



UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS, COMUNICAÇÃO E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANA VALÉRIA DOS SANTOS SILVA

**ENTRE INVISIBILIDADE E PROTAGONISMO: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DE
MANINHA XUKURU KARIRI NO MOVIMENTO INDÍGENA (1966-2006)**

MACEIÓ-AL

2024

ANA VALÉRIA DOS SANTOS SILVA

**ENTRE INVISIBILIDADE E PROTAGONISMO: PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DE
MANINHA XUKURU KARIRI NO MOVIMENTO INDÍGENA (1966-2006)**

Dissertação apresentada como requisito para a conclusão do curso de Mestrado em História do Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo.

MACEIÓ-AL

2024

Catálogo na Fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S586e Silva, Ana Valéria dos Santos.
Entre invisibilidade e protagonismo : participação política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena (1966-2006) / Ana Valéria dos Santos Silva. – 2024.
223 f. : il.

Orientadora: Michelle Reis de Macedo.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação em História. Maceió, 2024.

Bibliografia: f. 199-220.

Apêndices: f. 208-209.

Anexos: f. 221-223.

1. Gêneros (Grupos sociais). 2. Identidade étnica. 3. Política. I. Título.

CDU: 572(=87)

Folha de Aprovação

ANA VALERIA DOS SANTOS SILVA

**“ENTRE INVISIBILIDADE E PROTAGONISMO: PARTICIPAÇÃO
POLÍTICA DE MANINHA XUKURU KARIRI NO MOVIMENTO INDÍGENA
(1988-2006)”**

Dissertação submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas e aprovada em 16 de julho de 2024.



Documento assinado digitalmente
MICHELLE REIS DE MACEDO
Data: 16/07/2024 18:34:24-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Michelle Reis de Macedo Costa (Orientadora)
Universidade Federal de Alagoas

Banca Examinadora:



Documento assinado digitalmente
ELIAS FERREIRA VERAS
Data: 23/09/2024 08:34:41-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Elias Ferreira Veras (Examinador Interno)
Universidade Federal de Alagoas



Documento assinado digitalmente
ELIENE DOS SANTOS RODRIGUES
Data: 23/09/2024 14:11:49-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^ª. Dr^ª. Eliene dos Santos Rodrigues (Putira Sacuena) (Examinadora Externa)
Universidade Federal do Pará



Documento assinado digitalmente
ALDEMIR BARROS DA SILVA JUNIOR
Data: 24/09/2024 21:09:14-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Aldemir Barros da Silva Junior (Examinador Externo)
Universidade Estadual de Alagoas

Dedico
Às originárias
À minha mãe e ao meu pai
À Valesca, Wagner, Ana Paula e aos
Carlos da minha família.

AGRADECIMENTOS

Ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas e todo o seu corpo docente. Primordialmente, Elias Veras, Anderson Almeida, Flávia Maria, Irineia dos Santos, Lídia Baumgarten e José Roberto.

Um agradecimento especial à minha orientadora Michelle Reis de Macedo, por todo acolhimento desde as primeiras aulas de História Indígena, ministradas durante a graduação em História-UFAL. Ao professor Aldemir Barros e à Professora Putira Sacuena pelas considerações e apontamentos durante a banca do mestrado.

Aos meus interlocutores e coautores Rogério, Meire, Marlene, Yrákanã do povo Xukuru Kariri-AL; Rosineide e Iara do povo Wassu Cocal-AL; Girleno do povo Xokó-SE e Prazeres, missionária do Conselho Indigenista. A contribuição de todos tornou possível a realização desta pesquisa.

Meus sinceros agradecimentos aos meus amigos Ariane Wassu Cocal, Roniel Wassu Cocal, Êklay Xukuru Kariri, Ivanilson Xokó e Beata Xokó por toda acolhida em visitas às comunidades, intermediações, conversas e compartilhamento de saberes.

Finalmente, agradeço à Fapeal e à Capes pelo financiamento desta pesquisa.

*“Eles arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos,
derrubaram nossos troncos. Mas esqueceram do fundamental:
não arrancaram nossas raízes!”*

Maninha Xukuru Kariri

RESUMO

A dissertação aborda a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena. Nesta perspectiva, busca compreender as questões de gênero envolvendo a sua inserção nos movimentos e sua contribuição para o fortalecimento das indígenas mulheres em ambientes públicos, como em organizações marcadamente de gênero. Para as indígenas mulheres, ainda sobressaem visões estereotipadas sobre o que é ser mulher indígena, que privilegiam características do passado anulando ou reduzem sua participação na formação do Estado brasileiro. Contudo, esta dissertação busca ultrapassar esse cenário, compreendendo Maninha Xukuru Kariri e as originárias como atuantes, distanciando do discurso de opressão e dominação, reavaliando seus poderes. Por conseguinte, como fontes de pesquisa, serão analisados recortes de jornais majoritariamente editados pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), além dos jornais Gazeta de Alagoas, Diário de Pernambuco, Folha São Paulo e Jornal Sem Terra. Ademais, utilizaremos a História Oral como metodologia de pesquisa, ao realizar entrevistas com lideranças indígenas e indigenistas da região do Estado de Sergipe e Alagoas. O primeiro capítulo consiste em apresentar a história territorial e familiar de Maninha Xukuru Kariri, o início da Comissão Leste Nordeste e as retomadas de terras em que Maninha contribuiu e liderou. O segundo capítulo consiste em abordar a institucionalização da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), as constatações do decreto de 1775/96, a marcha 500 anos e o falecimento de Maninha Xukuru Kariri. O terceiro capítulo discute os silenciamentos na historiografia e as narrativas acerca das indígenas mulheres no que se refere aos debates em torno de gênero e etnia, além de buscar analisar quais foram as contribuições de Maninha Xukuru Kariri para uma maior inserção das originárias no ambiente público. Por fim, o quarto e último capítulo discute as múltiplas faces do imaginário social em torno das imagens e representações de Maninha Xukuru Kariri, pois, como veremos, passa a ser caracterizada como feminista, guerreira, a única em ambiente político.

Palavras-chave: Gênero; Etnia; Política.

ABSTRACT

The dissertation addresses the political trajectory of Maninha Xukuru Kariri in the indigenous movement. From this perspective, it seeks to understand gender issues involving their insertion in movements and their contribution to the strengthening of indigenous women in public environments, such as in markedly gender-based organizations. For indigenous women, stereotypical views about what it means to be an indigenous woman still stand out, which privilege characteristics of the past, nullifying or reducing their participation in the formation of the Brazilian State. However, this dissertation seeks to overcome this scenario by understanding Maninha Xukuru Kariri and the originals as active, distancing themselves from the discourse of oppression and domination, reassessing their powers. Therefore, as research sources, clippings from newspapers mostly published by the Indigenous Missionary Council (CIMI) will be analyzed, in addition to the newspapers *Gazeta de Alagoas*, *Diário de Pernambuco*, *Folha São Paulo* and *Jornal Sem Terra*. Furthermore, we will use Oral History as a research methodology, when conducting interviews with indigenous and indigenous leaders from the region of the State of Sergipe and Alagoas. The first chapter consisted of presenting the territorial and family history of Maninha Xukuru Kariri, the beginning of the East Northeast Commission and the land repossessions in which Maninha contributed and led. The second chapter consists of addressing the institutionalization of the Articulation of Indigenous Peoples of the Northeast, Minas Gerais and Espírito Santo (APOINME), the findings of the decree of 1775/96, 500 years march and the death of Maninha Xukuru Kariri. The third chapter discusses the silences in historiography and narratives about indigenous women with regard to debates around gender and ethnicity, in addition to seeking to analyze what Maninha Xukuru Kariri's contributions were to the greater insertion of indigenous women in the public environment. Finally, the fourth and final chapter discusses the multiple faces of the social imaginary surrounding the images and representations of Maninha Xukuru Kariri, because, as we will see, she is characterized as a feminist, a warrior, the only one in a political environment.

Keywords: Gender; Ethnicity; Policy.

LISTA DE FIGURAS

- Figura I** - Maninha Xukuru Kariri durante a retomada da Fazenda Caipe
- Figura II** - Maninha durante a retomada Karapotó
- Figura III** - Retomada Xukuru Kariri
- Figura IV** - Mobilizações no centro de Palmeira dos Índios
- Figura V** - VII Encontro da Juventude Xukuru-Kariri
- Figura VI** - Audiência Especial, no Palácio Marechal Floriano, os representantes indígenas de Alagoas
- Figura VII** - Representantes indígenas de Alagoas
- Figura VIII** - Maninha Xukuru Kariri em audiência com Miguel Arraes, então governador de Pernambuco.
- Figura IX** - Indígenas Xukuru Kariri ameaçados de morte.
- Figura X** - Quitéria Celestino
- Figura XI** - Maninha durante a manifestação “Grito da terra”
- Figura XII** - Delegação do Capoib na Europa
- Figura XIII** - Delegação na Europa
- Figura XIV** - Delegação da Capoib na sede da Anistia Internacional
- Figura XV** - Maninha durante assembleia da Apoinme
- Figura XVI** - V acampamento Terra Livre ocorrido em 2008
- Figura XVII** - V Assembleia Terra é mãe, fonte de vida e bem viver
- Figura XVIII** - Identidade visual do centro acadêmico Maninha Xukuru Kariri
- Figura XIX** - arte @punkarari
- Figura XX** - arte @caagulha
- Figura XXI** - Arte @juliogama
- Figura XXII** - Itinerário político de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AMARN	Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro
AMITRUT	Associação das Mulheres Indígenas de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié
ANMT	Articulação Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais
ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
ANMIGA	Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
ATL	Acampamento Terra Livre
APOINME	Articulação dos povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.
CAPOIB	Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil
CCLF	Centro de Cultura Luís Freire
CEDIM	Conselho Estadual do Direito da Mulher
CEFEP	Centro Nacional de Fé e Política “Dom Helder Câmara
CEPL	Comissão Episcopal Pastoral para Laicato
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
COIMI	Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
CIMI	Conselho Indigenista Missionário.
CUT	Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais Central Única dos Trabalhadores
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DMI	Departamento de Mulheres Indígenas
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GRUMIN	Grupo Mulher Educação Indígena
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ISA	Instituto Socioambiental
MST	Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
NORAD	Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento
NEAB	Núcleo de Estudos Afro Brasileiro

OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PROEX	Pró-Reitoria de Extensão
SBPC	Anual da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência
SPI	Serviço de Proteção aos Índios.
SPILTN	Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais.
SUS	Sistema Único de Saúde
UFAL	Universidade Federal de Alagoas

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	1
INTRODUÇÃO.....	4
Recorte temático e caminhos da pesquisa.....	4
Resistência à colonialidade: a escolha do método.....	7
CAPÍTULO I - “HOJE SABEMOS O LUGAR QUE QUEREMOS OCUPAR NA HISTÓRIA DO PAÍS”: DE ETELVINA À MANINHA XUKURU KARIRI.....	18
1.1 Maninha Xukuru Kariri – Terra, Família e Infância.....	19
1.2 “Isso tem que continuar e a gente começou a ir caminhando”: A contribuição de Maninha Xukuru Kariri na construção da Comissão Leste-Nordeste.....	31
1.3 (Re)existências indígenas: “Trabalho de ‘índio’ para ‘índio’, a Comissão LE/NE já esteve em quase todos os povos”.....	45
1.4 “Não posso viver fugindo, vou ficar”: indígenas mulheres na terceira retomada do povo Xukuru Kariri.....	58
CAPÍTULO II – ASCENSÃO DE MANINHA XUKURU KARIRI ENQUANTO LIDERANÇA INDÍGENA NACIONAL.....	71
2.1 Institucionalização da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.....	72
2.2 Maninha Xukuru Kariri durante as contestações do decreto de 1775/96.....	76
2.3 Marcha: Uma resposta à fúria do opressor.....	88
2.4 “Eles arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos, derrubaram nossos troncos. Mas esqueceram do fundamental: não arrancaram nossas raízes!”.....	100
CAPÍTULO III – HISTORIOGRAFIA E NARRATIVAS ACERCA DAS INDÍGENAS MULHERES.....	113
3.1 Indígenas mulheres na historiografia: violência, silenciamentos e representações..	114
3.2 Descolonizando gênero: Pensando gênero sob a perspectiva indígena.....	126
3.3 Entre ser mulher e ser política: contribuição de Maninha Xukuru Kariri para o fortalecimento do movimento de indígenas mulheres.....	134
3.4 Departamento de Mulheres Indígenas – APOINME.....	145
CAPÍTULO IV – AS MÚLTIPLAS FACES DO IMAGINÁRIO SOCIAL EM TORNO DAS IMAGENS E REPRESENTAÇÕES DE MANINHA XUKURU KARIRI.....	151
4.1 Indígena feminista ou mulher guerreira: o que dizem as indígenas mulheres?.....	151
4.2 A representação de Maninha Xukuru Kariri nos impressos do CIMI.....	161
4.3 “Ela não sabia que depois da eternidade continuava a história dela muito mais forte”..	177
CONCLUSÃO.....	185
REFERÊNCIAS.....	188
FONTES.....	200
ANEXO.....	210

APRESENTAÇÃO

Meu nome é Ana Valéria dos Santos Silva, sou neta de Dona Fátima e Maria de Lourdes, duas mulheres fortes, à frente do seu tempo, que tiveram que se desdobrar para criar seus filhos, cada uma ao seu modo. Sou de uma família majoritariamente formada por mulheres que enfrentaram o desafio de serem mães solo. Registro minha admiração e respeito pela trajetória das minhas avós, da minha mãe, das minhas tias e da minha irmã Valesca.

Sou natural de Maceió-AL, mas as lembranças da minha infância inclinam-se para Aracaju-SE. Meus pais não concluíram a formação escolar básica e viram no lixão do bairro de Santa Maria a oportunidade de sustentar-nos, meus irmãos e eu, então passamos a morar em uma área esquecida e marginalizada pelo Estado que não dispunha de saneamento básico, água encanada e energia elétrica. Lá vivi as mais sofridas memórias, e as mais bonitas, da minha infância, acompanhada dos meus amigos que tornaram a vida mais leve ao brincar no entardecer dos dias.

Inicialmente, vivíamos todos em uma casinha simples com estruturas feitas de tábuas. Como eu era a mais velha, por volta dos meus dez anos de idade, era minha a responsabilidade de cuidar dos meus irmãos e primos, enquanto meus pais e familiares trabalhavam dia e noite no lixão de Santa Maria-SE. Foi de lá que partiu o meu sustento e dos meus irmãos, além da possibilidade de tornar os meus estudos prováveis. Concluir minha formação escolar básica não foi mérito apenas meu, mas também da minha mãe - que nunca permitiu que eu frequentasse o lixão. Apesar disso, tornou possível a conclusão dos meus estudos dedicando-se para não faltar o recurso das minhas passagens.

Quando eu tinha aproximadamente dez anos, diversas ações do Estado e do Município voltaram-se para o fechamento do meio de sobrevivência que meus pais e todos os adultos que conheci naquele momento tinham acesso. Acompanhei as primeiras mobilizações dos catadores de recicláveis, e lembro da angústia do meu pai e amigos ao procurar alguém com formação escolar que pudesse conduzi-los ao caminho viável para barrar o que chamo de higienização social e territorial do bairro de Santa Maria, em Aracaju-SE. Em manifestação, ao fechar a estrada principal do local chamado Ponta da Asa, foram contidos com violência policial. Naquele momento, meu pai concedeu entrevista aos meios de comunicação,

com voz embargada pelo choro contido defendeu: “Eu nunca vi um homem apanhar por querer trabalhar”.

Então, “fechou o lixão”. Aqueles que tiravam de lá o seu sustento passaram a procurar meios para escapar da fome. Minha mãe, nesse momento já solteira, se vestia de homem no meio da noite e se arrastava pelo chão na tentativa de se esconder dos guardas armados com a incumbência de manter os “lixeiros” longe do local, negando o acesso ao material reciclável. Certo dia, ela foi pega e a sua iniciativa de se distanciar dos traços femininos não foram suficientes, avistou uma arma apontada para si enquanto buscava o alimento dos seus filhos. Alguns anos depois, como estratégia de sobrevivência, migrou para o lixão do bairro chamado Palestina, enquanto a mídia sergipana divulgava a inserção dos catadores em cooperativas, cursos profissionalizantes e programas sociais que não chegaram até nós e nem em ninguém do meu conhecimento.

Aos treze anos, por motivos pessoais, fui morar em São Paulo com meu pai. Aprendi a amar Santa Gertrudes-SP e mantenho o carinho por todos os amigos que fiz. Foi lá que, aos quinze anos de idade, conquistei meu primeiro emprego e tive meu primeiro encontro com o movimento estudantil, participando do grêmio e das mobilizações em Brasília, que reivindicavam os 10% do PIB para a educação, em 2011.

Em 2012, ao retornar para o Nordeste, acompanhei a inserção da minha mãe e avó no Movimento Sem Terra. O primeiro acampamento ficava localizado às margens da rodovia que dá acesso ao município de Messias-AL, e lá ficamos até o momento do despejo que forçou a transferência para uma área do município de Rio Largo-AL e, posteriormente, no município de Branquinhas-AL. A memória mais marcante durante o acampamento MST foi durante a manifestação ocorrida na praça Sinimbu, na capital alagoana. Após a ocupação do prédio do Incra, eu e minha mãe dormimos em um espaço improvisado no prédio, mantendo as atividades até a finalização da mobilização em um ato nas ruas do centro da cidade.

Com dezessete anos, planejava ingressar na Universidade Pública e mudar a minha trajetória familiar. A frequência no cursinho pré vestibular gratuito Conexão dos Saberes foi o pontapé inicial para a realização do sonho. Vale ressaltar que, com auxílio de minha mãe, conseguimos uma vaga no transporte público oferecido pela prefeitura de Messias-AL. Graças a ele, foi possível manter minha frequência no cursinho e no primeiro ano da graduação em História da Universidade Federal de

Alagoas (UFAL). Para assegurar minha permanência, precisei enfrentar preconceitos, pois o ônibus parava em frente ao acampamento e eu era a única a usá-lo. Certo dia, ao ser questionada para onde iria todas as noites, e após responder que iria para a UFAL, fui surpreendida com a pergunta: Você sabe ler? Respondi que sim e, que fique claro, os Sem Terra também sabem ler.

Toda a minha graduação tive que me dividir entre o trabalho e os estudos, fazendo todo o possível para concluir o curso. Durante a graduação, nas aulas de História Indígena, conheci a Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo. Desde 2016, das orientações para a conclusão do TCC até os dias de hoje, Michelle me orientou e sem ela chegar até aqui não seria possível. Não tenho palavras para agradecer toda a paciência e tempo gasto comigo.

Em 2019, ao finalizar o curso de História, tornei-me a primeira pessoa do meu núcleo familiar a concluir a formação superior. Sou a primeira, mas não serei a única. A possibilidade de ingressar no Programa de Pós Graduação em História da UFAL me gerou muitas dúvidas, pois concluir a graduação já significaria um grande feito, além de questionar a minha capacidade de frequentar esse espaço que também é de privilégio e poder. Após incentivo da Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo e de amigos para continuar a formação acadêmica, conquistei a aprovação em 2022. Atualmente, sou professora da educação básica, desenvolvendo atividades nos anos finais do ensino fundamental II, em escolas públicas.

A minha trajetória de vida, e familiar, é marcada por violência, silenciamentos e desafios, mas não só isso, pois, também é assinalada por conquistas, companheirismo e coragem. A minha formação na juventude e o despertar da minha consciência de classe permitiram a aproximação com outros movimentos que são negligenciados pelo Estado, estando às margens dos contextos sociais. Neste processo, me reconheci mulher feminista e nordestina, da terra de Nise da Silveira, Marta e Maninha Xukuru Kariri.

INTRODUÇÃO

Recorte temático e caminhos da pesquisa

A realização do trabalho de pesquisa desenvolvido durante o mestrado é resultado de uma semente plantada nas aulas de História Indígena ministradas pela Profa. Dra. Michelle Reis de Macedo, durante o curso de História da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Cada leitura sugerida, durante a realização da disciplina, gerava questionamentos e reformulações sobre os povos indígenas e as suas culturas, suspeitando das “verdades” formuladas por meio dos meios de comunicação e pelas aulas de História da educação básica que abordavam os originários apenas no período colonial.

Nos debates em sala de aula, as dúvidas geradas passaram a ser delimitadas por questões de gênero. A partir de então, passei a pesquisar e participar de eventos, mesas e reuniões que discutiam temáticas relacionadas aos povos indígenas e seus movimentos. Em um desses momentos, durante a Bienal do Livro, conheci Maninha Xukuru Kariri através das falas de Rogério Rodrigues dos Santos - familiar de Maninha. Naquele dia, traçou a trajetória política da cunhada e denunciou as violências praticadas contra os Xukuru Kariri em Palmeira dos Índios-AL.

