculos, preservar a terra e tecer o futuro sem romper com o passado.

Mesmo sem falar a língua do colonizador sua voz era ouvida com reverência. Ela liderava com o olhar, com o gesto certo, com a palavra firme em sua própria língua, aquela que carrega a memória dos antigos e o espírito dos encantados. Sua liderança não era institucional, mas espiritual, afetiva e cotidiana, construída na prática do cuidado, da escuta e da resistência silenciosa que sustenta a vida no território.

²³ O Movimento Brasileiro de Alfabetização (MOBRAL) foi criado como fundação em dezembro de 1967, pela Lei nº 5.379. Vinculado ao ministério da educação, ele tinha por objetivo ocupar os espaços de alfabetização e educação de adultos anteriormente preenchidos por programas ligados aos movimentos sociais ou ao governo derrubado em 1964. Projeto condizente com a proposta ideológica do regime militar, o MOBRL se propunha a alfabetizar 11.4 milhões de adultos até o ano de 1971. No entanto, a fundação começou a funcionar de fato somente em setembro de 1970, com recursos oriundos da Loteria Esportiva e do Imposto de Renda.

Não podemos negar que as mulheres indígenas foram alvo de múltiplas formas de opressão, entre elas o enquadramento cultural imposto pela missão salesiana. Sob o discurso de evangelização e educação, instaurou-se uma lógica patriarcal que deslocou as mulheres do centro das decisões comunitárias e tentou moldar seus corpos, vozes e saberes aos padrões coloniais. Nessa ordem, a mulher foi tratada como extensão da família patriarcal e, muitas vezes, como propriedade despojando-a de sua autonomia ancestral. Como lembra Estés (2014, p. 03), “a mulher moderna é um borrão de atividade. Ela sofre pressões no sentido de ser tudo para todos.” Para as mulheres indígenas esse borrão é ainda mais intenso, pois acumula o peso das imposições coloniais e religiosas às responsabilidades cotidianas da vida comunitária.

O Internato Salesiano, para muitas mulheres, vai ser sinônimo de violências físicas, psicológicas e maus tratos. Muitas delas desenvolveram traumas psicológicos, dificuldades de relacionamento e outras consequências. As mulheres indígenas que passaram por internatos salesianos vivenciaram profundas rupturas com suas trajetórias pessoais e coletivas. Submetidas à discriminação, abusos e maus-tratos, muitas foram forçadas a renunciar às suas línguas originárias, práticas culturais e tradições em nome da assimilação dos valores e condutas cristãs impostas. Esse processo resultou em múltiplas formas de violência física, psicológica e simbólica, deixando marcas duradouras como traumas emocionais, dificuldades de relacionamento, entre outros.

A forma como as atividades eram organizadas nas instituições missionárias não era aleatória, ao contrário, seguia uma lógica precisa de controle. A rigidez na sequência e na divisão das tarefas cotidianas permitia às religiosas-educadoras exercerem um domínio sobre todos os aspectos da vida das alunas desde o tempo até os corpos, passando pelos saberes até os silêncios.

O controle sistemático se manifesta de forma nítida no relato de Talyo 1²⁴ (59 anos), ex-aluna salesiana ouvida nesta pesquisa. Sua memória revela como as estruturas da rotina escolar e a organização minuciosa do cotidiano não apenas restringia a autonomia das estudantes, mas também funcionava como ferramenta para moldar comportamentos, impor valores ocidentais e desarticular os vínculos com suas raízes indígenas. Vejamos:

²⁴ Denominaremos as entrevistadas com o nome fictício Talyo, que em nossa língua significa “mulher Tariana”. Essa escolha respeita o desejo de anonimato manifestado por muitas delas, seja por cautela, seja pela dor ainda presente em suas memórias. Algumas preferem permanecer em silêncio quanto à sua identidade, enquanto outras não desejam sequer rememorar o período sombrio que enfrentaram em tempos marcados por violações, silenciamentos e resistências que deixaram marcas profundas. Usar o nome Talyo não é apenas uma medida ética de proteção, mas também um gesto simbólico de reconhecimento coletivo. Cada Talyo representa não só a singularidade de sua trajetória, mas também a força e a dignidade de todas as mulheres Tariana que resistiram, cuidaram e mantiveram viva a memória de seu povo, mesmo diante das adversidades.

No internato conheci meninas do rio Papuri, Alto Rio Waupés e Baixo Rio Uaupés, todas as manhãs nós tínhamos que acordar às 5 horas da manhã para fazer limpeza dos pátios e banheiros, depois íamos à beira do rio tomar banho. Tudo muito rápido, às 6 horas assistíamos missas de segunda a domingo, às seis horas íamos para o rio tomar banho, de um lado meninos controlado e do outro lado meninas sob coordenação das freiras bravas, todos eram de fora, que vieram do outro lado do mundo. O controle era rígido, tinha horário para cada tarefa era controlado como por exemplo: horário de rezar, de trabalhar e horário das refeições, os ensinamentos eram muito rigorosos, pela parte da tarde, rezávamos o terço e pela parte da noite, íamos para sala de estudo, onde ficávamos até às 21 horas. Eu sofria muito castigo por não saber falar português, às vezes ficava sem tomar água e nem comer porque a freira me pegava falando a língua a língua Tukano (Entrevista 2024).

A fala de Talyo 1 revela de forma contundente as experiências de mulheres indígenas submetidas ao regime rigoroso dos internatos religiosos, especialmente no contexto dos colégios salesianos com grande força emocional e riqueza de detalhes. Trata-se de uma vivência de uma mulher indígena num internato salesiano, marcada por rígida disciplina, violência simbólica e apagamento cultural. A descrição de uma rotina rigorosamente controlada, marcada por horários inflexíveis, vigilância constante e práticas disciplinares severas, evidencia o caráter autoritário dessas instituições, cujo objetivo era moldar comportamentos e subjetividades de acordo com os valores ocidentais cristãos, desconsiderando completamente as especificidades culturais e linguísticas das internas. Para Peres (2013, p. 60),

O principal inimigo a ser combatido pelos missionários era aquela cultura, que condenava aquelas almas infelizes à danação eterna e os impedia de ver as luzes das virtudes cristãs, concebida como sistema fechado e estático de crenças e valores, reificado como um conjunto fixo de traços, como algo que se preserva ou se abandona, se guarda ou se perde; mas também como uma força que coage o espírito humano, como uma entidade poderosa e maléfica que está além da vontade individual.

Mais do que simples regras cotidianas, o que se observa na narrativa de Talyo 1 são os castigos pelo fato de ela não falar o português, uma forma de violência linguística que expõe o projeto assimilacionista presente nessas instituições. Ao punir o uso da língua Tukano, as freiras não apenas silenciavam a identidade individual da interna, mas também contribuíam para o processo de etnocídio por meio da negação de suas práticas culturais, espirituais e linguísticas. Ou seja, a destruição sistemática de culturas originárias por meio da imposição de uma cultura dominante. Como argumenta Peres (2013, p. 60), “é necessário, portanto, investigar também o imaginário cristão, as convicções e valores últimos pelos quais os sujeitos conferiam legitimidade e sensatez aos atos aparentemente mais absurdos e cruéis dos missionários”.

Talyo 2 (65 anos) expõe, também, o seu testemunho sobre a vida no internato. É uma fala muito potente sobre as formas de colonialismo vividas no cotidiano desses internatos e sobre os traumas causados por um sistema que negava às meninas indígenas o direito de serem

quem eram, vejamos:

É com muita tristeza que vou voltar no tempo para falar alguma coisa que aconteceu quando fui interna. Às vezes eu ia dormir e não queria mais acordar, eu levava muito castigo por não conseguir comer sopa horrível e por não saber falar português. Muitas vezes pensei em fugir, mas a vigilância era grande. As vezes sentia muita fome, no pomar tinha muitos jambeiros, e um dia decidi subir no pé para tirar uns jambos. Mas a irmã me pegou no jambeiro, só lembro que ela me bateu com um pedaço de madeira que eu caí no chão desmaiada e acordei no hospital. Todas as férias eu chorava e pedia aos meus pais para não retornar para o internato. Mas eles mandavam meu avô benzer e diziam que eu ficar bem porque eu precisava estudar, ser civilizada e seguir os ensinamentos das freiras. Mas numa dessas férias eu me casei de propósito, só para não voltar para o internato (Entrevista (2024).

Esse relato de Talyo 2 é profundamente comovente e representa uma denúncia explícita da violência colonial, institucional e simbólica sofrida por mulheres indígenas nos internatos religiosos. A narrativa, permeada por dor, repressão e resistência, revela as estratégias de disciplinamento impostas sob o pretexto de civilização e educação, valores comumente utilizados para justificar práticas autoritárias e o apagamento cultural de povos originários.

A experiência de Talyo 2 demonstra o quanto esses internatos atuavam como instrumentos de controle social e cultural, voltados para a assimilação forçada. O fato de ser castigada por não falar português e por não se adequar a hábitos alimentares impostos (como comer uma sopa considerada horrível) explicita a violência linguística e cultural a que foi submetida. O corpo da criança indígena, nesse contexto, é moldado à força, punido fisicamente e emocionalmente por não corresponder às expectativas de uma instituição colonizadora que se colocava como salvadora. Castro *et al.* (2024, p. 113) assinala:

O que se observa é a presença do processo de transmissão cultural de “mão única”, onde se deposita conteúdos e mais conteúdo sem levar à e problematização com o meio e com o mundo. [...] Não se identifica essa relação entre índio e sistema educativo.

O episódio em que Talyo 2, apanha brutalmente por subir num jambeiro a ponto de desmaiar e acordar no hospital é particularmente revelador da naturalização da violência por parte das religiosas que atuavam nesses internatos. Castro *et al.* (2024, p. 115), afirma que com esse tipo de educação “se consegue apenas a obediência, o medo, o comportamento passivo, acomodado, sem iniciativa e sem criatividade”. Mais grave ainda é o modo como a família também envolvida nesse ciclo de opressão interpretava o sofrimento da criança. A dor era relativizada em nome da educação e da suposta civilização, mas percebemos que a estratégia

de enfrentamento e a forma de resistência da criança era por meio de behsese²⁵.

A escolha da entrevistada de se casar ainda jovem, de propósito, apenas para escapar do internato é um gesto extremo, mas também um poderoso ato de resistência. Mesmo limitada pelas condições sociais e históricas, essa decisão aponta para um rompimento com o sistema opressor, uma forma de afirmar sua autonomia diante de um ambiente desumanizador.

Ao dar seus testemunhos, muitas mulheres têm medo de expor as situações vividas, porque acham que vão sofrer castigos divinos. Mesmo assim ainda conseguimos ouvir mais uma mulher Tariana, Talyo 3 (65anos), que conta sua história nos seguintes termos:

Quando meus pais me enviaram no internato eu fui com muito medo, porque eu ouvi muitos relatos das minhas tias dizendo que passaram muito mal no internato. Mas quando entrei eu já sabia ler e escrever. As freiras nos ensinavam atividades como: bordado, costura, emplumagem e tecelagem. Pela parte da tarde, íamos limpar o pomar, plantar macaxeira ou preparar leira. Aos sábados pela manhã, faziam escalas para a limpeza da igreja e cuidavam do jardim. Cada aluna era responsável por um canteiro de flores. Pela parte da tarde, seguíamos para a beira do rio, onde lavávamos nossas roupas e redes. No internato, as meninas eram organizadas em três grupos etários: as pequenas (de 10 a 14 anos), as médias (de 15 a 18 anos) e as maiores (com mais de 18 anos). As freiras escolhiam algumas de sua confiança para serem responsáveis para relatar o comportamento das demais. Além disso, cada grupo tinha uma freira encarregada que era conhecida como assistente. Agora com relação à língua, éramos obrigadas a falar só português, mas a gente conversava escondidas em Tukano com muito cuidado para não sermos punidas. E os nossos pais eram obrigados a fornecer 10 paneiros de farinha por ano. Mas meus pais me mandaram para estudar e ser alguma coisa na vida. Não sofri, mas vi outras meninas que vieram de comunidades distantes passarem mal, via elas sendo castigadas por não saber falar português (Entrevista, 2024).

A narrativa de Talyo 3 oferece um testemunho revelador sobre as experiências vividas por meninas indígenas nos internatos religiosos, destacando, em especial, o processo de disciplinamento, a repressão cultural e a adaptação forçada às normas coloniais. Ainda que a entrevistada afirme não ter sofrido diretamente abusos ou maus-tratos explícitos, sua narrativa expõe de forma contundente a força persistente dos mecanismos de controle e a presença, mesmo que discreta, de estratégias de resistência. As práticas descritas por Talyo 3 dialogam com a análise de Foucault (1987) em *Vigiar e Punir*, quando o autor identifica no “horário” uma herança das comunidades monásticas, transplantada e adaptada para diferentes instituições disciplinares como colégios, oficinas e hospitais, vejamos:

1) O *horário*: é uma velha herança. As comunidades monásticas haviam sem dúvida sugerido seu modelo estrito. Ele se difundiria rapidamente. Seus três grandes processos — estabelecer as cesuras, obrigar a ocupações determinadas, regulamentar os ciclos de repetição — muito cedo foram

²⁵ Estas fórmulas, também conhecidas como benzimentos, são importantes porque são capazes de promover a cura dos doentes, a proteção para rituais, a assepsia xamânica dos alimentos, a nomeação, o manejo do território e, no limite, do clima planetário. Conhecimento xamânico na versão yepamahsã.

encontrados nos colégios, nas oficinas, nos hospitais. Dentro dos antigos esquemas, as novas disciplinas não tiveram dificuldade para se abrigar; as casas de educação e os estabelecimentos de assistência prolongavam a vida e a regularidade dos conventos de que muitas vezes eram anexos (Foucault, 1987, p. 175).

No contexto indígena tal controle não se restringia ao cotidiano escolar, mas operava como parte de um projeto mais amplo de assimilação colonial, visando desarticular línguas, saberes e práticas comunitárias. No entanto, como o próprio relato evidencia, as meninas encontravam brechas em gestos silenciosos, memórias preservadas e cumplicidades discretas que constituíam uma resistência invisível, mas vital para a continuidade de sua identidade.

Essa apreensão prévia indica a existência de uma memória coletiva marcada por traumas transmitidos às gerações de mulheres indígenas. O cotidiano descrito por Talyo 3 é marcado por tarefas e atividades (bordado, costura, limpeza, cultivo e lavagem de roupas) que, embora apresentadas como parte de uma formação educativa, refletem uma lógica de disciplinamento de gênero e submissão. Essa forma de educação visava moldar não apenas o comportamento, mas também os corpos e os modos de vida das meninas indígenas, impondo uma ideia de feminilidade cristã e ocidental.

Essa lógica disciplinar se intensificava com as alunas escolhidas pelas freiras para vigiar e denunciar as demais, uma prática que fragmentava a coletividade das internas indígenas e instalava o modo reprodutivo do pensamento colonizador para moldar os saberes, discursos e práticas que disciplinam e dominam o indivíduo. Trata-se de uma tecnologia de poder que reforçava a docilidade dos corpos e a obediência. Segundo o Foucault (1987, p. 164),

Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação.

Outro aspecto crucial da fala da Talyo 3 é a repressão linguística. As alunas eram obrigadas a falar apenas em português, sendo o uso da língua Tukano apenas às práticas escondidas, uma situação que negou às meninas indígenas o direito à sua língua materna, à sua identidade cultural e à expressão plena de suas subjetividades. A tentativa de manter o uso do Tukano em segredo demonstra uma resistência sutil, mas significativa frente ao projeto assimilacionista imposto pelas instituições religiosas.

A exigência de contribuição econômica por parte das famílias das internas que deveriam doar ao internato cinco a dez paneiros de farinha por ano revelava a exploração do trabalho e

dos recursos das comunidades indígenas para o sustento das próprias instituições que promoviam sua alienação cultural. Essa prática reforça o caráter contraditório do sistema que, enquanto prometia educação e civilização, operava sob lógicas de desigualdade e dominação.

O desejo dos pais de Talyo 3, no sentido de que ela “estudasse e fosse alguma coisa na vida” ilustra a eficácia do discurso colonizador que associava escolarização ocidental ao progresso, desvalorizando os saberes tradicionais e as formas indígenas de existência. Essa ideia é duramente criticada por autores como Krenak (2019), ao afirmar que a educação imposta aos povos indígenas muitas vezes representou uma estratégia de apagamento e não de emancipação.

Mesmo sem referir à violência direta contra si, Talyo 3 denuncia os maus tratos e impactos subjetivos, linguísticos e culturais do internato sobre si e sobre outras meninas. Sua voz contribui para a recuperação de uma memória silenciada por décadas, funcionando como uma forma de denúncia, resistência e afirmação de identidade.

Para Simone de Beauvoir, a mulher deve ser reconhecida como qualquer ser humano enquanto possuidora de liberdade e autonomia capaz de definir-se de forma singular. No entanto, seu drama histórico é o de viver sob uma ordem que a constrói como “o outro” — obediente, submissa e simbolicamente castrada. Esse destino não nasce da biologia e nem de qualquer determinação psicológica ou econômica, ele é forjado como afirma Beauvoir (1980, p. 99), pelo conjunto da civilização, que produz “esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino”.

Quando lemos Beauvoir a partir de uma perspectiva indígena e decolonial, percebemos que essa civilização a que ela se refere é também a colonialidade patriarcal que não apenas subordinou as mulheres aos homens, mas impôs um modelo de gênero europeu sobre sociedades que possuíam outras formas de relação entre gênero masculino e feminino. No caso das mulheres indígenas, essa fabricação do feminino operou em paralelo à colonização dos territórios, à catequização e ao controle dos corpos, apagando saberes e práticas ancestrais que sustentavam o equilíbrio comunitário. A crítica de Beauvoir ecoa, mas precisa se expandir à luta pela autonomia feminina nos territórios originários, inseparável da luta pela autonomia coletiva e pela recuperação de cosmologias que não separavam mulher, terra e liberdade.

É possível afirmarmos que a Igreja Católica carrega consigo uma responsabilidade histórica pelas inúmeras violências cometidas contra os povos indígenas ao longo do processo de colonização e evangelização. Essa culpa institucional não é apenas reconhecida pelas vítimas, mas foi simbolicamente admitida quando o chefe máximo da Igreja, o Papa João Paulo

II que pediu perdão aos povos indígenas²⁶.

Esse pedido de perdão, embora importante do ponto de vista simbólico e diplomático, não apagam os traumas deixados pelas práticas missionárias, especialmente aquelas que atuaram de forma sistemática no apagamento cultural, na desvalorização das línguas indígenas, na imposição de valores ocidentais e na fragmentação das relações comunitárias. O perdão, nesse contexto, aponta para a necessidade de uma reparação mais ampla, ética, política e histórica que envolva não apenas o reconhecimento, mas também ações concretas de valorização, fortalecimento dos saberes e modos de vida dos povos indígenas.

2.2 O silenciamento das mulheres Aymaras no âmbito da educação

As mulheres Aymaras foram sistematicamente silenciadas dentro dos espaços educativos formais, resultado de múltiplas formas de opressão que se entrecruzam desde o colonialismo, ao patriarcado e o racismo estrutural. Apesar de sua posição como detentoras de saberes ancestrais e serem sujeitos essenciais na transmissão cultural intra e intercomunitária, as vozes dessas mulheres foram sistematicamente marginalizadas nos discursos hegemônicos sobre educação. Essa exclusão representa mais do que um simples esquecimento, mas uma manifestação estrutural da colonialidade do saber, que continua a privilegiar epistemologias ocidentais, androcêntricas e monolíngues, relegando as cosmovisões indígenas e comunitárias a uma posição subalterna.

A maioria das mulheres Aymara se concentram em El Alto, cidade com a maior população indígena do mundo, somando mais de um milhão de habitantes, situada no derredor de La Paz, capital da Bolívia. El Alto é habitada pelos povos Aymara, quéchua, além de mineiros, tecelões, camponeses, gente do altiplano e das terras baixas como os chiquitanos e guaranis. A cidade é uma profusão de cores, aromas e histórias, onde é quase possível tocar as montanhas. Wayna Potosí e Illimani, picos montanhosos com mais neve, por mais que sejam altos, também começam a perder a cobertura de gelo milenar, mesmo estando a mais de 6 mil metros de altitude. Não há como acessar La Paz sem passar por El Alto, que está sobre a capital, estando a mais de 4 mil metros acima do nível do mar.

²⁶ O papa João Paulo 2º já havia pedido perdão aos indígenas do continente pela "dor e sofrimento" causados durante os 500 anos de presença da Igreja Católica na América, numa visita à República Dominicana, em 1992. Mas Francisco foi além, dizendo pedir desculpas "com arrependimento". Num gesto histórico de reconciliação, em 2015, o Papa Francisco pediu perdão pelos crimes cometidos em nome da Igreja Católica contra os povos indígenas da América durante a colonização europeia.

Mapa 02: Estado Plurinacional da Bolívia



Fonte: wikipedia.org

Para compreendermos esse contexto das mulheres Aymara, tornou-se oportuno visitar o escritor indígena Felipe Guaman Poma de Ayala, especialmente em sua *Nueva Corónica y Buen Gobierno (tomo I)*. Neste escrito o autor constrói uma narrativa histórica que apresenta uma imagem relativamente estável das sociedades andinas pré-hispânicas. Compreender os papéis desempenhados pelas mulheres nesse período é fundamental para analisarmos os processos históricos que levaram ao silenciamento das mulheres Aymara, sobretudo no campo da educação. Gutiérrez e Fernández (2011, p. 20, tradução nossa), apresentam esse autor nos seguintes termos:

Felipe Waman Puma de Ayala, um dos pensadores indígenas mais proeminentes do século XVII, dedicou todo um capítulo à questão da educação indígena em sua Nova corónica e bom Governo. Sob o rótulo geral de “ruas”, demonstra uma complexa matriz com papéis diferenciados na formação da personalidade e socialização, tanto para meninos quanto para meninas. Em seu relato sobre o mundo andino pré-colombiano, registra dez “ruas” destinadas a ambos os sexos, sob a trilogia de: sociedade(comunidade) natureza-pessoa, para meninos e meninas começa aos 33 anos e termina com a “décima rua” que corresponde aos bebês de um mês. Tanto as meninas quanto os meninos que correspondem ao que hoje seria a idade escolar estão

entre a “sexta rua”, “sétima rua” e “oitava rua”, onde são doutrinados e ensinados a trabalhos e aprendem ofícios e virtudes²⁷.

