

Mulheres, corpo-território e saúde indígena no Brasil, em uma perspectiva feminista decolonial

Women, body-territory and indigenous health in Brazil from a decolonial feminist perspective
Mujeres, cuerpo-territorio y salud indígena en Brasil en una perspectiva feminista decolonial

Luíza Wehbe Sabino, Pollyanna dos Santos

RESUMO

As ações em saúde para as mulheres indígenas exigem entendimentos que vão além das especificidades requeridas pela política de saúde voltada aos povos originários, visto que a categoria “mulher indígena” é duplamente alvo de discriminações e ainda há muito desconhecimento sobre suas necessidades em saúde. E, diferentemente do que se poderia inferir, determinadas pautas feministas como “o direito ao próprio corpo” não encontram eco entre as mulheres indígenas, uma vez que o corpo é entendido para além das experiências individuais que este proporciona. Diante dessas questões, este artigo objetiva, a partir do aprofundamento teórico sobre o feminismo decolonial, compreender as principais demandas das mulheres indígenas, sobretudo aquelas que as unem em suas lutas transfronteiriças, apesar da multiplicidade de povos autóctones e das suas especificidades. Essa pesquisa foi empreendida por meio de pesquisa bibliográfica, em que o ponto de vista de mulheres, especialmente as indígenas, foi priorizado. Como resultados, a noção de “corpo-território” é tomada como ponto focal dos debates sobre a indissociação entre saúde e o acesso à terra, e estão no cerne da luta dos movimentos das mulheres indígenas. Ao final, destacamos o projeto organizado por um desses movimentos, o “Reflorescimentes”, que visa organizar os conhecimentos e as tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados pelas mulheres indígenas. O projeto busca propagá-los para o restante da humanidade, a fim de auxiliar, a todas/as, na tomada de consciência e de atitudes urgentes em prol dos cuidados requeridos pela Mãe Terra e pelos próprios corpos-territórios, por meio do autocuidado.

Palavras-chaves: Mulheres indígenas; feminismo decolonial; saúde indígena; corpo-território.

Luíza Wehbe Sabino 

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Brasil. luizawsabino@ufrj.br

Pollyanna dos Santos 

Universidade Federal de Minas Gerais – Brasil. pollyseck@gmail.com

ABSTRACT

Health actions for indigenous women require understandings that go beyond the specificities required by the health policy aimed at indigenous peoples, since the category “indigenous women” is doubly the target of discrimination, and there is still a great lack of knowledge about their health needs. And, unlike what could be inferred, certain feminist guidelines such as “the right to one’s own body” do not find echo among indigenous women, since the body is understood beyond the individual experiences. Faced with these questions, this article aims, from the theoretical deepening of decolonial feminism, to understand the main demands of indigenous women, especially those that unite them in their cross-border struggles, despite the multiplicity of indigenous peoples and their specificities. This research was undertaken through bibliographical research, in which the point of view of women, especially indigenous women, was prioritized. As a result, the notion of “body-territory” is taken as the focal point of debates about the indissociation between health and access to land, and they are at the core of the struggle of indigenous women’s movements. In the end, we highlight the project organized by one of these movements, “Reflorestarmentes”, which aims to organize ancestral knowledge and technologies developed and preserved by indigenous women. The project seeks to spread them to the rest of humanity, in order to help all of them to take consciousness and act urgently in favor of the care required by Mother Earth and by the territorial bodies themselves, through self-care.

Keywords: Indigenous women; decolonial feminism; indigenous health; body-territory.

RESUMEN

Las acciones de salud de las mujeres indígenas requieren comprensiones que van más allá de las especificidades requeridas por la política de salud dirigida a los pueblos indígenas, ya que la categoría “mujer indígena” es doblemente objeto de discriminación, y aún existe un gran desconocimiento sobre sus necesidades de salud. Y, contrariamente a lo que podría inferirse, ciertos lineamientos feministas como “el derecho al propio cuerpo” no encuentran eco entre las mujeres indígenas, ya que el cuerpo es entendido más allá de las experiencias individuales que brinda. Frente a estos interrogantes, este artículo pretende, desde la profundización teórica del feminismo decolonial, comprender las principales demandas de las mujeres indígenas, especialmente aquellas que las unen en sus luchas transfronterizas, a pesar de la multiplicidad de los pueblos indígenas y sus especificidades. Esta investigación se realizó a través de una investigación bibliográfica, en la que se priorizó el punto de vista de las mujeres, en especial de las mujeres indígenas. En consecuencia, la noción de “cuerpo-territorio” se toma como eje de los debates sobre la indisociación entre salud y acceso a la tierra, y están en el centro de la lucha de los movimientos de mujeres indígenas. Al final, destacamos el proyecto organizado por uno de estos movimientos, “Reflorestarmentes”, que tiene como objetivo organizar los conocimientos y tecnologías ancestrales desarrollados y preservados por mujeres indígenas. El proyecto busca difundirlas al resto de la humanidad, con el fin de ayudar a todos/as a tomar conciencia y actuar con urgencia a favor del cuidado que requiere la Madre Tierra y los propios entes territoriales, a través del autocuidado.

Palabras clave: Mujeres indígenas; feminismo decolonial; salud indígena; cuerpo-territorio.

1. INTRODUÇÃO

Existe uma superutilização do universalismo na produção das teorias feministas hegemônicas. Portanto, estas deixaram de servir para explicar a realidade e as opressões vividas por mulheres atravessadas por marcadores como raça, etnia, geração e, é claro, pelos territórios geográficos em que estão localizadas, os quais passaram por séculos de colonização e cuja produção continuou a ser colonizada epistemologicamente. Nesse contexto, por mais que a teoria feminista hegemô-

nica tenha criticado o sujeito universal masculino na produção da ciência, suas autoras não se deram conta de que acabaram por produzir um sujeito feminista também universal e totalizador, e se utilizaram dos mesmos privilégios epistêmicos, por estarem em países centrais, por serem brancas, de classes mais altas e, muitas vezes, heterossexuais.

Assim, a partir de uma nova lente, o feminismo decolonial alia as lutas contra a violência de gênero, o estupro, o feminicídio e a dominação masculina às lutas contra as desapropriações, o neoextrativismo, a destruição do meio ambiente, o uso de agrotóxicos, os latifúndios, a monocultura (Vergès, 2020). São lutas que têm como base os conhecimentos e as sabedorias ancestrais das mulheres autóctones, expropriadas de seus próprios territórios; das mulheres negras e de suas antepassadas escravizadas, que tinham seus corpos disponibilizados e sexualizados; e das mulheres que sempre se posicionaram contra o capitalismo e o imperialismo, contra o apagamento e a alienação cultural.