Em 2018, ocorreu em Maceió a 70ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência (SBPC), que contou com a presença de Casé Angatu. Ao final da palestra, revelei meus interesses e angústias, já que os debates sobre o lugar de fala me deixavam titubeante, além disso, as referências bibliográficas no campo historiográfico eram poucas. Casé me ouviu e brevemente me aconselhou encorajando a iniciar a pesquisa. A partir de então, passei a pesquisar fontes históricas e bibliografias, com o auxílio da minha orientadora Michelle, buscando compreender a participação política das indígenas mulheres no estado de Alagoas. Em 2022, iniciei a pesquisa sobre a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri, que se traduz nesta dissertação aqui apresentada.

Meu primeiro interlocutor foi Girleno Clementino Lima, Girleno Xokó. Um dos coordenadores e fundadores da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). No dia 08 de agosto de 2023, foi necessário viajar até a comunidade Xokó, localizada na Ilha de São Pedro, em

Sergipe, para a realização da entrevista. A viagem durou aproximadamente três horas e trinta minutos. Foi necessário realizar a travessia do Rio São Francisco por meio de balsas, já que a outra espécie de locomoção, com um número menor de pessoas, não estava disponível devido ao horário de chegada na cidade de Pão de Açúcar-AL.

É importante destacar que a escolha de Girleno para a realização da entrevista tornou-se necessária devido à participação do mesmo na construção da Apoinme. Girleno, assim como Maninha Xukuru Kariri, construiu junto às outras lideranças a referida organização e se consolidaram como um dos primeiros a fortalecerem uma articulação no Nordeste durante a década de 1990.

A chegada até o território Xokó me proporcionou o contato com a vegetação nativa da região; além da diversidade de plantas do bioma da caatinga, foi possível, durante o percurso, a visualização de alguns animais. Realizamos a entrevista na área externa da casa de Girleno. Naquele momento, e durante a transcrição do questionário, foi possível identificar o canto dos pássaros que são alheios aos barulhos dos carros que ouvimos na cidade. Na despedida, aproveitei para conhecer os artesanatos desenvolvidos na comunidade e mais uma vez fui bem recebida entre os Xokó. A Girleno Xokó e Beata, sua esposa, agradeço a cordialidade.

Em 2 de março de 2024, realizei entrevista com as indígenas Rosineide e Iara Wassu Cocal (Cremilda), ambas residentes no território Wassu Cocal em Joaquim Gomes-AL, localizada a cerca de 75 km da capital Maceió. A entrevista concedida por Rosineide permitiu compreender como e quais atividades eram realizadas pelas indígenas mulheres durante a década de 1990. Fui recebida em sua casa e a entrevistada, com os olhos marejados, visitou as suas memórias para compartilhar os momentos vividos na presença de Maninha Xukuru Kariri. Posteriormente, no mesmo dia, fui ao encontro de Iara, também em sua casa.

Vale pontuar que já havia conhecido Iara, pois, por coincidência, acabei conhecendo no centro de Maceió sua filha Ariany e me encantei com a simpatia. A amizade foi se fortalecendo e, a seu convite, conheci os Jogos Indígenas do seu povo, além de familiares e amigos durante as comemorações e encontros. Entre eles, o Pajé Lula - por quem tenho grande admiração. Ariany é uma jovem guerreira, pedagoga e mãe, sua amizade é um presente que guardo com muito carinho.

A contribuição de Iara para a concretização desta pesquisa revelou como as ações de Maninha Xukuru Kariri interferiam no recorte de gênero com o

fortalecimento da participação feminina em organizações indígenas. Sempre emocionada, confidenciou como a sua companheira de luta cooperou para sua formação enquanto liderança política, pois se inseriu no movimento indígena e foi uma das coordenadoras do Departamento de Mulheres da Apoinme que, como veremos, foi idealizado por meio das reivindicações de Maninha Xukuru Kariri.

Em 23 de março de 2024, realizei entrevista com a missionária Prazeres. A partir do nosso diálogo, foi possível trazer para este estudo uma investigação que também favorece uma abordagem sobre as influências e a participação do Conselho Indigenista Missionário-CIMI e sobre como seus membros foram acometidos pelas violências praticadas contra os indígenas em Alagoas.

Entre os dias 13 e 14 de abril, fiquei hospedada na casa de Meire, irmã de Maninha Xukuru Kariri. A ida a Palmeira dos Índios, aproximadamente 134,5 km de Maceió até o centro da cidade, foi tranquila, chegando em torno de duas horas da tarde do sábado. Rogério me encontrou na igreja matriz do município e juntos fomos para a Mata da Cafurna, onde os familiares de Maninha Xukuru Kariri moram. Fui recebida por Meire, Rogério e seu filho Eklay.

A entrevista com dona Marlene, mãe de Maninha Xukuru Kariri, foi realizada na área externa da casa, na presença das filhas e netos. Posteriormente, Yrakanã concedeu entrevista e contribuiu efetivamente na compreensão da importância de Dona Marlene na formação política de Maninha Xukuru Kariri e de suas irmãs. Conheci o Cacique Cícero que, em uma conversa despretensiosa, explicou o contexto político atual e como este interfere na realidade indígena, além das reivindicações no campo da saúde.

Na manhã do dia seguinte, com auxílio de Eklay, conheci o cemitério indígena onde, de acordo com ele, as guerreiras e os guerreiros Xukuru Kariri são enterrados. A estrutura é simples, em uma área reservada da comunidade que permite ter uma visão geral do território Xukuru Kariri e do município de Palmeira dos Índios.

Posteriormente, foi realizada a entrevista com Meire. Foi um momento emotivo, pois ela confidenciou que, desde a partida da irmã, não tinha lembrado e declarado tantas memórias compartilhadas. A diferença etária entre Maninha e Meire é mínima, por isso, compartilhavam dos mesmos anseios, tanto no campo político quanto na vida pessoal e familiar. Por fim, agradeço imensamente a Rogério, pois, sem ele, não seria possível a realização desta pesquisa, vale ressaltar que ele

possui uma vida dedicada à defesa dos povos indígenas e reivindicações Xukuru Kariri, como professor e articulador político.

O retorno para casa se deu por volta de oito horas da noite, a saída neste horário permitiu visualizar as luzes da cidade de Palmeira dos Índios. Como veremos, a formação histórica removeu os Xukuru Kariri do seu território a favor dos invasores durante a construção da cidade. Desta maneira, foram obrigados a refugiar-se na serra e de lá é possível visualizar toda a área que um dia foi deles em sua totalidade. É possível identificar casas de não indígenas bem próximas às comunidades Xukuru Kariri que, segundo dona Marlene, durante as retomadas não retiraram os moradores, pois, devido à sua condição econômica e social, também eram marginalizados.

Para a conclusão da pesquisa, os arquivos digitais foram basilares, em especial o Armazém Memória – Centro de Referência Virtual Indígena e o Instituto Socioambiental (ISA). Através deles, utilizei como fontes os recortes de jornais datados entre 1989 até 2016, oriundos majoritariamente da Revista *Mensageiro e Porantim*, além dos jornais *Gazeta de Alagoas*, *Folha de São Paulo*, *Diário de Pernambuco*, *O Globo*, *Correio Braziliense*, entre outros.

Além disso, ao utilizar a História Oral como procedimento de pesquisa, tornou-se possível conhecer as lideranças do movimento indígena e indigenista e familiares de Maninha Xukuru Kariri. A eles, minha admiração e agradecimento pela contribuição ao conceder as entrevistas. Vale acentuar o apoio dos amigos e companheiros de estudos que intermediaram o contato com os indígenas e seus apoiadores: o missionário Zennus Dynys Feitoza dos Santos, o pedagogo Roniel Wassu Cocal, o historiador Ivanilson Xokó e o antropólogo Rogério Xukuru Kariri. Obrigada por todo apoio, indicação de bibliografias e companheirismo durante a conclusão do mestrado.

Resistência à colonialidade: a escolha do método

As palavras “América”, “Brasil” e “índios” foram elaboradas pelos europeus em um período denominado como “descobrimento”. Todas as expressões retratam o apagamento da presença e dos saberes dos que já habitavam o território. A partir do contato, suas vidas passaram a ser narradas por meio das primeiras impressões dos invasores, construindo interpretações sobre os povos indígenas que perduram até a

atualidade. Com caráter homogeneizante, são apontados como incivilizados, selvagens e inocentes.

As produções históricas não estão isentas dessa realidade, já que “nascidos de uma cultura dominadora e colonizadora, os sistemas modernos de saber são, eles próprios, colonizadores” (Vandana Shiva, 2003, p. 21). Sendo assim, o colonialismo, caracterizado como método de dominação de uma nação sobre outros povos, deixam vestígios nos meios econômicos, territoriais e políticos¹, além de uma “estrutura de dominação que inclui a dimensão do conhecimento. Nesse sentido, fala-se em colonialidade e não apenas de colonialismo” (Eloise Damázio, 2011, p. 19). Em particular, sobre os povos indígenas, esperava-se que, apesar de bárbaros, poderiam por meio do contato com os colonizadores chegar ao ápice do seu desenvolvimento. Estes, por serem considerados filhos de Deus, mereciam a salvação e, posteriormente, tornar-se-iam “civilizados”, legitimados pelo projeto colonialista.

A construção ocidental do conhecimento sobre a sociedade em seus diversos aspectos tem como ponto de partida a exclusão dos saberes outros. Assim, o que concebemos como natural foi construído por meio das relações de poder, um “conhecimento que se traduziu em uma epistemologia de dupla cara, uma visível, que classifica e conhece o mundo e outra invisível, que exerce o poder e subalterniza saberes” (Eloise Damázio, 2011, p. 60).

A diferença colonial² naturaliza a relação superioridade/inferioridade de um grupo em relação a outro, negligencia os saberes, sobretudo dos povos originários e africanos, fortalecendo uma colonização social, política, econômica e epistemológica. Esse encadeamento obriga os povos indígenas a se definirem como seres humanos, já que, entre eles, mediante uma classificação imposta situada como subalterna, prevalece uma profunda compreensão do ser, considerado não inteiramente humano (Linda Smith, 2018; Eloise Damázio, 2011). Pensar por meio de outro panorama, que não o colonial, exige pensar fora das suas fronteiras disciplinares.

¹ Colonialidade e colonialismo não são sinônimos. Aníbal Quijano (2009, p. 73) defende que “o colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura”.

² Walter Mignolo (2003, p. 10) contextualiza a diferença colonial como um local “físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta”. O conceito de diferença colonial é diferente de diferença cultural, entende-se pela primeira, como diferença histórica resultado da imposição do poder colonial (Walter Mignolo, 2003, p. 27).

A tentativa de superar o saber colonial é caracterizada nos escritos de Walter Mignolo (2007) como “epistemologia de fronteiras”, definida como um caminho a ser superado, exigindo esforços além do físico. Desse modo, o sujeito fronteiriço ora está localizado de um lado da fronteira, ora de outro. Para o autor, a fronteira é esse espaço de questionamento e de reconhecimento, mesmo estando do outro lado, exige um movimento de não aceitação do lugar de submissão. É evidente que nesse impasse, mesmo estando em um lugar de “conquistado”, alguns se identificam com os conquistadores e é essa a maior vitória da colonialidade (Ramón Grosfoguel, 2008).

O grupo de pesquisa Modernidade-Colonialidade, criado em 1990 nos Estados Unidos, surge como uma forma de contrapor a epistemologia colonial através das iniciativas de intelectuais de diferentes lugares da América. Por meio da influência de discursos pós-coloniais, o grupo revolucionou as críticas das ciências sociais na América Latina no século XX. Mediante as discussões provenientes da noção de giro decolonial, os estudiosos lançaram um panorama partindo dos excluídos para compreender, por meio dos âmbitos epistêmicos, as relações sociais. Dentro do grupo, a concepção de Aníbal Quijano (2009) acerca da modernidade e seus parâmetros (civilização e desenvolvimento) só é possível por via de uma dominação e exploração (colonialidade). A partir disso, o autor defende que a modernidade usa como estratégia uma arma poderosa e invisível denominada colonialidade do poder, mediante a conquista da América, em meio ao avanço do capitalismo.

Cristóvão Colombo, em 1492, acreditando ter encontrado um novo caminho para chegar às Índias, iniciou um momento conhecido como descobrimento da América.³ Para os povos indígenas, especificamente, representa o início de um período caracterizado por violações de suas terras. “Colombo nomeia esse legado mais que qualquer outro indivíduo. Ele estabelece o tempo moderno (500 anos) e define, ou seja, total destruição” (Linda Smith, 2018, p. 32). Pouco tempo depois, Américo Vespúcio descreveu as terras que teve contato durante sua viagem em 1501, caracterizando-as como Novo Mundo.

³ Para Eloíse Damázio (2011, p. 87), o conceito de invenção da América é uma projeção limitada dos humanitas (sujeito do conhecimento): “A ideia de América supõe, sobretudo, uma projeção da imaginação colonial na qual o humanitas define a história, nomeia e classifica os espaços e populações”.

Descobrimiento e Novo Mundo são termos que evidenciam a perspectiva "eurocêntrica" sobre o território que sempre existiu, proporcionando um arcabouço para constituir a classificação social e de conhecimento por meio do panorama europeu. Não houve diálogo com os povos que já habitavam a região, que quando aparecem nas narrativas, são vistos sempre pelo viés do colonizador que os rotula e os subalterniza. Desse modo, tanto na prática física como epistemológica, os originários da terra, além de silenciados, foram submetidos às inúmeras violências, consideradas como justas e legítimas, justificadas sobre a égide da modernidade e da colonialidade. Logo, a América "funciona, sobretudo, a partir do poder e do privilégio de enunciação que permite converter uma ideia inventada em realidade" (Walter Mignolo, 2007, p. 171).

Mediante o exposto, é por meio das diferenças coloniais, em um campo epistemológico da fronteira, que os não indígenas anulam o conhecimento dos indígenas, rejeitando o seu saber, atribuindo-lhes uma condição de subalternizado e, então, estabelecendo a sua diferença colonial justificada pela retórica positiva da modernidade. Romper com esse padrão exige que se pense a partir da fronteira mediante a consideração dos saberes dos indígenas. Dessa forma, "a transcendência da diferença colonial só pode ser feita a partir de uma perspectiva de subalternidade, de descolonização e, portanto, a partir de um novo terreno epistemológico onde o pensamento de fronteira é exercido" (Walter Mignolo *apud* Maria Lugones, 2014, p. 947).

Pensar a partir dos 'dominados' não é trocar os papéis e colocá-los em uma posição de dominadores; é, partir ao contrapelo do controle epistêmico que continua subalternizando saberes, em uma tentativa de contribuir para democratização de circulação e produção de conhecimento social (Raewyn Connel, 2011, p. 17; Eloíse Damázio, 2011, p. 26). Sendo assim, necessita-se traçar uma epistemologia que privilegie um conhecimento transdisciplinar, proveniente de várias áreas e sujeitos, significando a inclusão dos saberes "outros". Dessa maneira, contrapor o conhecimento universal não é transformar o *anthropos* em *humanitas*, mas "mostrar como estes conceitos são criações discursivas do *humanitas* que agiram no sentido de classificar a humanidade e assim estabelecer uma diferença colonial tanto ontológica como epistêmica" (Eloíse Damázio, 2011, p. 75).

Com o fim da colonização, o país se desvencilhou das "amarras" da metrópole, no sentido de dominação do território. Mas, tratando-se do conhecimento

sobre os povos indígenas, ainda prevalecem vestígios construídos em um período de dominação colonial. Dito isso, percebemos o poder da colonialidade que recai sobre esses povos. Depois de séculos após a invasão, ainda persiste um olhar colonizador sobre os povos originários que lhes destinam um lugar de inferiores, inocentes e selvagens. Desse modo, o colonialismo desenvolveu mecanismos para que a colonialidade sobrevivesse e se tornasse mais duradoura. Ao contrapelo da colonialidade, surge o conceito de decolonialidade, uma perspectiva pluri-versalizante que questiona os “saberes únicos e universais”. Como nas palavras da antropóloga indígena Inara Sateré Mawé,

A proposta decolonial se volta ao sujeito enunciante, apostando em outras experiências políticas, vivências culturais, alternativas econômicas e produção do conhecimento, obscurecidas, destruídas e bloqueadas pelo eurocentrismo dominante. Assim, este projeto busca acionar racionalidades e epistemologias fundadas em locais não ocupados pelas tradições metrocentradas (Inara Tavares, 2020, p. 71).

Linda Tuhiwai Smith (2018) realiza uma crítica à expressão pós-colonial ao afirmar que, para os povos indígenas, esse conceito remete ao colonialismo como algo acabado, o que sabemos não ser verdade. Já decolonialidade, conforme a autora, é “considerada como procedimento formal de entrega de instrumento de governo, é agora reconhecida como um processo de longo prazo, envolvendo despojamento burocrático, cultural, linguístico e psicológico do poder colonial” (Linda Smith, 2018, p. 117).

A obra “Orientalismo” de Edward Said (2007) é considerada um marco para se refletir por meio da decolonialidade. Nessa obra, o autor analisa a relação entre Oriente e Europa, evidenciando os conflitos e denunciando o lugar dos saberes outros, qualificados como não-europeus. Mediante essa análise, o autor defende que o Oriente não é apenas adjacente à Europa: “é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias [...]. Além disto, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes” (Edward Said, 2007, p. 24).

Como já exposto, a ideia da “América” ser considerada uma extensão do ocidente se configura como uma espécie de proteção sobre povos que, inferiorizados, necessitavam do auxílio de outros para serem guiados por um caminho da modernidade. Desvencilhar-se das amarras, ou melhor, da dimensão político-administrativa colonial, é um fator importante, mas, para um percurso

decolonial, necessita-se ir ao encontro de dimensões culturais e epistemológicas. Vale lembrar que autores que buscam refletir por meio e a partir dos silêncios/silenciados na historiografia estão decidindo pela desobediência epistêmica, dessa forma, mesmo sem fazer referência, estão optando pela decolonialidade. Pois, conforme Walter Mignolo (2010), há uma amplitude de decolonialidades.

Pode o Subalterno falar? É a pergunta feita por Gayatri Spivak (2010), que em seu texto aponta para a violência epistêmica destinada aos grupos que não estão no centro do poder. Discutindo os silêncios, a autora evidencia a necessidade dos intelectuais de combater a subalternidade, argumentando que os pesquisadores devem criar possibilidades não para falar “pelo outro”, mas criar mecanismo para que sejam ouvidos, ou melhor, para que sejam capazes de falar por si (Gayatri Spivak, 2010, p. 12).

A decolonialidade pode contribuir significativamente para problematizar questões referentes aos povos indígenas e afro-brasileiros. Sobre os primeiros, além de denunciar as inúmeras violações causadas contra os originários, pode contribuir para repensar os discursos enraizados, carregados de racismo e preconceitos, responsáveis pela manutenção de um imaginário social que deslegitima o que é ser indígena, ao enxergá-los como uma ameaça a um certo “desenvolvimento”.

Logo, a decolonialidade contribui para (re)pensar a História, se caracterizando como outra forma de conceber o conhecimento historiográfico, munindo historiadores com outras metodologias e, conseqüentemente, obtendo outras perspectivas. “Note-se que, no Brasil, existem historiadores, sociólogos e outros acadêmicos que negam que o conceito de genocídio possa ser aplicado às populações indígenas e afrodescendentes. O que, para mim, é, no mínimo, uma espécie de racismo” (Márcio Seligmann-Silva, 2023, p. 22).

A colonização classificou a população, selecionando características e atribuindo-lhes um caráter discriminatório. Desse modo, existiam dois pólos delimitados, os dominadores e, conseqüentemente, os ‘dominados’, podendo ser diferenciados pela cor de pele. “A escala de gradação entre o ‘branco’ da ‘raça branca’ e cada uma das outras ‘cores’ da pele, foi assumida como uma gradação entre o superior e o inferior na classificação social ‘racial’” (Aníbal Quijano, 2009, p. 107).

Desde então, passa-se a construir um controle político sobre esses povos, justificados pelos ideais elaborados no regime colonial. Nesse sentido, no caso da América, indígenas e africanos foram categorizados por meio da perspectiva do colonizador e, por meio dela, ocuparam a menor posição na hierarquia racial. Essa será a justificativa para a espoliação das terras tradicionais e exploração dos povos indígenas, o que para Walter Mignolo “tanto a retórica da modernidade como a lógica da colonialidade estão sustentadas em um aparato cognoscitivo que é patriarcal e racista” (*apud* Eloíse Damázio, 2011, p. 105).