Ao registrar com detalhes a organização social, cultural e política das sociedades andinas, Guaman Puma oferece uma visão contra hegemônica da história, ainda que inserida nas tensões e contradições de um tempo de violenta dominação colonial. Sua crônica apresenta uma memória do mundo andino que, embora marcada pela crítica à opressão espanhola, tende a retratar o passado indígena com uma certa idealização e estabilidade. Nesse passado, as mulheres ocupavam funções sociais diversas e significativas, como líderes espirituais, agricultoras, tecelãs e transmissoras de saberes. Essa presença ativa e plural das mulheres andinas contrasta profundamente com o apagamento que se observa posteriormente, especialmente no campo da educação, onde os discursos coloniais e modernos marginalizaram seus saberes e práticas.

Os povos indígenas, historicamente, constituíram sistemas próprios de educação, por meio dos quais transmitiam saberes, cosmovisões e projetos de vida enraizados em suas experiências coletivas. Com o advento da colonização, esses modos autônomos de ensinar e aprender foram alvo de processos sistemáticos de deslegitimação e silenciamento, também no contexto dos povos andinos. Neste cenário, Yamila Gutierrez Callisaya e Marcelo Fernández Osco dedicam-se à análise crítica das articulações entre a colonialidade persistente e a modernidade, examinando seus efeitos concretos na educação rural, particularmente nas práticas escolares e nas experiências de estudantes e docentes.

O estudo em questão concentra-se especialmente nas meninas indígenas. No prefácio da obra, Catherine Wals²⁸ destaca que elas figuram entre os sujeitos coletivos mais invisibilizados e silenciados, tanto no âmbito acadêmico quanto nos contextos educacionais. Os autores buscam evidenciar as capacidades dessas meninas de transitar e coexistir entre dois mundos distintos. Além disso, revelam como a modernidade/colonialidade continua a exercer um efeito subalternizante sobre suas consciências, moldando expectativas e limitando aspirações futuras, o que contribui para sua permanência à margem da sociedade. Nas palavras de Gutiérrez e

²⁷ Texto original: Felipe Waman Puma de Ayala, uno de preclaros pensadores indígenas del siglo XVII, dedico todo um capítulo a la cuestión educativa indígena em su Nueva crónica y buen Gobierno. Bajo el rótulo general de “calles”, demuestra una compleja matriz com roles diferenciados em la formación de personalidad y socialización, tanto para el varón como para mujer. Em su informe sobre el mundo andino procolombiano, registra diez “calles” destinadas a ambos sexos, bajo la trilogia de: sociedad(comunidade) naturaleza-persona, para varones como mujeres comienza a la edad de 33 años, y termina com la “dizima calle” que corresponde a los bebés de um mês. Tanto las niñas como los niños que correspondem a lo que hoy sería la edad escolar se encuentran entre las “sesta calle”, “sétima calle” e “otaba calle”, donde aon” doctrinados y enseñados a trabajos ytomassem ofícios y virtude” ([1612-13] 1992: 206 [208]).

²⁸ Professora principal Universidade Andina Simón Bolívar no Equador e professora Visitante da Duke University.

Fernández (2011, p. 18, tradução nossa),

A educação memorística e repetitiva que se privilegia com suas variantes vai alienando as mentes das crianças e em particular das meninas, que a instância da escola persegue as novidades em detrimento de seus próprios valores. No objetivo de alcançar o ofício semiexperto, rejeitam as práticas, os saberes, e o conhecimento educativo local e, em geral, o aymara e o quéchua. Pelo mesmo caminho se encaminha a Lei de Educação Avelino Siñani – Elizardo Pérez²⁹.

A análise dos autores remete ao modelo de ensino tradicional herdado do colonialismo, centrado na reprodução mecânica de conteúdos, sem reflexão ou contextualização (Gutiérrez e Fernández, 2011). A ênfase nas meninas indica um recorte de gênero importante: elas são, segundo o texto, particularmente afetadas por esse modelo. Isso pode ser lido à luz dos estudos que mostram como a escola, além de invisibilizar os saberes indígenas, também reproduz desigualdades de gênero, muitas vezes silenciando a participação ativa das meninas indígenas.

De acordo com os autores, essa educação não emancipa e nem prepara para a autonomia produtiva ou intelectual, mas apenas para ocupar posições de trabalho precarizadas. Isso está associado a uma desvalorização das línguas e práticas indígenas como formas legítimas de conhecimento. A rejeição da língua Aymara e do Quéchua mostra como a escola reforça a ideia de que a ascensão social depende da assimilação cultural, o que produz processos de autoalienação e perda de pertencimento. Para Gutiérrez e Fernández (2011), os efeitos da escolarização colonial em contextos indígenas foram revelando como o sistema educativo mesmo quando amparado por leis progressistas pode reforçar a subalternização cultural, epistêmica e de gênero. Ainda segundo estes autores,

A Bolívia, como país independente, se estruturou sob os ideais da Revolução Francesa; portanto, é um produto do sistema de mundo moderno/colonial. Consequentemente, como resultado dessa incoerência, o Estado boliviano, em suas diferentes versões, não conseguiu a descolonização, em virtude de que a própria modernidade é consecutiva da colonialidade. Essas concepções foram discutidas desde meados do século passado (Gutiérrez e Fernández, 2011, p. 34, tradução nossa)³⁰.

Note-se que a modernidade europeia, marcada pelo progresso científico, político e

²⁹ Texto original: La educación memorística y repetitiva que se privilegia con sus variantes va alienando las mentes de los niños y en particular de las niñas, que a instancia de la escuela persiguen las novedades en detrimento de sus propios valores. En el objetivo por alcanzar el oficio semiexperto, rechazan las prácticas, los saberes, el conocimiento educativo local y, en general, el aymara y el quéchua. Por la misma vía se encaminha la Ley de Educación Avelino Siñani – Elizardo Pérez.

³⁰ Texto original: Bolívia como país independente se estruturó bajo los ideales de la Revolución Francesa; por lo tanto, es un producto del sistema de mundo moderno/colonial. Consecuentemente, como resultado de esta incoerencia, el Estado boliviano en sus diferentes versiones no logró la descolonización, en virtud de que propia modernidad es consecutiva de la colonialidad. Estas concepciones se discutieron ya desde mediados del siglo pasado.

econômico, foi viabilizada pela colonialidade, isto é, pela exploração, dominação e supressão dos saberes dos povos autóctones. Assim, ao estruturar o Estado com base nesses ideais, sem romper com as lógicas coloniais, a Bolívia teria reproduzido internamente as mesmas hierarquias raciais, epistêmicas e sociais impostas durante a colônia.

Torna-se necessária a reavaliação da educação, não apenas como um direito, mas como um espaço de disputa política e cultural em que as vozes Aymara femininas recuperem sua centralidade. As mulheres, em particular, têm sido marginalizadas tanto dentro de suas próprias comunidades como consequência de lógicas patriarcais internalizadas quanto no âmbito educacional, onde sua experiência é frequentemente invisibilizada. Além dessa invisibilidade, a colonização trouxe também a hegemonia de um dos gêneros. Conforme Gutiérrez e Fernández (2011, p. 37, tradução nossa),

Com a conquista, a colonização e o liberalismo republicano, vem a cultura da supremacia do homem e aparecem a discriminação, exclusão, violência e o "machismo andino"; a ponto de que até mesmo a mulher, com algumas diferenças, continua reforçando essas perversidades. Nos núcleos educativos, as meninas estão mais expostas a essas diferenças, pelo simples fato de que a escola, por definição, se origina no universal do homem ³¹.

Os autores associam a colonização e o liberalismo republicano à consolidação de uma cultura de supremacia masculina, destacando que esses processos históricos não apenas impuseram formas de dominação política e econômica, mas também denunciaram como a modernidade/colonialidade impôs um sujeito universal (masculino, branco, europeu), apagando as cosmologias, saberes e subjetividades dos povos autóctones. Ao dizer que a escola, por definição, se origina no universal do homem, o trecho ecoa a crítica de que a educação moderna é uma ferramenta de reprodução de valores coloniais e patriarcais. A escola aparece aqui como um espaço de disciplinamento e assimilação não neutros e que impõe um padrão civilizatório eurocentrado e masculino. Mesmo diante de todos esses padrões civilizatório eurocentrado e masculinizado, as mulheres nunca foram silenciadas. Cusicanqui (2018, p. 17) complementa este raciocínio ao destacar que,

A vida comunitária, a vida nas ruas, a vida no bairro, as redes de ajuda mútua e organização para resistir aos avanços do poder e às crises de mercado podem iluminar o ethos desses processos, que ocorrem inaudíveis e invisíveis – passam despercebidos pela política – mas, em vez disso, alcançam a opinião pública global. Do produto de práticas multifacetadas, como vermes

³¹ Texto original: Com la conquista, la colonización y el liberalismo republicano, viene la cultura de la supremacia del varón y aparecen la discriminación, exclusion, violencia y el "machismo andino"; al punto que incluso la mujer, com algunas diferencias, sigue reforzando estas perversidades. En los núcleos educativos, las niñas están más expeustas a estas diferencias, por el simple hecho de que escuela por definición se origina em el universal de varón.

produzindo húmus fertilizante, emergem pensamentos e palavras, ainda indizíveis, que buscam confrontar discursos macro, invertendo a grandiloquência com a zombaria, a solenidade com a celebração e a política com o trabalho, imergindo-nos na magia da realidade viva para escapar da magia das palavras.

Observe-se que as mulheres indígenas protagonizam suas lutas e são sujeitos co-partícipes da aprovação da Constituição do Estado Plurinacional da Bolívia, em dezembro de 2007, revisada no Congresso Nacional em outubro de 2008 e promulgada em 07 de fevereiro de 2009. Esta constituição tem um enfoque de Gênero, resultado de mobilizações de milhares de mulheres de todo o país por seus reconhecimentos e pelos seus direitos. Pela primeira vez a Bolívia tem uma Constituição com términos de gênero em sua linguagem referindo a homens e mulheres. Essa nova constituição pela primeira vez na Bolívia não só incluiu os povos Indígenas Originário Campesinos, mas também incluiu as mulheres desde sua classe, cultura e gênero, vejamos um dos artigos desta constituição:

Artículo 8: II – O Estado se sustenta nos princípios de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementaridade, harmonia, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, equidade social e de gênero na participação, bem-estar comum, responsabilidade, justiça social, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais, para viver bem³².

Todas as mulheres bolivianas comemoraram a conquista de seus direitos que estão garantidos na Constituição do Estado Plurinacional. “São valores que não se pode deixar de lado, são como uma norma que nos aponta o caminho por onde devemos caminhar entre estes princípios, agora existe o de praticar a equidade como princípio de justiça entre homens e mulheres assim como o desfrute do bem estar coletivo” (Huarin, 2011, p. 17)³³.

Essa conquista não foi concedida por benevolência dos governantes, tampouco foi resultado de alguma generosidade espontânea do Estado. Ao contrário, ela é fruto de muitas lutas, resistências e enfrentamentos protagonizados por mulheres que, ao longo do tempo, rompeu o silêncio, ocuparam espaços, desafiaram estruturas opressoras e reivindicaram seus direitos com coragem e persistência. Segundo o depoimento a seguir:

³² II – El Estado se sustenta en los de unidad, igualdad, inclusión, dignidade, libertad, solidaridad, reciprocidad, reciprocidade, respeto, complemetariedad, armonía, transparência, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidade social y de género em la participación, bienestar común, resposanbilidad, justicia social, distribución y redistribución de los produtos y bienes sociales, para vivir bien.

³³ Lucila Choque Huarin é Professora licenciada da Universidade Pública de El Alto, autora e pesquisadora boliviana do povo Aymara que contribuiu significativamente para o debate sobre o "Vivir Bien" (Bem Viver) no contexto do Estado Plurinacional da Bolívia, com foco especial nas mobilizações das mulheres indígenas. Fez parte da equipe técnica da elaboração da nova Constituição do Estado Plurinacional e foi redatora da cartilha Gênero y Autonomia em el Estado Plurinacional.

As mulheres também estiveram presentes desde a década de noventa nas Marchas por Dignidade, Terra e Território pedindo uma Assembleia Constituinte; em 2000 na Guerra da Água, em 2003 na guerra do Gás com "as Panelas comuns". Acontece que na cidade de El Alto, no mês de outubro, alguns dias antes do dia 17, foram sitiados pelo exército sob o comando do então presidente da Bolívia, Gonzalo Sánchez de Lozada, que não deixou entrar alimentos nem medicamentos na cidade de El Alto. Diante dessa situação, as mulheres saíram às ruas com barris ou panelas grandes e todos os vizinhos forneciam alimentos que guardavam e cozinhavam para todos, assim conseguiram suportar por dias, organizando mobilizações para derrubar um governo neoliberal. Chegamos à Assembleia Constituinte de 6 de agosto de 2006 a 14 de dezembro de 2007, onde milhares de mulheres apareceram em amplas mobilizações, as ruas se tornaram um protesto político, mulheres nunca ouvidas abriram esse processo que vivemos até chegar a nova Constituição Política do Estado (Cartilha Género y Autonomía em el Estado Plurinacional, 2011, n.p.)³⁴.

No ano de 2000 o povo de El Alto voltou às suas lutas sociais e coletivas e dessa vez foi para ocupar o Campus da UMSA com o objetivo de criar a Universidade Pública de El Alto.

Figura 04: Universidade Pública de El Alto/Bolívia



Fonte: eabolivia.com

³⁴ Texto Original: Las mujeres estamos presentes también desde la década de los noventa en las Marcha por “Dignidad, Tierra y Territorio” pidiendo una Asamblea Constituyente; el 2000 en la Guerra del Agua, el 2003 en la guerra del Gas con “ las Ollas comunes”. Sucede que en la ciudad de El Alto en el mes de octubre unos días antes de 17, fueran sitiados por el ejército al mando del entonces presidente de Bolivia Gonzalo Sánchez de Lozada, quien no dejó ingresar alimentos ni medicamentos a ciudad de El Alto, ante esta situación las mujeres sacaron a las calles barriles u ollas grandes y todos los vecinos brindaban alimentos que guardaban y cocinaban para todos y todas, así pudieron soportar días, organizando las mobilizaciones hasta derrocar a un gobierno neoliberal. Llegamos a la Asamblea Constituyente el 6 de Agosto de 2006 al 14 de diciembre de 2007 donde miles de mujeres aparecieron en amplias mobilizaciones, las calles se convirtió en una protesta política, mujeres nunca escuchadas abrieron este proceso que vivimos hasta llegar a nueva Constitución Política del Estado.

Cabe destacar que desde 1989, a Universidad Mayor San Andrés (UMSA), cuja sede principal se encontra na cidade de La Paz, contava com um campus em El Alto, todavia, oferecia somente cursos de nível técnico. Mesmo com as lutas populares e dos povos indígenas constatamos que esta universidade não consegue se estabelecer como uma instituição de ensino superior indígena, pois seu modelo de organização se inspira na universidade pública tradicional e reproduz suas formas de organização administrativa e dos conhecimentos dos não indígenas, assim como as escolas secundaristas estudadas (Gutiérrez e Fernández, 2011).

Na UPEA poucos cargos de chefia e coordenação são ocupados pelas mulheres. Nossos professores interlocutores tentaram agendar com as coordenações de carreira das três diretoras e somente uma aceitou nos receber. Licenciada Callecusi, diretora da carreira de Linguística não entrou nos detalhes das dificuldades e como conseguiu chegar ao cargo, mas contou que tem um grande desafio na área de linguística. Alguns professores tentam fortalecer a língua Aymara dentro da universidade fazendo atividades via pesquisa e planejando incluir mais línguas para trabalhar o fortalecimento da cultura indígena. No entanto, quem tiver interesse de aperfeiçoar a língua indígena mais falada nessa região que é Aymara ou outra língua precisa desembolsar mil bolivianos por curso, conforme card abaixo:

Figura 05: Card do curso língua Aymara na UPEA

CURSO AUTOFINANCIADO II-2025

- AYMARA - INGLÉS

REQUISITOS

- > Ingresar a la página idiomas.upea.bo
- > Formulario de pre-inscripción (Imprimir 2 copias)
- > Comprobante del depósito bancario de Bs. 1.000.- (por idioma) original y 2 copias. A la cuenta 1-4713083 Banco Unión. ¡NO SE ACEPTAN TRANSFERENCIAS INTERBANCARIAS!
- > Dos fotografías 3x3 fondo blanco (POR IDIOMA), traje formal, papel mate. (Escribir el nombre completo en el reverso)
- > Fotocopia simple B/N de Cédula de identidad vigente (NO ESCANEADO).
- > Fotocopia simple B/N de certificado de nacimiento ACTUALIZADO (NO ESCANEADO)
- > Fotocopia simple B/N del Diploma Académico y Título Profesional (anverso y reverso) ¡NO ESCANEADO!
- > Entregar la documentación en un folder colgante celeste, en fundas, según el orden indicado y adjuntar la carta de compromiso (solicitar en la oficina del Departamento de Idiomas)

Bs. 1.000 POR IDIOMA

INSCRIPCIONES DEL 08 DE JULIO AL 22 DE JULIO

INFORMES: 77150061

UPEA

Fonte: idiomas.upea.bo

Outra entrevistada foi a professora Huanque que possui somente o título de licenciada em Trabalho Social, título que conquistou em meio à pobreza e dificuldades. Huanque é uma mulher que buscou se firmar como professora de universidade, mas esbarra na falta de qualificação profissional como veremos ao longo desta exposição. Ela é casada, tem 02 filhos e depois de conquistar seu diploma foi ajudar o seu povo. Huanque relata o seguinte:

Luego un día me anoticie que en la Paz se abriría el Ministerio de Autonomías y fui a dar examen para ser técnico y trabajar con pueblos indígenas y género, me fue bien, trabaje conociendo muchos pueblos indígenas en Bolivia aquellos que estaban yendo hacia la Autonomía Indígena originaria campesina (AIOCs) y fue tan importante eso en mi vida había aprendido tanto, pero entre eso de trabajar de lunes a lunes y mi familia no tuve tiempo de estudiar los posgrados un requerimiento importante para la docencia que aun la estoy desarrollando en la carrera de Trabajo Social - UPEA (Entrevista, 2024).

As dificuldades encontradas não as fazem reféns de um sistema excludente e com racismos estrutural, pois elas estão sempre se ajudando coletivamente ou comunitariamente. Como relatado, ela atuou como licenciada e saiu para prestar serviço fora da UPEA e depois de alguns anos retorna para ser professora novamente. A principal dificuldade enfrentada por ela refere-se à realização anual do Processo Seletivo da Universidade.

Considerando que a instituição, até o presente momento, não dispõe de carreira docente efetiva, a docente, ainda que possua o título de licenciada, permanece durante os meses de dezembro, janeiro e fevereiro na expectativa de ser convocada para ministrar aulas, período em que não auferir qualquer tipo de remuneração. Na Bolívia, não há oferta de programas de pós-graduação gratuitos. Assim, apenas aqueles que dispõem de condições financeiras conseguem dar continuidade à sua formação acadêmica, seja na UPEA ou em instituições externas. Huanque relata que o valor de um curso de mestrado gira em torno de 20 mil bolivianos, o que, diante de salários reduzidos, torna inviável o acesso à pós-graduação para pessoas de baixa renda. Apesar dessas limitações, ela decidiu ingressar no curso, enfrentando inúmeras dificuldades financeiras. Sua motivação, contudo, vai além da titulação acadêmica, ela busca registrar e compartilhar os saberes herdados de seus ancestrais, habilitar-se a participar de concursos em outras universidades e fortalecer sua atuação militante em prol de seu povo.

As mulheres bolivianas, mesmo diante de inúmeras dificuldades, das marcas da pobreza e do silenciamento histórico a que foram submetidas, seguem escalando montanhas que não são apenas as da geografia andina, mas também as montanhas simbólicas das instituições enraizadas no racismo estrutural e pelo patriarcado excludente. Cada passo que dão é um gesto de enfrentamento às estruturas que insistem em negar-lhes voz, território e dignidade. As

mulheres bolivianas, com seus corpos e trajetórias, expõem as fissuras do sistema e demonstram que as montanhas institucionais podem ser atravessadas não pela submissão, mas pela persistência e pela sabedoria herdada de suas ancestrais. É diante dessas lutas históricas das mulheres que Rivera (2018, p. 134) questiona:

Mas o que acontece com essa revolução do senso comum quando a trégua é alcançada e a "sucessão constitucional" exigida por organizações de base, conselhos de bairro, manifestantes e grevistas de fome é alcançada? Se durante a revolta, foram principalmente as mulheres e os jovens que sustentaram a ética da revolta e lhe deram um senso de dignidade e soberania coletivas, quando se trata de repensar a democracia e projetar as lições destes dias para o futuro, esses protagonistas se destacam por sua ausência nas reuniões sindicais ou nas antecâmaras do parlamento.

Esse trecho levanta uma tensão crucial entre a potência transformadora das revoltas populares e os limites institucionais que tendem a neutralizar os protagonismos das mulheres. Rivera Cusicanqui (2018) aponta para o fato de que no calor da insurreição, são as mulheres e os jovens que encarnam a ética da dignidade coletiva sustentando bloqueios, greves de fome, redes de solidariedade, mas quando a crise política encontra sua trégua via mecanismos de sucessão constitucional e rearranjos institucionais, essas mesmas vozes desaparecem do processo decisório formal. A crítica de Rivera evidencia a urgência de constituírem formas de democracia que não reduzam a insurgência a um episódio passageiro, mas que a reconheçam como princípio permanente da vida política. Isso significa considerar as práticas insurgentes femininas, juvenis e comunitárias não como exceções, mas como fundamento estrutural da política. Quando esse reconhecimento não ocorre, a institucionalização da revolta converte-se em captura, esvaziando sua potência criadora e relegando os corpos insurgentes novamente à invisibilidade. Esse processo pode ser percebido na trajetória de nossa entrevistada: após sair da universidade, ela contribuiu ativamente na elaboração de propostas de leis voltadas às mulheres para o novo Estado Plurinacional.