Nesse ínterim, como nos ensina Espinosa-Miñoso (2014), o feminismo decolonial é uma aposta epistêmica, que oferece uma nova visão não europeizada, a partir das vozes de mulheres marginalizadas e subalternas, em contraposição ao feminismo hegemônico, ocidental, branco e burguês, advindo de um privilégio epistêmico devido, exatamente, à classe, ao território geográfico e à raça daqueles/as que o teorizaram.

O feminismo decolonial tem seus aportes no feminismo negro e interseccional dos EUA, bem como no feminismo terceiro-mundista, das mulheres indígenas, afrodescendentes e latino-americanas territorialmente localizadas. Também parte de uma crítica ao essencialismo do sujeito dentro do feminismo e das políticas de identidade engessadas, por meio da contribuição das feministas lésbicas e da teoria queer Espinosa-Miñoso (2014). A partir dos ensinamentos, das vivências e das lutas das mulheres autóctones, negras e tradicionais, os movimentos identitários, no âmbito das teorias feministas decoloniais e de suas vertentes, como o feminismo comunitário, ganham outra dimensão. Ao invés de estes caírem no essencialismo, na unidade, no universalismo, eles adquirem um forte viés político, em que a diversidade é o seu maior pilar.

Podemos dizer que o feminismo comunitário se insere no escopo do feminismo decolonial. Ele foi criado por mulheres indígenas da Bolívia, mas que se estende a toda a Abya Yala (América Latina), propõe a construção de direitos coletivos e comunitários, em oposição ao individualismo extremo que reina na sociedade ocidental. O movimento postula a extensão dos direitos à Natureza, aos animais e ao território, este sempre sagrado e espiritualmente conectado com todos os seres que nele habitam ou já habitaram. A partir do acionamento da ancestralidade e da memória territorial de seu povo, essas feministas afirmam que corpo e território estão material e imaterialmente ligados, e não há como lutar pela emancipação de um, sem lutar também pela emancipação do outro. Como ressalta Sacavino (2016), ambos são espaços territoriais em que se pode ter uma vida digna e viver em plenitude.

Após mais de 20 anos de lutas contra o neoliberalismo e a privatização da água e do gás, as mulheres indígenas bolivianas insurgiram em movimentos de lutas coletivas, resistências e defe-

sas de seus territórios, que culminaram no feminismo comunitário (Sacavino, 2016). Contudo, as fundadoras do movimento afirmam que este se estende a toda a Abya Yala. Atualmente, mulheres indígenas de vários países se identificam como feministas comunitárias, trocam experiências, mantêm diálogos e escrevem sobre suas vivências e suas lutas, inclusive no meio acadêmico.

A luta das mulheres indígenas pela defesa de seus territórios possui uma forte ligação com suas ancestralidades e com seus próprios sentidos materiais de existência. Podemos dizer que existe uma ligação mística feminina com a terra. São as mulheres que também carregam as tradições e as memórias de seu povo, por isso elas foram tão combatidas pelos colonizadores (Grosfoguel, 2019).

Pelos ensinamentos de Cabnal (2010), a dominação colonial, que se materializou pela conquista dos territórios, da expropriação das terras e da aculturação, iniciou-se pela conquista dos corpos autóctones, o que pode ser simbolizado pelo corpo-território feminino. Dessa forma, para a pensadora indígena e feminista comunitária, a recuperação do nosso primeiro território, que é o nosso próprio corpo, é um ato político emancipatório.

Assim, de acordo com Haesbaert (2020), para além do aspecto jurídico-político que os territórios carregam, no âmbito do direito, nos países ditos desenvolvidos, na América-Latina, eles são carregados por outros significados que perpassam os movimentos sociais, as identidades, as lutas por suas reivindicações e as diversas transformações sociais. O corpo é, então, o “primeiro território de luta”.

A mulher indígena representa parte da população culturalmente diferenciada que demanda especificidades em saúde adequadas aos seus múltiplos contextos epidemiológicos e étnico-culturais, além de possuir, junto com as mulheres negras, maior vulnerabilidade em saúde devido às relações duplamente discriminatórias a que estão submetidas. No Brasil, há uma política gerida pelo governo federal de saúde indígena, denominada Política Nacional de Atenção aos Povos Indígenas (PNASPI). Essa política, instituída a partir de 1999, apresenta como principal objetivo levar o sistema de saúde pública brasileiro mais próximo aos povos indígenas de forma a atender suas especificidades étnicas, culturais, linguísticas e suas compreensões diversas sobre o processo saúde-doença. No entanto, apesar da PNASPI representar uma grande vitória dos povos indígenas em ter suas necessidades de saúde compreendidas como diferenciadas, ela apresenta limitações. Além de ser direcionada para a população aldeada, excluindo os indígenas em contexto urbano da cobertura da política, a atenção à saúde da mulher indígena ainda falha em não apresentar ações que contemplem a complexidade étnica-cultural e as relações de opressão que permeiam o contexto feminino indígena.

Diante dessas questões, este artigo objetiva aprofundar teoricamente sobre o feminismo decolonial, a fim de compreender as principais demandas das mulheres indígenas, sobretudo aquelas que as unem em suas lutas transfronteiriças. Como expectativa de impacto desse estudo, intenta-se contribuir com as reflexões e discussões que buscam repensar as ações em saúde para as mulheres indígenas, não apenas no Brasil, e propor ações de melhorias. O artigo é compreendido

por essa introdução; a metodologia; três seções do desenvolvimento, onde se discutem o feminismo decolonial, o conceito de “corpo-território” e a atuação dos movimentos das mulheres indígenas na ampliação do que se configura como problemas de saúde e quais são as soluções necessárias e; por fim, temos a conclusão.

2. Metodologia

Para a escrita deste artigo, empregamos a pesquisa bibliográfica, a partir da busca por artigos e livros de autoras e autores reconhecidos academicamente por suas relevantes contribuições ao campo temático. Além disso, priorizamos textos produzidos por autoras provenientes do Sul Global e, preferencialmente, aqueles em que predominava o ponto de vista das mulheres indígenas. Algumas dessas mulheres indígenas são protagonistas nos movimentos sociais, o que foi um qualificador importante para a pesquisa aqui desenvolvida.

3. Tecendo as lutas com o feminismo decolonial e o feminismo comunitário de Abya Yala

O feminismo hegemônico, escrito por mulheres brancas, ocidentais, geralmente de classes mais altas e localizadas nos países do Norte Global, desconsiderou diversas opressões e violências sofridas pelas mulheres racializadas, de diferentes etnias e geograficamente localizadas nos países que foram outrora colonizados. Esse feminismo também generalizou as experiências das mulheres brancas e urbanas, como se suas vivências fossem universais, sem reconhecer os privilégios advindos da branquitude e do imperialismo de seus países.