A abordagem decolonial busca revisitar outra compreensão, afastando-se de uma visão silenciada que se apresenta como a única forma de interpretação e de construção do conhecimento, que anula ou menospreza os saberes locais. A decolonialidade não deve ser entendida como uma única forma, mas como outra forma, por meio do pensamento de fronteira de problematizar a colonialidade.

Nas universidades, ainda é o homem branco, cis-heteronormativo quem, hegemonicamente, opera e legitima as suas práticas em diferentes áreas das ciências humanas (e não só nelas). Apesar das políticas públicas, ocupar e permanecer no ambiente acadêmico é um desafio, principalmente no que se refere ao acesso e à permanência dos indígenas neste ambiente. Os originários, em diferentes campos da ciência, (re)existem e estão contando a sua própria história – em sua maioria, relacionando os critérios metodológicos que a ciência exige com seus objetivos, para os seus próprios fins.⁴ Nas palavras da indígena Whaikana Alcineide Moreira Cordeiro

Quando entramos em uma faculdade, chegar à cidade e permanecer é uma luta constante. Para ter moradia é uma burocracia, mas para querer permanecer requer muita força de vontade e plano familiar. Em razão disso, quando se quer algo não é só para você, mas algo que está em busca para poder ajudar a sua comunidade e seu povo, sua região, com uma formação acadêmica você soma força para lutar em prol dos direitos garantidos pela constituição (Alcineide Cordeiro, 2020, p. 15).

Nas universidades, passam a ser questionados e, apesar de estarem presentes e ativos nos espaços acadêmicos, suas produções, muitas vezes, não estão sendo lidas e referenciadas em pesquisas sobre os próprios. Por fim, o seu

⁴ A antropóloga indígena Inara do Nascimento Tavares, no livro “*Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres*” (2020, p. 72), revela que a sua posição como pesquisadora e assessora no movimento indígena exigiu que se dividisse entre os dois pólos. Entretanto, para produzir algo que atendia ao requisito da pesquisa, necessitava de correções para que o produto final não soasse militante.

acesso à universidade é dificultado e as suas publicações, muitas vezes, são consideradas menores. Destarte, “ignorar o subalterno hoje é quer queira quer não continuar com o projeto imperialista” (Gayatri Spivack, 2010, p. 97).

A indígena Linda Tuhiwai Smith (2018) critica as intenções do pesquisador que, ao visitar uma comunidade, acredita estar sabendo sobre tudo que envolve os povos indígenas, sem compreender que não representa os originários e não vai conseguir falar em nome do outro. Para a autora, assusta o fato de que pessoas (não-indígenas) tenham o interesse de tomar posse dos conhecimentos indígenas – ao mesmo tempo em que rejeitam os produtores dessas ideias. Nas palavras da autora, “os pesquisadores entram nas comunidades armados com boas intenções em seus bolsos dianteiros e com patentes no bolso de trás, trazendo medicamentos às populações e extraem seu sangue para análise” (Linda Smith, 2018, p. 37). Sobre isso, o professor Casé Angatu, indígena da Terra Tupinambá/Olivença (BA), em seu artigo, explica

Não estamos afirmando que as histórias indígenas devam utilizar somente as narrativas indígenas. Da mesma forma, não afirmamos que as histórias dos Povos Originários deveriam ser escritas exclusivamente por índios. Até porque acreditamos que todas as fontes historiográficas, indígenas ou não, bem como o próprio texto historiográfico, produzidos por indígenas ou não, necessitam de leituras (escovadas) “a contrapelo”, como nos ensina Walter Benjamin (Casé Angatu, 2015, p, 183).

Perante o exposto, com esta pesquisa, pretendo contribuir com a criação de recursos para uma maior divulgação da trajetória política, e de vida, de uma indígena alagoana. Além de enriquecer os debates historiográficos em torno do recorte temático de gênero e etnia, busco compreender a participação das indígenas mulheres em espaços considerados públicos e em contextos de retomada territorial. Tudo isso atrelado a intenções epistêmicas e políticas – já que escrever está longe de ser uma atividade puramente inocente e acrítica. Desse modo, a escrita historiográfica se apresenta como um meio para compreender o presente, logo, “reivindicá-la é um aspecto crítico e essencial no processo de descolonização” (Linda Smith, 2018, p. 44).

Índio e indígena foram termos utilizados pelo colonizador, mas foram ressignificados ao possuir teor político constituído como categoria de luta. Paula Sampaio (2021), ao dialogar com Cristiane Lasmar (2000), esclarece que as categorias “índia” e “mulher indígena” foram usadas como categorias genéricas, o que fez Lasmar utilizar o termo “mulheres indígenas”, no plural, para indicar a

diversidade sociocultural indígena e suas atividades sociais. Já Paula Sampaio (2021), em seu livro, utiliza três termos no decorrer do seu texto. Cada qual com objetivos diferentes,

Quando utilizo o termo índia, em itálico, o objetivo é destacar as representações coloniais sobre os gêneros etnicamente diferenciados. Ao empregar o termo mulheres indígenas, em itálico, visó ressaltar a precedência de gênero à etnicidade nas representações feministas, indigenistas e indígenas, sobretudo no Brasil. E, ao usar o termo indígenas seguida da palavra “mulheres”, ambos em itálico, procuro enfatizar a atuação das lideranças pertencentes às coletividades, etnicamente diferenciadas, e seus discursos situados na diferença colonial. Com isso, invertem-se os termos do feminismo hegemônico, portanto, enunciam-se como indígenas mulheres (Paula Sampaio, 2021, p. 34).

A antropóloga Ana Manoela Primo dos Santos Soares, da etnia Karipuna, ao pensar a participação política das mulheres e a existência do feminismo indígena, utiliza o termo “indígena(s) mulher(es)” após diálogo com outras indígenas discentes da Universidade do Pará, decidiu em consenso que a palavra indígena deveria vir antes de mulher. Sobre isso, acrescenta que presenciou uma parenta relatar “nós nascemos indígenas, já ser mulher é algo que é construído posteriormente”⁵. Ou seja, nascemos com a identidade de um povo e mais tarde constituímos o nosso ser mulher dentro dele” (Manoela Karipuna, 2021, p. 1). No livro intitulado “Vivência diversas: uma coletânea de indígenas mulheres”, organizado por Braulina Baniwa, Joziléia Kaingang e Lucinha Tremembé (2020), percebemos a utilização do termo “indígenas mulheres” para fazer referência aos artigos autobiográficos de mulheres envolvendo oito Povos Indígenas: Baniwa, Baré, Piratapuia, Tuyuca, Sateré-Mawé, Pankararu, Pataxó, Kaingang.

Por isso, utilizarei ao fazer referência a Etelvina Santana da Silva, o vocábulo “indígena mulher” para pensar a sua atuação enquanto liderança, ponderando que gostava de ser chamada de Maninha Xukuru Kariri, incorporando o etnônimo do seu povo, destacando a sua origem étnica (Aldemir Silva Júnior; Michelle Macedo, 2023, p. 140). Dessa forma, ao referenciar como indígena mulher, procuro diferenciar do feminismo hegemônico, apontando que as suas falas e pautas prioritariamente atuavam em defesa da coletividade, mas não excluía as demandas de gênero. Além do mais, como apontado por Braulina Baniwa (2022), ao

⁵ É importante salientar que muitas mulheres, por circunstância diversas, buscam a ancestralidade indígena. Como Dandara da Conceição Feitosa (2020), ao ser adotada e ter passado a infância no ambiente urbano, realiza um caminho de volta, de encontro à cultura do povo que faz parte da sua vida.

fazer uso do termo “indígena mulher”, as originárias referenciam a origem dos seus pertencimentos.⁶

No primeiro capítulo desta dissertação, apresento um breve resumo do contexto de conflitos territoriais Xukuru Kariri, refletindo sobre a relação entre os originários, os invasores e as políticas anti-indígenas desenvolvidas pelo Estado e pelos municípios. Nesse processo, abordo superficialmente os conflitos internos do povo, não por abdicar da sua relevância, mas por compreender que estudos mais aprofundados sobre a temática necessitam de maiores análises, fontes históricas e referências bibliográficas. Todavia, é indispensável discorrer sobre esses pontos, em razão de contrapor construções imagéticas de que Maninha Xukuru Kariri superou esses obstáculos e suas ações para o movimento indígena tiveram o apoio consensual entre os Xukuru Kariri. Posteriormente, apresento o início da construção da Comissão Leste e Nordeste, discorrendo sobre as dificuldades enfrentadas para sua concretização no início da década de 1990. Em vista disso, discorro sobre as ações executadas por Maninha e as indígenas mulheres em ambientes majoritariamente masculinos durante as assembleias, reuniões e retomadas territoriais. Vale evidenciar que, no decorrer desta dissertação, as imagens não serão analisadas.

No segundo capítulo, discorro sobre a institucionalização da Comissão Leste e Nordeste que, neste sentido, passa a se chamar Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Vale acentuar que utilizei durante a escrita a referência Comissão Leste Nordeste até 1995, quando ocorreu a institucionalização da organização, mas é possível identificar, nos recortes de jornais, alterações utilizando outros termos, à medida que outras regiões passam a ingressar neste movimento. Por conseguinte, apresento as estratégias indígenas contra o decreto 1775/96 e as comemorações do “Brasil: 500 anos”. Como veremos, Maninha Xukuru Kariri atuou contra as políticas anti-indígenas desenvolvidas por Fernando Henrique Cardoso, então presidente do Brasil.

No terceiro capítulo, analiso como as indígenas mulheres são apresentadas na historiografia; além de discorrer sobre o patriarcado, por meio de autoras como Rita Segato (2012), Maria Lugones (2014) e Julieta Paredes (2010). Posteriormente, discorro sobre algumas estratégias elaboradas por Maninha Xukuru Kariri para o

⁶ Com exceção das citações diretas, que não foram alteradas de “mulheres indígenas” para “indígenas mulheres”. Além dos nomes das organizações criadas pelas mesmas.

fortalecimento das indígenas mulheres e o contexto de criação do Departamento de Mulheres Indígenas (APOINME), reivindicação de Maninha Xukuru Kariri para que outras mulheres passassem a participar mais efetivamente tanto no interior da APOINME como em momentos decisórios dentro dos territórios. Desse modo, torna-se necessário realizar uma breve discussão sobre o início do surgimento de organizações marcadamente de gênero das indígenas mulheres, além de sinalizar por meio das próprias originárias qual foi a importância de Maninha Xukuru Kariri para a consolidação dos seus movimentos, em razão de ser apontada pelas próprias como uma das pioneiras no que se refere ao protagonismo das indígenas mulheres na política.

Por fim, analiso as múltiplas faces do imaginário social em torno das imagens e representações de Maninha Xukuru nas diversas camadas da sociedade. Como veremos, na atualidade, indígenas e não indígenas a qualificam como feminista. Contudo, não pretendo verificar a veracidade de tais informações, mas compreender por meio das próprias indígenas mulheres como elas se posicionam sobre esse recorte temático. Como veremos, há interpretações antagônicas. Além disso, utilizo a revista Mensageiro e Porantim para desenvolver análises sobre como as indígenas mulheres são representadas nesses meios. Como apontado por Paula Sampaio (2021), os jornais cimianos apresentam as originárias em uma dualidade, atribuindo-lhes características de mães e, para um grupo restrito, adjetivos como guerreiras.

CAPÍTULO I - “HOJE SABEMOS O LUGAR QUE QUEREMOS OCUPAR NA HISTÓRIA DO PAÍS”: DE ETELVINA À MANINHA XUKURU KARIRI.

Maninha Xukuru Kariri se fez presente em espaços difíceis de serem ocupados pelas mulheres em contexto nacional. Ao ingressar no movimento indígena em um período em que poucas mulheres tinham visibilidade, conquistou notoriedade tornando-se uma das mais importantes lideranças indígenas no país com influências internacionais. Desse modo, este capítulo pretende unir a trajetória de vida de Maninha Xukuru Kariri com o contexto político local e nacional da época, por entender que a sua história foi destinada à defesa dos interesses indígenas e, por isso, suas ações não estão isentas da conjuntura política do período.

Para compreender o início da sua inserção no movimento indígena, pretendo apresentar um breve contexto sobre a realidade vivida pelos Xukuru Kariri em Palmeira dos Índios, município alagoano que enaltece a figura de Graciliano Ramos⁷, ao mesmo tempo em que nega a presença indígena na região, mesmo fazendo referência no seu nome aos originários. As duas etnias Xukuru e Kariri vieram da Vila de Cimbres, atual cidade de Pesqueira-PE, e das margens do Rio São Francisco, nas proximidades de Porto Real do Colégio-AL. Segundo Amanda Silva (2019), em Palmeira dos Índios existem dez comunidades, sendo oito reconhecidas pelos órgãos oficiais – Fazenda Canto, Boqueirão, Serra do Capela, Coité, Cafurna de Baixo, Serra do Amaro, Riacho Fundo e Mata da Cafurna – e duas em processo de reconquista e reconhecimento – Fazenda Jarra (ou sítio Jarra) e Fazenda Monte Alegre.

Entretanto, nesta pesquisa iremos nos atentar sobre pontos da Fazenda Canto e, principalmente, sobre o processo de retomada da Mata da Cafurna, além de refletir a respeito da construção da Comissão Leste e Nordeste, atualmente Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Maninha Xukuru Kariri desenvolveu-se à medida que

⁷ Em comemoração aos 134 anos de Emancipação de Palmeira dos Índios, em 2023, a prefeitura municipal escolheu personalidades que foram importantes na história do município. Neste propósito, Graciliano Ramos, Sebastião Jacinto da Silva e Carlos Moura foram os escolhidos, nomes já conceituados na música e na literatura. Todavia, nenhuma publicação no site oficial da prefeitura fez menção ao Xukuru Kariri. 134 anos: Prefeitura de Palmeira homenageará Graciliano Ramos, Jacinto Silva e Carlos Moura. Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios, Palmeira dos Índios-AL, de julho de 2023. Disponível em: <<https://palmeiradosindios.al.gov.br/134-anos-prefeitura-de-palmeira-homenageara-graciliano-ramos-jacinto-silva-e-carlos-moura/>>. Acesso em 22 de dezembro de 2023.

cooperou com a criação dessa articulação indígena e a partir daí passou a ingressar efetivamente no movimento, realizando ações junto aos outros integrantes, na sua maioria homens⁸. Para isso, além dos recortes de jornais datados a partir de 1990, serão analisadas atas e correspondências de reuniões e assembleias de microrregiões realizadas no período anterior e após a institucionalização da Apoinme.

1.1 Maninha Xukuru Kariri – Terra, Família e Infância.

Ana Manoela Karipuna (2022) explica que a história dos povos indígenas está ligada ao território. Por isso, torna-se necessário contextualizar brevemente a luta pelo território Xukuru Kariri antes de discorrer sobre a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri, uma vez que

a história do Território é a história das próprias pessoas e que a história das pessoas é a própria história do Território. Mas por que isto? Porque para nós povos indígenas não há separação entre quem somos e a Terra, ela é nosso próprio Corpo e nosso espírito (Manoela Karipuna, 2022, p. 5).

Os Xukuru Kariri formaram suas comunidades entre o brejo chamado Cafurna e a Serra de Boa Vista, aproximadamente em 1740. Com a adoção de meia légua de terra ao Frei Domingos e, posteriormente, com a construção de uma igreja⁹, a região passou a ser habitada por não indígenas que se alocaram nas áreas mais férteis, enquanto os indígenas viam seu território sendo delimitado por cercas, impedindo o livre acesso, restando abrigar-se nas áreas mais altas. Para João Pacheco de Oliveira (1999), as cercas retiraram o sentimento de pertença dos indígenas que já havia desenvolvido o sentido de territorialidade. Com o passar dos anos, à medida que o número de não indígenas aumentava na região, com a chegada de pequenos comerciantes, os Xukuru Kariri passaram a ser expropriados do seu território submetidos a humilhações, ao passo que as terras foram sendo invadidas em nome da “prosperidade” do município (Luiz Torres, 1973; João Oliveira, 1999).

⁸ Na comissão principal Maninha Xukuru Kariri era a única mulher, porém compreendo que nenhuma organização se constrói sem a interferência das bases. Por meio das atas de assembleias realizadas pela Apoinme, é possível identificar outras mulheres, apesar de poucas, presentes nesses ambientes de debate político.

⁹ Segundo Clóvis Antunes (1965 *apud* José Adelson Peixoto, 2013), as terras foram doadas por D. Maria Pereira Gonçalves, herdeira da Sesmaria de Burgos. A terra seria para a construção da capela com o padroeiro Bom Jesus da Morte, depois substituído por Nossa Senhora do Amparo.

Os descendentes dos primitivos fundadores do aldeamento que deu origem à cidade Palmeira dos Índios, foram enxotados de suas terras, das terras ocupadas por eles desde que aí chegaram, ficando, depois, ao abandono, sem um palmo sequer, onde pudessem trabalhar, botar roça e, daí, extraírem o seu sustento. Muitos deles, conforme depoimentos de velhos caboclos, foram caçados e mortos como “caça do mato”, enquanto outros fugiram para terras distantes (Clóvis Antunes, 1973, p. 57).

Conforme Luiz Torres (1973), o rei de Portugal mandou demarcar as terras dos indígenas após os Xukuru Kariri solicitarem terra para subsistência ao Presidente da Província de Alagoas, em 1821. Por conseguinte, foram fundadas as sesmarias indígenas dentro das sesmarias dos brancos, porém não significou o pleno direito de uso das terras sem resistência. Os conflitos se intensificaram e a partir da extinção do aldeamento, os indígenas passaram a ser expulsos do vale onde atualmente se encontra a cidade.

Forçados a fugir para as serras e negar sua identidade, silenciando suas práticas, para sobreviver num ambiente em que suas vestes, costumes e rituais sagrados eram vistos com olhos de crítica e preconceito. Assim, foram obrigados a reelaborar suas práticas e adaptar-se ao meio no qual estavam inseridos, a fim de evitar perseguições (Brunenberg da Silva; José Adelson Peixoto, 2017, p. 17).

Os Xukuru Kariri, como estratégia de sobrevivência, ocultaram a identidade indígena. A invisibilidade aliada ao processo de proletarização étnica se configurou como possibilidade de escapar das violências e opressões¹⁰. Com o fim dos aldeamentos e a criação de órgãos estatais, como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criado em 1910¹¹, o Estado iniciava o monitoramento dos originários buscando uma “transição”, ou seja, ao se tornarem “civilizados” deixariam de ser “índios”. Entretanto, o plano estatal não inseriu os Xukuru Kariri, já que, a partir da segunda metade do século XIX, segundo critérios oficiais, não era possível identificar a presença indígena no Nordeste¹². Cenário que passaria por transformações após

¹⁰ Conforme Aldemir de Barros Silva Júnior (2013), enquanto os não indígenas tentavam trocar o nome da cidade, os indígenas se reuniam para a realização do toré na periferia da cidade, constituindo momentos de fortalecimento étnico.

¹¹ Criado em junho de 1910, através do Decreto nº 8072, inicialmente foi chamado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Assim, o Estado acreditava que, após assimilados, poderiam tornar-se trabalhadores nacionais. Somente “em 06 de janeiro de 1918, através do Decreto Lei nº 3.454, o órgão responsável pela localização dos trabalhadores nacionais foi separado do SPI e incorporado ao Serviço de Povoamento do Solo, contudo, sem comprometer o caráter integrador e civilizatório do órgão indigenista” (Ana Nötzold; Sandor Bringmann, 2015, p. 148).

¹² “Foram privilegiadas as regiões de Santa Catarina, Oeste Paulista, Mato Grosso e posteriormente Amazônia (José Arruti, 1995). Após dois anos, foram contempladas outras regiões, como o Nordeste, quando os próprios indígenas foram em busca do órgão para solicitar o seu reconhecimento e a assistência do Estado” (Kelly Oliveira, 2010, p. 58).

resultado de estudos realizados por Carlos Estevão de Oliveira, que apontou a presença de “remanescentes”, entre eles os Xukuru Kariri de Palmeira dos Índios (José Arruti, 1995; Aldemir Silva Júnior, 2013).

Conforme Aldemir Barros da Silva Júnior (2013), Carlos Estevão de Oliveira identificou e registrou a presença de remanescente indígena, termo utilizado para sinalizar que o grupo havia conservado o que chamou de cultura primitiva¹³. Sendo assim, apontou que os Xukuru Kariri viviam condição semelhante ao vivido pelos “caboclos” de Porto Real do Colégio-AL, ambos devido às disputas territoriais estavam sofrendo perseguições. A possível assistência oferecida pelo SPI poderia significar uma estratégia para mudar esse cenário, por isso, os indígenas, possivelmente aqueles que detinham algum pedaço de terra, se organizaram em busca de reconhecimento étnico (Aldemir Silva Júnior, 2013, p. 69).