No entanto, ao retornar à vida acadêmica, viu-se relegada ao anonimato, enfrentando cotidianamente o peso da precarização e lutando para sobreviver com um salário aviltado, contando moedas para sustentar sua pós-graduação e alimentar o sonho de, um dia, alcançar o título de mestre. Sua experiência revela a contradição entre o reconhecimento momentâneo do protagonismo das mulheres em contextos de insurgência e o subsequente silenciamento institucional que as empurra de volta para as margens. Essas mulheres, como tantas outras, travam uma batalha diária contra o apagamento e a desvalorização de seus saberes e esforços, resistindo ao cerco institucional que insiste em negar-lhes espaço e dignidade, mesmo quando foram elas as portadoras da força vital que moveu as transformações históricas.

Para Ailton Krenak 2020, “a vida não é o valor central dessa sociedade. O que está no centro é o consumo” (Entrevista à TV Boitempo, 2020)³⁵. O que essas mulheres denunciavam é exatamente isso, que a vida, em sua plenitude e dignidade, ainda não chegou para elas. Mas sua luta anuncia outro horizonte de autonomia, de cuidado, de saber partilhado. A sua caminhada nas madrugadas é também uma travessia histórica em direção à justiça.

2.3 Resiliência e resistência dos poderes ancestrais

Figura 06: Fernando Araújo no Cacuri



Fonte: Alex Marinho/2024

Cacuri — Teia aquática ancestral

Cacuri não é só trança de cipó, é mapa da memória no fundo do rio, é o saber das mãos antigas, saberes que o tempo não apagou. Feito com paciência do filho do trovão, com olhos que medem a correnteza e direcionam peixes na certeza, que no cacuri presos ficarão. Cada nó é um ensinamento, cada curva, uma história do povo. Ali, o avô ensinou o filho, o neto a tecer um cacuri novo. A importância de resguardo tempo certo da pesca e o respeito aos waimahsã. Só quem tem, são os buhpó mahsã.

Quando o colonizador chegou, com ganancia envenenou e quis pescar sem ritual, esqueceu que o peixe tem seu ancestral. Mas o cacuri permaneceu. nos fundos das cachoeiras resistiu, nos remansos, lagos e igapó amarrado só com cipó. Ele não é só armadilha, é bahsesé, é mahsisé, é pacto com o rio e com os encantados. É dizer: "Nós ainda estamos aqui." Porque enquanto houver cacuri, haverá vida, haverá resiliência, haverá matrística taliasere (Lorena Araújo – Nanayo).

³⁵ Krenak, Ailton. [Entrevista concedida a] TV Boitempo, 2020.

Num mundo marcado pela destruição ambiental, pelo avanço do extrativismo mineral, vegetal, mudança climática e pela continuidade de violências coloniais, os saberes ancestrais dos povos indígenas, afrodescendentes e camponeses emergem não apenas como fontes de memória, mas como forças vivas de resiliência. Estamos falando da resistência dos nossos ancestrais, reafirmando o fato de que estamos hoje fazendo registro dos ensinamentos que eles nos narraram.

É por meio do intercâmbio nas terras andinas que percebemos e chegamos à conclusão de que esses poderes ancestrais estão enraizados nos territórios, nos corpos e nas espiritualidades comunitárias dos povos originários da América Latina. O projeto colonial moderno tentou silenciar impondo a racionalidade ocidental como única via legítima de conhecimento. No entanto, ao contrário do que a lógica da colonização desejou, essas forças não desapareceram, seguem pulsando nas práticas cotidianas, nos rituais, nas línguas e nos modos de habitar o mundo. A resiliência dos povos originários não pode ser compreendida apenas como adaptação passiva às violências sofridas, mas como uma capacidade de regenerar mundos a partir de suas próprias cosmologias. Ao mesmo tempo, sua resistência se expressa em lutas concretas por território, por dignidade, por água e por vida, ações que articulam espiritualidade e política, corpo e terra, memória e futuro. Falar da resistência é falar da reexistência e da resiliência dos nossos ancestrais na medida em que os seus espíritos continuam vivos em nosso corpo e memória.

Sou neta dos filhos do trovão

Do Taliasere trago o coração.
Do clã Oaporoá fizeram nascer.
Os ancestrais vivem em ação,
cuidando dos netos do trovão.
Surgiram no Ayari, no Rio Içana,
Seguiram caminho pegando trilha.
Foram ao Uaupés levando seu saber,
E ali fizeram a sua força crescer.
A civilização quis soterrar,
As vozes da cachoeira, tentaram silenciar
Mas os kumuãs, com sabedoria,
Guardaram a alma da antiga harmonia.
Não falavam a língua do invasor,
Mas ouviam os pássaros a cantar.
Enquanto o branco não sabia escutar,
As cachoeiras seguiam a falar.
Os encantados, no mundo escondido,
Protegiam o tempo, o sonho perdido.
E assim resistiu, com força e raiz,
O saber ancestral que ainda nos diz
Que há vida na pedra, no vento, no chão,
No rio, que nada é em vão.

Sou neta dos trovões, do tempo real,
E carrego o saber do meu povo imortal (Lorena Araújo).

Meu pai Fernando Araújo ficou órfão aos 13 anos e já não tinha mais os avôs. Casou-se aos 18 anos com minha mãe. Era kumũ, mas não nasceu com esses dons. Meu avô que só tinha um filho homem não conseguiu repassar os bahsesé ao seu filho. Por isso, nos dias que antecederam a sua morte, meu avô Graciliano Marinho fez cigarro abrindo e preparando a mente do meu pai para que ele pudesse decorar várias histórias ou fórmulas em pouco tempo. No decorrer do tempo ele precisaria ir evoluindo por meio de trocas de conhecimento de outros povos para fortalecer o bahsesé. Para eles bahsesé não são fórmulas intactas ou mágicas, são palavras ou frases que precisam ser reformuladas o tempo todo, porque as doenças também vão aparecendo de acordo com o tempo histórico. O meu pai foi se tornando um kumũ resiliente, porque ia descobrindo novas formas de curar os seus pacientes, além de ser resistente, pois ele enfrentava os malfeitores, os dohanã³⁶ e os encantados.

Ser kumũ na cidade não é uma tarefa fácil ele dizia. As vezes ele caía da rede durante a madrugada, porque no sonho ele lutava e escapava da morte por homem ou mulher que praticavam maldade às pessoas. Estou lidando com kumũs do mal, feiticeiros e macumbeiros, ele dizia ao acordar. Ele não tinha sucessores para deixar os seus conhecimentos por isso, ele sempre dizia com muita tristeza que tudo o que ele sabia, ou seja, seus saberes construídos, iam morrer com ele. Mas ocorreu que, por sorte, uma das filhas dele casou-se com um Tuyuka kumũ. Meu pai o encaminhou no caminho da espiritualidade, repassando a ele o conhecimento do bahsesé. Ele dizia sempre que apesar de ter repulsa ao padre que lhe desferiu ato de violência no internato, ele reconhece que a educação é um fator relevante para os indígenas. Os Tariano mesmo com a queima das malocas não perderam sua cultura e mesmo com a imposição da língua portuguesa não conseguiram apagar a língua Tukano. Não foram os colonizadores que acabaram com a língua Tariano, pois quando eles chegaram, a maioria do grupo já não falava mais a língua nativa.

Meu pai se tornou uma grande liderança em sua comunidade, uma referência em Iauaretê e meu avô se tornou um grande músico e alfaiate respeitado. Por isso que meu pai dizia que não podemos dizer que a escola só trouxe coisas negativas. De acordo com ele próprio,

Depende de cada um, eu preferi dar um soco no rosto do padre agressor, mas continuei minha luta pelo meu povo assumindo o papel de líder na comunidade, ajudei o meu povo e o meu pai preferiu tornar profissional de alfaiataria e depois denunciou os maus tratos do internato salesiano e dessa

³⁶ Pessoas que usam fórmulas malignas.

forma ajudou a sua comunidade (Fernando Araújo, entrevista, 2024).

Fernando Araújo revelou em entrevista que todos os saberes tradicionais que conhecia adquiriu durante a sua vivência e sobrevivência desde os seus 13 anos, quando ficou órfão de seu pai. Vejamos:

Tive que conviver com os mais velhos para aprender muitas coisas para poder cuidar dos meus irmãos mais novos e quando completei 18 anos, o padre realizou meu casamento e assim tive que aprender a fazer todos os trabalhos tais como: pescar, derrubar roça, procurar emprego para sustentar os 4 irmãos e mais a esposa (Entrevista, 2024).

Ele contava que a pescaria não é simplesmente jogar anzol em qualquer canto do rio, é preciso pescar nos lugares certos, lugares onde foram delimitados pelos nossos ancestrais e respeitar os lugares sagrados. Para preparar o cacuri é preciso seguir todos os ritos, saber os bahsesé e conhecer os tipos de plantas para ser um bom pescador. Para fazer a derrubada de roça é necessário conhecer as delimitações do terreno e o tipo de terra, assim como conhecer as técnicas para derrubar as árvores grandes da mata virgem. Quando a roça é feita na mata virgem, precisamos fazer sempre a defumação³⁷ para ter um plantio e uma boa colheita, sempre em parceria com a mulher. Para nós indígena, a pescaria e o cultivo agrícola não são meramente atividades técnicas ou utilitárias, mas rituais inscritos em uma rede de conhecimentos complexos, transmitidos às gerações. Cada ação desde a escolha do local da pesca até o preparo do cacuri, ou desde a escolha do terreno até a defumação da roça envolve um saber ancestral que articula cosmologia, espiritualidade, ecologia e experiência empírica.

Observe-se que há um contraste claro com a racionalidade moderna ocidental que frequentemente dissocia o conhecimento do território de sua dimensão espiritual de afetividade com a natureza. O que vemos é uma forma de ciência indígena em que conhecer o rio ou a mata exige saber lidar com os espíritos, as plantas, os ciclos naturais e as regras herdadas. Essa ciência não é reduzida a dados objetivos, mas é encarnada na prática cotidiana e ritualizada.

Para Krenak (2019), do ponto de vista dos saberes ancestrais, a noção de “descolamento da terra” é inaceitável porque não há vida fora da relação com o território. O território não é apenas físico, mas também espiritual, afetivo e epistemológico. “Território não é solo ou propriedade: é espaço de existência, memória e comunidade” (Ibidem, 2019, p.23).

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela sempre suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o

³⁷ Defumação é fazer bahsesé (benzimento).

mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (Krenak, 2019, p. 13).

Ao dizer que preparar o cacuri é seguir todos os ritos e que é preciso conhecer os bahsesé para ser um bom pescador, Fernando Araújo mostra que o êxito na pescaria depende tanto de técnica quanto de alinhamento cosmológico. Isso revela uma cosmovisão na qual o mundo espiritual e o material são inseparáveis, e o saber não é meramente funcional. Podemos considerar que é comunitário, simbólico e sagrado. O rito é resistência e consiste em manter a ordem do mundo, conservar a identidade, recusar a lógica da pressa, da eficiência desritualizada e do esquecimento. Krenak (2019, p. 13) expõe como o modelo civilizatório dominante opera por homogeneização e “oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino, e, se possível, a mesma língua para todo mundo”. Essa uniformização não é neutra ela apaga modos de vida diversos, destrói línguas, devasta ecossistemas e impõe uma ideia única de progresso. Trata-se de um processo de recolonização que tenta reduzir o mundo à imagem do Ocidente. Conforme, Krenak (2019, p. 26),

Nosso tempo é especialista em criar ausências do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar.

O autor chama a atenção para o fato de que a ciência moderna promoveu a separação entre natureza e cultura, defendendo uma visão de mundo em que a Terra é viva e os rios, montanhas, florestas têm espírito e que os saberes são pluriculturais. Isso reafirma a resiliência dos saberes indígena que persistem como formas vivas de conhecimento, cuidado e relação com o planeta, mesmo diante da tentativa do apagamento sistemático. Esses sistemas de conhecimento são profundamente enraizados em relações éticas com o território, com os seres cósmicos e com o coletivo. Num mundo marcado por crises ambientais e da ciência, esses saberes se afirmam não apenas como formas de resistência, mas de resiliência, também como futuro possível e alternativa ao colapso causado pela dissociação entre saber, corpo e terra.

Diante desse contexto, novas abordagens teóricas acerca de relações de gênero e dos conhecimentos tradicionais entrelaçados com o meio ambiente e a sustentabilidade vem tomando espaços na academia e umas das estudiosas desse tema relevante é Torres (2012). Para esta autora, as mulheres estão diretamente relacionadas com o meio ambiente e consequentemente com o desenvolvimento sustentável:

A sustentabilidade articulada com a perspectiva de gênero poderá servir de balizamento para instaurar uma conduta menos predatória para com o meio ambiente. A perspectiva relacional poderá constituir-se na base da interatividade entre homens e mulheres, e entre estes com a natureza, as instituições e a sociedade de modo geral (Torres, 2012, p 114).

Esta autora afirma que “as mulheres possuem um *ethos* de especial cuidado com o meio ambiente [...], elas têm uma racionalização estratégica preservacionista importante em relação ao solo, plantas e água” (Torres 2012, p. 114). As mulheres indígenas detêm os saberes tradicionais com conceituações diversas, bem como a sua interrelação com a biodiversidade que, de modo transversal, interfere na definição de políticas de proteção e gestão de recursos naturais e do meio ambiente. A autora evidencia que a centralidade das mulheres indígenas na relação com o meio ambiente não pode ser desconsiderada dos debates sobre sustentabilidade, justiça climática ou políticas de conservação. Elas não são apenas beneficiárias da natureza, mas sujeitas ativas, portadoras de racionalidades próprias que precisam ser ouvidas, valorizadas e respeitadas. Reconhecer esse *ethos feminino* é também um ato político de reparação e fortalecimento das reexistências indígenas em seus territórios, na medida em que cuidar da terra é cuidar da vida presente, passada e futura.

Poderia dedicar este escrito à roça ou à agricultura familiar como expressão do saber ancestral do povo Tariano. Não distante, cumpre-me reconhecer que esses conhecimentos ultrapassam os limites de um único grupo étnico. Eles fazem parte de um saber coletivo compartilhado por diversos povos do Alto Rio Negro, que, ao longo de gerações desenvolveram modos próprios de cultivar a terra em harmonia com os ciclos da natureza, respeitando os tempos do solo, as fases da lua e os saberes cósmicos que regem a relação com o território.

Figura 07: Família na roça



Foto: ISA, 2024.

A roça, nesse contexto, não é apenas um espaço de produção de alimento, mas também um lugar de transmissão de memória, de cuidado, de fortalecimento comunitário e de resistência cultural. É onde se ensina a criança a respeitar o tempo das sementes, onde as mulheres compartilham histórias, conhecimentos sobre medicina tradicional, sobre os cuidados com as crianças, enquanto plantam as manivas e limpam a roça.

Falar da roça é falar de um modo de vida que carrega o espírito dos ancestrais e sustenta a soberania alimentar, o pertencimento ao território e a autonomia dos povos indígenas frente às ameaças externas e às políticas de apagamento. Por isso, embora a roça esteja presente na vida dos Tariano, ela deve ser reconhecida como parte de um legado interétnico, uma prática que une os povos do rio Negro pela terra, pelo alimento e pela continuidade da vida.

O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro foi reconhecido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) em 2010 como patrimônio imaterial do Brasil, um reconhecimento que celebra a riqueza e a complexidade de um conjunto de saberes profundamente enraizados na cultura dos povos indígenas da região. Este sistema agrícola vai muito além da simples prática de cultivo, ele é a base de um sistema que integra a roça, a alimentação tradicional, o artesanato e promove a manutenção e transmissão de conhecimentos ancestrais”³⁸.

Poderia escrever sobre a roça apenas como uma atividade cotidiana, ou classificá-la como parte da agricultura familiar, como muitas vezes é nomeada pelos olhares externos. Mas para mim, mulher Tariana, a roça é muito mais do que isso, ela é território de vida, memória e resistência. É onde os saberes dos meus ancestrais permanecem vivos, mesmo diante das tentativas históricas de apagamento cultural desse povo.

A roça não é só uma técnica de cultivo, é um conhecimento ancestral transmitido de geração em geração, enraizado no corpo, no tempo da natureza e na relação espiritual com a terra. A maior parte dos saberes tradicionais eu aprendi na prática ouvindo a minha mãe e avó na roça, onde aprendi a preparar o terreno, a reconhecer o momento certo para plantar a maniva ou o cultivo de outras plantas. Escutei as muitas histórias contadas pelas mulheres enquanto plantávamos. Enfim, isso para mim, foi mais do que um ofício, porque a partir desses aprendizados e vivência, reforcei a minha identidade, a minha relação com o território e com a minha comunidade.

³⁸ Registra-se o manejo de cerca de 100 espécies de mandioca e 300 espécies de outros tipos de plantas, configurando-se um conhecimento importante na constituição e na conservação de um amplo patrimônio biológico e cultural na Amazônia brasileira. Este conhecimento é passado de geração em geração, garantindo que as tradições sejam preservadas e que as práticas agrícolas permaneçam sustentáveis e eficazes.

É significativo reconhecer que a roça, no Alto Rio Negro é um saber ancestral que faz parte de um conhecimento coletivo dos povos dessa região, um modo de vida que desafia as lógicas capitalistas e coloniais porque não visa o acúmulo e sim o sustento, o cuidado e a partilha. A roça resiste, ela sobrevive ao avanço do agronegócio, à invisibilização dos saberes indígenas nas políticas públicas e às tentativas de nos tirar do nosso território. Cada plantio é um gesto político, cada colheita é um ato de resistência e reexistência.

Enquanto houver uma mulher preparando a terra com suas próprias mãos, enquanto houver uma criança aprendendo a plantar ouvindo os mais velhos, haverá também futuro para os nossos modos de ser. Por isso, falar da roça é afirmar que o saber ancestral dos nossos povos continua vivo, não nos livros dos colonizadores que sempre nos silenciaram, mas no nosso território, onde cultivamos com amor, força, determinação e muita resiliência e continuaremos guardando esses saberes nas nossas memórias.

Ao refletir sobre a roça a partir da minha vivência, compreendo que ela não é apenas um espaço de produção de alimentos, mas sim um território de saber, espiritualidade e resistência ancestral. Essa compreensão se fortalece ainda mais quando dialogamos com o pensamento de Shiva (2013) que denuncia os impactos da agricultura industrial, do extrativismo e da lógica capitalista que transforma a terra em mercadoria. Também vejo na nossa prática tradicional da roça uma forma de enfrentamento a esses sistemas. A roça não é feita para o lucro, é feita para o sustento da vida. Cada etapa de cultivo, que vai da escolha do local à colheita, carrega ensinamentos transmitidos por gerações. Minha mãe e minha avó materna foram as transmissoras desses conhecimentos, principalmente de como respeitar os ciclos da floresta, as forças do tempo e os espíritos que habitam o território.

Esta autora afirma que a biodiversidade e os saberes das mulheres são os pilares da sustentabilidade verdadeira (Shiva, 2013). E é exatamente isso que observamos na prática da roça, desde o cultivo associado entre as espécies, a transmissão oral dos saberes e das histórias que acompanham cada planta. Tudo isso constitui um modo de vida que é, ao mesmo tempo, político, ecológico e cultural.

Essas novas abordagens que antes eram negadas e invisibilizadas, tomam força a partir do momento em que o universo começa a cobrar mais respeito para com a mãe natureza e mãe terra por meio das mudanças climáticas. De acordo com Shiva (2013, p. 25), “quando o sistema dominante impõe seus saberes como científicos e universais, exclui os diversos, que são vistos de forma preconceituosa como saberes locais”.

A roça, não é um saber simples ou rústico. Ela é uma tecnologia ancestral complexa, moldada pela experiência coletiva e pela sensibilidade para com a terra, que se opõe

frontalmente às monoculturas e às tecnologias impostas de fora. A roça reafirma o direito de produzir e consumir segundo nossos próprios princípios e ritmos, preservando o equilíbrio com o meio ambiente e a autonomia dos nossos povos.

O monopólio da razão e da verdade por parte da ciência exclui os outros saberes dos domínios das análises científicas, ou seja, a “monocultura mental (criada pelo sistema dominante) nega as possibilidades de diálogo com os sistemas locais” (Shiva, 2013, p. 25), o que torna o saber ancestral ainda mais invisível. Por isso, ao manter viva a tradição da roça, estamos não apenas cultivando mandioca, milho, banana, abacaxi, cana, batata, entre outras, mas estamos também cultivando a liberdade, a memória e a continuidade do nosso povo. De acordo com Célia Xakriabá³⁹,

Sem a existência da população indígena, não haverá chance para a humanidade. Nós temos o compromisso importante de desaquecer o planeta, para aquecer o coração. No dia em que acabar para nós, povos indígenas, acabará também para você e para o seu filho. Não podemos vender o brilho do sol, o brilho das águas, a riqueza da terra. E que acrescenta: Nós precisamos entender a terra como um de nossos parentes.⁴⁰

Podemos considerar que a fala da Célia Xakriabá é bem potente sob a ótica da resiliência e da resistência do poder ancestral. Ela chama a atenção para o papel que os povos indígenas desempenham na defesa da vida e na luta contra os efeitos do colonialismo, da exploração ambiental e da injustiça climática. Estamos falando de um saber tradicional resiliente, porque mesmo após séculos de colonização, essas formas de compreender e de se relacionar com o mundo não apenas sobreviveram, mas se atualizam diante das novas violências impostas.

A resiliência, nesse caso, não é apenas uma capacidade de adaptação, mas uma força ontológica que sustenta uma outra maneira de estar no mundo, em que a terra é reconhecida como parente, guardiã de vida e memória, e não como recurso a ser explorado. Essa visão resiste ao paradigma moderno/colonial que reduz a natureza a objeto e reafirma uma cosmopolítica em que humanos, rios, montanhas, ventos e ancestrais compartilham a mesma trama de existência.

³⁹ Doutora em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e líder indígena, Célia Xakriabá foi a primeira indígena eleita deputada federal por Minas Gerais. Célia é a primeira mulher a ser retratada em uma série de histórias de mulheres indígenas que serão publicadas no site e nas redes sociais da ONU Mulheres até o fim deste ano.

⁴⁰ Entrevista disponível em: <https://www.onumulheres.org.br/noticias/nos-temos-o-compromisso-importante-de-desaquecer-o-planeta-para-aquecer-o-coracao-conheca-a-trajetoria-de-celia-xakriaba/>. Acesso em 14/11/2025.