Dessa forma, ao explorar os conceitos de Warren (2000, como citado em Rosendo, 2012), a inferioridade das mulheres inicia-se com o determinismo biológico; avança para um essencialismo, em que a imagem correspondente de “mulher” é a branca de classe média, ocidental e urbana; e se reafirma no universalismo, como se todas as experiências, as opressões e as dominações sofridas pelas mulheres fossem iguais.

Não obstante, parte do feminismo hegemônico foi cooptado pelo capitalismo, no qual o empoderamento feminino dar-se-ia unicamente por meio do acesso a trabalhos mais bem remunerados nos grandes centros urbanos, e a bens materiais como um todo. O viés emancipatório pela via financeira foi endossado, e esqueceram-se de que, para que as mulheres brancas pudessem ter jornadas de trabalho iguais às de seus maridos, as mulheres racializadas e pobres deveriam fazer o trabalho doméstico, geralmente, de forma precarizada e mal remunerada. As conquistas das mulheres não podem ser dadas como grandes vitórias, se estas forem parciais; se, para que algumas se sintam “livres”, outras devam continuar ainda mais oprimidas e exploradas.

Nesse sentido, o grande argumento de Vergès (2020) é o de que os trabalhos domésticos, do cuidado e o reprodutivo, realizados majoritariamente por mulheres pobres e racializadas, propoitalmente invisibilizados, não remunerados, subqualificados ou mal pagos, são o que mantém as engrenagens do capitalismo funcionando, e o que sustenta a continuidade do patriarcado e do neoliberalismo.

A autora discorre sobre como o sistema capitalista produz, deliberadamente, corpos visíveis, saudáveis e financeiramente produtivos, e corpos invisíveis, exaustos, esgotados, precarizados em todos os sentidos, mas paradoxalmente fundamentais para o capitalismo. Assim, “a relação dialética construída entre os corpos eficientes da burguesia neoliberal e os corpos exaustos das mulheres negras ilustra os vínculos entre neoliberalismo, raça, gênero e heteropatriarcado” (Vergès, 2020, p. 12). Dessa forma, o corpo eficiente é categorizado por aquele do homem branco–e, em partes, da mulher branca -, que pode cuidar de sua saúde, fazer atividades físicas, para então passar horas em seu trabalho lucrativo e que garante o seu “sucesso”. Já o corpo invisível é categorizado pelo da mulher negra e indígena, “cujo esgotamento é a consequência da lógica histórica do extrativismo que construiu a acumulação primitiva do capital – extração de trabalho dos corpos racializados e das terras colonizadas” (Vergès, 2020, p. 13).

Espinosa-Miñoso (2014) reafirma que o racismo e a colonialidade não devem mais ser encarados como fenômenos, mas como elementos intrínsecos à episteme dominante no âmbito da modernidade, e que estão relacionados à colonialidade do gênero. Dessa forma, a categoria *gênero* não deve cair na mesma armadilha da unidade, da universalização e da totalização. As opressões sofridas pelas mulheres são distintas e se devem aos atravessamentos de raça, classe, etnia, geração, território, nacionalidade, religião. Uma nova epistemologia feminista decolonial deve, portanto, atentar-se a essa pluralidade de experiências e de vivências, as quais são, antes de tudo, localizadas.

De acordo com Ballestrin (2020), o feminismo decolonial é um feminismo subalterno e se insere em um contexto mais amplo do feminismo terceiro-mundista. Ele obteve influência das diferentes vertentes e das diversas subalternidades que perpassam, além da classe, a raça, o gênero, a etnia, a cultura, o território, a sexualidade e a religião. Ademais, as feministas decoloniais ressignificaram as subalternidades e passaram a utilizá-las de forma política, para marcar identidades, mas não necessariamente de forma essencialista, pois a diversidade é sempre ressaltada.

Nesse íterim, Julieta Paredes, boliviana e fundadora do feminismo comunitário, reitera a pluridiversidade entre as mulheres, e as diferentes identidades que compõem os diversos movimentos feministas. Para que as mulheres indígenas e as negras latino-americanas fossem, finalmente, incluídas nas teorias, nos lugares sociais e no centro das políticas públicas, foi muito importante a criação de feminismos próprios na Abya Yala (América Latina).

O feminismo comunitário é um movimento de forte cunho político, nascido no início dos anos 2000, na Bolívia, a partir das lutas e das resistências das mulheres indígenas latino-americanas (Sacavino, 2016). É um movimento que surgiu para fazer frente às opressões, às subjugações e às violências sistêmicas, das mulheres, de suas comunidades e de seus territórios, pelo sistema capitalista, colonial, patriarcal, racista e misógino.

Paredes (2010) ressalta que o feminismo comunitário das mulheres indígenas de Abya Yala é construído com seus próprios corpos, com suas memórias ancestrais, as quais estão diretamente ligadas a seus territórios. São memórias “ontológicas e filológicas”, calcadas nos próprios corpos, nas histórias e na pré-história de seus povos e nos movimentos sociais mais atuais. Esse feminismo propõe, desde os corpos das mulheres, compreender seu próprio povo. Por isso, é fundamental a

aliança também com os homens, com outras mulheres indígenas e com outras feministas comunitárias e decoloniais para que, juntas/os, possam buscar viver em harmonia e em comunidade com a humanidade e a natureza. É um “feminismo despatriarcalizante. Portanto, é descolonizador, anti-heterossexualizante, antissexista, anticlassista e antirracista” (Paredes, 2010, p. 120), em que a comunidade é, em si mesma, um corpo político transformador (Guzmán & Triana, 2019).

As feministas comunitárias chamam a atenção para como as opressões do patriarcado atingem não somente as mulheres, mas também todos os seres sencientes da Mãe-Terra (Pachamama), enfim, toda a humanidade. As formas de opressão são faces de uma mesma lógica de dominação (Rosendo & Zirbel, 2019), na qual os seres vulneráveis são todos aqueles subalternizados pelas lógicas do poder. Portanto, vivenciamos as opressões de gênero, raça, classe, sexualidade e também da espécie, já que a natureza e todos os demais seres sencientes são subjugados pelas relações hierárquicas de poder. Em uma lógica de dominação dicotômica, em que predominam as relações de autoridade, de superioridade/inferioridade, dominação/submissão, e em que a subjugação de mulheres, animais e natureza são símiles, sob a perspectiva interseccional, as mulheres indígenas, negras e pobres são as que mais padeceriam com os problemas ambientais (Warren 200, como citado em Rosendo & Zirbel, 2019).

Da mesma forma, as feministas comunitárias lutam pelo fim da colonialidade, a qual persistiu após o fim do colonialismo e atinge o ser, o saber, o poder e o meio ambiente (Sacavino, 2016). Maldonado-Torres (2019) nos elucida que, mesmo após o fim da colonização europeia nas Américas, as lógicas e as representações coloniais permaneceram nas novas sociedades constituídas. Dessa maneira, colonialismo, colonialismo moderno e colonialidade são conceitos distintos, e esta é compreendida como “uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais” (Maldonado-Torres, 2019, p. 36). A decolonialidade vem, então, lutar “contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos” (Maldonado-Torres, 2019, p. 36).