O SPI passou a apresentar dois sentidos, pois se por um lado, para o Estado, o órgão deveria garantir a efetivação de interesses nacionais aumentando a expansão agrícola e buscando integrar os indígenas à sociedade. Por outro, os indígenas do Nordeste passaram a ressignificá-lo exigindo direitos e reconhecimento étnico, pois eram apontados como “caboclos”, “remanescente” ou “descendentes” e os seus costumes foram classificados como manifestações populares. Ao negar a existência de indígenas em Palmeira dos Índios, negam-lhes direitos e o argumento passa a ser utilizado para usufruir das terras tradicionais indígenas. Dito isso, além de iniciar um percurso de defesa do seu território, passaram também a reivindicar o reconhecimento étnico, já que mesmo não satisfazendo o imaginário do que é ser indígena, não deixaram de existir enquanto povo.

Sem a terra, buscaram outros meios de sobrevivência, tornando-se empregados nas fazendas, ganhando um real por tonelada de cana cortada (Elizabeth Amarante, 1994). Nesse contexto, Alfredo Celestino, avô paterno de Maninha, se destacou enquanto liderança exigindo do Estado, com o apoio da Igreja Católica¹⁴, o reconhecimento dos Xukuru Kariri como indígena. Em carta destinada ao SPI, Alfredo informa a existência de aproximadamente quinhentos indígenas espalhados, o que fez com que, após quinze dias, o inspetor Iridiano Marinho

¹³ Aldemir Barros da Silva Júnior (2013) compreende como resistência indígena.

¹⁴ Conforme Aldemir Silva Júnior (2013), Alfredo Celestino solicitou apoio do Padre Alfredo Dâmaso duas vezes. A primeira vez, o padre negou, pois como já tinha participado de outros transmites junto a outros povos julgava a assistência do SPI ineficaz, na segunda vez, em 1951, aceitou a solicitação de Alfredo Celestino.

visitasse a região e, nessa ocasião, aconselhou o Alfredo Celestino a continuar com a luta para que se fosse criado um posto indígena. O reconhecimento oficial da etnia aconteceu em 1952, com a criação do posto Indígena Irineu dos Santos e a aquisição de uma faixa de terra denominada Fazenda Canto, que estava sob posse de Juca Sampaio (Clóvis Antunes, 1973; Elizabeth Amarante, 1994).

Conforme Aldemir Silva Júnior (2013, p. 80), a compra da Fazenda Canto se configurou como a primeira intervenção do SPI, porém a delimitação da área não considerou as dimensões dos antigos aldeamentos e, conseqüentemente, as necessidades dos indígenas, já que buscou o favorecimento dos políticos e fazendeiros da região. A atuação do SPI no município está atrelada aos interesses do poder público municipal, visto que possuir terras significa ter influência na cidade – já que detinham recursos para eleger qualquer aliado, os fazendeiros e políticos do município estabeleciam vínculos de dependências.¹⁵ A aquisição da Fazenda Canto não supriu as necessidades dos indígenas e não valiam o valor pago devido às condições para o plantio. Ademais, dos 346 hectares comprados, foram repassados ao órgão indigenista oficial 276; os indígenas necessitavam também de recursos e instrumentos de trabalho, como sementes e utensílios, que não foram oferecidos.

Outro desafio eram os fluxos migratórios de indígenas Xukuru Kariri para à Fazenda Canto, que se intensificaram após a instalação do Posto. Esse cenário refletiu em uma relação clientelista entre o SPI e os políticos regionais.¹⁶ Adauto Rocha (2020a) menciona que enquanto o SPI solicitava água para os indígenas nas fazendas invadidas em troca oferecia os originários como mão de obra, já que a tentativa de ingresso no mercado de trabalho formal era uma das estratégias para torná-los “civilizados”. Esse cenário afetava também as mulheres, para sobreviver e ajudar no sustento da família, acabavam buscando empregos domésticos na cidade; o percurso de aproximadamente 7 km até o local de trabalho incentivou a aceitação de propostas para viver em “casas de família” e, por meio de relações de parentescos e compadrios, eram negados direitos trabalhistas, mesmo com o aumento do horário de trabalho (Adauto Rocha, 2020b).

¹⁵ Por meio do apadrinhamento e consolidação de alianças, políticos proporcionaram mão de obra barata disponível. Ou seja, os Xukuru Kariri enviados para o trabalho nas fazendas.

¹⁶ As decisões do SPI passaram pela autorização de políticos locais, sendo a escolha da Fazenda Canto um dos pontos identificados. Havia áreas importantes para os indígenas, como regiões que foram encontradas igaçabas. Contudo, o interesse do prefeito se sobressaiu (Aldemir Silva Júnior, 2013; Wemerson Silva, 2020; Cássio Silva, 2020).

Como exposto, a Fazenda Canto não supriu as necessidades dos indígenas e, ao saber da venda pela prefeitura do território denominado Mata da Cafurna para a construção de uma faculdade, os indígenas organizaram-se para a primeira retomada¹⁷, em 1979. É nesse contexto que o segundo familiar de Maninha Xukuru Kariri se destaca:¹⁸ seu pai, o Cacique Antônio Celestino, que ainda não ocupava cargo de liderança, mas não estava alheio à realidade vivida pelo seu povo. Dessa forma, atuou na defesa do território sagrado que servia de cemitério para os indígenas, por isso tinha valor incalculável, pois é lá que cantavam e dançavam em louvor aos mortos (A situação da..., 1981, p. 54). Assim, cerca de oitocentos indígenas se revezavam em vigília para defender o território.

As pessoas da Fazenda Canto lembram ainda que quase todo mundo fechou suas casas e subiu para a região da Mata da Cafurna. Mas com o decorrer do tempo as pessoas não poderiam permanecer na retomada de forma intermitente. Para resolver esse problema, segundo vários interlocutores, foi criada uma espécie de revezamento que permitia que sempre iria ter pessoas na retomada e ao mesmo tempo permitia que elas pudessem retornar à Fazenda Canto para cuidarem de suas casas e terras (Cássio Silva. 2020, p. 72).

Conforme Wemerson Silva (2020), Dona Marlene, mãe de Maninha Xukuru Kariri, esclarece que o período inicial da retomada foi muito difícil sendo necessário abrigar-se em barracas construídas com galhos, lonas e tetos de palhas destinando uma para as mulheres e as demais para os homens, levantadas ao lado de uma jaqueira. Em meados de 1986, aconteceu a segunda retomada motivada pelas poucas terras reservadas à agricultura. Naquele ano, os Xukuru Kariri ultrapassaram quinhentos indígenas, sendo 420 na Fazenda Canto e 109 na Mata da Cafurna. Para os últimos, restaram apenas 2 hectares de terra para agricultura, o que fez como estratégia para fugir da fome, viver de reдеiros da sua própria terra (Os índios Xukuru..., 1989, p. 7).

Mediante essa realidade, liderados por Antônio Celestino, em outubro de 1986, os indígenas iniciaram o processo de retomada das terras que estavam sob a posse de Everaldo Garrote e Pedro Pereira. A área dominada por Everaldo Garrote

¹⁷ É importante salientar que, neste caso, Antônio Celestino e demais Xukuru Kariri utilizam o conceito de reconquista ou ocupação, por se tratar de um contexto em que não houve conflito com posseiros, já que demandou uma negociação entre a esfera municipal e o governo federal.

¹⁸ A defesa do território tradicional Mata da Cafurna perdurou por anos. Entender esse breve contexto histórico é de suma importância, pois, como veremos, a indígena mulher aqui apresentada liderou a terceira retomada em 1994. Vale salientar que não é propósito desta pesquisa delinear todos os envolvidos nesse contexto, o que busco é apontar a trajetória dos familiares mais próximos de Maninha Xukuru Kariri, sem enaltecer nem invisibilizar os demais envolvidos.

exigiu um esforço maior para a negociação, tendo o juiz da comarca de Palmeira dos Índios concedido a reintegração de posse favorável ao invasor. Militares e jagunços iniciaram uma ação violenta com agressões aos indígenas no interior da Mata da Cafurna (Rosane Lacerda; Sérgio Marcos 1992, p. 12).

“É um processo de muito medo, muita fome, muito desejo de ter a paz, só quem vive na luta é quem sabe”, esclareceu Dona Marlene sobre a retomada. Apesar disso, havia uma atenção para as crianças da comunidade, pois impossibilitadas de frequentar a escola, tinham ensinamentos nestes ambientes. O conhecimento não era através dos livros, mas tinham aulas. Seus professores eram os mais velhos que ensinavam a importância de permanecer na luta. Um conhecimento que a escola nos padrões convencionais não oferece (Marlene Xukuru Kariri, 2024).

Em retrospectiva, sobre a demarcação do território Xukuru Kariri, Maninha, em entrevista, explicou:

A nossa terra é uma terra que foi demarcada em 1822, na época já através de uma ação judicial. No entanto, essa demarcação não significou a apropriação do meu povo na terra. O meu povo continua sendo expulso mesmo após ser demarcada e hoje no centro dessas terras tem a cidade de Palmeira dos Índios. [...] Isso tem dificultado enormemente a nossa relação com o poder municipal e como é uma cidade [...] considerada de um porte grande, importante para Alagoas também nossa relação com o Estado, com os poderes estaduais, econômico e político. Então, temos uma relação bastante conflituosa (Maninha Xukuru Kariri *apud* Bruno Oliveira, B. 2004).

Nascida em 1966, na cidade de Palmeira dos Índios, Maninha Xukuru Kariri tem seu nome de batismo em homenagem a sua avó materna: Etelvina Santana da Silva.¹⁹ Seus familiares ocupavam posições políticas na comunidade e por isso atuavam na defesa das pautas reivindicatórias em diferentes momentos históricos. Dessa forma, ela cresceu em meio à política do seu povo e a par das estratégias de sobrevivência desenvolvidas pelos seus pares, o que contribuiu para o ingresso no movimento indígena e a iniciativa de liderar a terceira retomada, ocorrida em 1994.

Segundo Adolfo Neves de Oliveira Júnior (2013), os Xukuru Kariri são formados por meio da relação de duas famílias: a família Celestino e a família Santana. Ambas possuem importância e influência nas terras indígenas, sendo a Fazenda Canto uma área de influência dos Celestino e a Mata da Cafurna, da

¹⁹ Antônio Celestino, em entrevista cedida a Wermeson Ferreira da Silva, menciona a dificuldade em batizar seus filhos com nomes indígenas por resistência dos funcionários do cartório, tendo somente sua filha mais nova, Yrakanã, a única a receber nome indígena (Wemerson Silva, 2020, p. 142).

família Santana. Portanto, Maninha Xukuru Kariri pertence às duas famílias. Para Adolfo Oliveira Júnior (2013, p. 4-5), ela foi agente da consolidação dos dois grupos, mesmo que alguns membros da família Santana não apoiem. À medida que se destacava no movimento indígena, transcendiam os conflitos internos entre as duas famílias e, ao se colocar como membra de ambas, aderindo o etnônimo Xukuru Kariri ao seu nome, passava a representar um povo, distanciando-se desses conflitos.

Dona Marlene e Antônio Celestino tiveram oito filhos. José Augusto, conhecido como José Neto, Maninha Xukuru Kariri, José Cícero, Meire, Sueli (falecida com, aproximadamente, nove meses), Raquel, Célia e Yrákanã. Com exceção de Yrákanã, devido ao interesse na laqueadura, todos os partos foram realizados por intermédio das parteiras Xukuru Kariri. Meire, esclarece que

Os filhos de Seu Antônio e Dona Marlene, “a gente aqui de casa”, encontram-se “no meio, entre a cruz e a espada”, pois, seriam enxergados pelos Santana como Celestino e, pelos Celestino, como Santana. Tal percepção, para além do fato de serem remetidos a um ou outro desses grupos familiares, e de uma autoidentificação per se, é resultante do modo como compreendem as consequências da própria fusão entre essas famílias e o que essa fusão teria acarretado. Os Santana e os Celestino, como Meire descreveu, mantêm uma rixa histórica e permanente: cada uma dessas famílias “domina” aspectos fundamentais e complementares para a liderança do povo. No passado, até constituíam um mesmo grupo familiar, embora no presente não se organizem como família, isto é, unidas. Mas ao se fundirem através do casamento de Dona Marlene e Seu Antônio, os descendentes dos dois passaram a herdar as disposições transmitidas pelas partes às quais eles remontam (Wemerson Silva, 2020, p. 151).

Antônio Celestino foi vaqueiro do SPI, era de sua responsabilidade cuidar dos animais em um trabalho não remunerado, já que os rebanhos eram de uso coletivo. Essa função foi desenvolvida ainda quando criança até os seus dezessete anos, quando passou a viver na periferia do município de Palmeira dos Índios. No ambiente urbano, trabalhou de forma clandestina em firmas fantasmas durante cerca de nove anos, até retornar ao povo onde estava seu pai para trabalhar na roça. Sem apoio inicialmente do SPI e, posteriormente, da FUNAI, se inseriu na luta (Wemerson Silva, 2020, p. 134).

Os pais de Dona Marlene, os avós maternos de Maninha Xukuru Kariri, Etelvina Santana da Silva e José Augusto da Silva, tiveram oito filhos, sendo dois homens e seis mulheres. Contudo, com o falecimento dos homens, foram as mulheres que mantiveram a sobrevivência da família por meio de roçados de batata, algodão e macaxeira, costura de redes e vendas de balaios produzidos por cipó de

japocanga. Dessa forma, Marlene Santana da Silva, a Dona Marlene, também trabalhou durante a infância e, após as primeiras retomadas, tornou-se funcionária do órgão indigenista. Dona Marlene e Antônio Celestino passaram a viver em um pedaço de terra cedido por Alfredo Celestino, construindo uma família.

Dona Marlene, como aludido, trabalhava como voluntária para o SPI e Seu Antônio dedicava-se de maneira quase exclusiva às roças, de onde a família retirava boa parte da alimentação. Em companhia dos filhos, o chefe familiar também criava pequenos animais (como galinhas, patos, perus, guinéus) e possuía algumas “cabeças de gado”, que lhes forneciam leite, bem como outros mamíferos, tais quais cabras e porcos (Wemerson Silva, 2020, p. 137).

Dona Marlene, em entrevista, confidenciou que foi convidada pelo chefe do posto para trabalhar na área da saúde. Além de realizar curativos, informou que passou por um treinamento aplicando injeções em bananeiras. Apesar de não ter formação, o exercício propiciou o desempenho nas atividades, pois na comunidade não havia profissionais da área. Caso fosse necessário um atendimento mais especializado, doentes e grávidas eram transportadas em redes, carregadas pelos homens até a cidade. Não havia salário, mas recebia uma espécie de bonificação que podia atrasar por até três meses. Contudo, não abandonou a função devido a sua importância para aqueles que precisam. Posteriormente, passou a trabalhar como merendeira e serviços gerais na escola, até sair da Fazenda Canto para Mata da Cafurna (Marlene Xukuru Kariri, 2024; Rogério Santos, 2023).

De acordo com Dona Marlene, Maninha Xukuru Kariri, desde muito nova, era alegre, atenciosa e responsável. Por isso, na sua ausência devido ao trabalho, era Maninha que ficava protegendo a casa e os irmãos. Pela manhã, realizava os afazeres domésticos e à tarde frequentava a escola. A ajuda nas roças era realizada no período da colheita – como o consumo era voltado para a subsistência, não havia auxílio de terceiros neste processo.²⁰

Meire intitula Maninha como sua segunda mãe, embora a diferença seja de apenas três anos de idade. Um momento que assinalou a proximidade entre as duas se deu quando Meire, com quatro anos, ao brincar com uma tesoura tentando cortar um colchão, acabou acertando o olho, ferindo-se. O momento foi desesperador, pois os pais haviam ido à cidade em busca de vender parte da colheita, enquanto Maninha estava com a responsabilidade da casa, mesmo com, aproximadamente,

²⁰ Apenas para o cultivo das verduras que, conforme Meire, era contratada uma pessoa para facilitar (Meire Xukuru Kariri; Marlene Xukuru Kariri, 2024).

sete anos de idade. Não havia casas próximas para pedir ajuda, apenas um tio que morava a cerca de quinhentos metros, mas, por ser um dia de feira, também estava na cidade. Todavia, um rapaz apareceu pedindo um copo de água e encontrou todas chorando em casa, Maninha pediu socorro, comunicando o fato. Ele então retornou para a cidade buscando informar Marlene e Antônio Celestino. Após este acidente, Meire passou a ter uma deficiência no olho atingido (Meire Xukuru Kariri, 2024).

Maninha estudava na comunidade, mas passou a frequentar a escola na cidade enfrentando todos os dias cerca de sete quilômetros a pé – fosse inverno ou verão. Seus pais, então, matricularam o irmão mais velho, José Augusto, para fazer companhia. Com o passar dos anos, mais crianças passaram a realizar o mesmo percurso. Maninha ficava sob a proteção do padre durante as frequências nas aulas da instituição Pio XII. Os indígenas que frequentavam as escolas da cidade sofriam preconceitos por serem indígenas e bolsistas em uma instituição particular. Em períodos de cobrança das mensalidades, eram referenciados como filhos do governo, em tom irônico (Meire Xukuru Kariri, 2024).

Contudo, nas escolas estaduais, a realidade não era muito diferente. Meire, em entrevista, relembra que foi obrigada a entrar em conflito com a direção da Escola Estadual Humberto Mendes, pois ela e outros indígenas foram convidados a ensinar o toré para um grupo de alunos que realizariam uma apresentação na semana do folclore. “Eu me senti muito ofendida já que a própria escola me ensinou que folclore é mito, não é coisa real. Os indígenas são reais, o toré é real. Não pode ser nada para eles, mas para mim tem muitos significados” (Meire Xukuru Kariri, 2024). Apesar de Maninha não frequentar o mesmo turno, apoiou a irmã. Com o auxílio da Advogada Rosane Lacerda, Meire apresentou à escola o estatuto dos direitos dos povos indígenas e conseguiu barrar a presença de representações de indígenas no evento, argumentando que ser indígena é cultura, não folclore.

Segundo Meire, Maninha, por ser a mais velha, tinha muita responsabilidade, assim, foi o alicerce para que os pais pudessem buscar o sustento da família – seja dentro das comunidades, por meio das roças, ou fora, através da comercialização da colheita. Todavia, segundo a irmã, Maninha não apresentava sinais na infância de que poderia se tornar uma liderança indígena.

Ser liderança indígena é uma tradição da família Santana-Celestino, a primeira no campo religioso e a segunda no campo político, alcançando essa posição na comunidade para cumprir missões escritas no seu destino por intermédio

do divino. Porém, ao buscar formação acadêmica, Maninha Xukuru Kariri desejava trilhar um caminho fora do movimento indígena, na contramão do que foi feito pelos seus familiares que já eram reconhecidos por serem guerreiros – característica conquistada mediante atuação política, em defesa das terras tradicionais. Dessa forma, Maninha Xukuru Kariri acreditava que, ao formar-se médica, alcançaria seus objetivos. Seus planos iniciais estavam distantes do percurso trilhado pelos seus familiares e, ao lembrar os cenários durante a retomada, recordou a presença de advogados, historiadores e apoiadores da luta indígena, revelando não entender o comparecimento desses grupos na comunidade (Bruno Oliveira, 2004).

Em busca de seus objetivos, na efervescência de debates sobre a constituinte de 1988, mudou-se para Recife, para a casa da tia paterna, a fim de estudar em um cursinho pré vestibular com bolsa oferecida pela FUNAI. Ingressar no mais concorrido curso do país era ir em direção contrária aos espaços destinados aos indígenas, visto que, na época, como ainda hoje, são poucos os que chegam ao ensino superior. Por ser estudante de escola pública, o cursinho pré-vestibular proporcionaria a Maninha a oportunidade de complementar a formação básica, que foi desfalcada devido às greves e falta de investimento público nessas instituições. Entretanto, a FUNAI a colocou no que a própria chamou de pior cursinho de Recife, contudo, após três meses, foi convidada a se retirar devido à falta de repasse financeiro do órgão do Estado.²¹ Sem desistir, tentou conciliar os dois compromissos, dividindo-se entre os estudos e um emprego em Olinda, no qual recebia um salário mínimo. A rotina árdua e a dificuldade financeira ainda persistiam, pois o gasto com um refrigerante significaria um dia a menos de estudos, já que fazia uso de transporte público de Olinda até a periferia de Recife.

Naquele momento da sua vida, não se identificava com a aldeia e também não se sentia pertencente ao novo ambiente (cidade), apontando dificuldades em se identificar naquele meio.²² A ida para Recife assinalou a chance de ter a oportunidade não encontrada no seu município de origem, mas é importante refletir que, como apontado por Aline Rochedo Pachamama (2018), nem sempre é escolha do originário estar na cidade. Maninha enfrentou desafios, sendo um deles a

²¹ Segundo Rogério, em entrevista, houve uma demora do repasse das verbas pela Funai e a instituição escolar não aceitou a demora.