CAPÍTULO III: PROTAGONISMO DAS MULHERES TARIANA E AYMARA NO ÂMBITO DA CURA E DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL

As mulheres sempre foram as arquitetas invisíveis das revoluções, sustentando com suas mãos e suas vozes o que o mundo insiste em não ver (Bell Hooks).

3.1 O poder da cura da benzedeira Tariana e Aymara

Ao falar do poder da cura na cultura patriarcal, a referência é sempre o pajé, onde somente ele parece ser o detentor desses saberes. Mas aqui estamos referenciando e evidenciando o poder de cura da mulher Tariana e Aymara. Isto só está sendo possível pela nossa luta, resistência e resiliência enquanto mulher indígena na ciência. Fazer ciência ou trazer a ciência indígena para a academia tem sido uma tarefa árdua para as mulheres indígenas. De acordo com Rezende (2013, p. 201-213),

Hoje eu estou aqui compartilhando com vocês alguns saberes, em pleno século XXI, quando o tempo histórico favorece eu contar para as outras ciências e para outros cientistas os nossos pensamentos indígenas. Eu acredito que nós estamos fazendo isso com uma nova perspectiva histórica onde reconhecemos as diversidades culturais, valorizamos o multilinguismo e com possibilidades de construção de novos saberes a partir de nossas relações interculturais.

A fala do autor evidencia uma ruptura com o lugar de silêncio a que as vozes indígenas foram historicamente relegadas. Ao afirmar que “hoje eu estou aqui compartilhando com vocês alguns saberes”, o discurso não apenas comunica conhecimento, mas constitui um ato político de afirmação. O saber indígena deixa de ser objeto de estudo para se tornar sujeito, interlocutor e produtor de ciência. Trata-se de uma epistemologia indígena. Muitas vezes, a ciência ocidental reivindica o poder de validar os conhecimentos indígenas, reduzindo-os às informações etnográficas ou saberes tradicionais sem reconhecer sua densidade filosófica e política. Queremos mostrar que os mundos diferentes coexistem sem se fundirem e nem se hierarquizar. Rezende (2013, p. 202) apresenta a forma metodológica e pedagógica da transmissão de saber dos povos do Alto Rio Negro nos seguintes termos:

Como eles ensinavam? Segundo aquilo que eu sei os nossos avós e pais nos ensinavam falando-mostrando-fazendo e aprendemos ouvindo-vendo-fazendo. Os nossos educadores são os nossos pais, avós, sábios de nossas culturas. São pessoas conhecedoras dos fundamentos da educação de seu povo, possuem suas filosofias de vida, construíram suas próprias teorias de conhecimento e práticas de vida, os conhecimentos indígenas são organizados, transmitidos de maneira organizada e diferenciada para crianças, jovens, meninas, meninos e adultos.

Nesse trecho o autor anuncia a metodologia pedagógica indígena quando apresenta a forma de ensinar “falando-mostrando-fazendo” e “ouvindo-vendo-fazendo”. Essa circularidade entre ensinar e aprender rompe com a ideia de um processo unilateral do professor que ensina/aluno que aprende, um modelo típico da escola ocidental. Aqui, o conhecimento é prático, relacional e incorporado, aprende-se não pela memorização de conteúdos abstratos, mas pela vivência dos gestos, da escuta e da experiência. O autor evidencia que os educadores tradicionais, pais, avós, sábios e sábias, não são transmissores passivos de tradições antigas, mas intelectuais de sua própria cultura, com filosofias de vida, teorias de conhecimento e práticas pedagógicas específicas (Rezende, 2013). Isso desafia o preconceito colonial que historicamente desqualificou os saberes indígenas como pré-científicos ou folclóricos.

Ao contrário, o Rezende (2013) afirma aqui a existência de epistemologias próprias, organizadas e coerentes, com critérios internos de validade, voltadas para diferentes etapas da vida (crianças, jovens, adultos). Esses saberes herdados dos nossos ancestrais passam por um processo de transmissão específico pelos educadores tradicionais. A cura por meio de benzimento é discutida em nossa pesquisa, tendo por base a epistemologia dos povos do Alto Rio Negro. Para os não indígenas o termo benzer tem outros conceitos ou explicações, como explicado por Lemos (2010, p. 09):

Existem várias modalidades religiosas de benzedeiras, entre as quais estão: católica, crente, kardecista, umbandista e esotérica. As variações entre essas modalidades de benzedeiras são significativas, vão desde o modo como elas se definem e se apresentam para a clientela, o tipo de clientela, a utilização dos recursos terapêuticos, até à questão da remuneração profissional.

Os conhecimentos indígenas são sistematicamente organizados e transmitidos de maneira diferenciada, respeitando os ciclos da vida, as linguagens próprias e os vínculos comunitários. O grande desafio que se coloca hoje é construir espaços de diálogo verdadeiramente simétrico em que esses saberes não sejam reduzidos nem reinterpretados sob a lente patriarcal e colonialista que historicamente tentou silenciá-los ou enquadrá-los em categorias ocidentais. Nesse processo, a atuação e participação das mulheres é central. Nas cosmovisões indígenas as mulheres não são apenas guardiãs da memória ou transmissoras do cuidado, mas sujeitos políticos, epistemológicos e cósmicos que sustentam práticas agrícolas, espirituais, linguísticas e educativas. Rezende (2013, p. 203) assinala que,

Os nossos sábios avós nos ensinam que a vida humana deve ser bem cuidada com os bens materiais e bens imateriais. Deve ser bem cuidada desde a gestação, por isso, os benzedores benzem o corpo, o útero e a vida da mãe para que o novo ser em gestação possa crescer bem. Assim em todas as fases da

vida da vida até a nossa morte. [...] Os benzedores benzem para criar equilíbrio nos relacionamentos com diversas vidas. Quando os seres humanos desrespeitam os ambientes sagrados aí surge desarmonia e desequilíbrio, que se expressa através de temporais, doenças, acidentes de trabalho, etc. [...] Como são produzidos os saberes? São produzidos por todas as pessoas, mas principalmente por pajés, mestres de canto/danças e demais benzedores. Eles possuem inteligência e sentidos apurados para conhecerem o mundo material e imaterial. Por isso dizemos que existem os saberes materiais práticos e os saberes imateriais práticos. Os nossos avós aprofundavam seus conhecimentos do mundo das pessoas, do universo, das florestas, dos rios e outras vidas. [...]. As mulheres possuem seu próprio campo para produção dos conhecimentos sobre a feminilidade e todas as ações que elas desenvolvem no mundo e em suas vidas.

Reconhecer a importância da mulher indígena significa romper com a invisibilização de suas vozes e compreender que os saberes ancestrais não são estáticos, mas sim produzidos, recriados e atualizados continuamente a partir de suas experiências cotidianas de resistência, de luta e de cuidado coletivo. Ao longo da história, as mulheres foram postas em posição de subalternidade e sujeitas a violência tanto nos contextos coloniais quanto nas sociedades europeias. As mulheres na Europa pagaram com suas vidas durante os processos de caça às bruxas quando seus saberes comunitários sobre corpo, terra e cura foram criminalizados e apropriados pelo nascente sistema capitalista e patriarcal. Conforme Federici (2004, p. 186),

Não é exagero dizer que as mulheres eram tratadas com a mesma hostilidade e senso de distanciamento que se concedia aos índios selvagens na literatura que foi produzida depois da conquista colonial. O paralelismo não é casual. Em ambos os casos, a depreciação literária e cultural estava a serviço de um projeto de expropriação. Como veremos, a demonização dos povos indígenas americanos serviu para justificar sua escravização e o saque de seus recursos. Na Europa, o ataque travado contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. Sempre, o preço da resistência era o extermínio. Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e os súditos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivessem sido sustentadas por uma campanha de terror. No caso das mulheres europeias, foi a caça às bruxas que exerceu o papel principal na construção de sua nova função social e na degradação de sua identidade social.

Observe-se que a violência contra as mulheres é estrutural e global, mas também sua resistência é igualmente transversal. Enquanto as mulheres europeias foram perseguidas por possuírem saberes sobre os ciclos da natureza e a autonomia do corpo, as mulheres indígenas foram violentadas e silenciadas na tentativa de apagar suas cosmovisões ancestrais que ameaçavam a lógica colonial. Tanto lá quanto aqui, elas permaneceram guardiãs de mundos possíveis, resistiram com seus corpos, suas práticas e suas memórias, segurando a mão uma da outra numa relação com a vida, com a comunidade e com a Terra.

Os missionários colonizadores usaram a educação como meio para destruir os saberes ancestrais como os bahsesé, as práticas de cura e os rituais sagrados que foram brutalmente demonizados. Malocas foram incendiadas, ornamentos sagrados saqueados e os pajés, guardiões espirituais dos povos foram perseguidos e assassinados. De acordo com Castro (2024, p. 112), “para atingir os objetivos e metas na educação, a prelaia desenvolve um trabalho que gerará efeitos positivos à medida que os grupos indígenas substituam, gradativamente”, os valores ocidentalizados por seus próprios valores.

As mulheres indígenas no rio Uaupés, por sua vez, não apenas sofreram com o silenciamento imposto pelo regime colonial, mas também foram alvo de violência dentro das próprias comunidades como no episódio do roubo das flautas sagradas, símbolo do poder feminino em muitas cosmologias. A colonização não apenas destruiu territórios físicos, mas tentou romper os laços espirituais e comunitários que sustentavam os modos de vida indígenas. Chernela (1997, p. 90), quando fez seus estudos junto ao grupo Wanano percebeu que,

As mulheres dizem que a inteligência que elas uma vez possuíam foi perdida nos tempos ancestrais quando um homem disfarçado de mulher roubou os poderosos ornamentos de cabeça de sua mulher, alienando as mulheres de seu controle sobre certos tipos de conhecimentos e autoridade. A perda das pedras deve ser lida como a perda do direito de falar e ser ouvida. As mulheres dizem que hoje em dia que elas não “conhecem”, mas que uma vez elas conheceram.

No caso das mulheres Tariana a narrativa de origem assegura de forma clara a presença da mulher na etnia com poderes segundo a narrativa de origem deste povo, como demonstra o fragmento a seguir:

O Trovão, Ennu [Hipéweri Hekoapí] pensou em criar um homem e uma mulher Kui e Nanaio. Filhos do trovão (bühpó porã) receberam todos os instrumentos e adornos de Trovão. Então disse que eles seriam os responsáveis para fazer surgir gente-pedra, os ü'tã mahsã, os quais finalmente, dar origem à futura humanidade. Trovão disse que deveriam encontrar por si mesmos os meios para surgir novas pessoas. [...] Kuí encontrou a yutika-yapú, um porta cigarro em forma de forquilha, e Nanaio encontrou o kahtiri-müroró, um cigarro de vida. Nanaio preparou este cigarro com seu próprio leite, isto é, pingando leite do seu seio no tabaco e o enrolando com folhas de sororoca sobre a coxa. [...] Mas Trovão já adiantou que a futura humanidade iria crescer por outros meios, através de relações sexuais entre homens e mulheres (Jesus *et al.*, 2018, p. 63).

É com base nessa narrativa mítica de origem que a mulher Tariana tem o poder de benzimento, poder de cuidado e cura. Como afirma a Bühküó Bahsegó (78 anos)⁴¹,

⁴¹ Anciã detentora da fórmula de cura é o pseudônimo da nossa anciã.

Nós, homem e mulher dependemos um do outro, mas sobre os bahseséós mulheres recebemos esses dons ou missão desde a nossa origem, ou seja, desde os nossos antepassados. Eu aprendi desde pequena ouvindo os mais velhos conversando sobre a cura e fui decorando cada história, porque benzimento é história. Minha sorte é que eu tenho boa memória, porque alguns benzimentos são longos. As mulheres antigamente, eram detentoras de bahsesé, principalmente nos cuidados da gravidez e parto. Somente as mulheres podiam ver e acompanhar o momento do parto, mas sempre o homem estava acompanhando de longe, só não podia ter acesso ao local do parto (Entrevista, 2025).

Estes procedimentos não são exclusivos das mulheres Tariana, pois as mulheres de outras etnias do rio Negro compartilham esses saberes, cuidados e a interdependência na hora do parto. Oliveira (2019, p. 42) assinala dizendo que,

Apesar de uma boa parte dos procedimentos de parto se passarem pelos domínios femininos, o processo completo de nascimento envolve atuação de duplas, same-sex e cross-sex. Entre casais que residem atualmente nas comunidades *Sopori Bua*, *Wahpu Nuhku* e *Muhawai Tukurõ*, no médio rio Tiquié, a grande maioria dos partos continua a ser realizada na comunidade e é conduzida por um benzedor e uma parteira.

A parteira, muitas vezes mulher idosa e de grande respeito, detém um saber prático, corporal e relacional. Já o benzedor atua como aquele que alinha as forças invisíveis, cuida da proteção espiritual da mãe e do bebê. A cosmologia dos povos do rio Negro percebe o nascimento como um evento que exige equilíbrio entre forças complementares masculino/feminino, corpo/espírito, visível/invisível como foi afirmado anteriormente por Rezende (2013). Búhküó Bahsegó narra que:

Benzer não é só curar doença, é benzer nossas roças, é benzer nossas plantas, é benzer para que o nosso caxiri fique bem forte ou bem fermentado, é proteger nossas casas, é proteger nossos filhos, é benzer o marido para não ser bravo ou agressivo. Saber benzer é cuidar da união da nossa família para que vivam em harmonia, benzer é ajudar nossos filhos seguirem bem nos estudos e muitas outras coisas. Mas hoje em dia as meninas não tem mais interesse sobre isso (Entrevista, 2025).

A última anciã Taliasere do grupo Oaporoá resistiu a todo o processo histórico assinalado acima e ainda assim se tornou uma das melhores Bahsegó, mas sempre viveu no anonimato. Somente os seus familiares e pessoas próximas sabiam que ela era detentora do bahsesé, mostrando que a mulher é sinônimo de resistência e resiliência. Ela personificou a resiliência ancestral feminina que mesmo diante da destruição de malocas, perseguição a pajés e silenciamento colonial, encontrou meios de florescer e manter os fios da tradição. De acordo com Estés (1994, p. 192),

A psique e a alma das mulheres também têm seus próprios ciclos e estações de atividade e de solidão, de correr e de ficar, de se envolver e de se manter distante, de procura e de descanso, de criar e de incubar, de participar do mundo e de voltar ao canto da alma. Enquanto somos crianças e meninas, a natureza instintiva percebe todas essas fases e ciclos. Ela paira bem perto de nós, e nós estamos conscientes e ativas em períodos diversos, segundo a nossa decisão.

A dimensão psíquica e espiritual das mulheres abordada pela autora dialoga profundamente com a experiência concreta das mulheres indígenas do rio Negro, revelando aquilo que podemos compreender como sabedoria cíclica. De um lado, a psique feminina se move em ritmos próprios de criação, recolhimento e renascimento. De outro, entre os povos indígenas, essa ciclicidade se expande para além do corpo individual e encontra ressonância no coletivo, na terra, nos rios e na própria comunidade. A trajetória da anciã Taliasere, guardiã do bahsesé, evidencia que os saberes femininos não se restringem a acompanhar os ciclos da alma, mas são capazes de erigir cosmologias inteiras, sustentando a vida comunitária, preservando o equilíbrio das forças invisíveis e garantindo a continuidade da existência. No âmbito do estágio de bolsa sanduíche fora do país procuramos construir uma ponte de saberes indígenas, aproximando o povo Tariano do Brasil com suas *bahsenã numiã* e o povo Aymara da Bolívia, com suas *Yatiri*⁴². Como já ressaltado anteriormente, as mulheres indígenas têm sido sistematicamente silenciadas na literatura acadêmica e antropológica, resultando em sua consequente invisibilização. Dar voz às *bahsenã numiã* e às *Yatiris* significa, portanto, romper com esse silêncio e reconhecer que os saberes femininos não apenas existem, mas estruturam cosmologias e práticas comunitárias que são fundamentais para a continuidade da vida.

As mulheres *Yatiri* de El Alto/La Paz, na Bolívia, assim como as mulheres Tariana do rio Uaupés, no Amazonas/Brasil, têm resistido na luta pela preservação dos saberes herdados de suas ancestrais, mantendo vivos os conhecimentos, as práticas espirituais e a força de suas tradições. Essas mulheres do Abya Yala, mulheres do Sul, carregam a tarefa histórica de historicizar suas próprias trajetórias de luta e resistência, resgatando vozes que por muito tempo foram silenciadas. Mesmo caladas, sustentaram e transmitiram seus saberes tradicionais como um gesto de resistência cotidiana. Quando aparecem nas literaturas coloniais e acadêmicas quase sempre são descritas de forma distorcida. Sua presença é estruturante, são guardiãs da

⁴² Yatiri, na língua aimará, traduz nosso conceito de "homem sábio" e etimologicamente significa "aquele que sabe, aquele que vê". Ele é capaz de resolver problemas de natureza muito variada, desde curar doenças até encontrar objetos perdidos, desmascarando aqueles que cometeram delitos.(tradução livre) -- Os yatisis geralmente agem lendo folhas de coca e criando oferendas rituais de acordo com as necessidades estabelecidas durante a sessão ritual. Atualmente, existe uma literatura considerável explorando seu contexto de intervenção e prerrogativas rituais (ver, entre outros: Albó 1992; Carter-Mamani 1982; Duvols 1977; Fernández Juárez 1994, 1995, 1997, 1999, 2004a, 2004b; Girault 1988; Huanca 1989; Van der Berg 1985).

Texto original: Yatiri en lengua aymara traduce nuestro concepto de «sabio» y etimologicamente quiere decir «el que sabe, el que ve». Está capacitado para solucionar problemas de naturaleza muy diferente, desde la cura de las enfermedades hasta la búsqueda de objetos perdidos, desenmascarando a quienes han cometido infracciones.

memória, do equilíbrio espiritual e da continuidade das cosmologias indígenas. Recolocar suas histórias no centro é também romper com a epistemologia colonial que insistiu em apagá-las. Paredes (2017, p. 09, tradução nossa) destaca que,

Claro que sabemos quem somos e o que queremos! Ninguém vai nos ensinar o que sabemos sobre nossos corpos, nossas vidas e nossas lutas ancestrais. Claro, sabemos que dói quando nossos próprios companheiros são espancados, humilhados e mortos, mas isso não será decidido de fora, por uma neocolonização ou colonização feminista de nossos corpos; o destino de nossos corpos será decidido por nós, pelas mulheres em nossas organizações e comunidades. Ao mesmo tempo, devemos lutar contra as injustiças que homens, mulheres, pessoas intersexo e a natureza sofrem nas mãos de um sistema de dominação e hegemonia patriarcal, e devemos lutar contra o machismo em nossas comunidades.

Segundo a autora, o corpo constitui o primeiro território de luta, pois nele se inscreveram as marcas da colonização, do patriarcado e das violências históricas, mas também nele se afirmam as possibilidades de autonomia e de reexistência. Reconhecer essa dimensão implica compreender que a autonomia das mulheres indígenas não pode ser pensada a partir de parâmetros externos, coloniais ou universalistas, mas deve emergir de suas próprias experiências comunitárias e de seus saberes ancestrais. Nesse horizonte, a luta das mulheres indígenas e camponesas do Abya Yala se coloca em múltiplos níveis contra o patriarcado e o machismo inclusive quando enraizados nas próprias comunidades. São vozes contra o racismo estrutural que insiste em invisibilizá-las e contra a lógica colonial que desqualifica seus conhecimentos. É nesse processo que se inscreve o reconhecimento das mulheres Aymara como *Yatiris*, guardiãs e mediadoras de saberes espirituais e curativos, antes atribuídos quase exclusivamente aos homens. Segundo Thoa (2023, p. 84),

Por fim, há também as *yatiris* femininas, que foram chamadas a desempenhar a função de curar diversas enfermidades, sejam elas físicas ou espirituais, por meio de sinais sobrenaturais como raios. Acreditamos que, diferentemente do *yatiri* masculino, que domina conceitos e habilidades indisponíveis ao homem comum da comunidade, a *yatiri* feminina sintetiza e projeta de forma mais coerente a atividade ritual feminina ligada à vida cotidiana. Poderíamos dizer que as mulheres andinas retêm um conjunto mais profundo de crenças e experiências mágicas do que os homens, dominam e compreendem a medicina natural mais profundamente e são mais conscientes do mundo sobrenatural do que a maioria dos homens. Portanto, a *yatiri* nos oferece uma oportunidade privilegiada para explorar as particularidades da perspectiva feminina na produção de conteúdo ideológico relacionado à reprodução e à resistência cultural.

Figura 08: Mulher Yatiri



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2024.

Mulher Yatiri

Mulher Yatiri tú és hermana,
Sua força e sabedoria emana,
Do sussurro das montanhas,
E do frio das geadas.

És gurdia do saber milenar
Guardado no teu ser, o seu jeito de curar
Mulher de poder, de luta e raiz,
Mundo encantado é sua Matriz.

Ao passo invasor do colonizado,
Ergueu-se firme, contra o patriarcado,
Sabedoria antiga pulsa em teu ser,
Saberes que o vento não pode deter (Lorena Araújo).

Durante a missão científica em El Alto/ Bolívia, território andino, tive a oportunidade de conhecer uma Yatiri, que se denomina Qhana Thakinchiri, como prefere ser chamada. A história dela começou quando adoeceu e precisou da ajuda de mestres de cura, porém, o mestre que ela estava procurando sumiu. Finalmente ela encontrou uma mestra de almas e levou até a sua casa para fazer leitura de folhas de coca. A mestra prometeu mudar a sua sorte, mas explicou que tudo que ela estava passando era porque ela nasceu com os pés na hora do parto e todos

que nascem assim, nascem com algum dom e ela foi escolhida e designada pelos ancestrais. Qhana Thakinchiri (63 anos) se pronuncia sobre este fato nos seguintes termos:

Foi então que me pediram para atender ao seu chamado e assim o fiz. Desde então já sou amauta yatiri da luz, o avô Pajchiri me consagrou após uma série de treinamentos já recebi, os presentes dos avós. A partir daí me entreguei cem por cento a eles com muita humildade vivo cada dia como se fossem os últimos dias da minha vida para defender a Mãe Natureza tanto o Pai quanto a Mãe, agradecendo-lhes todos os dias por esse dia de vida, em homenagem ao meu avô também amauta (Entrevista, 2025, tradução nossa).