Para Quijano (2002 como citado em Lugones, 2020), a sociedade capitalista moderna é moldada sobre relações de poder que, por suas vezes, perpassam matrizes de dominação, exploração e inferiorização entre os atores sociais. Tal poder está estruturado em quatro eixos básicos, que são “sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos” (Lugones, 2020, p. 60). Tais eixos são perpassados pelos conceitos de modernidade e pela colonialidade do poder. Na colonialidade do poder, a sociedade ocidental, por meio da racialização dos indivíduos, constituiu o ideal do ser humano universal: o homem branco, cis, heterossexual, enquanto inferiorizou e subjugou todos/as aqueles/as que não correspondem a essa imagem.

Assim, nas palavras de Quijano (2017),

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e

dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal. (Quijano, 2017, p. 77)

A racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade. (Quijano, 2017). Houve, então, a divisão dos dominadores/superiores, europeus, e dos dominados/inferiores, os não-europeus. As diferenciações fenotípicas foram essenciais para a categorização da “raça”, como a cor da pele (a mais marcante), dos olhos, a cor e a textura dos cabelos, bem como outras características fenotípicas, como largura do nariz, formato do crânio.

A colonialidade/modernidade, centrada na Europa, passou a conceber a humanidade em dicotomias, dualismos e binarismos, “segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2017, p. 79). O autor nos alerta que a manutenção dos sistemas de exploração, dominação, opressão e conflitos se dá pelo sucesso que o capitalismo logrou, ao conseguir separar as instâncias “raça”, “gênero” e “trabalho” (classe). Portanto, somente em uma análise interseccional, em que nos conscientizamos de que esses marcadores estão intrinsecamente ligados, é que conseguiremos superar a colonialidade do poder.

4. A luta das mulheres indígenas em defesa do território-corpo-terra

Para os povos autóctones, quilombolas e tradicionais, a relação com a terra vai muito além da visão produtivista. A terra não apenas “fornece” bens naturais a serem explorados em busca de lucros. Ela é um local onde se pode viver com alegria e plenitude; onde se deve cuidar de outros seres e ser cuidada/o; e de onde se constroem e se cristalizam sabedorias ancestrais. O território é um lugar que se compõe de elementos físicos, como as casas, as florestas, os cursos d’água, mas é também onde as manifestações culturais e religiosas ocorrem, como as festas, os rituais. Portanto, é um lugar que contém elementos materiais e imateriais, concretos e simbólicos, para os povos originários (Chaves, 2021).

Cabnal (2015) nos ensina que a relação dos corpos com a Natureza é uma relação recíproca, não determinista, em que a Natureza não tem poder sobre os corpos, tampouco os corpos têm poder sobre a Natureza. Portanto, as mulheres indígenas guatemaltecas teceram uma nova categoria política, que é o território-corpo-terra, em que todos esses elementos estão histórica e espiritualmente associados, e a luta e a defesa por sua recuperação é sempre simultânea. Em suas palavras, a emancipação dos corpos deve estar fundamentalmente ligada à emancipação da Natureza e vice-versa.

Assim, a reapropriação do território é também a reapropriação do próprio corpo, da própria existência. É poder viver, novamente, em plenitude e em harmonia, sem violências, limitações e opressões. Assim, nas palavras de Cabnal,

Não defendo meu território só porque preciso de recursos naturais para viver e deixar uma vida digna para outras gerações. Na abordagem da recuperação e defesa histórica do meu território-corpo-terra, assumo a recuperação do meu corpo expropriado, para gerar vida, alegria, vitalidade, prazeres e construção de saberes libertadores para a tomada de decisões e este poder juntamente com a defesa do meu território-terra, porque não concebi este corpo de mulher, sem um espaço na terra que dignifique a minha existência, e promova a minha vida em plenitude. (Cabnal, 2010, p. 23)

De acordo com Chaves (2021), em uma perspectiva das mulheres indígenas, a noção de corpo-território remete à ideia de que existe uma relação inseparável entre os povos tradicionais e os seus territórios. Assim, além de fornecer as condições materiais para as suas reproduções sociais, os territórios, a partir de uma perspectiva identitária e cosmopolítica, são o meio pelo qual a existência dos povos tradicionais se faz possível.

Ademais, a autora nos demonstra que a perspectiva do corpo-território é um caminho para a superação da dicotomia entre natureza e sociedade, e a conseqüente inferiorização da primeira. Assim, as mulheres tomaram para si e passaram a politizar a ideia de uma ligação intrínseca entre povo, natureza (território), o próprio gênero e a reprodução social, nas lutas para a afirmação de suas existências e resistências.

A ideia do corpo-território, ao colocar cada corpo individual como parte de um corpo coletivo, é uma forma de luta contra a expropriação, o esbulho e a expansão do agronegócio e da mineração nas terras dos povos indígenas e tradicionais. O corpo individual, então, fica impossibilitado de existir sozinho, porquanto se encontra em uma simbiose com o corpo coletivo, o território e a paisagem. Dessa forma, novas possibilidades são abertas para a relação com a terra, que não seja a posse individual, nos moldes do capitalismo (Chaves, 2021).

Ao contrário dos pressupostos capitalistas que mercadificaram e financeirizaram a terra, para os povos tradicionais, assim como seus corpos e suas próprias vidas, a terra é inegociável (Chaves, 2021). Portanto,

O território é corpo porque é inseparável, porque não se pode ser povo sem que o território exista, porque, assim como o corpo, é no território que estão as memórias, a identidade, as condições básicas para a existência plena. Sem o corpo e sem o território, os povos deixam de ser povos. (Chaves, 2021, p. 66)

Biazi e Padilha (2021) nos contam que, na etnia Kaingang (presente no Oeste do Estado de Santa Catarina, Brasil), corpo e espírito estão intrinsecamente ligados ao território. Da mesma forma, a memória os/as liga aos seus ancestrais e aos seus saberes, e esta é acionada somente com a ocupação territorial. Muito da transmissão do conhecimento e do aprendizado é repassado pelas práticas, pelo convívio e pela oralidade, com a ativação dessas memórias pelos parentes mais velhos/as e por especialistas em cura. Cada memória é carregada de muitos significados cosmológicos.

Dessa forma, para os povos indígenas, o território possui significados materiais e imateriais imensamente valoráveis. É um lugar sagrado de vida, de pertencimento, de energia, de espiritualidade, de vivências e de sobrevivências, que vai muito além do viés produtivista e mercantil capitalista e ocidental. Como ressaltam as autoras, que são mulheres indígenas Kaingang, é um lugar em que as mulheres podem aprender, preservar e repassar a cultura, a tradição, as mitologias e as cosmologias de seu povo. É por isso que a preservação do território é também uma forma de preservação de seus próprios corpos, de suas próprias vidas.