²² Para saber mais sobre a vida das indígenas mulheres em contexto urbano: PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Guerreiras**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

permanência nas tradições e ancestralidade indígena, em razão de estar distante do seu povo. Além disso, após o assalto na loja em que trabalhava, o desejo de retornar para o seu povo ficou ainda mais intenso.

Então, devido à falta de recursos financeiros aliada ao não reconhecimento de pertença no ambiente urbano, retornou à sua comunidade em Palmeira dos Índios. Antônio Celestino descreve esse momento como uma divisão de interesses, em que sua filha esteve entre o “para que busca” e o “para que nasce”. O “para que busca” faz referência à procura de Maninha Xukuru Kariri por formação acadêmica, sem perceber que nasceu para uma missão (Aldemir Silva Júnior; Michelle Macedo, 2023, p. 143). O cacique, ao falar sobre o início da participação política de sua filha, em entrevista cedida a Wemerson Ferreira, explica que

A Maninha não queria. Em 1986 a preocupação de Maninha era estudar, queria nem saber. Eu tava aqui em retomada mais os irmãos dela, mais a mãe, os pais dela, e ela lá por Recife, nem ligava. “Que retomada que nada”, queria estudar. (...) Aí ela ficou, não podia pagar estudo, o negócio ficou difícil. Aí ela disse que pensou: “O que eu faço agora? Cidade grande não compensa. Cidade também não compensa. Vim com o anseio de estudar. Não consegui. Não tive”, aí ela disse: “Vou voltar”. Voltou para nós, para a aldeia, e aqui tava os movimentos meus, negócio assim, ela se integrou. Aí foi: “Uma comissão, tem que formar uma comissão pra avançar as coisas”, aí ela se integrou nisso, foi criada uma comissão que terminou numa organização, chegou a APOINME. Uma comissão de articulação, depois mudou pra APOINME, com coordenador. E nisso ela foi a liderança admirada até hoje. O nome dela é logrado. (...) E isso não vai faltar. Quando um se for, aparecem outros. É de família, é tradição. É isso. É hereditário. (...) E a Maninha deixou esse exemplo (Wemerson Silva, 2020, p. 150).

“Eu tive que sair da aldeia para aprender a ser e respeitar quem sou” (Maninha Xukuru Kariri *apud* Bruno Oliveira, 2004). A frase dita em entrevista por Maninha Xukuru Kariri reflete bem o seu retorno à Palmeira dos Índios. O período em que se permitiu ser conduzida para vencer na terra é interpretado como chamamento, “configurado por meio de circunstâncias que a levaram, dentro das possibilidades apresentadas, a se aproximar da militância política do seu pai e passar a vivenciar as necessidades do seu povo e a se engajar no movimento indígena” (Aldemir Silva Júnior; Michelle Macedo, 2023, p. 146). Entretanto, ao voltar para suas origens, passou a entender que não existiam terras.

Nesse período, os originários eram interpretados como percalços que deveriam ser superados. Como já apresentado, o Estado tinha objetivos sólidos: integrar os povos tradicionais à sociedade nacional acreditando que, ao perder a sua

condição étnica, deixariam de ser indígenas. Nesse cenário, conforme Michelle Macedo (2021, p. 359), o movimento indígena se apresentou como um meio de conscientização a contrapelo da colonialidade. Aqueles que foram destinados às margens integraram o movimento indígena para reivindicar direitos, manuseando as amarras do Estado Brasileiro a favor dos interesses coletivos. A partir disso, o movimento indígena se construiu e se fortaleceu por meio do diálogo das

instâncias de interlocução (organizações não governamentais, universidades, antropólogos, igrejas, e agências internacionais), da criação de novos espaços de diálogo entre os povos (Assembleias Indígenas), do estabelecimento de uma nova categoria de representação étnica (as chamadas lideranças políticas) (Kelly Oliveira, 2010, p. 57).

Entre essas lideranças políticas citamos Maninha Xukuru Kariri. Ao descer na rodoviária da cidade de Palmeira dos Índios, retornando de Recife, iniciava um percurso para se tornar conhecida como a grande guerreira Xukuru Kariri. Como exposto anteriormente, ser liderança exigiu de Maninha conciliações com a realidade interna do seu povo. Antes de continuar, julgo importante compreender quem poderia ser liderança e quais as funções desenvolvidas nas comunidades indígenas. Edmilson Kaxanapio Tapirapé (2016) esclarece que o Pajé realiza atividades fundamentais, pois é quem comanda as normas culturais e espirituais, é ele quem se comunica com os espíritos através dos sonhos. Já o cacique é responsável por trabalhar a questão da organização social, um dirigente político que assume toda a responsabilidade com seus membros.

Ao ser questionado sobre quem poderiam ser lideranças, Girleno Xokó responde que

Não tem uma receita completa, eu acho que uma liderança nasce, ela nasce com o espírito de liderar. Eu desde muito novo sempre fui liderança do meu povo, a gente morava ali do lado de lá. Quase todo mundo era analfabeto, eu que fazia as correspondências que naquele tempo, quem morava fora, só se comunicava através de cartas. Eu participava de tudo, sempre estava na frente para organizar, para fazer isso e para fazer aquilo. Isso foi criando uma expectativa também no povo, quando me tornei adulto mesmo, me tornei uma pessoa em que o povo confiava (entrevista realizada pela autora; território Xokó-SE, em 08 de agosto de 2023).

Nas falas de Girleno, podemos compreender que as lideranças são pessoas que, independentemente do gênero, desenvolvem atividades de relevância nas comunidades indígenas, interferindo positivamente na vivência coletiva. Compreendo que as ações das lideranças são, na sua maioria, exercidas fora da comunidade, em momentos de diálogo em defesa de reivindicações frente aos não

indígenas. Ademais, como exposto por Girleno, as lideranças indígenas devem ser reconhecidas pelo povo; desse modo, é o povo quem os legitima. É importante destacar que Maninha ascendeu como liderança em um período em que poucas mulheres alcançaram essa posição, entretanto, em diálogo com Elisa Pankararu (2019), podemos refletir que, nesse contexto, muitas mulheres poderiam alcançar notoriedade, orientando pessoas em atividades coletivas sem serem chamadas de liderança.

“Aquele povo já tem o espírito mesmo de luta, o seu Antônio Celestino é uma liderança sem dizer que é. Ele já é por si, sabe? Ele conversando ... e a Maninha tinha o mesmo espírito do pai”, afirmou Girleno Xokó (2023). Como veremos posteriormente, a fala de Girleno traduz opiniões sobre o início de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena, suas ações como mediadora interétnica em diferentes contextos, são comparadas às qualidades do Antônio Celestino. Por ser alfabetizada, foi acompanhando e assessorando seu pai em reuniões e eventos em que ficava a par da realidade vivida pelo seu povo, fazendo com que, por meio dos diálogos e debates, desenvolvesse opiniões e soluções concretas, passando a ser reconhecida pelos demais Xukuru Kariri e pelos órgãos indigenistas – dentre eles, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que tinha forte presença na comunidade, mediante o comparecimento frequente de missionários. Como veremos, foi por meio deles que o pai de Maninha recebeu o convite para participar da construção da Comissão Leste Nordeste.

1.2 “Isso tem que continuar e a gente começou a ir caminhando”: A contribuição de Maninha Xukuru Kariri na construção da Comissão Leste-Nordeste.

Em Palmeira dos Índios, por volta de 1990, ainda persistiam os conflitos entre indígenas e os grandes proprietários de terra na cidade. O órgão indigenista não conseguia proteger as áreas em razão de ainda serem invadidas por posseiros e madeireiros da região, mesmo depois da demarcação. O SPI, após inúmeras denúncias de violências cometidas pelos próprios integrantes do órgão indigenista, passou a se chamar Fundação Nacional do Índio, em 1967. Mudou-se o nome, mas mantiveram a mesma estrutura, visto que a modificação foi planejada almejando criar uma imagem favorável e buscando apoio internacional mediante financiamentos. No plano de fundo, desenvolviam iniciativas para espoliar terras

indígenas, principalmente na Amazônia, sob o argumento de expansão econômica do país e da fronteira agrícola (Kelly Oliveira, 2010, p. 62).

Por meio deste panorama e, a partir dos desdobramentos após a Constituição de 1988, surgiu intensamente articulações indígenas em organizações, sobretudo a partir de 1990. As iniciativas foram elaboradas pelos próprios povos indígenas, em diferentes contextos interétnicos, por meio das relações entre si e do diálogo com outras etnias, enriquecendo um novo modo de mobilização dentro das amarras do Estado Nacional. Nesse sentido, “o fortalecimento institucional das organizações teve efeito direto sobre o fortalecimento do movimento indígena. Movimento e organizações complementam-se no contexto político das relações interétnicas no Brasil” (Maria Matos, 2006, p. 233).

A segunda organização indígena²³ com esse propósito no Nordeste surgiu em 1990, após iniciativas dos indígenas Pataxós Ha Ha Hãe e dos Pataxós do extremo sul da Bahia, uma vez que, ao discutir sobre os problemas que afetavam a sua comunidade, perceberam que as suas pautas reivindicatórias também afetavam outros indígenas da região. Ali, dava-se o início da criação de uma das mais importantes organizações indígenas do país, nomeada de Comissão Indígena Leste e Nordeste, construída e formada pelos originários, a contrapelo dos ideais paternalistas e assimilacionista do Estado. A sua proposta inicial consistia no desenvolvimento de ações coordenadas dos povos que integravam a Comissão, assim, passaram a se reunir anualmente em assembleias, traduzidas como um momento de diálogo entre indígenas, órgão indigenista e seus apoiadores.

A assembleia se consolidou como um momento de debate, capacitação de lideranças e desenvolvimento de estratégias construídas coletivamente. Entre os órgãos indigenistas, o destaque vai para o Cimi, que vinha desenvolvendo atividades junto aos povos originários, auxiliando mobilizações desde a década de 1970 e adquirindo força no decorrer da década de 1980, com o auxílio de ONGs financiadoras e apoiadores da causa, entre eles, estudantes e pesquisadores. O Cimi, ao valorizar a mobilização indígena e contribuir para debates entre diversas lideranças, passou a ser alvo de ações da Funai, que chegou a proibir o acesso de missionários às áreas indígenas (Kelly Oliveira, 2010; Poliene Bicalho, 2010).

É sabido que os missionários acompanharam a criação da Comissão Leste Nordeste. Girleno Xokó, em entrevista, revelou que foram os indígenas Nailton

²³ A UNI-Nordeste, criada em 1985, foi a primeira organização indígena com atividades no Nordeste.

Pataxó e seu irmão Manoelzinho que procuraram o CIMI para auxiliar na construção dessa organização. “A gente estava aqui solto, dependendo de todo mundo e, as retomadas não aconteciam, ninguém tinha terra. [...] Até quando recebi o convite de Jorge do CIMI, [...] Jorge Luiz Gonzaga é professor na universidade e na época era missionário do CIMI”, respondeu Girleno.

Maria Matos (1997) considera a participação do Conselho Indigenista Missionário nas decisões e fortalecimento do movimento indígena como importante, porém não deixa de analisar criticamente as consequências dessas interferências. Para a autora, o CIMI detinha uma imagem de índio pueril que necessitaria do auxílio de “almas bem intencionadas”, para que os povos indígenas pudessem compreender a realidade em que viviam e, a partir disso, desenvolver estratégias de sobrevivência.

Kelly Oliveira (2010) defende que a participação do CIMI e a sua importância são inegáveis, atuando como, em suas palavras, “tradutor entre a malha burocrática estatal e as comunidades indígenas, trabalhando na valorização do intercâmbio e troca de experiências entre os povos e na criação efetiva de um efetivo de índios que assumiram o trabalho de valorização política” (Kelly Oliveira, 2010, 74). Porém, considera que as intercessões do Conselho quanto à assessoria e em organizações indígenas eram frequentes, chegando a ter o papel de condutores das discussões, além de estabelecer uma condição de dependência financeira. Sobre esse último aspecto, a autora revela que presenciou indígenas em manifestações que não tinham como retornar à sua comunidade, mas que se fizeram presentes na ocasião por acreditarem que negociavam o retorno com os missionários, mesmo não tendo sido acordado antes (Kelly Oliveira, 2010, p. 73).

“Não há ação que não teve falhas”, defendeu a missionária Prazeres. Para ela, a atuação do CIMI foi de grande valia para que os indígenas continuassem na luta devido à falta de recursos. Contudo, esclareceu que inicialmente não havia financiamento, por isso as atividades eram realizadas por meio de uma rede de solidariedade proveniente das relações de amizade com padres, amigos e apoiadores da causa. Para exemplificar, citou a ajuda de uma professora que disponibilizou telefonemas, comida, combustível e o próprio carro para apoiar a luta. Além do mais, em entrevista, Prazeres revelou que houve momentos em que colocou a própria família nas retomadas – estes, ao tomar conhecimento das

inseguranças envolvidas, se posicionaram contra a continuidade da participação dela no apoio aos indígenas por medo da violência (Maria Prazeres Amorim, 2024).²⁴

Para a concretização da comissão, os indígenas Pataxós procuraram o CIMI solicitando auxílio na comunicação com as demais etnias da região. Na época, havia muita dificuldade de comunicação e por isso a colaboração dos missionários, nesse momento inicial, foi de grande valia. Apesar das tentativas da Funai de deslegitimar esses momentos políticos, a primeira assembleia realizada pela Comissão Leste Nordeste ocorreu em maio de 1990, nas terras indígenas Pataxó Hã Hã Hãe, na cidade de Itabuna na Bahia. Os primeiros convidados se fizeram presentes mediante o convite de Jorge, que, ao visitar as comunidades, provocava as lideranças os convocando para construir uma articulação interétnica. Girleno Clementino Lima, o Girleno Xokó, na época cacique, foi um dos primeiros convidados e participou da primeira assembleia.

Por meio do documento oficial da Apoinme, sobre a primeira assembleia, conhecemos alguns de seus participantes: Girleno Xokó (Sergipe); Xicão Xukuru, Zenilda e Adejar, todos da etnia Xukuru (Pernambuco); Jonas, da etnia Tupiniquim (Espírito Santo); Dourado, da etnia Tapeba; Luiz Caboclo, da etnia Tremembé; Alberto, da etnia Tapeba (Ceará); Nailton, Manoelzinho Pataxó, Wilson Jesus de Souza, da etnia Pataxó Hã Hã Hãe (Bahia); Antônio Celestino e Quitéria Celestino, da etnia Xukuru Kariri (Alagoas) (Documento Oficial..., 2009, p. 5). Dito isso, foi na primeira Assembleia que saiu a decisão das lideranças de encaminhar as articulações em cada Estado. Sobre a primeira assembleia, Girleno Xokó esclareceu

A gente viajou pra Itabuna, lá ficava mais próximo dos pataxós, eles vinham da aldeia para Itabuna. A gente saiu daqui para Itabuna, longe muito longe, mas isso aconteceu. Eu fui daqui e os dois pataxós de lá, tinha um índio guarani, João Carvalho, nós tivemos essa reunião com pessoal do CIMI, Jorge e Prazeres eram as pessoas que estavam à frente. Lá começamos a discutir, uma reuniãozinha sentados no chão, lá na casa paroquial que não tinha nem um banquinho para a gente sentar. Eles arranjaram um quadro negro, botaram lá e ia escrevendo as propostas, eu sei que passamos lá uns dois dias e deixamos alguma coisa engatilhada, né, com encaminhamentos. Voltamos todo mundo para as suas aldeias (XOKÓ, Girleno, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

²⁴Segundo Prazeres, durante a retomada, o povo Xukuru Kariri precisou de um advogado. Por isso, convidou seu irmão para defender o povo; este, ao perceber o nível de perigo das atividades desenvolvidas pela irmã, apesar de ajudar, aconselhava a saída imediata de Prazeres (AMORIM, Maria dos Prazeres Albuquerque. entrevista realizada pela autora. Maceió-AL, no dia 23 de março de 2024).

Podemos destacar nas falas de Girleno três pontos que se repetem nesse período inicial da construção da Comissão: a contribuição do CIMI ia além da realização de convites para as lideranças, chegando a mediar as assembleias; as dificuldades financeiras podem ser consideradas um obstáculo para a concretização das propostas definidas em assembleias e o terceiro ponto consiste em destacar que, em cada reunião, eram definidos encaminhamentos a serem trabalhados até a data de retorno definida previamente. A princípio, os encaminhamentos eram reflexo das necessidades de cada período e, como veremos, estavam suscetíveis a intervenções se o combate às políticas anti-indígenas assim exigisse. Nesse momento inicial, a demanda consistia em fortalecer o movimento indígena no Nordeste, visto que a Constituição de 1988 já estava em voga e o Movimento Indígena já tinha dado sinais do seu poder de articulação, principalmente nas demais regiões do país.

Para atingir esse propósito, tornou-se necessário identificar e incentivar lideranças, aumentando o número de membros, no primeiro momento nos estados de Pernambuco, Alagoas, Bahia, Ceará, Espírito Santo e Sergipe. Inicialmente a escolha dos participantes não foi resultado de votações em assembleias, visto que necessitava neste período de conscientização coletiva, despertando a consciência dos povos para a organização, dessa forma a Comissão foi criada, às pressas, para que os povos do LE/NE levassem proposta ao governo federal, que até então não tinha se manifestado pela política indigenista (Documento Oficial..., 2009, p. 5).

Maninha Xukuru Kariri, como exposto, não participou da primeira assembleia. Foi Antonio Celestino o convidado para participar da iniciativa, porém, já nos primeiros momentos, percebeu a necessidade de ter alguém para documentar e assessorar a reunião, por isso, comentou da filha. Desse modo, a inserção de Maninha Xukuru Kariri foi possível por intermédio do pai e pela formação escolar. É importante destacar que indígenas mulheres passam a ter seus caminhos facilitados por meio da educação para ingressar nos movimentos indígenas, principalmente neste período inicial. No mesmo ano aconteceu a segunda assembleia e foi nesse momento que Maninha Xukuru Kariri passou a contribuir com a organização.

Vale destacar que antes de ingressar na organização, ainda em Recife, contribuiu com manifestações contra a Funai referente ao descaso com a saúde oferecida aos povos indígenas. Para buscar acesso ao serviço público, os indígenas eram submetidos à violência na cidade, sendo assistidos em um barraco de tábuas,

próximo às favelas da capital pernambucana, quando o caso clínico necessitava de internação. Após dez anos de luta e reivindicações, identificaram um terreno na Santa Casa de Misericórdia, próximo ao Hospital Santo Amaro, a partir disso os originários exigiram da Funai a construção de um local para atendimento exclusivo aos indígenas que foi consolidado mediante um convênio²⁵, com duração de cinco anos, entre o órgão indigenista e a Santa Casa.

Entretanto, a duração de cinco anos trouxe prejuízos aos indígenas, visto que a sua construção necessitou de um prazo significativo, já que só foi finalizado após dois anos e três meses. Desse modo, apenas durante dois anos e nove meses os indígenas contaram com o serviço e, chegando ao fim o prazo do convênio, ficaram à mercê das ações da Funai que ofereceram como solução o atendimento sem exclusividade em um outro hospital da cidade. Para a chefe da Divisão do Desenvolvimento Comunitário (DDC) da Funai, Roseane Brito, não haveria maiores problemas, uma vez que os 'índios' nordestinos já estão bastante 'aculturados' (índios perdem direitos..., 1990, p. 6). Em resposta, Maninha Xukuru Kariri, acompanhada dos parentes nordestinos, em carta destinada ao então Presidente da República Fernando Collor, defenderam

Diante das circunstâncias presentes nos encontramos nessa situação que há 16 anos atrás, pois as normas do novo convênio não permitem o internamento de nossas crianças nem tão pouco de doentes crônicos e levamos também que ao vosso conhecimento que toda essa situação significa o desrespeito ao Estatuto do Índio (Lei Federal n 6.001/73 que diz no parágrafo único do seu artigo 54 que "Na infância, na maternidade, na doença e na velhice deve ser assegurada ao silvícola especial assistência a saúde dos poderes públicos, em estabelecimentos a esse fim destinados." E mais, essa situação é também desrespeito à própria constituição federal, que manda a união proteger os usos, costumes e tradições dos índios. Perguntamos, então, o que vamos fazer com os nossos pacientes? (Carta dos povos indígenas do Nordeste. Centro de defesa de promoção de direitos humanos da arquidiocese de Fortaleza. 27 de junho de 1990, p. 3).