Podemos perceber que o processo de transmissão de conhecimento é intergeracional, um processo que se dá por meio da escuta, do rito e da prática vivida, um valor essencial das cosmovisões andinas. Ao afirmar que vive cada dia como se fosse o último, Qhana Thakinchiri, expressa uma consciência da finitude humana em contraste com a eternidade dos saberes ancestrais, os quais ela se compromete a proteger. Ela não apenas detém e protege os saberes ancestrais, mas também os compartilha generosamente com aqueles que vêm de fora do território andino. Ao fazer isso, ensina a importância do respeito profundo e da responsabilidade que devemos ter para com a Pachamama. Para que os estudantes brasileiros em realização de bolsa sanduíche em El Alto tivessem êxito em seus estudos, ela nos conduziu até o *Cumbre* (cume da montanha), onde realizou o ritual da Pachamama, pedindo permissão e proteção para nossa permanência naquele território cosmológico e cosmogônico.

Figura 09: Ritual em Cumbre



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2025.

No altiplano boliviano, em cada esquina encontramos tendas com produtos para rituais desde as mesas negras até as mesas doces. Na caminhada ao Cumbre e durante o ritual tivemos que seguir todos os ritos, caso contrário os ancestrais não aceitariam as oferendas e aconteceria algo ruim em nossas vidas. As mesas sempre são feitas para abuelos e abuelas (avôs e avós), todos os mestres e mestras seguem a regra do Chachawarmi⁴³. A Qhana Thakinchiri chama a atenção para o fato de que,

Não é fácil dizer que sou mulher e sou amauta, nem o nosso povo te respeita, isso mesmo, dá medo falar, mas me faz sentir muito orgulho de ser uma wawa dos ancestrais, mas não somos reconhecidas pela sociedade, aliás, mulheres acima de tudo, só de se verem como mulheres indígenas já é visto com discriminação e racismo (Entrevista, 2024).

E continua falando que,

Não podemos dizer isso em voz alta em todos os lugares, pelo contrário, para ser reconhecido na sociedade você deve se disfarçar de qualquer coisa, exceto de indígena, embora já tenhamos quebrado qualquer convenção normativa das sociedades e o papel dado às mulheres a partir dos papéis sociais de gênero não seja historicamente assim, acho que quebrei todos os esquemas, sou uma intelectual que pode dar muito, sempre que sou entrevistada por alguma mídia me dizem... você é historiadora? Eu digo NÃO, você é antropóloga? Eu digo NÃO!!, você é cientista política? NÃO!! Sou autodidata Bacharel em Serviço Social, mas além disso sou Wawa de nossos ancestrais hoje sou uma amauta! Uma mulher de sabedoria ancestral andinatradição livre (Entrevista, 2024).

Esse testemunho deve ser lido como uma epistemologia insurgente. Ela recusa rótulos acadêmicos coloniais e afirmar-se como Amauta. Nos Andes, a narradora se reivindica como Amauta (mulher de sabedoria ancestral), recusando-se a ser enquadrada nas categorias acadêmicas ocidentais. No rio Negro, entre os Tariana, também há um lugar de autoridade espiritual feminina que é o de guardiã do bahsesé e dos saberes de cura. Mas a Tariana é igualmente invisibilizada nas narrativas que privilegiam os pajés homens. Ambas expressam o que podemos chamar de contrapoder epistêmico feminino, um gesto de ruptura com a colonialidade de gênero. Para Lugones (2008, p. 79),

Colonialidad no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el

⁴³ *Pachamama, Chacha Warmi, Jaq'e, Aransaya-Urinsaya*, son los conceptos que explican la despatriarcalización, no desde el saber intelectual anglo-eurocéntrico, sino desde la visión indígena de paridad, no como saber biológico, sino como estructura de vida, todo es par, nada es *ch'ulla*, lo *ch'ulla* no permite hacer el *th'aki*, sólo lo par hace *th'aki*.

interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad.

Essa comparação mostra que as mulheres indígenas do Abya Yala não estão apenas resistindo à invisibilização, mas também produzindo epistemologias próprias. Ao aproximar Amautas e Taliasere, vemos emergir uma cartografia de saberes femininos que transcende fronteiras coloniais e nacionais. São práticas que reafirmam a Terra como parente e os corpos como territórios de memória e resistência. Nesse sentido, as mulheres não apenas preservam tradições, mas fundam cosmologias insurgentes, capazes de reorientar nossas formas de compreender política, educação e espiritualidade.

3.2 A mulher Tariana à frente da organização política

As mulheres Tariana foram preparadas para ocupar posições de liderança em nossas comunidades, mas para isso os ensinamentos e as responsabilidades iniciaram no chão de casa e na roça. Essa formação não era aleatória, era um saber transmitido com intenção, cuidado e continuidade. Os Tariano que possuíam esse conhecimento pediam que suas mulheres orientassem suas filhas nos caminhos da responsabilidade coletiva, do cuidado com o povo e da condução espiritual e política. Quando não era o pai que assumia essa tarefa, o preparo vinha das mães e avós, tanto paternas quanto maternas que compartilhavam suas experiências, memórias e ensinamentos com as mais jovens no chão de casa e roça em meio a natureza. Para Shiva (1988, p. 125),

O princípio feminino da natureza é simbolizado pelo dinamismo, atividade, criação, reprodução e regeneração. A sensibilidade mística da mulher é conectada à natureza por meio de sua função metamorfoseante e reprodutiva da vida. O elo entre a natureza e o feminino emerge revigorando o amor materno ancestral pela natureza.

A autora aponta no horizonte do ecofeminismo que o princípio feminino é associado diretamente à natureza e seus atributos estão entrelaçados com a criação, regeneração e cuidado. Essa concepção tem relevância política e simbólica, pois reconhece e valoriza saberes historicamente considerados desqualificados. Atualmente, ao olhar para as mulheres Tariana que ocupam espaços de fala e de decisão como é o caso da Nanaio, é possível reconhecer a força de uma herança ancestral que nunca deixou de pulsar. Fomos educadas desde cedo para compreendermos essa complexidade da vida comunitária, a importância do equilíbrio entre os parentes e o respeito aos rituais, à palavra e à escuta.

Tornar-se líder entre as Tariana não era um título, mas uma vivência moldada pela sabedoria ancestral e pela prática cotidiana, mesmo diante dos desafios históricos do colonialismo e das tentativas de silenciamento das vozes das nossas ancestrais.

Neste ponto, poderia apresentar a luta e o protagonismo de uma das filhas do grupo clânico Oaporoá. Contudo, deve-se ressaltar que essa pesquisa não se restringe a um único clã. Outros grupos clânicos compartilham do mesmo horizonte de pensamento e resistência e, da mesma forma, diversas mulheres indígenas de diferentes povos da região seguem empenhadas na luta contra o patriarcado e suas formas de dominação.

Estamos falando de um movimento coletivo no qual a força de cada mulher reverbera para além de sua comunidade de origem, constituindo uma rede de resistência ancestral e contemporânea. Esse protagonismo tem se consolidado no campo político-organizativo como se observa na fala de uma das primeiras mulheres que assumiu a presidência da maior organização indígena de nossa região. Um marco histórico que expressa a presença feminina nos espaços de poder e a ruptura com estruturas coloniais e patriarcados que por muito tempo silenciaram suas vozes. A Nanaio protagonizou essa luta e apresenta isso em sua narrativa da seguinte forma:

Me chamo Nanaio do povo Tariano, natural do distrito de Iauaretê, comunidade de origem Nova Esperança, Médio Rio Waupés, município de São Gabriel da Cachoeira. A minha experiência dentro da Federação das Organizações Indígenas do rio Negro. Assim como muitas de nós, somos filhas de líderes e que trilhamos caminhos já deixados por eles. Eu sou mais uma pessoa que seguiu esse legado de espírito de liderança, deixado pelo meu pai. Foi quando eu entrei para a Associação de mulheres da AMIDI como diretora presidente, em 2010. E participando de várias atividades da FOIRN e acompanhando, revendo as mudanças do estatuto, e regimento interno do Departamento de mulheres, acompanhando as lutas, percebi que nós, mulheres também, precisávamos ocupar um espaço de decisão onde a FOIRN era presidida somente pelos homens. Tinha participação de mulheres também, mas nunca ocuparam os cargos importantes, para fazer parte das mesas de negociação e nas mesas de tomada de decisão, eu vi, eu vi isso muito forte (Entrevista, 2025).

Ainda que essas mulheres sejam filhas de líderes homens, essa fala de Nanaio afirma a autonomia e o protagonismo ao mostrar que elas não apenas seguem os passos de seus pais, mas ressignificam esses caminhos com sua própria experiência. Isso é central num contexto em que, historicamente, o protagonismo indígena foi identificado majoritariamente com figuras masculinas. O movimento das mulheres indígenas, especialmente no rio Negro, tem revelado que elas não apenas sustentam as bases da vida comunitária, como também ocupam, constroem e transformam os espaços políticos e institucionais.

A mulheres indígenas do rio Negro ingressaram no movimento indígenas para mostrar o seu protagonismo como representantes das organizações locais e regionais, levantando a bandeira de luta pelos direitos indígenas, direito das mulheres indígenas e defesa do meio ambiente, fazendo o enfrentamento contra as mudanças climáticas, enquanto que outras atuaram como gestoras de escolas ou ingressaram no mundo acadêmico, entrelaçando a ciência indígena e ciência ocidental.

A liderança feminina indígena do rio Negro, carrega consigo o peso da expectativa, mas também o desafio de afirmar outros modos de liderar, mais horizontais, interdependentes, voltados ao cuidado e à escuta das comunidades como um gesto de humildade e pertencimento coletivo. É preciso reconhecer que muitas mulheres têm construído caminhos próprios de liderança não apenas como filhas, mas como criadoras de novas formas de organização, pedagogia e cosmopolítica.

Não é demasiado lembrar que durante anos a perspectiva indígena foi construída a partir da visão eurocentrista do colonizador e nos últimos anos tem ganhado espaço a discussão da ciência indígena que inclui homens e mulheres como sujeitos de seu próprio discurso. Para a antropóloga Fontes (2020, p. 184),

A figura feminina indígena é marcante também no processo de resistência e flexibilização das políticas indígenas. O seu compromisso com Movimento Indígena é muito importante, embora no primeiro momento não estivéssemos bem visíveis. Mas somos nós que damos a sustentabilidade ao compromisso do marido. E porque não dizer: “[e]la é mais corajosa do que os homens em muitos momentos históricos”?

A autora destaca de forma contundente o papel das mulheres indígenas do rio Negro como agentes fundamentais na resistência política e na sustentação dos movimentos indígenas, ao mesmo tempo em que denuncia sua invisibilização histórica. A frase “não estivéssemos bem visíveis” revela uma crítica contundente às estruturas patriarcais que, mesmo dentro dos próprios movimentos indígenas, frequentemente marginalizam a atuação feminina, relegando às mulheres papéis de apoio ou de coadjuvantes.

Ao afirmar que “somos nós que damos a sustentabilidade ao compromisso do marido”, a autora aponta para uma divisão de papéis que precisa ser desnaturalizada e politizada. O suporte dado pelas mulheres não é apenas doméstico ou afetivo, mas profundamente estratégico, cosmológico, organizativo e comunitário.

Essa sustentação ocorre tanto nos bastidores quanto na linha de frente, muitas vezes em formas não reconhecidas pelas lógicas ocidentais. Ela faz uma crítica aberta à narrativa hegemônica que celebra heróis masculinos e apaga a coragem das mulheres indígenas, que

enfrentam não apenas os impactos do colonialismo e da expropriação territorial, mas também o machismo enraizado em estruturas externas e internas às suas comunidades. Isto é evidenciado na fala da Nanaio da seguinte maneira:

Quando eu comecei a participar ativamente, diretamente das atividades da FOIRN, desde 2019 que eu tive a participação direta assim. Então Em 2010, quando teve Assembleia Geral que aconteceu em Barcelos, foi mexido o estatuto da FOIRN, onde, nós éramos pequena parcela de mulheres. Mas a nossa luta era estar dentro da diretoria, ou seja, que as mulheres fossem eleitas e representar as mulheres, na mesa de decisões a partir das demandas das mulheres. Então a gente teve esse anseio, foi muito forte assim, quando a gente propôs no estatuto da FOIRN, para que a gente tivesse a participação nas eleições, nas eleições nos próximos anos. E a gente aprovou 20% apenas para as mulheres terem participação nas próximas candidaturas para diretoria. Era uma situação muito complicada, que deixava a gente muito desanimadas, sei que os nossos companheiros não apoiavam a gente, 20% não era o que nós queríamos. E nós propondo para 50% que era metade. Queríamos 50% pra gente poder ocupar a diretoria da FOIRN. Mas infelizmente a gente conseguiu menos, só 20%, pra juntar as candidaturas das muitas mulheres indígenas. Ou seja, nas Coordenadoria, né? Porque tem também toda essa hierarquia também de representatividade dentro da FOIRN. Foi quando a gente começou a mobilizar associação de mulheres. Não vamos aceitar essa imposição, vamos colocar a mulher dentro da FOIRN. Através do Departamento de Mulheres, que teve seu papel fundamental para fazer articulação. Então é nas eleições de 2012 em novembro, eu fui eleita. É, mas tinha minhas companheiras também. Tinha 5 mulheres para concorrer, cada região tinha sempre 3 candidatos 2 homens e 1 mulher. E sempre veio sendo dessa forma. No meio desses 5 que eu fui eleita para ser diretora, teve vários processos de eleição, passei por eleição na Coordenadoria. Concorri com 2 homens para ser diretora presidente e fui eleita (Entrevista, 2025).

Esse trecho é um testemunho potente e político de luta por paridade de gênero dentro do movimento indígena institucionalizado, mais especificamente no contexto da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)⁴⁴. Trata-se de uma narrativa crítica que articula gênero, poder, resistência e auto-organização feminina, revelando não apenas desigualdades estruturais dentro das organizações indígenas, mas também as estratégias coletivas que as mulheres indígenas construíram para enfrentá-las.

A fala destaca o caráter insuficiente e frustrante da aprovação de apenas 20% de participação feminina nas candidaturas à diretoria da FOIRN. Essa cota, longe de representar uma conquista justa, é apresentada como resultado de uma luta desigual, marcada pela falta de apoio dos homens dentro da própria estrutura organizacional. A expressão “20% não era o que

⁴⁴ Fundada em 1987, a FOIRN representa 24 povos indígenas do Rio Negro, numa área que abrange os municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos até Manaus no Amazonas. É uma associação civil sem fins lucrativos reconhecida como de utilidade pública pela lei 1831/1987 e uma das principais organizações do movimento indígena no Brasil, sendo referência mundial sobre a defesa dos povos indígenas na América Latina.

nós queríamos”. Denuncia a forma como as decisões institucionais reproduzem ainda uma lógica de hegemonia masculina, mesmo dentro de espaços que, à primeira vista, parecem representativos dos povos indígenas.

A proposta inicial das mulheres foi de 50%, ou seja, a paridade de gênero foi recusada, revelando uma estrutura hierárquica e excludente que naturaliza a presença masculina na liderança e condiciona a presença de mulheres a concessões mínimas. Isso explicita uma tensão entre o discurso de coletividade do movimento indígena e as práticas internas que ainda reproduzem desigualdades de gênero, herdadas tanto da tradição patriarcal quanto da colonialidade. Sobre essa tentativa de silenciamento, Torres (2014, p. 25) diz que, “o silenciamento e a invisibilidade produzida sobre as mulheres da Amazônia é uma violência de gênero” e acrescenta:

A Amazônia deve ser enxergada por meio de uma visão multidimensional, esgarçando os aspectos das relações de poder que engendram as relações sociais, expondo as flutuações dos seus processos históricos e reconstruindo o estatuto antológico de sua gente (Ibidem, p. 25).

A autora propõe abordagens mais críticas sobre a Amazônia, rompendo com as visões eurocentradas e exóticas, apontando para a necessidade de considerar os múltiplos planos tais como: ecológico, político, cultural e cosmogônico. Ela rejeita a narrativa hegemônica que ignora as diferentes formas de vida, os elementares e os conhecimentos ancestrais que nela habitam. Revela que o tecido social amazônico foi e continua a ser atravessado pelas forças coloniais e essas forças moldam desigualdades, silenciam vozes e impõem modos de vida que violentam a cosmologia e os direitos dos povos originários comunidades tradicionais. Torres (2014) nos convida a pensar a Amazônia a partir da epistemologia indígena e decolonial como um território em constante movimento e que o ser humano e a natureza não estão desconexos:

É preciso quebrar o silêncio de gênero na floresta amazônica. As relações de gênero que tecem os fios da sociabilidade e engendram os papéis sociais e a divisão sexual do trabalho. Torna-se premente dar voz às mulheres índias da Amazônia, uma voz autoral que possa desautorizar todos os clichês, estereótipos e imagens distorcidas que construíram sobre elas no passado. Do mesmo modo que o branco é a figura que representa a civilização ocidental, o indígena é o sujeito que representa o Novo Mundo. Os indígenas, homens e mulheres, são fontes confiáveis e suas falas são falas autorais (Ibidem, p. 25).

A história tentou mutilar e apagar de uma forma sistêmica a voz das mulheres indígenas. Nesse sentido, de acordo com a autora, é necessário reconhecer e amplificar as vozes que sempre existiram e resistiram, lembrando que as mulheres indígenas nunca estiveram caladas, foi o sistema colonial que escolheu não as escutar. Ainda que desautorizadas pelos dispositivos

coloniais, patriarcais e epistemológicos as *bahsenã numiã*, as *Yatiris*, as parteiras, curadoras, as líderes e pensadoras contemporâneas construíram epistemologias próprias, ancoradas em cosmologias relacionais e por isso, não apenas resistem, mas propõem outras formas de existência, de escrita e de cuidado do mundo. Conforme Potiguara (2007, p. 83),

Essa mulher não está condicionada psicológica e historicamente a transmitir o espírito de competição e dominação segundo os moldes da sociedade contemporânea. O poder dela é outro. Seu poder é o conhecimento passado através dos séculos, e que está reprimido pela história. A mulher intuitivamente protege os seios e o ventre contra seu dominador, e busca forças nos antepassados e nos espíritos da natureza para a sobrevivência da família.

A autora propõe uma reflexão crítica e potente sobre o papel das mulheres, especialmente em contextos não ocidentais, na preservação de saberes ancestrais e na resistência às estruturas de dominação impostas pela modernidade patriarcal e colonial. Ela parte de uma contraposição entre dois paradigmas de poder: o poder da dominação (baseado na competição, no controle e na hierarquia) e o poder do cuidado, da ancestralidade e da conexão espiritual que é atribuído à mulher.

Esse trecho revela uma dimensão fundamental da liderança indígena, ela não é individualista nem dissociada da ancestralidade, mas transmitida como um espírito de compromisso coletivo. As organizações de base são também um território de disputa, afirmação e reinvenção. As mulheres indígenas que hoje lideram organizações e movimentos não apenas seguem trilhas já abertas, mas reescrevem essas trilhas com sua própria linguagem, corpo e visão de mundo, abrindo espaço para novas gerações que não herdem apenas papéis, mas também a liberdade de transformar com maestria e sabedoria. De acordo com Potiguara (2007, p. 75),

Por que aguentamos tanta violência? Nós, mulheres dos segmentos dos povos indígenas e afrodescendentes ainda aguentaram tanta violência porque não reforçamos a nossa mulher interna, a mulher selvagem que existe dentro de nós, a mulher primitiva, no sentido “primeiro”. Uma mulher deve andar com a força à sua frente, a profunda natureza intuitiva dessa mulher deve prevalecer na dualidade obrigatória de toda a mente feminina. E quem dá essa força? Receber a herança ancestral de nossa família ou de uma cultura é uma missão a cumprir, isso é praticamente obrigatório dentro da alma. Mas levar adiante essa herança é sabedoria.

Essa passagem propõe uma reflexão profunda sobre a violência estrutural a partir da interiorização de normas, medos e repressões impostas por uma sociedade patriarcal, colonial e racista, vivida por mulheres indígenas e afrodescendentes, articulando-a com dimensões

subjetivas, espirituais e ancestrais. O texto aponta para uma pergunta fundamental: “por que aguentamos tanta violência?” Ela mesma responde de uma forma simbólica e existencial a reconexão com a “mulher selvagem”, a “mulher primitiva”, aquela que representa a força ancestral, intuitiva e não domesticada.

Ao evocar a “mulher selvagem” e “primitiva”, a autora não está se referindo à barbárie ou à irracionalidade, mas sim ao que veio primeiro daquilo que é originário, ancestral, não domesticado, enraizado nas práticas de cuidado, resistência e ligação com a terra e com o sagrado. Essa mulher representa a potência criadora e a sabedoria que antecede e desafia as normas impostas por uma sociedade que violentou sistematicamente os corpos e os espíritos das mulheres. Clarissa Pinkola Estés (em *Mulheres que correm com os lobos*) também evoca essa mulher selvagem como metáfora de um poder feminino ancestral e intuitivo que foi silenciado ou reprimido pelas estruturas dominantes, vejamos:

E então, o que é a Mulher Selvagem? Do ponto de vista da psicologia arquetípica, bem como pela tradição das contadoras de histórias, ela é a alma feminina. No entanto, ela é mais do que isso. Ela é a origem do feminino. Ela é tudo o que for instintivo, tanto do mundo visível quanto do oculto ela é a base. Cada uma de nós recebe uma célula refulgente que contém todos os instintos e conhecimentos necessários para a nossa vida. Ela é a força da vida-morte-vida; é a incubadora. É a intuição, a vidência, é a que escuta com atenção e tem o coração leal. Ela estimula os humanos a continuarem a ser multilíngües: fluentes no linguajar dos sonhos, da paixão, da poesia. Ela sussurra em sonhos noturnos; ela deixa em seu rastro no terreno da alma da mulher um pêlo grosseiro e pegadas lamacentas. Esses sinais enchem as mulheres de vontade de encontrá-la, libertá-la e amá-la (Estés, 1999, p. 14).