As autoras também nos relatam sobre como a ligação com a terra é sagrada e ancestral devido à simbologia do enterramento dos umbigos no território Kaingang. Assim, elas nos dizem que, “por conta deste elemento, somos ligados à terra desde o nascimento do povo, e parte do nosso corpo, ‘o umbigo’, é enterrado, fazendo com que nossos sentimentos e a ligação com a família, mãe terra, esteja forte (Biazi & Padilha, 2021, p. 211). Além disso, muitos elementos encontrados no território são sagrados e responsáveis pelas curas de todo o povo. Por isso, assim como as mulheres, o território, além de dar a vida às/aos membros/as da comunidade, é também responsável por mantê-los, por nutri-los, por criá-los.

As mulheres foram as inventoras da agricultura, a qual, por sua vez, foi aquela que possibilitou o sedentarismo e a civilização. A ligação da mulher com a terra sempre fora também uma conexão com conhecimentos que perpassam a alimentação e a cura. A domesticação das mulheres e a desvalorização de seus saberes e de suas práticas, pelo sistema patriarcal, foi uma forma de instrumentalizar esse trabalho milenar, bem como de marginalizá-lo e inferiorizá-lo.

A submissão das mulheres e da natureza aos homens é inerente à lógica patriarcal. Da mesma maneira, formas de opressão como o racismo, o classismo, e a reafirmação de desigualdades sexuais, étnicas, geracionais e territoriais, são legitimadas pela colocação de todos os que não são homens brancos, cis e ocidentais como “outros humanos” ou “outros terrestres” (Warren, 2000, como citado em Rosendo, 2012). Assim, existe uma lógica de dominação que nega direitos e acessos àqueles/as considerados/as inferiores, e mantém privilégios e as posições de poder àqueles considerados superiores.

Algo ausente nas sociedades racionalistas ocidentais é a própria relação de ternura com a terra, com a natureza e com os animais, que é uma forma de cura e de emancipação do corpo: algo que os povos indígenas e autóctones são capazes de nos ensinar. Por outro lado, Cabnal (2015) nos explica que a relação afetiva e amorosa das mulheres com a Natureza conseguiu permanecer fora do domínio patriarcal. Portanto, é muito importante a busca por uma revalorização e uma ressignificação dos trabalhos historicamente desenvolvidos pelas mulheres, os quais são elementos para a continuação da produção e reprodução da vida.

É importante ressaltar que a luta pela manutenção dos territórios engloba a luta pelo direito à vida não só humana, mas dos demais seres sencientes e da própria natureza. Assim, o autocuidado é essencial para que se possa cuidar do outro. A ética do cuidado vem nos mostrar que o cuidar é algo inerente à relação entre todos os seres vivos e destes com a natureza. Somos interdependen-

tes, vivemos em sociedade, possuímos bens comuns e conhecimentos ancestrais. O cuidado deve ser encarado como uma relação de reciprocidade com a natureza. Nas palavras de Kheel (2019), todo o dano que causamos à Terra, causamos a nós mesmas, pois estamos intrinsecamente ligadas a ela. É também por meio da empatia que as mulheres, além de se conscientizarem sobre suas próprias vulnerabilidades, enxergam-nas nos demais seres. Elas precisam cuidar, mas também precisam ser cuidadas.

Por meio da nossa interdependência com o planeta, com a natureza e com os animais, percebemos que o cuidado, sob uma visão ética e moral, vai além das relações humanas, e alcança os seres sencientes e a natureza. “A ética sensível ao cuidado reconhece a pluralidade e os interesses morais e heterogêneos entre os humanos e os não-humanos, de acordo com o contexto em que se dão essas relações” (Rosendo, 2012).

Na América Latina como um todo, e particularmente no Brasil, as mulheres foram as mais afetadas pela colonização, a qual teve caráter misógino e patriarcal, bem como pelas tentativas de aculturação, as quais permaneceram mesmo após o fim do domínio europeu. Segundo Federici (2019, p. 216), as mulheres autóctones foram as que mais se opuseram aos novos regimes econômicos e sociais impostos pelos colonizadores, por terem sido as mais afetadas, já que retiraram o acesso feminino à terra e à água, e impediram que elas se mantivessem autônomas e liderassem suas comunidades. As mulheres africanas e indígenas escravizadas, dentro do sistema de *plantation*, a partir de uma “estratégia de sobrevivência e de redes de mulheres”, começaram a plantar e a colher alimentos com o uso de técnicas tradicionais e ancestrais e, assim, conseguiram alcançar uma autossuficiência coletiva. Portanto, o acesso à terra, à produção de alimentos, às plantas medicinais, de forma coletiva e cooperativa, sempre se mostrou fundamental para a sobrevivência das mulheres racializadas e etnicizadas.

Portanto, podemos dizer que as mulheres possuem um papel de liderança em suas comunidades. Elas estão à frente das redes de apoio comunitário, das articulações para as resistências e para a preservação do meio-ambiente. Elas portam conhecimentos profundos sobre a comunidade, pois estiveram à frente de suas próprias criações e constituições. Dessa forma, elas assumem o papel de mantenedoras e repassadoras das tradições socioculturais. Assim, seus quintais, suas produções agroecológicas, seus espaços de morada e de cura, são locais de saberes: são o lugar de existência e resistência das mulheres. Se as monoculturas, os pastos, os garimpos ilegais, os invadiram, será com a reapropriação de seu território que elas irão retomar a autonomia sobre os seus próprios corpos e sobre seu próprio povo.

5. Feminismo decolonial, questão da saúde e a estratégia dos movimentos de mulheres indígenas no Brasil

A partir do que expusemos até o momento, podemos compreender que a noção de “corpo-território” nasce do movimento de mulheres indígenas e é tomada como ponto focal dos debates sobre a indissociação entre garantias em saúde e acesso à terra, correspondendo às principais

ordens de luta das mulheres indígenas. Além de se originar desses movimentos, pode-se afirmar que “corpo-território” é um conceito fundamental para o desenvolvimento de uma epistemologia que sustenta o movimento de mulheres indígenas nos últimos anos (Santos & Ferreira, 2022).

Sobre a relação dos movimentos das mulheres indígenas e o movimento indígena mais geral, Santos e Ferreira (2022) observam que os das mulheres indígenas surgem com pautas próprias, mas não se antagonizam aos coletivos indígenas liderados predominantemente por homens. Isso demonstra ser, para as autoras, uma estratégia discursiva das mulheres empenhadas em evitar conflitos de cunho matrimonial e familiar, uma vez que, para várias etnias, a participação política das mulheres não é ponto pacífico.