Em vista disso, a primeira iniciativa de luta de Maninha Xukuru Kariri se deu neste momento, atuando na defesa da saúde indígena que passou a desenvolver uma atenção maior na relação do Estado com os povos indígenas. Ademais, diferente da trajetória de outras mulheres que necessitavam atravessar o machismo dentro do movimento indígena e no seu ambiente familiar, Maninha não sofreu resistência dos seus parentes, em razão de sempre ser incentivada a ingressar na luta para dar continuidade à tradição familiar. Por essa razão, era corriqueiramente

²⁵ O contrato foi iniciado em 31 de dezembro de 1985.

encorajada pelos homens da família, principalmente pai e irmão. Ao chegar de Recife, seu desejo de vencer na terra era evidente, fazendo com que a pouca idade, pois só tinha vinte e quatro anos, não apresentasse um obstáculo apesar de gerar dúvidas nos demais integrantes da Comissão Leste-Nordeste.

Uma menina nova. Ela ainda não tinha muita experiência de luta, mas era uma pessoa que tinha visão e tinha o espírito para lutar. Aí a gente: - Mas Maninha e você vai ter que acompanhar esse movimento todinho? - Eu estou aqui para isso, né? Foi uma decisão [...], e ela incorporou mesmo a luta (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

Como descrito, a falta de experiência na luta e a pouca idade geraram dúvidas nos demais participantes. Contudo, a primeira equipe de coordenação foi composta por Wilson de Jesus Souza (Pataxó Ha Ha Hãe-BA); Salvino dos Santos Brás (Pataxó-BA), Francisco de Assis Araújo (Xukuru-PE); Manoel Muniz de Andrade (Pataxo Ha Ha Hãe-BA), Girleno Clementino de Lima (Xokó-SE), Lázaro Gonzaga de Souza (Kariri-BA) e, sendo a única mulher na comissão principal, Etelvina Santana da Silva (Xukuru Kariri-AL).

Como a maioria não dominava a leitura e a escrita, e Girleno Xokó se recusou em razão das atividades desenvolvidas como policial militar do Estado de Alagoas, ninguém queria assumir a Coordenação Geral da instituição. Foi nesse momento que Maninha Xukuru Kariri aceitou o desafio com a condição de não se distanciar do seu povo, por isso inicialmente o escritório ficou localizado em Palmeira dos Índios, na Mata da Cafurna. Por conseguinte, a Comissão Leste Nordeste deu seus primeiros passos em “uma estrutura pequena, disposto de poucos recursos tanto para a sua manutenção quanto para o sustento dos coordenadores que lá ficavam” (Kelly Oliveira, 2010, p. 136).

A primeira assembleia autônoma dos povos LE/NE aconteceu em janeiro de 1991 na Ilha São Pedro, comunidade Xokó em Sergipe, contando com a participação de vinte e quatro pessoas de nove povos. Vale sublinhar que as despesas como passagens e alimentação foram custeadas pelos próprios indígenas (Comissão Leste Nordeste, 1992, p. 5). Como não tinha estrutura na comunidade, como uma escola para acolher os originários, a saída encontrada pelo então cacique Girleno, anfitrião da reunião, foi acomodar todos na igreja localizada no interior do território indígena. Para dormir, foram armadas redes no meio da comunidade e as refeições foram feitas ao ar livre, providenciadas pelas mulheres Xokós.

Vale destacar que a participação das mulheres não foi delimitada apenas na cozinha. Como a assembleia aconteceu no território indígena, o espaço de diálogo era facilitado para todos e, como o recurso financeiro era um problema, o trabalho na cozinha realizado pelas mulheres se tornou essencial, pois nesse momento tinha disponível para alimentação as carnes doadas pelo Cimi, feijão e batatas doadas pelos próprios indígenas que foram cozidos no mesmo recipiente e servido na casa paroquial. Portanto, a Comissão contava com a força de vontade dos seus integrantes e com o apoio da comunidade, inclusive das mulheres. Sobre a dificuldade enfrentada pela Comissão Leste Nordeste, Maninha defendeu

Não é fácil caminhar nessa luta, quando todas as comunidades estão desorganizadas e mal acostumadas, hoje para nós nos reunirmos é preciso que alguém pague a nossa comida e nossa passagens caso alguém não pague nós não participaremos e isto não é certo, nós que estamos sofrendo a dor é quem tem que ir atrás dos médicos e dos remédios não esperamos que alguém nos pague para nos consultamos e tomarmos remédios (Comissão Leste Nordeste. Assembleia dos povos indígenas de SE, AL, PE, PB e CE, aldeia Xukuru de Ororubá em Pesqueira-PE, realizada nos dias 11 a 13 de abril de 1992, p. 5).

Maninha Xukuru Kariri, em entrevista cedida a Kelly Oliveira (2010), esclareceu que no início o objetivo não era fazer uma organização, já que o propósito inicial era a realização de uma assembleia com todos os povos do Nordeste e, a partir disso, elaborar um documento com as reivindicações pontuando os problemas e soluções para ser entregues ao então presidente do Brasil, Fernando Collor. “Foi na assembleia de 91 que os 9 povos e as 29 lideranças decidiram ‘não, isso tem que continuar, a gente tem que aumentar isso’. E a gente começou a ir caminhando”, explicou Maninha (Kelly Oliveira, 2010, p. 126).

Em Brasília, nos dias 25 a 28 de agosto de 1991, aconteceu a reunião da coordenação de mobilização indígena. Nesse evento, conforme documentado em ata, foi debatida a importância de mobilização e articulação indígena nacional. No documento, apesar de não indicar a participação direta de Maninha Xukuru Kariri, seu nome é mencionado na lista de endereços de coordenações e mobilizações indígenas, acompanhado de Nailton Muniz (Documento da reunião..., 1991). Logo, podemos inferir que, com poucos meses desde a sua criação, a Comissão Leste Nordeste estava a par e incluída em contextos de discussões nacionais do movimento indígena. Nessa ocasião, foram pontuadas algumas pautas consideradas

urgentes, como documentado em ata, o decreto lei em fevereiro de 1991 e a portaria que lançava a criação do novo Estatuto do Índio.

O Estatuto do Índio, criado em 1973, inicialmente foi visto pelos indígenas como a possibilidade de garantir direitos negados. Nele, além de se estabelecer o prazo da demarcação de terra em até cinco anos, havia também garantia do respeito referente aos “usos, costumes e tradições das comunidades indígenas e seus efeitos, nas relações de família, na ordem de sucessão, no regime de propriedade e nos atos ou negócios realizados entre índios” (ESTATUTO DO ÍNDIO: 1973:02 *apud* Sidiclei Deparis, 2007, p. 55). Entretanto, o Estatuto fazia parte da política desenvolvimentista do Estado, ou seja, mais uma estratégia para o estrangeiro ver, sem efetivação do que se pretendia, visto que as terras tradicionais indígenas continuaram a ser violadas, os conflitos territoriais ainda eram presentes e consequentemente os demais direitos previstos caminhavam no mesmo sentido.

A contragosto do Estado, várias lideranças indígenas emergiram no país utilizando o Estatuto como meio para lutar a favor do que estava previsto em lei (Sidiclei Deparis, 2007; Kelly Oliveira, 2010). O eixo norteador do Estatuto do Índio é repleto de intencionalidade onde prevalecia a relação tutelar. Já no seu primeiro artigo demonstra a intenção de ‘integrar’ os indígenas à ‘comunhão nacional’; o capítulo II indica que aqueles que não fossem ‘civilizados’ estariam inclusos na proteção e as suas ações teriam a mediação dos órgão indigenista do Estado. Em resumo, o capítulo III

indica que um índio poderia solicitar a um juiz a liberação do regime tutelar, desde que apresentasse os seguintes requisitos: I - idade mínima de 21 anos; II - conhecimento da língua portuguesa; III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional e; IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional. Cumprindo esses quatro pontos o índio seria considerado integrado à sociedade nacional e pode então ser liberado do regime tutelar (Cassio Silva, 2020, p. 32).

Como exposto, o objetivo inicial da Comissão Leste Nordeste estava delimitado no desenvolvimento da consciência política dos indígenas nas regiões que reunia. Com esse propósito, foi realizado um encontro no território Xukuru de Ororubá, em Pesqueira-PE, com a participação de cinco estados: Ceará, Paraíba, Sergipe, Alagoas e Pernambuco. Nessa ocasião estavam presentes quarenta e dois indígenas, sendo seis mulheres: Raimunda (Tapeba-CE), Maria Lídia (Tremembé-CE), Maria do Carmo (Geripankó-AL), Rosineide (Wassu-Cocal-AL),

Regina (Xukuru-PE) e Maninha (Xukuru Kariri-AL) – demonstrando a presença de outras mulheres, apesar de poucas em comparação aos homens, nas primeiras assembleias da Comissão.

Rosineide desenvolveu atividades como professora no território Wassu Cocal, mas atualmente é gestora na Escola Estadual Indígena Manoel Honório da Silva e desenvolve ações em alguns conselhos. Ela informou, em entrevista, que sua participação nas reuniões da Apoinme foi possível através da influência dos mais velhos e do cacique Geová, que apoiava a inserção dos jovens no movimento. Nestes momentos iniciais, não era apontada enquanto liderança do povo Wassu Cocal, mas realizava atividades enquanto uma, representando o seu povo como naquela ocasião.

Já sobre Maria do Carmo, na entrevista que realizei com Girleno Xokó, seu nome é mencionado algumas vezes, indicando a participação nas reuniões da Comissão. Maria do Carmo, conhecida como Maria Berto, é descendente do povo Pankararu, responsável por toda articulação de reconhecimento da identidade Geripankó. Além de liderança política, também era liderança religiosa, já que era responsável pelo ritual Noite dos Passos²⁶. Devido ao seu falecimento em 2011, o ritual não teve continuidade, pois nenhuma pessoa Geripankó conhece os cantos (José Adelson Peixoto, 2018; Ana Cláudia da Silva, 2015).

A partir do exposto, é importante destacar a diferença entre participação no movimento indígena e em organização indígena. Segundo Luciano Baniwa (2006), as organizações indígenas fazem parte do conjunto de estratégias que constituem o movimento indígena, mas não representam a sua totalidade. Sendo assim, “um indígena não precisa pertencer formalmente a uma organização ou aldeia indígena para estar incluído no movimento indígena, basta que ele comungue e participe politicamente de ações, aspirações e projetos definidos” (Gersem Baniwa, 2006, p. 58). Em vista disso, as ações de indígenas mulheres enquanto liderança ou não, na sua comunidade ou fora dela, como integrante de organizações indígenas ou por vontade própria – se desenvolvida em torno de uma agenda em prol dos interesses

²⁶ Segundo José Adelson Peixoto (2018), o ritual era restrito aos indígenas e aconteciam à noite para evitar a presença de estranhos e das crianças que não estavam preparadas. “Os passos são formas de dançar onde o ritmo é marcado por toantes específicos. Nessa atividade moças e Praiás dançavam juntos, imitando 25 (vinte e cinco) animais; é um momento lúdico, apesar da espiritualidade que representa” (José Adelson Peixoto, 2018, p. 133).

coletivos – também contribui para o fortalecimento do movimento indígena brasileiro. Em vista disso,

O Movimento e as Organizações Indígenas no Brasil podem ser pensados como gêmeos siameses – nascem ligados, têm uma semelhança incrível, mas trata-se de indivíduos com identidades próprias e diferenciadas –, que embora pareçam ser a mesma coisa, não o são. Há na verdade uma interdependência insuperável entre os dois, pois o MIB surgiu, se estruturou e se mantém, ainda hoje, sob forte influência e colaboração das organizações indígenas. Matematicamente, o Movimento representa o conjunto, e as organizações estão contidas no mesmo, mas cada uma com naturezas e especificidades muito próprias (Poliene Bicalho, 2010, p. 259).

Maninha Xukuru Kariri, nos primeiros anos de criação da Comissão Leste Nordeste, já demonstrava o poder de articulação e o interesse em criar uma organização forte que contribuísse efetivamente para o movimento indígena nacional, defendia nos primeiros anos a necessidade de não depender da FUNAI, políticos e entidades, incentivando os povos a ter autonomia do próprio destino. Dito isso, ao visitar as comunidades buscou incentivar os parentes para agir coletivamente com objetivo de transformar a realidade vivida pelos povos indígenas do Nordeste. Como exposto em ata, durante a assembleia, Maninha defendeu que

É preciso trabalhar nas nossas comunidades organizando cada uma delas, criando caixinhas, roças comunitárias, bancos de sementes etc. Este ano a Funai não mandou sementes para ninguém, isto significa um ano de fome para nós e isto não aconteceria se a comunidade tivesse seu próprio banco de sementes²⁷. É preciso organizar as nossas comunidades para que assim possamos ser independentes de: Funai, Políticos, entidades etc. Seremos donos dos nossos próprios destinos, da nossa própria história. É uma vergonha para os povos indígenas continuarem serem lesados e desorganizados permitindo assim que outros decidam por nós, é necessário que cada membro da comunidade tomem consciência que também é responsável por ela; que melhorias da comunidade dependem de cada um e não só do Pajé e do Cacique, mas de toda a comunidade (Comissão Leste-Nordeste, Assembleia dos povos indígenas de SE, AL, PE, PB E CE. 12 a 13 de abril de 1992, Pesqueira-PE).

A fala de Maninha em diálogo com a pesquisa de Kelly Oliveira (2010) exemplifica a capacidade das assembleias e reuniões de preparar um novo agente político: as lideranças. É mediante a sua atuação nas reuniões e em visitas às comunidades indígenas que Maninha Xukuru Kariri emergiu enquanto liderança do

²⁷ A Fundação Nacional do Índio, criada em 1967, faz parte de um projeto integracionista, com ideias assimilatórias, que pretendia negar a identidade indígena a partir do momento em que se tornaram “misturados”. Dessa forma, trabalha seguindo o modelo econômico do Estado, lembrando que foi criada nos anos iniciais da ditadura civil-militar, o interesse em negar a identidade indígena está atrelado à negação do direito à terra. Por esses motivos, Maninha sabia que não poderia ser dependente totalmente deste órgão – já que a função e o papel da FUNAI junto aos povos indígenas geram controvérsias, sendo esta responsável por atuar contra os povos indígenas e a favor dos invasores.

seu povo e, quando representava a organização, das demais etnias que englobavam a Comissão Leste Nordeste. Os momentos de criação e organização de assembleias, reuniões, atos e manifestações proporcionaram a Maninha o que Kelly Oliveira (2010) denomina de profissionalização das lideranças, já que vivenciou “um processo duplo de qualificação profissional e manutenção de sua identidade étnica” (Kelly Oliveira, 2010, p. 22). Ela cresceu e aprendeu à medida que contribuiu com o fortalecimento do movimento indígena. Desse modo, apesar da pouca idade, teve a oportunidade de crescer e aprender no decorrer da construção da Apoinme.

Para alcançar todas as etnias da Região Leste e Nordeste, Maninha Xukuru Kariri, acompanhada dos demais integrantes, visitava os territórios convocando os parentes para construir coletivamente a organização. As idas em comunidades geravam dúvidas e surpresas em alguns. Apesar de não ter conflito direto, Girleno Xokó, em alguns momentos, percebeu comentários feitos por alguns homens indígenas referentes ao fato de ser uma mulher na linha de frente. Enquanto os homens não eram questionados por sua capacidade de articulação política, qualidade entendida como inerente ao sexo masculino, as mulheres necessitavam potencializar as suas ações para que só assim fossem consideradas capazes e, somente após provar serem aptas, alcançariam a credibilidade dos seus companheiros de luta. Nas palavras de Girleno Xokó,

Algumas conversinhas saíram... porque deveria ser um homem que tivesse ali na comunidade; porque um homem à frente tinha mais presença; as pessoas podiam obedecer mais, assim aquelas conversinhas de bastidores... Mas ninguém chegava até ela para dizer isso não, porque se não, meu Deus do céu... (risos). Depois eles entendiam que ela era uma grande liderança. Isso era muito no começo, depois, quando todo mundo adquiriu confiança na atuação dela, [...] As coisas andaram mesmo, ela comandava mesmo em todo canto que chegava, todo mundo ouvia e todo mundo seguia (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

Sobre essa temática, Meire defende que as indígenas mulheres também estranharam a presença de Maninha Xukuru Kariri nesses ambientes, pois atrelava o espaço da casa como ideal para uma mulher. Além disso, algumas ficavam com ciúmes devido às longas viagens realizadas pela Comissão, em que seus maridos estavam acompanhados de uma presença feminina.

Ademais, Maninha enfrentava outros desafios ao visitar as comunidades, em virtude de alguns acreditarem que a construção de uma organização indígena mediada por lideranças tiraria a autonomia e a autoridade dos mais antigos, por

consequente, nem todas aceitaram de modo inicial a se engajar na luta²⁸. Maninha, para reverter esse cenário, buscou acolher os jovens, deixando claro que também necessitava da experiência dos mais velhos. Nessa proposta, as lideranças se dedicariam de forma complementar aos caciques e pajés, mas mesmo assim a ideia não foi aceita por algumas comunidades em sua totalidade. Embora, pelo menos, “a parte mais principal, que era a liderança, agiram e inclusive fizeram parte também [...] eles acompanharam para tudo que era canto” (Girleno Xokó, 2023).

Um outro desafio para o fortalecimento de iniciativas da Comissão Leste Nordeste se deu em virtude da pluralidade de povos que a compunham. Em razão disso, a delimitação de pautas que envolvessem todos os povos era uma tarefa difícil, diante dos diversos interesses e reivindicações. Logo, os conflitos internos eram frequentes. Maninha sempre se impôs contra a divisão do Movimento Indígena; para ela, esse cenário era retrato de um encontro de caminhos, onde os originários defendiam aquilo que acreditavam mediante a origem e realidade vivida por cada um, acrescidas ao desconhecimento das realidades regionais das outras etnias.

Desse modo, era um desafio encontrar um ponto em comum. Ela comparou esse panorama com o que é vivido dentro das casas de qualquer pessoa, pois mesmo nesses ambientes existem conflitos e divergência de opiniões, por mais que os originários possam parecer um único grupo étnico para os “brancos”, que por vezes intitulava todos como “índio”, entre eles e, principalmente em momentos de debates políticos, as diferenças são perceptíveis (Bruno Oliveira, 2004).

Para superar esse desafio, a Comissão Leste Nordeste privilegiou a separação das etnias, mesmo porque não teria fundos financeiros suficientes para que os coordenadores gerais visitassem todas as comunidades. Sendo assim, foram estabelecidas cinco microrregiões²⁹ e cada povo teria um representante com responsabilidade de desenvolver atividades localmente, “trazendo notícias e levando demandas ligadas aos interesses indígenas. Juntos, eles participariam de encontro da coordenação de cada estado ou estados” (Kelly Oliveira, 2010, p. 128). As

²⁸ Em entrevista, Girleno Xokó mencionou, sem citar nomes, a resistência de duas comunidades de Alagoas em que Maninha enfrentou dificuldade para a conscientização de lideranças. Uma delas acabou aceitando a proposta somente após a participação da assembleia de microrregião, em que o número de presentes foi significativo – o que indica a desconfiança inicial para aceitação das propostas e reforça a relevância dos momentos em assembleia como meio de politização dos envolvidos.

²⁹ MR Bahia, MR Pernambuco, MR Espírito Santo e Minas Gerais, MR Alagoas e Sergipe, MR Paraíba e Ceará.

separações foram elaboradas em conformidade com aspectos territoriais e distância entre os povos, por isso, tornou-se necessário haver dois estados em uma mesma microrregião. Pela proximidade de Alagoas e Sergipe, os dois estados foram agrupados em uma única microrregião, facilitando o diálogo entre o povo Xokó com os Xukuru Kariri. A questão financeira, que sempre foi um problema, ficou sob a responsabilidade de Maninha e Girleno, devido à localização da sede da Comissão em Palmeira dos Índios e às atividades de Girleno Xokó como policial do Estado de Alagoas, o que permitia a comunicação de ambos com maior facilidade.

Ela dizia: “– olha, tal dia precisa da gente sentar para discutir, para mandar dinheiro para as microrregiões. Você venha pra cá, que eu não posso ir lá...” Era para assinar cheque. A situação para dinheiro nunca foi fácil, né? [...] Eu ia fardado para lá, e lá, eu tirava a farda. A gente ia para o banco e resolvia os problemas. Cada um tinha os endereços... Vai haver uma manifestação assim e assim, tinha que mandar recursos para tudo que era canto. A gente já tinha os endereços para quem mandar [...] Ali na Cafurna, eu ia demais lá, eu já era um membro da comunidade. Os problemas eram todos resolvidos lá, porque era ela que ficava lá, aquela durona que dizia: “– Não é assim, olhe, fulano mandou pedir dinheiro para fazer... nós não vamos mandar.” Ela dava uma ordem: “– Não vamos mandar dinheiro, vamos fazer assim e assim.” **E você acatava?** Acatava. Tinha que acatar, né (risos). Maninha era uma figura (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

Como exposto, Maninha era uma das poucas integrantes com grau de escolaridade, por isso, a sua importância para a construção da organização foi essencial. À medida que a Comissão Leste Nordeste crescia, as responsabilidades aumentavam, visto que alcançavam agências de fomento e as prestações de contas eram atividades frequentes. A princípio, esperava-se que Girleno assumisse a prestação de contas, o que foi negado devido à falta de tempo, desse modo, os dois dividiram a responsabilidade, sendo exigida a assinatura de ambos no que se refere às circunstâncias financeiras. Uilton Tuxá, em entrevista cedida a Kelly de Oliveira (2010), reforça a importância de Maninha para a organização indígena. Nas palavras dele: “basicamente ficava tudo nas costas de Maninha. Ela era a figura que tinha o ensino médio e as outras pessoas tinham um grau de instrução menor do que o dela jogava pra ela. E ela se sentiu sozinha tão isolada por tanto tempo, que não acreditava” (Kelly Oliveira, 2010, p. 225).