Estés rompe com a visão ocidental e racionalista que reduz a subjetividade feminina ao que é controlável, domesticado e funcional. A *Mulher Selvagem*, como ela descreve, é o avesso disso, é instinto, é fluência com o invisível, é potência criadora e destruidora, é o que escapa à norma. Essa concepção ressoa profundamente com as experiências de mulheres que buscam reconectar-se com suas raízes, com seus ciclos, com sua intuição, especialmente aquelas que vivem em contextos em que o feminino foi historicamente desvalorizado ou colonizado. Trata-se de um convite à descolonização do imaginário feminino, um retorno ao corpo, à terra, aos sonhos e às linguagens ancestrais, aspectos alinhados com cosmovisões indígenas, onde o feminino é sagrado, cíclico e indissociável da natureza e da cosmologia.

A experiência e história de luta das mulheres indígenas do rio Negro se conecta com o chamado de Potiguara e de Estés para o ativamento da alma selvagem. A mulher rionegrina sempre esteve ativa no chão de sua casa, cultivando a roça, educando os filhos, preparando os

remédios, organizando o cotidiano, sustentando com seu corpo e seu saber o bem-estar da comunidade. Sua força é silenciosa, mas estrutural, invisibilizada, mas indispensável.

Quando essa mulher decidiu sair do espaço doméstico e expandir sua atuação para outros territórios, seja no movimento indígena, na política, nas organizações, nas escolas ou em espaços públicos de decisão, ela enfrentou resistência, repressão e desconfiança. Sentiu no corpo o peso de uma estrutura que ainda insiste em limitar sua potência.

Foi então que as mulheres do rio Negro, com a força e coragem da Nanaio, ativaram o que carregam nas profundezas da alma: o espírito da mulher selvagem, ancestral, ligada à floresta, aos rios e aos encantados. Essa força não é nova, é antiga, primeva, mas estava adormecida pelas camadas de opressão importadas pelo patriarcado colonial. Conectar-se com essa força é um ato de memória, de coragem e de retomada do próprio destino. Essas mulheres não pediram permissão para existir, elas afirmaram suas presenças como parte viva de uma história de resistência e reexistência. É o que podemos constatar nas experiências de luta e resiliência da nossa entrevistada nos seguintes termos:

É uma experiência muito louca. Ser presidente de uma organização tão grande que representa os 3 municípios. Para mim foi, eu digo isso hoje, é porque eu não sou técnica, agora que eu tô estudando, para eu me formar técnica. Na época eu era o quê? Mãe artesã, agricultora, liderança. Porque a gente sabia falar, gritar, propor, né? Esse era o nosso papel. Mas aí chegando na FOIRN, ei tive um impacto, porque eu tinha que trocar as minhas agulhas, minha tesoura, meu terçado e meu aturá, pelo computador. É uma coisa assim, que eu não sei explicar. Pois então, foi uma mudança. Uma mudança completamente diferente do que a gente imagina. Porque você ser mulher, liderança, como eu te falei, a gente sabe falar, a gente sabe reivindicar. A gente sabe quais são as necessidades do nosso povo dentro dos nossos territórios e quais são os sonhos, quais são os anseios que o nosso povo quer. Aí assim faz essa parte política, né, de falar, de mobilizar. Mas aí você chega numa instituição, aí você tem que mergulhar com cara e coragem. Você não pode dizer: Eu não sei. Sempre eu dizia assim: tá, eu vou verificar, depois eu te retorno. Para não dizer que eu não sabia. Então aprendi, muito cresci, né? Na verdade, eu cresci, tive um crescimento e tanto. Foi uma experiência assim muito, muito enriquecedora. Por isso que decidi estudar para continuar lutando, mas com conhecimento técnico-científico (Nanaio, entrevista, 2025).

Torna-se fundamental destacamos as especificidades de luta e resistência vivida e protagonizada por esta mulher Tariana. Diferente de uma narrativa que reduz as mulheres a papéis de apoio ou invisibiliza sua força ancestral, a história de Nanaio revela uma trajetória de ruptura e reconstrução dentro de um sistema historicamente dominado por homens. Nanaio não permaneceu restrita à sua aldeia, ela fez um movimento consciente de saída, não como abandono de suas raízes, mas como gesto político de expansão.

Ao se juntar a outras mulheres indígenas ela criou redes de articulação e fortalecimento coletivo. Essa união foi um marco de resistência contra o patriarcado enraizado, inclusive dentro dos próprios espaços do Movimento Indígena do Rio Negro. Ao invés de aceitar o lugar que lhe foi socialmente designado, Nanaio desafiou as estruturas e tornou-se a primeira mulher a ocupar o cargo de diretora-presidente⁴⁵ da maior organização representativa do seu território.

Sua presença nos espaços de decisão foi mais do que simbólica, foi estratégica. Ela levou consigo as vozes das mulheres, dos anciãos, dos jovens e dos povos indígenas do rio Negro. Ecoou suas demandas, saberes e direitos em instâncias locais, estaduais, federais e até internacionais. Sua liderança não rompeu com a lógica da coletividade, pelo contrário, ela a reafirmou pautando-se em valores como a escuta, o cuidado, a reciprocidade e o compromisso com o bem viver dos povos. Ao trilhar esse caminho, Nanaio não apenas abriu portas, mas também redesenhou os próprios alicerces das estruturas institucionais indígenas, abrindo espaço para que outras mulheres também possam exercer suas lideranças de forma legítima e respeitada. Essa mudança estrutural no Movimento Indígena, a participação ativa das mulheres nos debates e nas tomadas de decisões trouxe novas percepções. De acordo com Verdum *et al.* (2008, p. 09),

Ao mesmo tempo em que passam a participar das discussões e das campanhas reivindicatórias mais gerais dos indígenas com o Estado brasileiro (como o direito territorial; o direito à saúde; o direito à educação escolar adequada; o direito a um ambiente saudável; o direito ao controle e à autodeterminação sobre os recursos naturais e à biodiversidade localizada nos seus territórios; o direito à proteção e ao apoio dos órgãos do Estado de defesa dos direitos humanos), as mulheres indígenas trazem novas pautas e preocupações.

Esse trecho revela a necessidade de compreendermos as mulheres indígenas como protagonistas de uma luta que é transversal e ao mesmo tempo coletiva e específica. A entrada delas nas discussões e campanhas reivindicatórias não é uma adesão passiva às agendas gerais, mas uma reconfiguração dessas agendas a partir da vivência concreta e da ancestralidade feminina. Sua ação política é complexa, interseccional e vital para a descolonização não apenas dos territórios físicos, mas também dos modos de pensar, agir e organizar as resistências. É necessário reconhecer que sem elas não há futuro verdadeiramente autônomo, justo ou enraizado para os povos indígenas.

⁴⁵ Ela não foi só a primeira mulher a presidir a maior organização do Território do Rio Negro, mas sim a Primeira mulher Presidente na Organização Indígena no Brasil. Fonte: <https://foirn.blog/2012/11/16/primeira-mulher-presidente-na-organizacao-indigena-no-brasil/>

Enriquecem o debate interno do movimento, trazendo para o coletivo as avaliações e demandas dos espaços específicos em que atuam como mulheres. A violência familiar e interétnica, o acesso aos meios técnicos e financeiros para a geração de renda, a saúde reprodutiva, a soberania alimentar, a participação das mulheres nas decisões de políticas dos governos, entre 10 instituto de estudos socioeconômicos e outros temas, são inseridos pelas mulheres indígenas no seio do movimento indígena e nos espaços de debate e decisão de políticas públicas (Verdum *et al.*, 2008, p. 09).

A inserção das mulheres indígenas nos debates internos dos movimentos e nos espaços de formulação de políticas não representa apenas uma ampliação temática, mas uma transformação epistêmica da própria noção de política. Ao trazerem para o centro do debate questões como a violência familiar e interétnica, a saúde reprodutiva, a soberania alimentar, o acesso a meios técnicos e financeiros para a geração de renda, as mulheres indígenas deslocam a política das instituições formais para o cotidiano dos corpos e territórios.

Essa intervenção qualifica e radicaliza o horizonte de lutas dos movimentos indígenas, fazendo emergir pautas historicamente deslegitimadas sob a lógica patriarcal, colonial e ocidental. Conforme Matos (2012, p. 140),

No processo histórico de afirmação etnopolítica de agentes indígenas em esferas públicas da sociedade e do Estado brasileiro, lideranças femininas passaram a articular uma agenda coletiva de reivindicações específicas”. Ou melhor, estão tentando fazer mais do que isso ao articular organizações específicas para fortalecer seu protagonismo no campo político indígenas e das relações interétnicas.

As mulheres indígenas do Rio Negro foram protagonistas e precursoras na criação das primeiras associações de base lideradas por mulheres, atuando com firmeza e visão coletiva para garantir espaços de representatividade e autonomia dentro do movimento indígena. Sua atuação foi decisiva na luta pela criação do Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro (DMIRN)⁴⁶, um departamento específico voltado para atender aos anseios, demandas e

⁴⁶ O Departamento de Mulheres Indígenas do Rio Negro (DMIRN), que compõe a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), foi criado no ano de 2002 no I Encontro de Mulheres Indígenas em São Gabriel da Cachoeira. A criação desse Departamento é resultado das reivindicações realizadas pelas mulheres indígenas em torno do acesso à renda, à produção e comercialização de artesanatos, do fortalecimento do sistema agrícola, da qualificação das associações de mulheres artesãs, bem como da sua participação em projetos de saúde, políticas públicas e controle social, em parceria com organizações públicas e da sociedade civil. As mulheres indígenas do rio Negro foram precursoras na criação de associações de base lideradas por mulheres, assim como na luta pela criação de um departamento que pudesse atender aos anseios e necessidades das mulheres indígenas. Muitos são os desafios atuais. Buscar melhores condições de vida para as famílias indígenas, promover a criação de políticas públicas afins, assim como participar do controle social são papéis do Departamento de Mulheres da FOIRN. Em parceria com organizações públicas e da sociedade civil, as mulheres rionegrinas representadas pelo DMIRN e associações de base, estão engajadas na luta: por equidade de gênero; pelo enfrentamento da violência de gênero; para o fortalecimento das políticas e práticas indígenas de cuidado; e pelo protagonismo feminino em espaços de decisão, tanto no contexto indígena, quanto na sociedade não-indígena.

necessidades das mulheres indígenas, um espaço político de escuta, articulação e fortalecimento das suas vozes.

Figura 10: Mulheres Indígenas - DMIRN



Fonte: dmirn.foirn.org.br

Os desafios são complexos e vão desde garantir a continuidade das lideranças femininas, fortalecer o diálogo intergeracional entre anciãs e jovens, enfrentar as múltiplas violências de gênero, institucional, cultural e territorial e ampliar a participação das mulheres nos processos de tomada de decisão. A luta das mulheres indígenas do rio Negro é contínua e essencial para a construção de um movimento indígena verdadeiramente plural, enraizado e transformador.

3.3 A mulher Aymara e seu protagonismo nas lutas sociais

A minha vivência na Bolívia, com atividades acadêmicas de bolsa sanduíche na cidade de El Alto, Departamento de La Paz, consistiu num período de reconexão com os ancestrais, com o mundo cósmico e com povo da cidade. Vivenciei experiências intensas e por vezes inexplicáveis ao lado dos *Yatiris*, caminhando pelas geleiras das montanhas sagradas e percorrendo as trilhas ancestrais dos Incas. Também estive presente em momentos de resistência popular, quando, ao acompanhar a luta de mulheres e homens que reivindicavam seus direitos sociais, senti nos olhos o impacto do gás lacrimogêneo lançado pelas forças policiais. Presenciei ainda o uso indiscriminado de bombas de gás e spray de pimenta contra manifestações pacíficas no centro de La Paz sem qualquer consideração pela presença de crianças, anciãos e anciãs que integravam o movimento. Ver Cholitas desmaiadas e crianças

chorando desesperadas por causa dos efeitos colaterais dos produtos utilizados pelos repressores foi uma grande experiência e ao mesmo tempo desolador. Ao mesmo tempo tive a noção da força desse povo sofrido e que não foge à luta.

A Bolívia atravessa um momento delicado, marcado por crises políticas e econômicas profundas. Estar nesse território e conhecer de perto a luta cotidiana das mulheres Aymara foi para mim uma dádiva ancestral e acredito que não estive ali por acaso. O lago Titicaca, onde pulsa o umbigo do mundo para os povos Aruak, me chamou como parte de um reencontro espiritual e político. Carrego comigo a certeza de que essa experiência foi um presente deixado pelos meus ancestrais. Agora, sinto o compromisso de compartilhar um pouco a história de resistência de uma mulher Aymara que nesse trabalho chamarei de Huarin.

Em atenção ao seu pedido, transcreverei com respeito parte de seu relato. Antes de falar de sua trajetória pessoal, Huarin fez questão de situar o contexto histórico do país, deixando claro que a luta individual só ganha sentido dentro da coletividade de um povo que resiste. Huarin lembra que nos anos de 1952 ocorreu a Revolução Nacional, acreditando que seria o Movimento Nacionalista Revolucionário (MNR), liderado pelo estadista universitário Victor Paz Estensoro, que o teria feito, mas não foi. Foram os povos indígenas que fizeram a revolução nacional. Eles viajaram muitos anos salvando suas terras e territórios, momento em que muitos líderes morreram. Nesse processo seu líder Tupak Katari afirmou: Voltarei e serei milhões!

Assim surgimos nós, índios, milhões e milhões de mulheres e homens de todos os cantos depois que a Reforma Agrária foi aplicada, em 1953, e quase nada da Reforma Educacional que serviu mais para embranquecer os índios a fim de que se envergonhassem de serem indígenas. O sufrágio universal chegou anos depois sendo aplicado entre os anos de 1960 e 1970 (Huarin, entrevista, 2025).

Após a contextualização Huarin expôs sobre a história de sua família, nos seguintes termos:

Foi nesse contexto que meus avós viveram na fazenda como pongos. Meu pai escapou dessa situação migrando para as cidades de La Paz. Quando criança, meu pai foi doado ou entregue a uma família quéchua em Villa Victoria como trabalhador braçal! Ele era o caçula de cinco irmãos. Todos os meus tios imigraram para vários lugares e morreram na pobreza. Um dos meus tios, chamado Mário, foi para a Amazônia boliviana e chegou lá com uma doença incurável, e morreu aqui em La Paz (Entrevista, 2025).

O início da fala de Huarin revela camadas profundas de violência estrutural, exploração histórica e desintegração familiar vividas pelos povos indígenas na Bolívia, especialmente sob o sistema de servidão conhecido como *pongo*, que perdurou mesmo após as reformas agrárias

com discursos de modernização do país. Esse sistema, muitas vezes naturalizado pelas elites como parte do modo de vida rural, representa um resquício direto da colonização espanhola e das estruturas raciais e de classe que se consolidaram na Bolívia. O fato de os avós da mulher ouvida nessa pesquisa terem vivido como pongos revela a continuidade de relações coloniais muito além da formalidade legal. Trata-se de uma servidão moderna, transvestida de contrato social.

A fuga do pai para La Paz não se deu como um movimento de ascensão, mas como uma migração forçada por necessidade. A entrega do filho a uma outra família quéchua como trabalhador braçal mostra o desespero das famílias indígenas diante da fome e da exclusão. Essa doação de crianças revela uma prática dolorosa em que o corpo indígena infantil se tornou uma moeda de sobrevivência, evidenciando a necropolítica cotidiana que afeta os mais vulneráveis.

A experiência de seu tio Mário, que morreu após trabalhar em condições precárias na Amazônia, é outro exemplo da disposição dos corpos indígenas ao risco e à morte nas atividades de produção extrativistas. Apesar da dor, a fala de Huarin também carrega um conteúdo político, o de tornar pública a memória silenciada da servidão e da exclusão. Ao narrar as experiências de seus familiares, Huarin desafia as narrativas nacionais que celebram uma Bolívia plurinacional, sem reparar as violências que sustentaram o Estado moderno.

A nossa entrevistada preferiu autobiografar, pois para ela é uma forma de deixar registrada a sua trajetória de vida, assim como é uma maneira de manter viva sua história, uma história de resistência e de reexistência, tecida com coragem e resiliência. Sua decisão de narrar por escrito revela um gesto de afirmação diante dos silenciamentos históricos. Escrever, neste caso, é fazer ecoar as vozes que por tanto tempo foram caladas. Ao traduzir e compartilhar suas palavras, assumo o compromisso de respeitar seus sentimentos, suas marcas e seu tempo. Huarin conta sua história nos seguintes termos:

Meus pais eram o Sr. Humberto Choquetarqui Catacora, filho do Sr. Florentino Choquetarqui, e sua esposa Ruperta Catacora, filha do prefeito local da comunidade Z2apana, localizada em Taraqu, província de Ingavi, departamento de La Paz, Bolívia. Minha mãe era filha do Sr. Manuel Huarin, originário de Amacari, uma comunidade próxima ao Lago Titicaca, e a mãe da minha mãe era Felipa Bravo, originária de Oruro. Então, meu pai falava aimará e minha mãe falava quéchua, e minha mãe sabia falar quéchua e aimará. Era admirável. Meus pais, Humberto e Mercedes, estudaram; eles só cursaram o ensino fundamental por um ano; sabiam ler e escrever um pouco. Eles se conheceram na cidade de La Paz e lá começaram a trabalhar no que podiam. Minha mãe era cozinheira e, mais tarde, comerciante, e meu pai era músico. Eles não herdaram casa nem emprego, porque meus avós morreram na mais extrema pobreza, seja nas minas ou no campo (Entrevista, 2024).

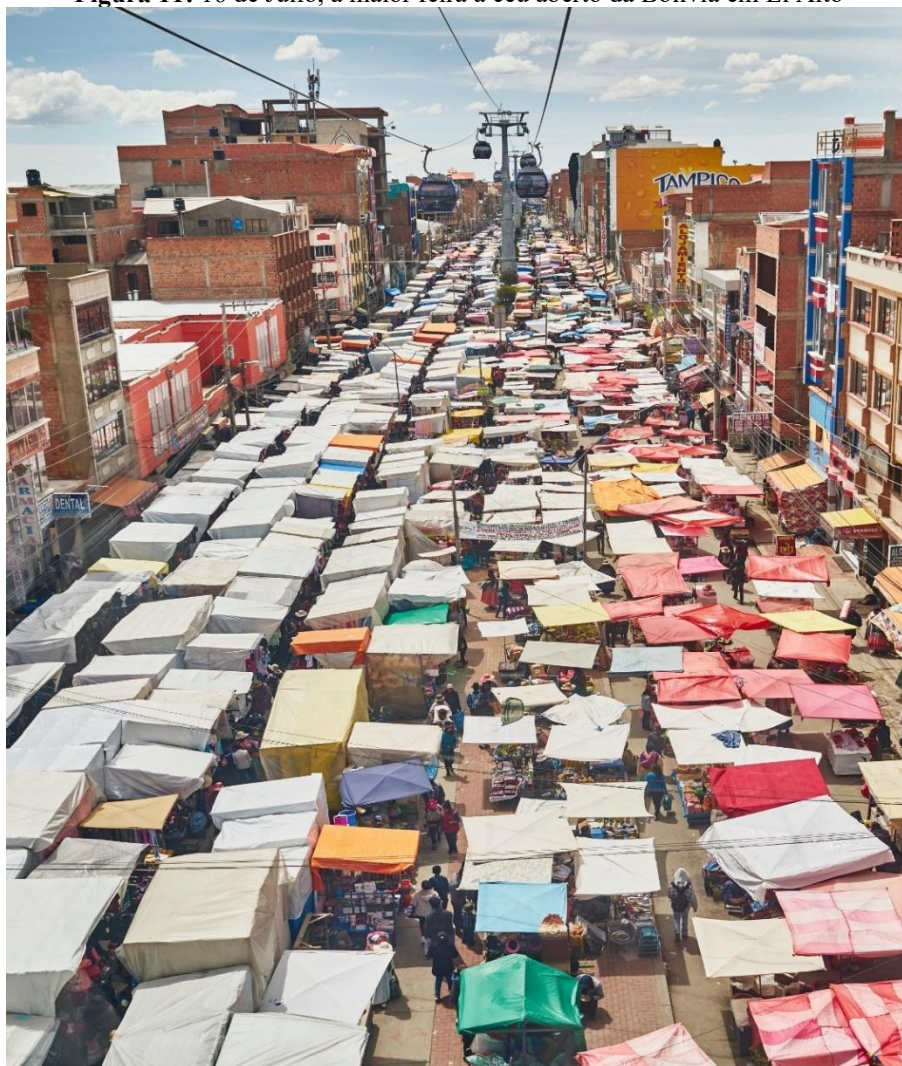
Essa narrativa autobiográfica não apenas expõe uma história de vida marcada por ancestralidade, pobreza e luta, mas também revela camadas profundas de resistência cultural, afetiva e política. Trata-se de um testemunho que denuncia silenciosamente os efeitos históricos da colonialidade, da exploração econômica e do patriarcado estrutural nas vidas dos povos originários da Bolívia. A autora narra sua origem como mulher aimará-quéchuá, revelando um mosaico linguístico e territorial, onde se cruzam as experiências ancestrais dos Andes, o Lago Titicaca, Oruro, La Paz e as dores da migração e do trabalho precário urbano. Suas raízes camponesas, marcadas pelas experiências de seus avós que morreram em extrema pobreza nas minas ou no campo, são expressão clara da desigualdade intergeracional que atinge os povos indígenas desde a colonização.

Por trás de cada trajetória indígena e camponesa, há uma linha invisível de resistência que conecta as histórias silenciosas das avós, mães e filhas mulheres que não herdaram casa e nem ofício, mas receberam o legado de resistir. Na ausência de herança material como uma casa, terra ou emprego estável, o que se transmite é o conhecimento ancestral e a resiliência comunitária. Um dos espaços mais vivos dessa transmissão é a Feira 16 de Julio, em El Alto. Ali, milhares de mulheres, como a mãe da narradora, que começou como cozinheira e depois desempenhou o papel de feirante, constroem diariamente um espaço de autonomia econômica, cultural e simbólica. A feira não é apenas um mercado, ela é uma universidade viva dos saberes populares, um espaço de resistência ao capitalismo formal, um território de afeto e de enfrentamento ao Estado patriarcal e racista.