Por meio da pesquisa das autoras Santos e Ferreira (2022), pode-se elencar uma lista das principais demandas das mulheres indígenas em suas mobilizações, desde o início dos anos 2000, no que concerne à questão da saúde, apesar da enorme diversidade cultural entre os grupos étnicos indígenas existentes no país e das suas diferenças também no que concerne ao contexto em que vivem (aldeias, meio urbano, região de mata, região de escassez de recursos naturais, etc.). Em resumo, as principais demandas das mulheres indígenas são:

1. ações específicas para mulheres no âmbito da saúde indígena;
2. informação e acesso a métodos anticonceptivos;
3. formação de parteiras indígenas;
4. valorização dos conhecimentos tradicionais;
5. momentos formativos sobre questões reprodutivas;
6. necessidade de paridade de gênero em instâncias consultivas e deliberativas da saúde (conselhos municipais, estaduais e distritais de saúde) e do movimento indígena geral (órgãos colegiados do movimento);
7. direito à alimentação saudável.

Além dessas demandas, a pandemia de Covid-19, a partir de 2020, trouxe para os movimentos das mulheres indígenas novos desafios. No Brasil, as denúncias sobre a negligência do Governo Federal em relação às mortes e infecções também foram importantes bandeiras que fortaleceram as lutas dos movimentos, como será explicitado melhor na última subseção sobre o projeto Reflorestarmentes.

5.1. Especificidades da saúde da mulher indígena no Brasil

O processo de saúde e doença entre os povos indígenas é marcado por uma dinâmica que vai além do modelo biomédico amplamente conhecido, baseando-se no conhecimento cultural, ontológico e social (Abritta et al., 2021). Nesse sentido, a compreensão de processos fisiológicos

vivenciados pelas mulheres, como a menarca, a menstruação e o resguardo, passa pelo entendimento de que os cosmos regem esses períodos e as relações sociais. Por exemplo, os povos Munduruku, habitantes de terras indígenas localizadas no estado brasileiro do Amazonas, entendem que a mulher saudável é aquela que possui disposição e esperteza (Abritta et al., 2021). A fim de cultivar essas virtudes e de se manterem saudáveis, elas precisam, por exemplo, cumprir um resguardo, de duração de até quatro dias, ao final do período de sangramento da menstruação (Abritta et al., 2021).

Além de resguardos, a ingestão de chás, banhos, defumações, a realização de rituais para marcar o início na vida fértil e evitar a circulação por espaços residenciais em algumas fases específicas do ciclo biológico das mulheres são recomendações tomadas como necessárias para a saúde da mulher indígena, e estão presentes nas culturas dos povos indígenas tanto no Brasil quanto em outras partes do globo. De acordo com Abritta et al. (2021), essas e outras práticas demonstram as diferenças entre o autocuidado dessas mulheres em comparação com o das não indígenas, o que é um ponto de atenção para a importância de uma qualificação específica dos profissionais de saúde que atuam na saúde indígena no sentido de alcançarem um melhor desempenho nessas comunidades, a fim de realizarem atendimentos respeitosos e efetivos.

Em 2004, a partir da Conferência Nacional das Mulheres, que estabeleceu as diretrizes que compõem o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres, enfrentar a diversidade sociocultural, econômica e epidemiológica que caracteriza o universo feminino brasileiro foi vislumbrado como um desafio necessário a ser enfrentado por essas políticas (Ferreira, 2013). A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), instituída para compatibilizar os direitos diferenciados garantidos pela Constituição de 1988 à Lei Orgânica da Saúde, por sua vez, não menciona as questões referentes à relação entre gênero e saúde. Desde a Conferência Nacional das Mulheres em 2004, as ações nesse sentido têm sido muito incipientes.

No artigo de Ferreira (2013), exemplifica-se que, entre as dificuldades de incorporação das questões de saúde da mulher indígena nas ações governamentais voltadas para este segmento, está a dificuldade dos profissionais em entender restrições alimentares próprias do resguardo feminino ou mesmo a necessidade de ritual couvade em algumas etnias (que é a recuperação do parto pelo pai, a fim de confundir espíritos maus que poderiam atentar contra a mãe ou contra o recém-nascido). Também são precários os conhecimentos epidemiológicos e antropológicos sobre a saúde da mulher indígena no Brasil, o que compromete o debate sobre o tema, bem como o planejamento das ações em saúde (Ferreira, 2013).

Os movimentos de mulheres indígenas, perpetuados nos últimos anos, têm contribuído para que parte dessas precariedades sejam sanadas, visto que apresentam caráter político e educativo, o que assegura espaços de reflexão sobre as questões específicas das mulheres indígenas. De acordo com Ferreira (2013), entre os problemas referentes à saúde indígena feminina identificados pelos movimentos de mulheres indígenas estão:

1. a falta de assistência à gestante e de realização do pré-natal;
2. a desnutrição de mulheres e de crianças;
3. a mortalidade por câncer de colo uterino e de mama;
4. a dificuldade de se fazer o tratamento das doenças sexualmente transmissíveis em mulheres e em homens;
5. o alcoolismo e o uso de drogas;
6. a violência contra a mulher e a prostituição;
7. a pequena participação da mulher indígena nas instâncias de gestão da política de saúde indígena;
8. o número pequeno de mulheres indígenas atuando como Agentes Indígenas de Saúde (AIS).

Para cada um desses problemas elencados, é importante que a gestão da política de saúde indígena investigue as razões de cunho não apenas epidemiológico, mas, principalmente, étnico-culturais e de gênero, a fim de propor soluções satisfatórias aos anseios da população atendida. Imprescindível, também, é que no âmbito da saúde da mulher indígena, elas sejam compreendidas para além de suas questões reprodutivas.

Sobre a função de Agentes Indígenas de Saúde, é importante ressaltar sua importância nas Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena e por que ter mulheres ocupando esses cargos impactam na efetividade da prestação dos serviços de saúde. Primeiramente, este cargo deve ser ocupado, obrigatoriamente, por membros da comunidade e, segundo, os/as AIS são os/as interlocutores entre os demais profissionais de saúde (médicos, enfermeiros, psicólogos etc) e os/as pacientes indígenas. Ou seja, os/as AIS tanto auxiliam na compreensão dos indígenas em atendimento quanto preenchem as lacunas de entendimento da equipe sobre os hábitos e cosmovisão indígenas. Uma vez que há um número maior de AIS mulheres, significa que a opressão em ser atendida por uma equipe composta majoritariamente por pessoas que desconhecem ou conhecem muito pouco de sua cultura e de seus costumes, além de majoritariamente serem homens e brancos, diminui consideravelmente.