A partir do que já foi exposto, a seguir serão apresentadas atividades e mobilizações iniciais desenvolvidas pela Comissão Leste Nordeste com as quais Maninha Xukuru Kariri contribuiu. Em diálogo com Kelly Oliveira (2010), são alguns elementos da profissionalização enquanto liderança de Maninha que, em virtude da

pouca idade e da pouca experiência de luta, parte desses movimentos desenvolvidos pela Comissão e conquista notoriedade no movimento indígena. A tentativa de delinear essa trajetória permite compreender que é mediante esses momentos que passou a ter autonomia e determinação para liderar a próxima retomada do povo Xukuru Kariri, especificamente as fazendas Jiboia e Brejinho, empossadas por Helio Alves de Carvalho e Leopoldino Torres.

1.3 (Re)existências indígenas: “Trabalho de ‘índio’ para ‘índio’, a Comissão LE/NE já esteve em quase todos os povos”

O jornal *Porantim*, em Outubro de 1992, ano de comemoração dos cinco séculos de ‘descoberta’ da América, apresentou a matéria intitulada “O grito do Leste e Nordeste” e denunciou, por meio do relatório da anistia nacional, as violências praticadas contra os povos indígenas em dezesseis países latino-americanos. Naquele ano, os membros da anistia nacional enviaram cartas às autoridades brasileiras solicitando o cumprimento dos direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal. Atrelado a esse cenário, o CIMI desenvolvia um relatório sobre a violência contra os povos indígenas no Brasil e, em uma amostragem parcial, revelou que só nos estados do Norte e Nordeste haviam ocorrido trinta e duas invasões de território indígena no ano de 1992. Entre os casos, na região Norte do país, o garimpeiro José de Paula Sobrinho e três soldados do 5º batalhão especial de fronteira Leopoldo Barreto, Diniz e Eugênio, que servem em São Gabriel da Cachoeira (AM), estupraram um homem indígena de trinta e dois anos, na frente do filho de apenas oito anos de idade (Patrícia Saldanha et al., 1992, p. 11).

Diante dos inúmeros casos de violência, no dia 09 de outubro de 1992, Girleno Xokó, Maninha Xukuru Kariri e Cacique Xicão de Ororubá coordenaram um ato denominado “um grito pela vida”, em Pernambuco. A manifestação fez parte da campanha contra a violência dos povos indígenas, visto que, enquanto o governo europeu comemorava o ‘descobrimento’ da América, os originários atribuíam um outro significado para essa ocasião em virtude da invasão e de milhares de mortes de homens, mulheres e crianças indígenas. A campanha “um grito pela vida” foi construída para reafirmar os 500 anos de resistência. Por conseguinte, um manifesto produzido para aquele momento foi elaborado pela organização, enumerando casos de violência sofridos pelos povos que abarcavam a Comissão Leste Nordeste.

Pontuaram: cinquenta e cinco casos de assassinato indígena, trinta e uma ameaças de morte, trinta e nove tentativas de homicídio, cinquenta e sete casos de tortura e espancamento, cem prisões ilegais, cinco sequestros, noventa e duas mortes por desassistência³⁰, além de atentados contra o meio ambiente com construções de hidrelétricas, contaminação de rios e manguezais (Patrícia Saldanha et al., 1992, p. 11; Manifesto, 1992, p. 11).

Para exemplificar esse panorama, a Comissão Leste Nordeste trouxe no manifesto alguns problemas específicos da região que envolvia, sendo importante destacar: a construção de barragens em Itaparica, que atingiu o território Tuxá na Bahia; o vinho derramado pela usina Agicam e pela Indústria Brasfrutas nos rios Camaratuba e Mamanguape, na área potiguara, na Paraíba; invasão do governo na Fazenda Semente, na área truká, em Pernambuco; o incêndio no território Karapotó, em Alagoas, em setembro de 1992; as queimadas de quatro áreas da Mata da Cafurna e Fazenda Canto, em Palmeira dos Índios-AL, ocorridos em 1987; crimes que, até aquele momento, estavam sem punição para os culpados.

A partir do exposto, reivindicaram a demarcação de terra, autonomia e reconhecimento dos povos e a punição para os culpados que praticaram crimes contra a vida, costume, tradição e meio ambiente em que vivem os povos indígenas. Maninha, Girleno Xokó e Xicão de Ororubá realizaram uma retrospectiva dos 500 anos, logo após, os indígenas dançaram o toré e entregaram o manifesto à procuradora da República Sonia Macieira (Manifesto, 1992, p. 11). Essa foi a primeira manifestação organizada pela Comissão Leste Nordeste.³¹

Um mês após esse ato, nos dias 25 a 30 de novembro, em Maceió, ocorreu a IIª Assembleia LE/NE. Era um momento de articulação política e de comemoração, pois a organização estaria realizando a segunda assembleia, com apenas dois anos de criação. Como já exposto, a primeira contou com a participação de vinte e quatro pessoas, representando nove povos e, após um ano, o número aumentou significativamente – chegando a alcançar aproximadamente setenta pessoas representando vinte e oito povos dos estados do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Por esse motivo, a satisfação dos coordenadores era evidente, a IIª Assembleia representou o retrato da aceitação, do comprometimento dos integrantes

³⁰ Conforme o manifesto, os resultados apresentados são oriundos de registros dos últimos vinte anos.

³¹ Informação confirmada por Girleno Xokó em entrevista.

na defesa dos interesses coletivos e do trabalho de consciência política, desenvolvido desde a sua criação.

Maninha, nessa ocasião, defendeu que “há interesse enorme em algumas comunidades, trabalho de índio para índio, e não liderança por liderança. A Comissão LE/NE já esteve em quase todos os povos” (Ata do documento..., 1992, p. 11). Sobre esse momento, Maninha Xukuru Kariri, em entrevista cedida a Kelly de Oliveira, esclareceu que

Em 92 teve a segunda Assembleia, e aí a gente animou-se mais, porque aí tinha 64 lideranças, a gente ficou eufórico. 64 lideranças indígenas!!! Na época havia 29 povos, e 24 naquela segunda Assembleia. E naquela Assembleia aí eu lembro que o companheiro Caboquinho já entrou naquela época, ele entrou representando o CAPOIB, que tava surgindo no Brasil e nós continuamos a caminhar e aí foi se construindo a estrutura da APOINME (Kelly Oliveira, 2010, p. 129).

Com a faixa “Parentes demos as mãos e lutemos pela autonomia nas nossas nações”, os indígenas foram divididos em grupos para debater os problemas presentes em cada povo, compartilhar as soluções e pensar em conjunto possíveis estratégias. Conforme o *Porantim*, o nível de debate na IIª Assembleia aumentou mediante o aprofundamento de temas como: o fim do prazo de demarcação de terras indígenas, debates sobre a falta de assistência do governo federal e as dificuldades enfrentadas para a articulação dos povos em organizações. Nesta ocasião, foi realizada uma votação para a escolha do representante do Conselho Nacional de povos indígenas e organizações indígenas, Maninha Xukuru Kariri foi uma das candidatas, ficando em segundo lugar com quatorze votos.³² É importante salientar que, além do exposto, foram debatidas pautas como reconhecimento étnico, falta de assistência do governo, violência, educação – sendo que a pauta principal estava estritamente relacionada à defesa das terras tradicionais indígenas (Kátia Vasco, 1992, p. 4).

Por conseguinte, a autodemarcação foi pauta de debate nas discussões, sendo uma das possíveis soluções para defesa das terras tradicionais indígenas, principalmente para acelerar o processo de demarcação. Os momentos nas assembleias desde o início da organização e as discussões visando avaliar conjuntamente os problemas de cada povo proporcionaram a cooperação de todas as etnias presentes nas retomadas de terras indígenas. Vale acentuar que em

³² Zé de Santana Xukuru de Ororubá, com onze votos, Maninha Xukuru Kariri em segundo lugar, com catorze votos e o eleito Caboquinho Potiguara, com vinte e quatro votos.

fevereiro daquele ano os Xukuru de Ororubá em Pesqueira-PE retomaram uma das suas maiores terras, a Fazenda Caipe, que estava na posse do fazendeiro Milton Rego Didier (Rodrigo Silva; Raphaela Lopes, 2022, p. 482). Essa retomada contou com a participação das demais etnias que compunham a organização indígena. Girleno Xokó sobre a retomada da Fazenda Caipe enfatizou

Quando eu cheguei, o pessoal estava dentro da terra, eu subi com muita cautela porque você tem que passar pela cidade que é lá na serra. Mas o missionário do Cimi, morava na cidade, já estava esperando. Eu não sabia muito bem o caminho. Lá eu fiquei e passei dois dias, só que nesses dois dias, graças a Deus, não teve conflito. A gente passava a noite, o pessoal dançando toré e voltei são e salvo graças a Deus. As mulheres participavam dançando toré no acampamento com todo mundo (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

O temor nas falas de Girleno se dá devido às ameaças evidentes nos contextos de retomada territorial, uma vez que, após a Portaria 259 do Ministério da Justiça reconhecer a área como do povo Xukuru Kariri, José Bispo, filho do Pajé, foi assassinado dentro das terras indígenas. Devido a esse contexto, mediante um confronto com um forte fazendeiro, os Xukuru precisaram de apoio das demais etnias que integravam a Comissão de Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo (LE/NE)³³. Por isso, Maninha Xukuru Kariri, assim como Girleno Xokó, também esteve presente durante a retomada.

Figura 1 – Maninha Xukuru Kariri durante a retomada da Fazenda Caipe (1992)



Fonte: Arquivo fotográfico da Apoinme, retomada da fazenda Caipe em 1992. Disponível em: (Kelly Oliveira, 2010, p. 258).

³³ Com ingresso de outros estados na Comissão Leste Nordeste surgem outras propostas para o nome da organização, aparecendo em alguns recortes de jornais ora como Comissão de Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo (LE/NE) ora como Comissão de Articulação Indígena do Leste e Nordeste. Optei por utilizar Comissão Leste e Nordeste até a data da institucionalização em 1995.

Além do exposto, vale destacar que durante a IIª Assembleia a realidade de dois povos foram consideradas graves: a luta Karapotó em Alagoas pelos seus direitos territoriais e o reconhecimento do povo Kaxixó, de Minas Gerais. A Comissão, a partir desta assembleia, se comprometeu a apoiar as duas etnias, tendo como decisão inicial a realização de documentos a serem entregues a autoridades políticas estaduais e municipais.

O ano de 1993 foi intenso para os Karapotó do município São Sebastião, em Alagoas. Na madrugada do dia 24 de fevereiro, trezentos indígenas Karapotó, além de líderes de seis estados que fazem parte da Comissão Leste e Nordeste, retomaram as terras da Fazenda Taboado, de mil e cem hectares, que estavam sob a posse do fazendeiro e usineiro Luiz Alberto Vilar Coutinho. Os Karapotó discutiam a sua realidade junto à Comissão há aproximadamente um ano, desde 1991, quando ocuparam a Fazenda Coqueiro – passando a viver em uma área um pouco maior que um campo de futebol. Para sobreviver, precisavam trabalhar cortando cana para os usineiros da região, já que estavam sob muitas ameaças de morte, sendo proibidos de trabalhar com a terra e dividindo a água e o espaço com rebanho bovino do fazendeiro (Kátia Vasco, 1993, p. 6; índios ocupam fazenda..., 1993, p. 1-8). Sobre a retomada Karapotó, Girleno Xokó acrescentou

Tivemos a retomada do Karapotó, que foi uma das principais da Apoinme. A Apoinme inteira, a Comissão Leste Nordeste se envolveram de cabeça e fomos para lá. Veio índio do Espírito Santo, os Pataxós Ha Ha Hae e ficamos morando acampados na terra. Lá era muito forte, o fazendeiro muito poderoso, mas aí já havia um estudo feito pela Funai, já tinham feito uma delimitação mais ou menos de onde era a terra que seria realizada. Através da retomada, a gente conseguiu legalizar a terra, isso foi um marco, a primeira retomada que a organização fez foi a do Karapotó de São Sebastião. [...] A retomada era muitas reuniões. A gente acampou em um pedacinho de terra que teve um... Tinha um índio lá, era o amigo dos índios lá, deixaram em uma areazinha pequena. [...] O cara disse: “Vocês vão ficar aí e daí vocês...”. Era dentro da terra, só que era um posseirinho pequenininho, era amigo do pessoal, não me lembro direito. “Vocês ficam aí, daqui fica mais fácil porque aqui vocês já estão dentro da retomada”. Dali a gente se reunia, dali a gente saía para ir para a Funai, saía para fazer entrevistas na televisão e aquela coisa toda, né? Ia para Funai, pressionava até o dia que chegamos a conclusão que tinha que expulsar os fazendeiros, com os moradores que estavam lá (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

Pelas falas de Girleno podemos inferir que o apoio da Comissão Leste Nordeste foi importante para a conquista dos Karapotó. A Funai chegou a propor uma negociação de redução territorial sob argumento de falta de recurso financeiro para indenizar toda a terra, chegando a declarar haver indícios insuficientes para

comprovar a presença da etnia na região (Kátia Vasco, 1993, p. 6). Maninha Xukuru Kariri também estava envolvida; além de acompanhar as reuniões na Funai, ficou acampada junto aos Karapotó no território. Conforme Girleno Xokó, após decidirem sobre a retomada, os homens foram a pé até o território em questão; as mulheres, junto a Maninha Xukuru Kariri, ficaram em um acampamento aguardando o fim do conflito para, só assim, chegarem em um ônibus. Entretanto, devido à demora no conflito, quando as mulheres chegaram, os homens ainda estavam no meio da retomada. Vale destacar as palavras de Girleno referentes à contribuição de Maninha Xukuru Kariri.

A maninha participou dessa retomada? Tá! A Maninha morava lá dentro. [...] Lá ficou, lá no ônibus e a gente foi na frente. Saíram a pé e a fazenda ficou meia distante, assim... A gente foi a pé, um grupo de homem na frente e ficou um grupão para vir no ônibus, para chegar lá depois que a gente tomasse a terra. Aí, quando a gente chegou, [...] é muita tensão porque você não sabe quem está lá, quem está te esperando. Era de manhãzinha, aí a gente abafou lá em casa com armas com tudo [...] O dono não estava, estava os moradores que saíram com as mãos na cabeça. “Cadê os fazendeiros?”; “Não está aqui não”. Quando a gente estava nesse movimento, chega o ônibus na porteira. Aí ela (Maninha Xukuru Kariri): “E aí, pessoal, como é que está?”. “Maninha, vão pra lá que ninguém sabe o que vai acontecer aqui”. E ela: “Valei-me. Entraram e ficaram na pista, né?”. Aí depois, quando o pessoal saiu, pronto, entrou todo mundo e tomamos conta da propriedade. Ninguém saiu mais, só um dia depois, assim com vários dias, eles conseguiram uma liminar e a gente saiu. Saímos todo mundo com as trouxinhas na cabeça e fomos para a beira da pista. Ficamos lá, aí o Cimi entrou com uma outra ação e revogou essa liminar, e a gente regressou de novo. Aí pronto, ninguém saiu mais. Eram as mulheres que ficavam nesse acampamentozinho. A gente já tinha dito, daqui a mais ou menos tantos minutos, vocês vão porque o que teve que acontecer já aconteceu. Então, vão no ônibus que era meio distante. Quando ela chegou, a gente já estava nesse conflito. Na casa, né. Aí ela já chegou bem animada, desceu na frente dizendo assim: “Pessoal, como é que está a situação?” (risos) Mulé, fia da peste, vai embora, que vocês... (risos). Nós estamos aqui, no maior conflito ainda, tá tudo dentro de casa lá e eles se recusaram. Logo, logo o pessoal saiu (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

A partir do exposto, compreendemos que Maninha era uma das mulheres que conduziu as demais durante a retomada. Como o momento era incerto devido à possibilidade de ataque da outra parte envolvida, as mulheres e as crianças aguardaram em um lugar ‘seguro’ até o fim da ação. A chegada de Maninha antes do previsto representou um momento de tensão devido ao perigo iminente. Conforme exposto por Girleno, após uma liminar favorável aos fazendeiros, foram obrigados a se retirar do território, por isso acamparam na AL-101 Sul, em condições precárias de sobrevivência (Kátia Vasco, 1993, p. 6). Mesmo com intervenção do

CIMI, não significou o fim dos conflitos, já que a União não repassou o valor estipulado das terras. A justiça federal declarou extinto o processo alegando não ter sido feito o depósito em juízo do valor integral da desapropriação (Marcos Silva, 1993, p. 9).

“Para retomar a terra Karapotó Plaki-ô, tivemos que ir para a pista. Ficamos acampados na beira da BR 101. Foi muito sofrimento. Éramos ameaçados de morte, mas tivemos que enfrentar porque as terras eram nossas. Enfrentamos, mesmo sabendo que eu, meus filhos e todos os índios que estavam ali estavam correndo risco de vida. Eu ficava preocupada com os antigos posseiros e com medo de acontecer algum acidente com meus filhos por causa da pista. Finalmente, quando conseguimos retomar nossas terras, eu vivi em paz com meus filhos e meu marido. Hoje, posso dizer que sou uma mulher batalhadora, guerreira e vencedora. Estou feliz vendo a minha família crescer a cada dia. Meus filhos estão todos casados e hoje tenho 35 netos e um bisneto. Meu sonho já se realizou, pois minha família está unida e com saúde”. Foram muitas dificuldades enfrentadas por nós, mulheres, mas valeu a pena, porque, com nossa luta, conseguimos retomar a terra e estamos felizes (Lindinalva Plaki-ô *apud* ONG THIDÉWÁ, 2015, p. 8).

Lindinalva revela que, durante a retomada, ficou responsável pela alimentação, cuidados dos filhos e articulação dos povos. Nesse sentido, sua função consistia em, além de providenciar água e lenha para a produção de alimentos, convidar os presentes para cantar e dançar toré, fazendo com que todos participassem do ritual. Em seu depoimento para o livro “Pelos Mulheres Indígenas”, apresenta uma perspectiva da participação feminina que não alcança visibilidade, em contraposição às ações das indígenas mulheres denominadas como lideranças, mas que se mantiveram resistentes nesses ambientes (Lindinalva Plaki-ô *apud* ONG THIDÉWÁ, 2015, p. 8).

As retomadas representam o protagonismo dos povos originários em uma tentativa de pressionar o Estado para concluir o processo demarcatório das terras indígenas, constituindo como estratégias para contrapor as demoras dos trâmites burocráticos. Nesse sentido, a ocupação desse território demonstrou o retorno para o local espoliado, que detinha valor cultural, memorial e religioso. A demarcação de terras indígenas tinha como entrave a posse das terras por grandes fazendeiros que, caso não participassem diretamente da política estadual ou municipal, detinham poder político associado ao seu poder econômico. Devido a esse contexto, as demarcações de território indígena enfrentavam um grande problema, tropeçando nos interesses particulares de grandes proprietários de terras que dominavam aquela região. Ademais, na posse de não indígenas, as transgressões contra os

territórios tradicionais eram corriqueiras, o desmatamento em territórios sagrados indígenas significava uma perda inestimável para a continuidade. Desse modo, a retomada da terra significou a defesa cultural, a autonomia e pertencimento dos seus territórios, essenciais para a sobrevivência.

Figura 2 – Maninha durante a retomada Karapotó



Maninha Xukuru Kariri acompanhada de indígenas não identificados.

Fonte: Arquivo da Apoinme, Retomada karapotó em fevereiro de 1993 (Kelly Oliveira, 2010, p. 259).