A Feira 16 de Julio, localizada na cidade de El Alto, Bolívia, é reconhecida como a maior feira a céu aberto do mundo. Seu gigantismo não está apenas na extensão territorial ou na variedade de produtos ofertados, mas também na densidade simbólica que carrega e ali se misturam tempos e mundos. Nas bancas se encontra de tudo, desde alimentos frescos cultivados por campesinas e campesinos das comunidades andinas, até roupas usadas, comidas típicas, peças de carros, materiais de construção, móveis, eletrodomésticos, eletrônicos e até produtos importados dos Estados Unidos, Europa e Ásia.

El Alto, cidade que abriga essa feira monumental, é uma metrópole em expansão com mais de um milhão de habitantes, conectada por uma moderna rede de teleféricos que a entrelaça com La Paz. O contraste entre a tecnologia dos meios de transporte e o caos do trânsito em terra lembra, em certos momentos, as imagens que vemos da Índia pela televisão. Uma convivência frenética entre a tradição e o moderno, entre o desordenado e o funcional, onde a vida insiste em fluir.

Figura 11: 16 de Julio, a maior feira a céu aberto da Bolívia em El Alto



Fonte: Getty Images.

Em meio às cores vivas dos tecidos, aos cheiros de frituras de rua e à sonoridade das bandas musicais dos indígenas Aymará que animam os corredores da feira, percebe-se a pulsação do coração comercial de um povo que negocia com o mundo sem deixar de afirmar a sua identidade, complementariedade e solidariedade. A Feira 16 de Julio constitui-se em algo que vai muito além de uma simples economia popular indígena e camponesa, trata-se de um espaço dinâmico de resistência e reinvenção, territorialidade e cosmovisão andina. Para Pierola (2016, p. 83),

El concepto fundamental pensamiento andino se presentan dos conceptos subordinados. Uno es el *espacio-tiempo andino*, desdoblado en categorías espacio-temporales aymaras que permiten discernir la lógica de apropiación territorial andina, inferencias basadas en los estudios andinos, procedentes de múltiples disciplinas. El otro concepto es el de *reciprocidad andina*, igualmente desglosado en diferentes categorías que expresan a su vez la *solidaridad* y *complementariedad* en la convivencia cotidiana en la actividad socioeconómica, como la feria. En ambos casos se trata de identificar una

muestra, lo suficientemente representativa, para explicar el extenso campo cultural de la cosmovisión andina. Esto no significa reducir lo étnico cultural solo al campo del pensamiento andino, pues existen categorías que se han incorporado al concepto de territorio y de redistribución por la fuerza de su acepción para connotar la diversidad territorial.

Para o autor, a Feira 16 de Julio é um exemplo empírico de como a reciprocidade se manifesta em espaços socioeconômicos contemporâneos, funcionando como lugar de intercâmbio não apenas de mercadorias, mas de saberes, vínculos sociais e identidades coletivas. A complexidade e a diversidade territorial que compõem a cosmovisão indígena indica que categorias ligadas ao território e a redistribuição perpassam a dimensão étnico-cultural e revelam múltiplos níveis de significação. O pensamento andino não se encerra em categorias fixas, trata-se de um campo vivo em constante reinvenção que só pode ser plenamente compreendido quando se considera sua historicidade, sua territorialidade e sua inseparável dimensão política.

Figura 12: Cholitas e seus produtos agrícolas



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora, 2025.

A maioria que ocupa o espaço são as Cholitas, protagonizando a sua organização social, econômica e cultural. Elas reafirmam sua autonomia em cada troca, em cada tecido vendido, em cada refeição servida. Paredes (2010, p. 123), considera que,

As mulheres bolivianas, conhecidas como cholas, estão em muitas regiões. Personificam-se em representantes de povos indígenas e mestiços que se vestem com roupas unku tradicionais dos aymaras e quechuas (muito típicas de La Paz, capital da Bolívia), os quais por mais de 500 anos preservam e atualizam hábitos culturais, vestimentas e demais tradições.

As cholitas⁴⁷ são mulheres andinas que constituem um dos mais potentes símbolos de resistência política, econômica e cultural na Bolívia. Mais do que uma identidade estética marcada pelo uso das saias rodadas, tranças e chapéus, elas carregam consigo uma trajetória histórica de enfrentamento às discriminações coloniais e de afirmação de suas origens indígenas. Nas cidades, as cholas urbanas ocupam espaços estratégicos, sobretudo no comércio popular e nas feiras, onde não apenas garantem o sustento de suas famílias, mas também mantêm viva uma rede de solidariedade comunitária. Nessas práticas cotidianas, a presença das cholitas transcende o âmbito econômico, revelando-se como força política e cultural que desafia os padrões de gênero, de classe e de etnia impostos pela modernidade colonial. Íñiguez (2001, p. 49) explica que,

As cholas podem ser percebidas, a princípio, por suas vestimentas, que, dessa maneira, demonstram o estrato social e regional de cada grupo representado. São ainda identificadas por expressões inscritas em tradições e definidas por lugares sociais e hierarquizados. São elas: “chola decente”, boa moça, boa posição social dos pais. Chola mediana: comerciante, de origem campesina, mas que vive na cidade. E, por último, a chola campesina, que pode ir para cidade, mas permanece com encargos de serviços.

De acordo com a classificação apresentada pelo autor, as cholas feirantes situam-se nas posições sociais de chola mediana e chola campesina. Essas mulheres constituem-se como símbolos de resiliência e de reexistência do povo indígena boliviano, na medida em que, por meio de sua atuação econômica e comunitária, garantem a sobrevivência frente à exploração colonial e às persistentes formas de racismo estrutural. Mais do que uma categoria social, a figura da chola encarna um espaço de disputa e de afirmação identitária, em que o trabalho nas feiras não apenas assegura meios de subsistência, mas também reafirma a dignidade, a memória ancestral e a capacidade de organização política das mulheres indígenas no contexto urbano e rural.

⁴⁷ As dominações das colonizadoras espanholas fizeram com que as mulheres indígenas bolivianas tivessem que se vestir com trajes semelhantes aos do país Basco (extremo norte) e da Andaluzia (costa sul), duas Comunidades Autônomas da Espanha, os quais eram compostos de saias rodadas, duas tranças nos cabelos e roupas com tons pastéis. Em 1770 e 1782, a Bolívia passou por rebeliões advindas dos indígenas. O primeiro foi liderado por Tupac Katari, por causa dos impostos abusivos dos colonizadores. A revolta obteve mais de 50 mil indígenas apoiadores, na cidade de La Paz. Após a revolta, as mulheres indígenas, que usavam as roupas por imposição das vestimentas espanholas, passaram a adaptar suas vestimentas de maneira a refletir não apenas suas condições de vida no campo, mas também sua própria cultura. Isso incluiu o uso das tradicionais saias chamadas “polleras”, com modelos coloridos e com acompanhamento de mantas nas costas e chapéus para proteção contra o frio nas regiões mais elevadas. Após a morte de Tupac Katari, no ano de 1782, uma segunda rebelião acontece na Bolívia, liderada por Gregório Condori Mamani, com a participação de aproximadamente 20 mil indígenas, na cidade de La Paz. As mulheres indígenas após as rebeliões transformaram as suas roupas em polleras coloridas fabricadas com material do campo, elas também mantiveram suas duas tranças nos cabelos e por conta de lugares frios usaram mantas, o que as diferenciava das mulheres espanholas (Xavier, 2025).

Huarin constitui um exemplo concreto de superação e de luta, cuja trajetória se expressa de forma eloquente em suas próprias palavras. Sua fala revela não apenas a resistência individual diante das adversidades impostas pela pobreza, pelo racismo e pelo patriarcado, mas também a força coletiva de uma memória ancestral que a sustenta. Ao narrar sua experiência, Huarin transforma sua voz em testemunho e ao mesmo tempo em denúncia, inscrevendo-se como sujeito político que rompe silêncios e projeta novos horizontes de existência para as mulheres indígenas:

Moramos em uma casa alugada na Avenida Baptista, no bairro Cementerio, em La Paz, por muitos anos, em um quarto pequeno. Eu nem conhecia uma mesa ou uma cozinha. Dormíamos o melhor que podíamos em um catre e tínhamos que guardar nossas roupas em saquinhos ou sacos plásticos. Em um canto, eu tinha um banquinho feito de álcool da marca Caiman. Essa era minha mesa de estudo. Minha mãe estava sempre doente e eu tinha que ir para minha escolinha sem saber pentear o cabelo, então tive que trabalhar desde o primeiro ano (sete anos). Eu fazia a lição de casa dos meus colegas e eles me pagavam em folhas de papel. Eu tinha um tio chamado Cornelio que me trazia lápis pequenos que ele catava do lixo. Quando fui para minha escolinha nos primeiros anos, eles nos disseram que as mulheres indígenas não prestavam e que tínhamos que ser moças porque morávamos em La Paz. Eles cortaram nossas tranças e nos disseram que tínhamos que usar saias curtas, meias curtas e sapatos bem engraxados. Isso me deixou muito triste porque minhas amigas eram muitas como eu, do interior e não sabíamos entender de moda, de se vestir e nem de pentear o cabelo, porque eu sempre gostei de tranças, até hoje meu cabelo é comprido (Entrevista, 2025).

O fato de começar a trabalhar aos sete anos trocando lições de casa por folhas de papel ou recebendo lápis descartados evidencia não apenas a exploração, mas também as estratégias de sobrevivência. Este gesto pode ser lido como um ato de resistência silenciosa, quando uma criança que, mesmo privada de recursos, busca meios para permanecer na escola e acessar o conhecimento, mesmo que em condições de extrema vulnerabilidade.

A narrativa das tranças cortadas é um ponto crucial. As tranças, na cosmologia andina são um marcador de identidade, ancestralidade e vínculo com a terra. Cortá-las é um ato de disciplinamento colonial, um gesto de “civilização” imposto à força para adequar meninas indígenas a padrões urbanos ocidentalizados. María Lugones investigou estas intersecções entre colonialidade e relações de gênero, evidenciando como a colonização impôs um sistema moderno/colonial que hierarquizou corpos e saberes. Em crítica direta ao feminismo ocidental de base eurocêntrica, Lugones (2008, p. 15) afirma que,

Esse feminismo concentrou sua luta e suas maneiras de saber e teorizar, contra uma caracterização de mulheres são frágeis, fracas tanto corporais quanto mentais, confinadas ao espaço privado e sexualmente passiva. Mas não

explicou a relação entre essas características e a raça, pois elas apenas constroem a mulher branca e burguesa.

O trauma não venceu. Até hoje ela carrega seu cabelo comprido como um gesto de resistência, um fio de continuidade de sua ancestralidade. Cada trança é uma linha de memória que resiste à tentativa de apagamento, um ato de insubmissão frente à lógica que a quis domesticar e deixar sem história. Sua infância foi atravessada pela pobreza, pelo racismo e pelo controle do próprio corpo, mas também sustentada pela força coletiva de um povo que mesmo na precariedade nunca deixou de aprender, criar, trabalhar, amar e resistir.

Ainda sem plena consciência disso, a pequena Huarin teceu para si um caminho alternativo de existência, aquilo que Cusicanqui (2018, p. 142) descreveu como a capacidade de “construir espaços fora do Estado, mantendo neles um modo de vida alternativo, em ação, sem projeções teleológicas ou aspirações de mudança estrutural”.

Quando terminou o ensino fundamental, conhecido como primário, o seu pai a proibiu de estudar, mas ela foi pedir apoio dos padrinhos e no final recebeu o apoio financeiro de sua tia para estudar no Colégio de Monjas por um ano. Depois recebeu o apoio de um sacerdote católico para dar continuidade aos estudos. Quando chegou na graduação queria fazer medicina, porém acabou fazendo Trabalho Social como gratidão à senhora que a ajudava com bolsas de estudo quando essa senhora trabalhava no Ministério da Educação.

Para Lugones (2010, p. 753) “a resistência reside nos interstícios do poder colonial, nas práticas cotidianas que recusam a lógica da dominação e criam outros mundos”. A trajetória dela reflete essa resistência. Aos 29 anos formou sua família, conciliando o trabalho de mãe e esposa com os estudos noturnos, aos quais sempre se destacou com boas notas. A ausência de apoio do marido pela incompreensão frente à sua maneira de ser mulher impuseram-lhe um caminho de luta solitária, mas teve a ajuda dos pais para criar seus filhos sozinha. Conquistou seus títulos acadêmicos e iniciou seu ativismo após conhecer Abraham Mancilla, jovem vendedor dos livros de Fausto Reinaga, cuja história de vida se identificava profundamente com a sua, e abrindo novos caminhos para o seu engajamento político e intelectual, a saber:

Después de leer varias de sus obras conocí a su sobrina de nombre Hilda Reinaga, ella difundía el pensamiento de Reinaga en el Hotel Torino ahí cerquita a la Plaza Murillo, nos hicimos amigas y de pronto me gusto mucho esta idea de Reinaga: ¡¡con el nombre de indios nos sometieron y con ese mismo nombre nos vamos a libertar!! ¡¡Desde entonces soy indianista y diré que soy L. Choque una india alzada!!, vivo bajo las reglas al revés además de ser anarquista. Comencé en la Universidad Pública de El Alto, como docente hasta la fecha , al mismo tiempo en la Organización no gubernamental “Gregoria Apaza” ahí fueron los mejores años de mi vida, 2001- 2005, aprendí a ser profesora de los derechos de las mujeres y jóvenes así enseñaba ya l

mismo tiempo aprendía mucho, mientras que en la UPEA no había pago o salario, trabajamos gratis por lo menos unos años, porque recién estaba haciéndose reconocer por el Estado, fueron muchos años de pelea por la autonomía no fue nada fácil, no nos pagaban pero había personas como yo que dimos nuestro tiempo y corazón para que hoy sea una Universidad de mucho prestigio (Huari, entrevista, 2025).

Lugones (2008, p. 93), lembra que “la práctica feminista decolonial insiste en la relacionalidad, en el conocimiento compartido, en la memoria viva que desafía la invisibilización de los pueblos indígenas.” Assim, a relação entre L. C. Huarin e Hilda Reinaga não apenas fortaleceu seu percurso político e intelectual, mas também entrelaçou sua trajetória à ampla trama das insurgências femininas indígenas, onde a resistência se faz no ato coletivo, gesto de coragem e movimento decolonial, rompendo com as narrativas hegemônicas que tentaram silenciar suas vozes.

Sua história, marcada pela memória ancestral e pela recusa à submissão colonial, se inscreve nesse tecido de lutas compartilhadas, pois cada mulher carrega em si a força de muitas outras. Como podemos perceber na fala a seguir, sua palavra revela não apenas a sua experiência individual, mas reverbera um grito coletivo de sobrevivência e dignidade, sustentado pela ancestralidade e pelos vínculos comunitários:

Yo andaba mucho en las calles de El Alto, me atraía mucho la política, mi trabajo con las Juntas vecinales en toda la ciudad de El Alto, fue para mí la mejor experiencia, conocí a todos los dirigentes y lideresas mujeres, cada fin de semana estaba trabajando con las asambleas de los barrios, donde las mujeres eran elegidas y yo ayudaba para que ellas fueran elegidas en cargos mayores como presidenta o vicepresidenta y no solo Vocales o cargos como hacienda y en eso un día me llamaron desde la Vicepresidencia de Bolivia el año 2006 cuando me invitaron como Técnico para trabajar en la Asamblea Constituyente, mi vida dio un vuelco gigantesco desde El Alto hacia toda Bolivia (Huarin, entrevista, 2025).

A narrativa evidencia o papel ativo das mulheres de El Alto na esfera política comunitária e a importância das redes coletivas de bairro como espaços de resistência e de construção de poder feminino indígena. A trajetória narrada articula a militância de base com a ascensão a espaços institucionais de decisão, mostrando que a luta das mulheres alteñas não se restringe ao local, mas conecta-se à reconfiguração política da Bolívia no início do século XXI.

Conforme Cusicanqui (2010, p. 72), El Alto é “um território de insurgências populares, onde mulheres Aymaras e Quéchuas tecem uma política própria, ancorada em redes comunitárias e em formas de organização não-estatais”. O texto revela essa dimensão, revelando um processo político que emerge de baixo para cima, onde a força das assembleias

de bairro sustenta candidaturas femininas, questionando as estruturas machistas tanto na comunidade quanto no Estado.

Paredes (2014, p. 61), ao discutir o feminismo comunitário afirma que “a política das mulheres indígenas nasce na rua, na feira, no sindicato, no conselho de bairro, e não nos partidos ou instituições criadas pelos homens”. A narrativa da entrevistada materializa esse conceito, sua atuação nos conselhos de bairro foi um ato de descolonização da política, abrindo caminho para que outras mulheres ocupassem cargos de maior visibilidade, rompendo com a lógica que relegava lideranças femininas a posições secundárias (tesourarias, secretarias). Por fim, o convite para atuar na Assembleia Constituinte de 2006 significou um movimento de ampliação do espaço político indígena, alinhado ao que Rivera Cusicanqui (2018, p. 141) denomina de “processos de democratização não mediados pelo Estado, mas que acabam por reconfigurar a própria estrutura estatal quando entram em diálogo ou conflito com ela”.

A passagem de El Alto para a Bolívia, mencionada na fala de Huarin expõe transbordamento da política comunitária para a esfera nacional, mostrando como as mulheres indígenas foram protagonistas invisibilizadas da refundação do Estado Plurinacional. Huari, carrega na sua história de vida a foça, resiliência, sororidade e reexistência das mulheres bolivianas como mostra a narrativa a seguir:

Fueron años de mucha voluntad y trabajo conocí todos los departamentos de Bolivia, socializando el nuevo Estado Plurinacional y buscando las voces de todos los rincones de Bolivia y mas que todo de las mujeres indígenas como yo. Llegamos al 2009 cuando en febrero se promulgo la nueva Constitución Política del Estado, yo estaba muy cansada, pero había aportado tanto para que nuestra Bolivia sea también de los pueblos indígenas, estaba muy contenta mucha gente ya me había conocido en toda Bolivia y yo también a muchas organizaciones sociales y personas claves, sus sueños de querer una nueva Bolivia que reconozca a sus pueblos indígenas, ese fue el sueño de querer un Estado Plurinacional, pero que hasta la fecha no despego, mi análisis sobre el estado es que el estado Plurinacional solo sería un tránsito hacia la democracia comunitaria o es decir hacia los ayllus, y Tentas del Ivi marei o las tierras sin mal, difícil de explicar por el momento (Huarin, entrevista, 2025).

Essa fala apresenta a trajetória política de nossa entrevistada marcada pelo engajamento direto na construção do Estado Plurinacional da Bolívia, destacando tanto as conquistas simbólicas desse processo quanto suas frustrações e limites. De acordo com Cusicanqui (2018, p. 139), o projeto do Estado Plurinacional nasce de “processos insurgentes de longa duração, frutos das lutas indígenas e camponesas por autonomia e reconhecimento”, mas encontra barreiras quando entra na lógica estatal que tende a assimilar e domesticar as demandas radicais. A narrativa evidencia essa tensão, apesar do esforço coletivo para “construir uma Bolívia que

também pertencesse aos povos indígenas”. A Huarin conclui dizendo que o sonho não decolou, sinalizando uma distância entre o texto constitucional e a prática política.

Paredes (2014, p. 64), chama a atenção para o fato de que as mulheres indígenas foram protagonistas invisibilizadas do processo constituinte, trazendo “o corpo, a voz e a memória comunitária para dentro de um debate dominado por estruturas masculinas e coloniais”. A narrativa dela reforça esse protagonismo, mostrando que ela percorreu os departamentos do país para articular as vozes. Buscar consensos e sustentar o projeto plurinacional foram atos de resistência coletiva, protagonizados principalmente por mulheres que não se limitaram à participação formal, mas construíram redes políticas territoriais, muitas vezes ignoradas no discurso na narrativa oficial do Estado.

Para Tapia (2011, p. 103), o Estado Plurinacional “continua preso à lógica soberana do Estado Moderno, mesmo quando tenta incorporar a pluralidade indígena, pois não consegue traduzir em instituições o horizonte de autogoverno comunitário”. Huarin explicita essa frustração, deixando claro que o sonho compartilhado com outras organizações sociais foi parcialmente capturado pela racionalidade estatal, deixando inacabado o projeto de transformação profunda imaginado pelos movimentos indígenas.

Huari, menina humilde e marcada pelo sofrimento nos deixou esse legado de coragem e resistência que ecoa com orgulho em sua fala e permanece como guia para as novas gerações. Sua palavra não é apenas memória individual, mas parte de uma herança ancestral que reafirma o papel das mulheres como guardiãs da vida e protagonistas da história de seu povo e tem orgulho em dizer:

¡¡El trabajo con las Organizaciones sociales de Bolivia como es la gran organización Nacional de las Bartolinas oh!! muy importante; conocí a muchas lideresas de toda Bolivia, que aun las admiro mucho, ellas tienen ahora gracias a mis manos de escritora y sus experiencias de ellas un libro llamado ¡¡Nosotras las Bartolinas!! Que se publico el año 2019 (Huari, entrevista, 2025).

O fato de ter registrado essas experiências em um livro, *Nosotras las Bartolinas* (2019), é também um gesto político de grande relevância. Ao transformar a oralidade, a memória vivida e os testemunhos em escrita é uma forma de romper com a exclusão epistêmica que historicamente marginalizou as vozes indígenas e femininas. Assim, Huari não apenas narra, mas institui memória e assegura que as vozes dessas mulheres circulem dentro e fora dos espaços comunitários. Em suma, esse relato revela como a vida de Huari ultrapassa sua trajetória individual, conectando-se a uma história maior de resistência feminina indígena na

Bolívia. Sua palavra atua como ponte entre o passado e o futuro, reafirmando as mulheres como guardiãs da vida, protagonistas da história e construtoras de novas formas de política.

As mulheres bolivianas são aquelas que lutam, cantam, dançam e resistem, convertendo a dor em força coletiva e a esperança em possibilidade de futuro melhor. Mesmo diante da pobreza, da marginalização e das violências históricas, seguem tecendo dignidade com suas próprias mãos e vozes, reafirmando-se como pilares de suas comunidades e guardiãs da memória ancestral.