Conforme é destacado na pesquisa de Ferreira (2013, p. 1157), a reivindicação pela contratação de AIS mulheres “expressa o quanto os pontos de vista indígenas são marcados por uma perspectiva relacional e não individualista”. A pesquisadora afirma que “dificilmente, as mulheres indígenas contam para homens com quem não possuem vínculos próximos de parentesco, os problemas íntimos vivenciados por elas, mesmo esse homem ocupando a posição de AIS” (Ferreira, 2013, p. 1157). Isso decorre, principalmente, das normas de conduta que regem as relações de gênero das comunidades indígenas (Ferreira, 2013). Em geral, pode-se dizer que há uma espécie de vergonha em compartilhar com um homem, que não é seu companheiro, questões relativas à sua intimidade (Ferreira, 2013).

5.2. Reflorestarmentes

A Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) lançou, em 2021, no encerramento da 2ª Marcha Nacional das Mulheres Indígenas, o Reflorestarmentes, uma plataforma que visa organizar os conhecimentos e as tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados pelas mulheres indígenas e os povos tradicionais. De acordo com as organizadoras, a plataforma pretende “semear ações de reflorestarmentes no mundo, baseadas na ancestralidade indígena, na sabedoria dos povos das florestas e na justiça socioambiental” (ANMIGA, 2021, p.1).

Nesse sentido, o objetivo é construir, de forma conjunta, “uma jornada de vida e reconstrução, que se baseie no encontro entre os povos, no cuidado com a Terra, na interação e conexão de saberes” (ANMIGA, 2021, p.1). A proposta contempla uma agenda nacional e internacional, que está pautada na transição ecológica, no direito à terra pelas comunidades e povos tradicionais bem como na retomada e na demarcação de terras indígenas como política de enfrentamento à crise climática.

No manifesto do Reflorestarmentes, elas ressaltam a importância deste que consideram como um grande chamamento à humanidade para uma nova forma possível de relação com a Mãe Terra e, também, entre todos os seres que nela vivem. Destacam a urgência de nos reconectarmos com o planeta, pois “é a única forma de mantermos nossos corpos vivos – e é essencialmente sobre a vida e o bem-viver que falamos quando colocamos o movimento Reflorestarmentes ao conhecimento e ao acesso de todas e todos” (ANMIGA, 2021, p.1).

Além de ser um ambiente para convidar todas e todos, indígenas e não-indígenas, espalhados por todo o globo, a cuidarem da Mãe Terra e de tudo que aqui vive, também objetiva promover os valores ancestrais, por meio do compartilhamento dos conhecimentos e das tecnologias desenvolvidos e preservados pelas guardiãs dos saberes tradicionais. Nas palavras delas,

Cuidar da Mãe Terra é, no fundo, cuidar de nossos próprios corpos e espíritos. Corpo é terra, floresta é mente. Queremos reflorestar as mentes para que elas se somem para prover os cuidados tão necessários com nosso corpo-terra. A Plataforma Reflorestarmentes organiza os conhecimentos e tecnologias ancestrais desenvolvidos e preservados por nós, mulheres indígenas, e os coloca à disposição de todas e todos que compartilham conosco a preocupação com nossas vidas, com nossa terra, com nosso futuro (ANMIGA, 2021, p.1).

Diante da omissão do então governo federal no enfrentamento da pandemia de Covid-19 no Brasil, no período de 2020 a 2022, os movimentos indígenas criaram redes de apoios, e as mulheres indígenas assumiram um papel fundamental nessa articulação, por meio da retomada de valores e memórias matriarcais no intuito de avançar os pleitos sociais, agregando conhecimentos de gênero e geracionais (ANMIGA, 2021). O enfrentamento às tentativas de invasão dos territórios

indígenas e as reiteradas investidas de extermínio da população indígena, que se aprofundaram no contexto pandêmico, fortaleceram a união das mulheres indígenas brasileiras na atuação para além de suas comunidades, comunicando não apenas com seu povo nem concentrando as lutas somente no país.

Como ressaltado no manifesto do projeto Reflorestarmentes (ANMIGA, 2021, p.1), devido às constantes violações de direitos, aprofundadas pela crise pandêmica, “é urgente fortalecer a contribuição dessas defensoras, qualificando e ampliando suas ações nos espaços de participação política e decisória” bem como apoiar a participação qualificada das mulheres indígenas como protagonistas e multiplicadoras. Nas palavras delas, “estamos atuando não somente no enfrentamento à Covid-19, mas na linha de defesa do ‘Covid sistemático do Governo Federal’ e de seus ataques permanentes aos direitos indígenas” (ANMIGA, 2021, p.1).

6. CONCLUSÃO

É no reconhecimento de suas vulnerabilidades e das limitações ecológicas do próprio corpo e do Planeta, bem como da necessidade de ressignificar o trabalho do cuidado, o qual deve ser exercido também para si mesmas e para além dos seres humanos, que as mulheres indígenas se articulam de forma coletiva em busca de novas propostas de organização social, em harmonia com a Mãe Terra e com os demais seres vivos (Costa, 2019). É necessária, então, toda uma revalorização do cuidado em si, com o reconhecimento de que tal prática é a responsável pela empatia e pela boa vida (Zoboli, 2004), e um revalorização moral e ética do trabalho feminino, dos relacionamentos comunitários, da sensibilidade com todos os seres vulneráveis.

O direcionamento das práticas do cuidado deve abarcar, amplamente, todos os seres sencientes, já que as premissas que garantem, aos humanos, os direitos à vida, à liberdade, à integridade, à dignidade, devem ser moralmente associadas a todas as vidas, independentemente da espécie. Para Mayeroff (1971, como citado em Zoboli, 2004, p. 24), “o cuidado favorece a devoção, a confiança, a paciência, a humildade, a honestidade, o conhecimento do outro, a esperança e a coragem”. As mulheres cuidam do território, e o território também cuida delas.

Para os povos autóctones, a natureza é percebida como parte de uma relação ancestral. Ela não é determinista, nem somente algo externo, algo dado, inato, nos termos de Wagner (1975). A existência das mulheres indígenas não é simplesmente determinada pelas condições naturais e territoriais. Antes, mulheres e território coexistem: uma não existe sem o outro, e vice-versa. Assim, a preservação dos biomas e da Mãe-Terra (Pachamama) é também uma condição para a preservação de suas próprias vidas. É válido lembrar que, como os territórios, seus corpos, marcados pelos atravessamentos de gênero, classe, raça e etnia, foram dominados, explorados ou mesmo marginalizados pelo poder hegemônico e seus representantes.

A política de saúde indígena do Brasil é posta em evidência neste artigo, entretanto, a discussão não exclui as reflexões na mesma direção às demais políticas nacionais de saúde indígena.