Essa trajetória de resistência dialoga com a experiência das mulheres Tariana, que também enfrentaram as estruturas patriarcais e a colonialidade ocidental, reinventando estratégias de sobrevivência e reafirmando seu protagonismo político e espiritual. Em ambos os contextos, o que se evidencia é a capacidade de transformar sofrimento em potência criadora, recolocando as mulheres indígenas no centro das lutas pela vida, pela autonomia e pela continuidade dos saberes ancestrais.

Observou-se ao longo desta pesquisa, que as mulheres Tariana e Aymara preservaram seus os saberes ancestrais de maneira silenciosa e, no momento oportuno, ressurgiram das cinzas, reafirmando sua força coletiva e revelando a profundidade de seus conhecimentos. Esse renascimento não se configura apenas como retorno, mas como reinvenção. Elas reatualizaram práticas de cura, espiritualidade e organização política como protagonistas na continuidade da vida e na defesa de seus povos. Sua resistência silenciosa se transforma em potência transformadora que ilumina caminhos de esperança e de reexistência para as gerações futuras.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa examinou os poderes que as mulheres Tariana detinham nos primórdios, desde sua criação da etnia pelo seu Deus trovão. Esses poderes, não obstante, foram retirados delas, primeiro pelos próprios indígenas e depois pelo processo de colonização, sendo reconquistados por elas no tempo contemporâneo. Nestas discussões descobrimos a existência de uma matrística de poder presente na narrativa de origem, quando a narrativa se refere a um homem e mulher escolhidos pelo deus Trovão para dirigir o povo Tariano. Buscamos também estabelecer uma aproximação com as mulheres Aymara de El Alto, Bolívia, sobretudo no que se refere à conservação e transmissão dos conhecimentos ancestrais e suas lutas sociais.

Ao articular essas duas experiências, podemos evidenciar como diferentes povos indígenas elaboram estratégias de resistência que não apenas reafirmam identidades coletivas, mas também recriam constantemente formas de pertença e de continuidade histórica. Nesse processo, a cosmologia e a política não aparecem como dimensões separadas, mas como campos interdependentes que se reforçam mutuamente, sustentando práticas comunitárias que garantem a permanência da vida.

As mulheres indígenas, nesse contexto, não figuram apenas como transmissoras de saberes, mas como protagonistas de processos de cura, de liderança e de produção de conhecimento, figurando na linha de frente da luta pela memória ancestral e pela defesa do território com complementariedades, intersecções de gênero e resistência decolonial. Examinamos neste estudo a existência de novas formas de diálogo, de complementariedade e de interdependência entre homem, mulher e natureza, bem como suas lutas pelo reconhecimento de sua cultura, de seu trabalho e das práticas vinculadas aos saberes tradicionais das mulheres indígenas Tariana e Aymara.

O estudo expõe e debate a noção de gênero entendida como um campo de investigação e de relações de poder, sendo o conceito de gênero visto como uma forma primária de relações de poder. As vozes que emergem das cachoeiras e da floresta marcada pelo calor intenso, assim como das terras andinas atravessadas pelo frio rigoroso revelam o entrelaçamento de fios cognitivos que sustentam a vida e a memória dessas mulheres guerreiras. Ao serem trazidas para o campo científico, suas experiências passam a iluminar dimensões até então invisibilizadas, projetando novos feixes de compreensão sobre o papel das mulheres indígenas na construção de saberes, na defesa da vida e na afirmação de identidades coletivas.

A matrística ilumina uma nova forma de conversação e reciprocidade entre homem, mulher e natureza, estabelecendo pontes que permitem aos saberes ancestrais permanecerem

vivos e atuantes no cuidado com a humanidade. Num momento crítico em que o planeta atravessa crises ecológicas e espirituais, a escuta desses conhecimentos torna-se ainda mais urgente. Os povos indígenas carregam, em suas práticas cotidianas e em suas cosmologias, formas de cuidado profundo com os elementares fundamentais da vida que são a água, a terra, o fogo e o ar que, para além de recursos, são parentes e entidades com vida própria.

Estudar as mulheres como detentoras do saber tradicional de seu povo na Amazônia não foi uma tarefa fácil. Enfrentamos grandes obstáculos no âmbito das teorias de Gênero a partir da visão indígena. São poucos os estudos de gênero que envolvem as mulheres indígenas. O aprendizado que tivemos foi grande, nos sentimos fortalecidas diante das narrativas de vida das mulheres interlocutoras dessa pesquisa. Ouvir a experiência das mulheres que enfrentaram os internatos marcadas por preconceito e desrespeito, nos machuca, mas nos fortalecem enquanto mulheres para continuarmos lutando pelos direitos das mulheres indígenas.

Ao longo desta pesquisa, constatamos que, nos primórdios da fundação da etnia Tariana as mulheres possuíam poderes espirituais e sociais, conferidos à elas pelo deus trovão. Contudo, tais prerrogativas foram gradativamente subtraídas, primeiro no âmbito interno, pelos próprios indígenas, e depois pelo processo de colonização, sobretudo no contexto do internato salesiano.

A nossa pesquisa revela que o internato salesiano se configurou como um forte aparelho de repressão das culturas indígenas, atuando como estratégia de controle social por meio de um modelo educacional direcionado ao adestramento e ao apagamento das identidades étnicas. Nesse contexto, buscava-se não apenas impor valores ocidentais e cristãos, mas também desarticular os sistemas próprios de saber, a espiritualidade e as formas de organização política tradicionais. Esse processo contribuiu para a fragmentação das memórias ancestrais e para a marginalização do papel das mulheres, uma vez que seus poderes e conhecimentos foram sistematicamente deslegitimados em nome da assimilação cultural.

Por fim, constatamos que as mulheres Tariana e Aymara assumem papel central no que concerne aos seus poderes de resistência e de organização política, social e cultural, bem como na manutenção de práticas de cura e na profunda conexão com a natureza e cosmologia de seus povos. Esses elementos revelam que sua atuação transcende a esfera individual, configurando-se como força coletiva que sustenta a memória ancestral, a defesa dos territórios e a continuidade da vida comunitária. Ao constituírem-se como guardiãs de saberes e como protagonistas de processos de transformação, essas mulheres reafirmam que a resistência indígena não se limita à conservação de tradições, mas reveste também uma estratégia dinâmica de recriação cultural e de enfrentamento às múltiplas formas de colonialidade ainda presentes.

É nesse horizonte de recriação de luta coletiva que continuamos a nossa trajetória acadêmica. Ao concluir minha graduação fora do território de origem, alimentei o sonho de prosseguir meus estudos em meu próprio município, junto aos meus parentes, com o propósito de registrar e valorizar a ciência indígena como forma de fortalecer a identidade cultural e os saberes tradicionais. Esse desejo veio ao encontro da luta do movimento indígena, que, há mais de três décadas, reivindicavam à criação de cursos de pós-graduação voltados às demandas locais, sem ser atendido.

Minha trajetória no mestrado inicia-se em 2020, quando, em plena pandemia da Covid-19, protocolamos a carta de intenção solicitando a interiorização do PPGSCA, em visita à residência da coordenadora do PPGSCA na época, Professora Iraildes Caldas Torres, na capital do Estado. Em 2022, após longos anos de mobilização, foi anunciado pelo magnífico Reitor, Sylvio Puga, e pela professora Iraildes Torres, a implantação da primeira turma do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia em São Gabriel da Cachoeira.

Esse programa significou, para mim, não apenas a possibilidade de formação acadêmica, mas, sobretudo, um sentimento profundo de pertença ao meu povo Tariano. Apesar dos inúmeros desafios enfrentados, afirmo que esta experiência constitui um marco transformador em minha vida. Ao concluir o curso não serei mais a mesma, uma nova, muito mais conhecedora da cultura de meu povo, de seus saberes ancestrais. Contribuiu para minha convicção identitária de ser Tariana e saio mais fortalecida para contribuir com o meu povo, a minha região, a Amazônia e o meu país.

Esperamos que esta pesquisa encontre ressonância na academia e contribua para o fortalecimento das discussões de gênero na Amazônia, assim como foi fundamental para o meu próprio crescimento intelectual como pesquisadora e, sobretudo, para o meu amadurecimento humano e espiritual. O que aqui apresentamos à comunidade acadêmica é fruto de um pensamento reflexivo acerca dos poderes das mulheres indígenas como detentoras do saber, tecido muito mais pelas incertezas do que pelas certezas, mas sempre aberto a acolher o novo.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Editora Elefante e Autonomia Literária em 2016.
- AGASSIZ, Louis e AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagem ao Brasil – 1865- 1866**. Belo Horizonte.
- AGASSIZ, Luiz; AGASSIZ, Elizabeth Cary. **Viagens pelo Brasil: 1865-1866**. Traduzido ALBÓ, Xaviér y Gerardo Fernández juárez 2008 «Pachjiri, cerro sagrado del Titicaca». Revista Española de Antropología Americana 38 (1): 239-255.
- ALBÓ, Xavier, Thomas gRaves y Godofredo Sandoval 1981 **Chukiyawu. La cara Aymara de la Paz. El paso a la Ciudad** (Vol. I). La Paz: CIPCA.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Conflitos sociais no complexo Madeira**. Manaus: UEA, 2009.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Antropologia dos Archivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A dimensão política dos conhecimentos tradicionais na Amazônia**. Cadernos do CEAS, Mno 216, abr. 2004.
- ALMEIDA, Arthur J. M. **As danças Bororo na contemporaneidade brasileira**. Anais do Amana-Key, 2004.
- Andrello, Geraldo. **Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. Editora Unesp, 2006.
- ARCE, Alessandra. **O MOBREAL e a educação de crianças menores de seis anos durante o regime militar: em defesa do trabalho voluntário!** Cad. CEDES, Campinas , v. 28, n. 76, p. 379-403, Dec. 2008.
- BAQUERO, R. V. A. (2012). **Empoderamento: instrumento de emancipação social? – uma discussão conceitual**. *Revista Debates*, 6(1), 173. <https://doi.org/10.22456/1982-5269.26722>.
- BARTH, F. **“Os grupos étnicos e suas fronteiras”**. In: LASK, T. (Org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000. p.25-67.
- BARRETO, João Paulo Lima. **Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro** / João Paulo Lima Barreto, 2021
- Barreto, Joao Rivelino Rezende **Uküsse: formas de conhecimento nas artes do dialogo tukano** / Joao Rivelino Rezende Barreto. – Florianopolis: Editora da UFSC, 2022. 301 p.: il. – (Colecao Brasil Plural) biotecnologia. São Paulo: Gaia, 2003.

BARRETO, Silvio Sanches. **Transformações pelos basee nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança**. Mestrado (Programa de Pós Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, Brasil. 2019.

BEAUVOIR, S. **Balanço Final**. 2a. ed. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova, 1982.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo. A experiência vivida** (vol.2). 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: Sobre a teoria da ação**. São. Paulo: Papirus Editora, 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5a ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução Maria Helena Kühner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano – compaixão** Vozes, 1999.

BULHÕES, Adson Manoel. **A alma feminina e a poética da vida na Amazônia**. Manaus:EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2021.

Cadernos Macambira (ISSN 2525-6580) V. 4, N°2, 2019. Página 94 de 236 Anais da 6ª Jornada de Agroecologia da Bahia. Serrinha, BA, **Laboratório de Políticas Públicas, Ruralidades e Desenvolvimento Territorial** – LaPPRuDes <http://revista.lapprudes.net/>

CANCLINI, Nestor García. **As culturas populares no capitalismo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas para uma vida sustentável**. São Paulo: Cultrix Amanakey, 2004.

CAPRA, F. **A teia da vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos**. 9. Ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

CASTRO, E. **Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais**. In: DIEGUES, A. C. etnoconservação: Novos Rumos para a Proteção da Natureza nos Trópicos. 2. ed. São Paulo: USP/Nupaub; Hucitec, 2000.

CASTRO, Manuel Antonio de. **Poético-ecologia**. In: **Travessia poética**, Belo Horizonte, 2007.

CASTRO, Ricardo Gonçalves. **Ecoética Amazônica - o bem viver e o princípio Cultrix**, 2000. del Tercer Mundo, 1991.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Traduzido por Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 1997.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. Trad. Cecília Ciscato. São Paulo: Editora 34, 2016.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem**. Tradução de Waldéa Barcellos: Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

ESTÉS, Clarissa Pinkola. **"Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da Mulher**. Selvagem.

ENNES, Marcelo. **A construção de uma identidade**. São Paulo. Editora: Editora Unesp, 2001.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e a acumulação primitiva**, 2004. tradução do coletivo **Sycorax**

FERNADES, Fontoura Ivo; Monteiro Athias, Renato. **Formas de transmissão de conhecimentos entre os Tariano da região do Rio Uaupés Amazonas**. 2006. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

FERREIRA, M. A. Pacha Mama: **Os Na encruzilhada do pecado**. Manaus; Edua, 2007.

GOLDENBERG, Mirian. **A Arte de Pesquisar**. Ed. Record, São Paulo, edição 9, 2005.

FERNÁNDEZ Osco, Marcelo. **La ley del ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras**/Marcelo Fernández Osco, colab. Guido Lozano Apaza; Oscar Rosas Llusco; Adrián Quispe Jarro.- La Paz: FUNDACIÓN PIEB, 2000.

FERNÁNDEZ Osco, Marcelo. **El poder de la palabra: Documento y memoria oral en la resistencia de Waquimarka contra la expansión latifundista (1874-1930)**. Tesis de Licenciatura. Sociología, UMSA. La Paz.

FERNÁNDEZ Osco, Marcelo. **“Neocolonialismo: Justicia indígena inasimilable, concepciones de castigo”**. Ponencia presentada en: XII Reunión Anual de Etnología, Museo Nacional de Etnografía y Folklore. La Paz, agosto, 1998.

FERNÁNDEZ Osco, Marcelo. **“Autoridades y justicia en el contexto indígena: Un análisis de distintos abordajes desde el conocimiento de la ciencia social”**. Ponencia presentada en: XII Congreso Internacional de Derecho Consuetud.

FONTES | **Escrevivências, experiências vividas e diálogos com as mulheres indígenas - Cadernos de campo** (São Paulo, online) | vol.29, n.1 |p.179-186| USP 2020.

GUTIERREZ Callisaya, Yamila. **Niñas (des)educadas: Entre la escuela rural e los saberes del ayllu**/Yamilla Gutierrez Callissaya/Marcelo Fernández Osco, LA PAZ. Fundacion PIEB, 2011.

HARRIS, Olivia y Xavier Albó, 1986. **Monteras y guardatojos. Campesinos y mineros en el norte de Potosí**. Cuaderno de Investigación 26. CIPCA: La Paz.

HERRERA FLORES, J. **A reinvenção dos direitos humanos**. Florianópolis: Boiteux, 2009.

HERRERA FLORES, J. **Hacia una visión compleja de los derechos humanos**. In: HERRERA FLORES, J. (ed.). *El vuelo de Anteo: Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.

HERRERA FLORES, J. **La verdad de una teoría crítica de los derechos humanos**. In: HERRERA FLORES, J. *Los derechos humanos como productos cultural : Crítica del humanismo abstracto*. Madrid: Libros de la Catarata, 2005.

JÉSUM Adriano. In: ENCICLOPÉDIA Itaú **Cultural de Arte e Cultura Brasileira**. São Paulo: Itaú Cultural, 2023. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa588520/jesus-adriano>. Acesso em: 24 de junho de 2024. Verbete da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7

KOPENAWA, Albert, Bruce, Davi. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro — 1a ed. — São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2020.

LAGROU, Els. **Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas**. Revista Proa, v.1, 2010. Letras, 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A oleira ciumenta**. Traduzido por José Antonio Braga Fernandes Dias. Lisboa: Edições 70, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido**. Traduzido por Beatriz Perrone Moisés. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O homem nu**. Traduzido por Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. "Ethnologie et histoire", reproduzido em *Anthropologie structurale*. Paris, Plon, 1958, p. 22 (edição brasileira: **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007. LUGONES, María. **Colonialidad y Género**. Tabula Rasa, Bogotá, Colombia, n. 9, p.73- 101, 2008.

LUGONES, María. **Hacia un feminismo descolonial**. La manzana de la discordia, v. 6, n. 2, p. 105-119, 2011.

MATOS, Maria Helena Ortolaan. **Mulheres no Movimento indígena; do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade**. In: SACCHI, Angela; GRAMKON, Márcia

(org). Gênero e povos indígenas; coletânea de textos produzidos para o Fazendo Gênero e povos indígenas; coletânea de textos produzidos para o Fazendo Gênero e para 279, reunião Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro; Brasília: Museo do Índio/Funai, 2012.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. **Gênero e povos indígenas**, p. 140-17

MATURANA, Humberto & LUZORO, Jorge (1985). **Herencia y medio ambiente** in Maturana, Humberto (1985). Desde la Biología a la Psicología. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1996.

Maturana, Humberto & Verden-Zöller, Gerda (1993). **Amor y Juego: fundamentos olvidados de lo humano – desde el Patriarcado a la Democracia** 5. ed. Santiago de Chile: Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, 1997.

Maturana, Humberto (1985). **Biología del fenómeno social** in Maturana, Humberto (1985). Desde la Biología a la Psicología. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1996.

Maturana, Humberto (1988). **Ontología del Conversar** in Maturana, Humberto (1985). Desde la Biología a la Psicología. 3. ed. Santiago de Chile: Editorial Universitária, 1996.

Maturana, Humberto (1994). **Vinte Anos Depois**, Prefácio à segunda edição da versão em espanhol do De Máquinas e Seres Vivos (ed. cit.).

Maturana, Humberto (s. d.). **A democracia é uma obra de arte** (alocução em uma mesa redonda organizada pelo Instituto para o Desenvolvimento da Democracia Luís Carlos Galán, Colômbia – repro. obtida pessoalmente com o autor e agora desaparecida).

Maturana, Humberto e Varela, Francisco. **De Máquinas e Seres Vivos – autopoiese: a organização do vivo**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

MINDLIN, Betty. **Moqueca de maridos: mitos eróticos indígenas**. Editora: Paz e Terra, 2014.

MINDLIN, Betty. **Moqueca de maridos: mitos eróticos**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MORIN, Edgar, **Ciência com consciência**/ Edgar Morin; tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. – ed. revista e modificada pelo autor – 5a ed. – Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MORIN, Edgar. Educar na era planetária: **o pensamento complexo como método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2007.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2011.

NASCIMENTO, Eveline Maria Damasceno; TORRES, Iraildes Caldas; NASCIMENTO, Raimunda Rosineide Souza de. **Mulheres, meio ambiente e sustentabilidade**. In: TORRES, Iraildes Caldas. (org.). Entrelaçamento de gênero na Amazônia: para 279, reunião Brasileira de

Antropologia. Rio de Janeiro; Brasília: Museo do Índio/Funai, 2012. Paulo: Companhia das Letras, 2015.

PAREDES, Rigoberto. **La provincia de Sica Sica**. Isla: La Paz, 1984.

PAREDES Carvajal, Julieta. **Descolonizar as lutas: a proposta do feminismo comunitário**. <https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/2470/2136> - Acesso: 23 de maio de 2025.

PERROT, Michele. **Minha história das mulheres**. Traduzido por Ângela M.C.Corrêa. São Paulo: Contexto, 2007.

PERROT, Michele. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Traduzido por Denise Bottman. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

PGTA COIDI **Plano de Gestão Territorial e Ambiental FOIRN / COIDI 2020**. Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê. Plano de gestão indígena do alto e médio Rio Negro: PGTA Wasu / orga nização Aline Scolfaro, Carla Dias; ilustração Feliciano Lana; realização FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. -- 1. ed. -- São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2021. ISBN 978-65-89595-00-7.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2 n. 3, p. 3-15, 1989.

REZENDE, Justino Sarmiento. **A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utâpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro**. Doutorado. (Programa de Pós Graduação em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, Brasil, 2021.

REZENDE, Justino Sarmiento (Org.). **Paneiro de saberes: transbordando reflexividades Indígenas**. Brasília, DF: Mil Folhas, 2021b.

Rivera, Silvia y equipo THOA, 1992. **Ayllus y proyectos de desarrollo en el Norte de Potosí**. Aruwiwiri: La Paz.

SANTOMÉ, Jurjo Torres. **Globalização e interdisciplinaridade: o currículo integrado**. Porto Alegre: Artmed, 1998.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SHIVA, Vandana. **Abrazar la vida. Mujer, ecología e supervivência**. Madri: Horas y Horas. 1991- 1995.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da Mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Gaia, 2003.

SHIVA, Vandana. **Abrazar la vida. Mujer, ecología e supervivência**. Madri: Horas y Horas. 1991-1995.

TODOROV, Tzvetan. **La conquista de América**. México: Siglo XXI Editores, 1998.

TORO Araneda, R. **Biodanza**. Santiago de Chile: Cuarto Próprio, 2007.

TORRES, Iraildes Caldas (org). **Entrelaçamentos de Gênero da Amazônia – silenciamentos, família, corpo e outras intersecções**. Manaus: Valer, 2015.

TORRES, Iraildes Caldas (org). **Mulheres Sateré-Mawé, a epifania de seu povo e suas práticas sociais**. Manaus: Valer, 2014.

TORRES, Iraildes Caldas. **As Novas Amazonidas**. Manaus: EDUA, 2005

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de e Stephen Grant Baines (Organizadores), **Nacionalidade e etnicidade em fronteiras**- Brasília, 2005.

VARELA F. y Maturana, H. (2003). ***El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano***. Buenos Aires: LUMEN HUMANITAS.

VARELA, F. (1990). **El Fenómeno de la Vida**. Santiago de Chile: Editorial Dolmen.

VARELA, F. J., Thompson, E., y Rosch, E. (1992). **El cuerpo presente: las ciências cognitivas y la experiencia humana**. España: Gedisa.

VERDUM, Ricardo (organizador) **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**/Ela Wiecko, V. de Castilho [et al]. - Brasília: Inesc, 2008.Vozes, 1999.

WEIGEL, Valéria Augusta; RAMOS, José Ademir. O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro-Amazonas *In **Linguística indígena e educação na América Latina***/ Lucy Seki (org.). Campinas, SP : Editora da UNICAMP, 1993.

WRIGHT, Robin R. **“Uma conspiração contra os civilizados”: História, política e ideologias Dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia**. Anuário Antropológico, v. 14, 1990.

WRIGHT, Robin R. **História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas**”, In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “História dos Índios no Brasil”, FAPESP/Sec. Municipal de Cultura/Companhia das Letras, São Paulo, 1992.