Como explicado pelas pesquisadoras A Britta et al. (2021), o processo de saúde e doença entre os povos indígenas é marcado por uma dinâmica que vai além do modelo biomédico amplamente conhecido, baseando-se no conhecimento cultural, ontológico e social. Assim, é importante, como destaca a pesquisadora Ferreira (2013), ampliar os conhecimentos epidemiológicos e antropológicos sobre a saúde da mulher indígena, como também contratar mulheres indígenas para atuarem como agentes indígenas de saúde. Para além disso, podemos pensar de forma mais ampla, faz-se necessária a promoção de políticas públicas em capacitação das mulheres indígenas na atuação de todas as profissões de saúde (médicas, enfermeiras, psicólogas, enfermeiras, dentistas, gestoras em saúde etc), naquelas que quiserem e compreenderem como importante para suas comunidades.

Para se manter a colonialidade do poder/saber, a colonização europeia ou destruiu o conhecimento dos povos originários, objetivando-os e classificando-os como incapacitados, ou impôs a hegemonia do conhecimento eurocentrado, ao colocar os saberes originários como inferiores, tradicionais e como não ciência. Portanto, a luta contra a dominação e a exploração; a superação do capitalismo exploratório e opressor; e, finalmente, a destruição da colonialidade do poder somente serão possíveis quando houver “a devolução aos próprios indivíduos, de modo direto e imediato, do controle das instâncias básicas da sua existência social: trabalho, sexo, subjetividade e autoridade” (Quijano, 2017, p. 121).

Nesse sentido, as lutas feministas comunitárias são lutas de base, em que as mulheres tentam retomar, para si, o controle de seus corpos e de seus territórios – de seus corpos-territórios, nas brechas do próprio sistema capitalista e colonial. Esses momentos de “brechas”, viabilizados pelo acesso à terra e ao cultivo, são também os momentos em que outro mundo e outras possibilidades se abrem aos/às oprimidos/as. O acesso à terra, à morada, à casa, confere a possibilidade de autonomia, de diferenciação individual, de dignidade e de solidariedade.

Assim, a saída do capitalismo pode ser encontrada dentro do próprio capitalismo, e a saída da colonialidade deve ser encontrada dentro desta, ao finalmente compreendermos seu funcionamento e ao encontrarmos as possibilidades de “brechas”. Como ressalta Sacavino (2016), corpo e território são espaços de opressão, mas também de possibilidades de emancipação e de se alcançar uma vida digna. É a partir do enfoque decolonial que as resistências e as insurgências encontram meios e formas de se concretizarem.

REFERÊNCIAS

- Abritta, M., Torres, S., y Freitas, D. (2021). Saúde das mulheres indígenas na América Latina: revisão integrativa. *Revista Brasileira de Saúde Funcional*, 9(1), 164-177.
- Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. ANMIGA, (2021). Manifesto “Reflorestarmentes”. <https://n9.cl/tmkpx>
- Ballestrin, L. (2020). Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano. *Revista Estudos Feministas*, 28(3) e75304. <http://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n375304>
- Biazi, A., & Padilha, J. B. (2021). Corpo-território: O conhecimento ancestral resistindo ao tempo, a história e a memória da mulher Kaingang. *Cadernos Naui: Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural*, 10(9), 199-221.
- Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *ACSUR, Las Segovia*.
- Cabnal, L. (2015). A recuperação do corpo como território de defesa. *GENI*, 26 <https://n9.cl/izpqb8>
- Costa, M. da G. (2019). Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeministas e descoloniais. Em D. Rosendo. *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Ape’Ku.
- Chaves, K. A. (2021) Corpo-território, reprodução social e cosmopolítica: reflexões a partir das lutas das mulheres indígenas no Brasil. *Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales Universitat de Barcelona*, 25(4), 51-71. <https://doi.org/10.1344/sn2021.25.32707>
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, 184, 7-12.
- Federici, S. (2019). *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpos e acumulação primitiva*. Editora Elefante.
- Ferreira, L. O. (2013). Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. *Ciência & Saúde Coletiva*, 18(4), 1151-1159.
- Guzmán, N., & Triana, D. (2019). Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. *Ciencia Política*, 14(28), 23-49. <https://doi.org/10.15446/cp.v14n28.79125>
- Grosfoguel, R. (2019). Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. Em J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres y R. Grosfoguel. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Autêntica Editora.
- Haesbaert, R. (2020). Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. Universidade Federal Fluminense, *GEOgraphia*, 22(48).
- Kheel, M. (2020). A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In D. Rosendo. (org). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Ape’Ku.
- Lugones, M. (2020). Colonialidade e Gênero. In H.B. Hollanda (org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo.

- Maldonado-Torres, N. (2019). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Em J. Bernardino-Costa, N. Maldonado-Torres y R. Grosfoguel. (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. Autêntica Editora.
- Paredes, J. (2010). Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. Em Espinosa-Miñoso. (Org). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* (1a ed). En la Frontera.
- Quijano, A. (2017). Colonialidade do poder e classificação social. In B. Santos & M. Meneses (org). *Epistemologias do Sul*. Cortez.
- Rosendo D. (2012). *Ética sensível ao cuidado: Alcance e limites da filosofia ecofeminista de Warren*. (Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina)
- Rosendo, D., & Zirbel, I. (2020). Dominação e sofrimento: um olhar ecofeminista animalista a partir da vulnerabilidade. In D. Rosendo. *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Ape'Ku.
- Sacavino, S. (2016). Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural. *Uni-pluri/versidad*, 16(2)
- Santos, F. V. dos & Ferreira, M. A. P. (2022). O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na amazônia brasileira. *[SYN]THESIS*, 15(1), 30-44. <https://doi.org/10.12957/synthesis.2022.69285>
- Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial*. Ubu Editora.
- Wagner, R. (1975). *The invention of culture*. Prentice Hall.
- Zoboli, E. L. C. P. (2004). A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações. *Rev Esc Enferm USP*, 38(1), 21-7. <https://doi.org/10.1590/S0080-62342004000100003>

AUTORES

Luíza Wehbe Sabino. Estudante de Doutorado em Ciências Sociais em el Programa de Posgrado em Ciências Sociais en Desarrollo, Agricultura y Sociedad de la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ). Representante Estudiantil de la Junta Ejecutiva de la misma institución (año 2022-2023). Maestría en Sociología de la Universidad Federal de Minas Gerais (2019).

Pollyanna dos Santos. Estudante de doctorado en Ciencia Política de la Universidad Federal de Minas Gerais. Magíster en Ciencia Política y licenciada en Relaciones Económicas Internacionales, ambos títulos también de la Universidad Federal de Minas Gerais.

DECLARAÇÃO

Conflito de intereses

Os autores declaram que não há possível conflito de interesses.

Financiamento

Nenhuma assistência financeira de partes externas foi fornecida para este artigo.

Agradecimentos

N/A

Nota

El artículo es producto, en parte, de una presentación de trabajo en el 6to Ciclo de Encuentros, Conferencias, Debates sobre “Ética, Ciencia y Política” y 1er. Simposio internacional sobre “Feminismos, interseccionalidad, justicia social y autonomía relacional” (Argentina, 2022).