A realidade enfrentada pelos Karapotó não era um caso isolado, uma vez que os indígenas Kariri Xokó, Tingui-botó, Xukuru Kariri e Wassu Cocal passaram meses reivindicando, além da demarcação de terra, alimentação e sementes para o plantio. A seca no Nordeste atrelada à falta de apoio dos órgãos estatais para combater a fome contribuiu para que os indígenas, ao lado de trabalhadores rurais em ações espontâneas e organizadas, buscassem uma outra saída para chamar a atenção dos políticos e funcionários da Funai, chegando a interditar estradas e a saquear armazéns. Os Kariri-Xokó, os Tingui-Botó e os Xukuru Kariri passaram a ocupar a sede da Funai, já os Wassu Cocal chegaram até a interditar a BR-101 Norte, via principal de escoamento de produtos da cidade, interligando o Nordeste e o Sul do país (Kátia Vasco, 1993, p. 8-9).

Nessa ocasião, conseguiram um acordo, com o então Governador Geraldo Bulhões, que prometeu enviar dois tratores, cestas básicas, sementes para o plantio e um apoio a um projeto de subsistência com recursos do Fundo Constitucional para o Nordeste, administrado pelo Banco do Nordeste. Porém, dois meses após, as promessas, não foram cumpridas e, sem acordo, voltaram a bloquear a estrada com

exigências ainda mais objetivas. Para Maninha, as ações do povo Wassu-cocal refletem o crescimento do movimento indígena no Nordeste, para ela “cada povo, do seu jeito, vem reafirmando a resistência” (Maninha Xukuru Kariri *apud* Kátia Vasco, 1993, p. 6).

A ligação entre os Xukuru Kariri e os Wassu Cocal são intensas, traduzidas em relações de amizades, compadrios e casamentos. Maninha participou de diversas mobilizações do povo Wassu Cocal, por isso foi comum durante as visitas no território Wassu ouvir exaltações e reconhecimentos, sendo realizados por homens e mulheres, em torno da sua participação nas articulações. Maninha também contribuiu para a retomada do povo, especificamente, em defesa do território da Fazenda Pedrinha. Segundo Rogério Santos (2023), além de Maninha, cacique Geová Honório, Pajé Lula Benício, Júnior Wassu, Eline Juvita Wassu e Agamenon Jiripankó lideraram a luta. Ademais, em agosto de 1999, Maninha também contribuiu com a arrecadação de alimentos para os Wassu Cocal que estavam enfrentando um isolamento devido a grandes chuvas (Rogério Santos, 2023, p. 57).

Para Kátia Vasco (1993), o quadro de fome nas comunidades indígena era reflexo da omissão do Governo Federal referente a política agrícola e da indigência do povo nordestino. Quando o Estado tentava responder a esse quadro com a ativação das Frentes de Emergência, discriminava os povos indígenas, oferecendo, quando essas Frentes chegavam aos originários, um serviço insuficiente. Para a correspondente do CIMI, a conjuntura de seca e miséria do semiárido nordestino refletiu na capacidade de organização por meio da Comissão Leste Nordeste. A partir disso, o trabalho nas microrregiões foi aprofundado, a fim de compreender as consequências da seca nas comunidades indígenas. Então, Maninha Xukuru Kariri participou do seminário intitulado “Ações permanentes para o desenvolvimento do Nordeste”, em Recife. Almejando garantir a demarcação de terras indígenas e a participação de projetos de bancos oficiais para pequenas produções, esteve presente em duas comissões de discussão: Política fundiária e gestão de recursos agrícolas (Kátia Vasco, 1993, p. 6).

Como a Funai não supriu as necessidades dos povos e, devido a sua ineficácia, os indígenas passaram a ocupar a sede do órgão indigenista, solicitando a troca de funcionários e/ou exigindo mudanças na administração. Uma das tensões ocorridas entre Maninha Xukuru Kariri e o representante do órgão indigenista

ocorreu durante a comemoração da Fazenda Caiçara, do povo Xokó, em Porto da Folha-SE. Nessa ocasião, segundo o *Porantim*, o então administrador da FUNAI, José Gomes, ao tomar posse da fala, agradeceu aos Xokós pela “ajuda” que teria dado ao órgão, fazendo referência à conquista da terra. Por esse motivo, Maninha Xukuru Kariri rechaçou a fala do diretor, creditando a vitória exclusivamente ao povo Xokó. A fazenda Caiçara representa apenas um quarto dos quatro mil duzentos e vinte hectares de que se tem direito. “O resto a gente vai tirar no grito e na tapa, porque não tem dinheiro e eles não estão dispostos a entregar a terra de mão beijada”, avisou Girleno naquela ocasião (Kátia Vasco, 1993, p. 9).

Conforme Ivanilson Xokó (2021), o seu povo era majoritariamente chamado de Caboclos da Caiçara, estratégia para negar a existência indígena – sob argumento construído mediante conceitos de ‘aculturação’ –, enquanto exploravam seu território, visto que as terras foram arrematadas por diversos fazendeiros. Como consequência, o povo Xokó elaborou estratégias de (re)existências ao longo da sua história. A partir desse cenário, o autor considera a década de 1970 como um marco para a retomada identitária do povo Xokó, mediante o início da luta na defesa das terras da Ilha São Pedro-SE. Segundo ele, por meio do decreto nº 401, de 24 de dezembro de 1991, os Xokó conquistaram a homologação da terra indígena Caiçara-Ilha São Pedro no Porto da Folha-SE. Entretanto, não significou o fim dos conflitos em razão, após dois anos, da ausência da regularização e demarcação do território (Ivanilson Santos, 2021, p. 350).

Girleno Xokó, em entrevista, esclarece que o seu povo vivia com medo constante devido à ameaça de pistoleiros a mando dos fazendeiros da região. Em muitos momentos, o conflito era iminente, pois, devido à ausência de cercas em partes da fazenda, os animais acabavam entrando e sendo presos pelos pistoleiros, não sendo possível os indígenas regressarem com os animais, considerando o risco de represálias. Destaco nas falas de Girleno algumas ameaças dos fazendeiros nesse contexto de conflito territorial.

A gente ficou sem umas vacas lá sem poder ir buscar, aí um dia uns tentaram ir e eles atiraram. Um teve que fingir de morto para poder não matar mesmo, porque eles deram uns tiros e achando que tinha baleado, caiu. Um caiu e não sentiu nada não. Mas ele caiu estrategicamente. Os outros pegaram e saíram carregando. Eles saíram correndo de lá, dizendo que tinham matado os Xokós e que a situação ia ser complicada. A gente entrou em contato com a justiça para liberar o nosso gado e depois veio a ordem judicial pra gente. [...] Se não sair, a gente não vai ter paz porque os pistoleiros viviam aí atirando na gente. Se as mulheres fossem lavar os

panos ali no rio nesse tempo, os rios passavam dentro, aí os pistoleiros atiravam para as balas cair bem no beijo do rio. Aí ficava tudo assombrada. [...] **Os fazendeiros agiam com violência até com as mulheres e crianças?** Meu Deus do céu! Era um caso sério. Eles atiravam de lá. **E as mulheres ficaram onde quando aconteceram esses embates?** As mulheres ficavam aqui. Elas não iam pra lá brigar não. Elas faziam um número, elas apareciam assim, por exemplo, estava acontecendo uns conflitos, elas corriam e apontavam, ficavam lá, aquele mundo de gente gritando e os homens nos conflitos. Mas aí eles viam que era muita gente, se misturavam todo mundo, elas não ficavam paradas não, elas iam mesmo. Não iam pra lá, mas ficavam próximas. Além de contribuir com orações (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

As falas de Girleno estão em concordância com o pensamento de Elisa Pankararu (2019), à medida que exemplificam momentos em que as mulheres também sofreram violência em um contexto de conflitos territoriais. É importante destacar que as retomadas e a participação das indígenas mulheres não devem ser vistas de forma homogeneizadora, como demonstrado anteriormente, elas participavam das retomadas com funções que diferiam e/ou se assemelhavam aos homens. Conforme Elisa Pankararu (2019), as originárias compreendem a terra como mãe de todos os seres humanos e não humanos. Ainda conforme a autora, as indígenas mulheres possuem uma identidade com a terra a partir de narrativas míticas, o que explica a participação das mulheres em todos os contextos sociais, visto que o “zelo e a proteção por esta terra é o que garante a nossa sustentabilidade física, cultural e espiritual, o território sagrado, a morada dos nossos ancestrais, local do espaço e rituais sagrados” (Elisa Pankararu, 2019, p. 24).

Mediante as falas de Girleno, compreendemos que naquele momento as indígenas não pegaram em armas, apesar de, em alguns episódios como o narrado anteriormente, as mulheres Xokó complementassem a força dos homens, agregando em número e resistência. Entretanto, apesar de não se encontrar com facilidade estudos que apontem um recorte de gênero nas retomadas, há pesquisas como a de Daniela Alarcon (2013) que, ao analisar a retomada Tupinambá da Serra do Padeiro, relata a chegada ao território de capangas armados que foram contidos por “um pequeno grupo de mulheres indígenas que conseguiu desarmá-los – o que se converteu, para elas, em motivo de orgulho indisfarçável” (Daniela Alarcon, 2013, p. 150).

A partir da realidade dos povos indígenas de Alagoas e Sergipe, a Comissão Leste Nordeste, a sociedade civil, integrantes da CUT e da OAB, no dia 6 de outubro de 1993, organizaram um grande protesto nas ruas de Maceió. Participaram 270

indígenas ao som do toré, pintados de preto e vermelho, simbolizando o luto pela não demarcação e o genocídio contra os povos indígenas. Sustentando cartazes com os dizeres “Cadê a demarcação das terras indígenas para o povo de Alagoas e Sergipe”, “Demarcação e regularização das terras indígenas revisão constitucional” e “Dezenas de vidas tiradas todos os dias e onde estão os direitos humanos”, ocuparam as ruas do centro da cidade em um ato contra a revisão constitucional.

Na ocasião, Maninha Xukuru Kariri foi escolhida entre seus pares para representá-los – com microfone e tendo suas falas transmitidas no carro de som. Reafirmava-se a consolidação do movimento indígena e o interesse em construir alianças defendendo uma sociedade pluriétnica e democrática. “Temos que manter a constituição, tirá-la do papel e passá-la para a vida” (Kátia Vasco, 1993, p. 10). Eram as exigências de Maninha Xukuru Kariri.

A Constituição Federal, promulgada em 1988, assegura:

- i) superação da tutela, reconhecendo a capacidade civil dos índios; ii) abandono do pressuposto integracionista, em favor do reconhecimento do direito à diferença sociocultural dos povos indígenas [...]; iii) reconhecimento da autonomia societária dos povos indígenas, garantindo para isso o direito ao território, à cultura, à educação, à saúde, ao desenvolvimento econômico, de acordo com seus projetos coletivos presentes e futuros; reconhecimento do direito à cidadania híbrida: étnica, nacional e global (BRASIL, 1988 *apud* Gersem Baniwa, 2007, p. 206-207).

O artigo 231 da Constituição garantiu aos povos indígenas o direito à organização social e o respeito às suas tradições, assim, o Estado se distancia de ideais paternalistas e assimilacionistas, apesar de não sustentar essa perspectiva em todas as estruturas e projetos de governo. Vale acentuar que os direitos previstos na Constituição de 1988 são resultado das pressões e práticas desempenhadas pela política indígena no país, consequências das ações de muitas lideranças desde a década de 1980. Estar na Constituição não necessariamente significa a sua efetivação, por isso, naquele momento, Maninha Xukuru Kariri reivindicava tirar a Constituição do papel, defendendo, entre tantas garantias, o direito à terra e à diferença enquanto povos.

A III Assembleia Geral dos povos indígenas do LE/NE ocorreu em novembro, em Pernambuco, com caráter de retrospectiva e cooperação entre os povos presentes. Desse modo, dos dias 22 a 26 de novembro, em Olinda, 120 indígenas de 29 povos debateram temas como a demarcação de terra, saúde, violência, seca, a revisão constitucional, além de fazer uma retrospectiva do

crescimento da organização, pois, diante das atividades desenvolvidas no decorrer do ano de 1993, os presentes consideraram um ano de grandes conquistas, por isso seria necessário traçar metas para o seu fortalecimento (Documento da comissão..., 1993). Nas palavras de Maninha Xukuru Kariri: “Com essa assembleia atingimos a totalidade dos povos. É o auge da articulação, este ano tivemos o aparecimento de lideranças comprometidas com nossas bandeiras e uma relação de respeito profundo entre essas mesmas lideranças” (Kátia Vasco, 1993, p. 14).

Para os presentes, a defesa da terra não terminou com o fim do prazo constitucional, ocorrida em outubro daquele ano. No final do evento, os indígenas se direcionaram à porta da Assembleia Legislativa de Pernambuco, munidos de documentos que solicitavam o cumprimento da lei e a resolução dos conflitos existentes nas áreas indígenas. “O documento foi entregue aos deputados estaduais e enviado ao presidente da república, congresso nacional, entidades de apoio, procuradoria da república e o presidente da Funai” (Kátia Vasco, 1993, p. 14). Para Maninha, a revisão representava uma ameaça. Em suas palavras, em outro momento, argumentou: “Com certeza a luta continua, o vencimento do prazo não invalida a lei, que tem que ser cumprida” (Índios temem a..., 1994, p. 480).

As violações contra os territórios indígenas iniciaram no período da colonização e se perpetuaram até a atualidade. Como consequência, os conflitos territoriais passaram a ser mais intensos à medida que as mobilizações indígenas para a retomada das terras tradicionais se fortaleceram. Os povos que integravam a Comissão Leste e Nordeste, ao questionar os espaços ao qual estão inseridos e as vivências realizadas neste contexto, passaram a desenvolver estratégias com protagonismo indígena, mediante ações como fechamento de ruas e rodovias, retomadas de terra, caminhadas, realização de assembleias, criação de organizações, buscando ter os direitos garantidos pela Constituição Federal aprovada em 1988.

Outra estratégia desenvolvida por Maninha consistiu no diálogo com outros movimentos sociais e sociedade civil. Cerca de dois meses antes de liderar a retomada, se destacou quando discursou na manifestação nacional “Grito da Terra”, onde também estavam presentes o Departamento Nacional dos Trabalhadores Rurais Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) “além de movimento de pescadores, agricultores, atingidos por barragens, seringueiros” (Cássio Silva, 2020, p. 83). O ato ocorreu no dia 9 de

maio com passeata no centro de Maceió, reunindo indígenas, trabalhadores rurais e pescadores que ocuparam a representação do Ministério da Fazenda. Entre as reivindicações buscaram financiamento agrícola, sementes para o plantio, demarcação de terras e implantação de projetos emergenciais durante as entressafras (O Brasil ouve..., 1994, p. 5).

Como exposto no decorrer desse subcapítulo, Maninha Xukuru Kariri já tinha alcançado notoriedade no movimento indígena, contribuindo para as ações de defesa dos direitos dos povos originários, permitindo conquistar a experiência questionada no início da construção da Comissão Leste Nordeste. Assim, a partir da sua vivência como liderança e da participação no movimento indígena por meio do diálogo com a Apoinme e demais organizações, tornou-se possível conduzir a retomada seguinte do povo Xukuru Kariri. Nesse sentido, durante o decorrer da III Assembleia, Maninha solicitou o apoio entre as etnias presentes, planejando o que estaria por vir. “Ela articulou isso, aí a gente se comprometeu que, naquela data, ficou fechado o que se discutiu lá, ninguém abriu para fora. Ficamos e, na data, todo mundo foi, já estava todo mundo articulados” (Girleno Xokó, 2023).

1.4 “Não posso viver fugindo, vou ficar”: indígenas mulheres na terceira retomada do povo Xukuru Kariri.

Em janeiro de 1994, Maninha Xukuru Kariri procurou os veículos de comunicação para denunciar a invasão das terras indígenas realizada por policiais civis na Mata da Cafurna. O grupo teria invadido as casas sem mandado judicial e retirado as armas brancas encontradas. Para o jornal *Gazeta de Alagoas*, ela destacou: “Só a PF tem autoridade para entrar na área [...], por isso estamos entrando com uma ação na justiça para punir o responsável pela invasão arbitrária” (... E são denunciados, 1994, p. 508).

A procuradoria protocolou o requerimento e prometeu apurar o caso. A explicação cedida à Maninha consiste na alegação de cumprimento da ordem do subdelegado Valfredo da Silva. E este teria sido procurado pelo administrador da Funai, Raimundo Nascimento (Policiais invadem ai..., 1994, p. 508). É importante destacar a denúncia de Maninha, pois, como veremos no decorrer deste subcapítulo, tanto a Polícia Civil quanto a Funai foram acusadas ora como participantes, ora

como coniventes com as violências praticadas contra os indígenas durante o processo da retomada.

A terceira retomada Xukuru Kariri consistiu na defesa de duas fazendas denominadas Fazenda Jiboia e Brejinho, com 162 e 121 hectares, respectivamente, empossadas por Helio Alves de Carvalho, ou Hélio da Purina, como era conhecido, e Leopoldino Torres. Ambos tinham conhecimento desde o princípio de que as fazendas se encontravam em território indígena, “identificada em 1989, com treze mil e vinte hectares pela equipe técnica constituída pela Portaria n 0461/88 em processo administrativo de demarcação sob a responsabilidade da FUNAI” (CIMI Região Nordeste, 1994). Mesmo informados desta realidade, não estavam dispostos a negociar. Hélio da Purina teria comprado ilegalmente as terras da Mata da Jiboia há menos de dois anos e estava desmatando e explorando a madeira da região, além de estimular Leopoldino a não negociar a venda da área (Mary Neves, 2019, p. 40).

No mês de maio de 1994, os conflitos entre os Xukuru Kariri e os fazendeiros tornaram-se maiores, já que Hélio da Purina planejava o desmatamento total de 162 hectares que estavam sob sua posse. Os conflitos se intensificaram ainda mais no mês de julho, em razão da retirada de mais de cem caminhões de madeira do território sagrado destinado ao ritual do Ouricuri; e os carregamentos foram reservados ao consumo das serrarias e padarias das cidades. Ao se deparar com as violações do território sagrado, Maninha Xukuru Kariri, junto ao seu povo, encaminhou uma denúncia à FUNAI, IBAMA, Procuradoria da República, Polícia Federal e à Ordem dos Advogados do Brasil. Sem respostas, com o apoio do CIMI encaminharam uma denúncia ao Ministério Público, solicitando o cumprimento da Constituição Federal (Art. 129, III) (CIMI Região Nordeste, 1994).

Após um mês sem explicação dos órgãos públicos e a par do desmatamento das terras, no dia 22 de agosto de 1994, Maninha Xukuru Kariri decidiu, junto com seu povo, defender o território por conta própria. Desse modo, com apenas 28 anos de idade, enfrentou a ira dos fazendeiros de Palmeira dos Índios, contando com 62 famílias Xukuru Kariri, totalizando 303 pessoas acampadas em barracos improvisados com plástico, pedaços de lona e papelão. Como dito anteriormente, também contou com apoio das demais etnias que compunham a Comissão Leste Nordeste, visto que ela realizou um chamamento, previamente solicitando o apoio de todos. Assim, se fizeram presentes representantes das etnias Kariri-Xokó,

Tingui-Botó, Karapotó, Xokó, Pankararu de Brejo dos Padres, Xukuru de Pesqueira, além de indígenas de Minas Gerais e Espírito Santo.³⁴

Maninha Xukuru Kariri comandou toda a retomada, o que fez um dos convidados estranhar a valentia de uma mulher. Um indígena da etnia Karapotó, a fim de incitar a ira dos fazendeiros, tinha planos de matar animais em meio ao conflito, como fez durante a retomada do seu povo, entretanto a tentativa foi rejeitada por Maninha. Conforme Girleno Xokó, que estava presente na ocasião, Maninha respondeu “Aqui não! Lá nos Karapotó eu fui e vocês desobedeceram, fizeram o que vocês quiseram, porque vocês estavam lá. Agora, aqui? Não! Aqui vocês vão fazer o que eu determinar, se quiserem ficar, é assim” (Girleno Xokó, 2023). Maninha não concordou com a tentativa dos Karapotó por temer a resposta dos fazendeiros, uma vez que o apoio dos presentes tinha data de retorno, e após isso, somente ela e seu povo enfrentariam as represálias. Após o exposto, das palavras de Girleno, destaco:

Eles queriam fazer tudo que queriam e ela disse aqui não. Ele disse: “A gente vem para aqui para ser comandado por uma mulher?”. E ela respondeu: ‘Meu amigo, a mulher é quem está aqui comandando, é a responsável por isso aqui, é ela que vai ficar aqui cuidando dessa terra, vocês vão embora, mas a gente fica aqui para receber o que vier de lá para cá, assim, é melhor a gente retomar com dignidade, com seriedade e ninguém vai fazer bagunça não. A gente quer a terra!”. Porque eles queriam matar animais, mas ela não deixou e dava aquela ordem seca que ninguém tinha coragem de desobedecer. Ele disse: “Então tá certo”; mas daí foi embora, voltou para a terra dele. **Pode entender que ele não quis ser mandado por uma mulher?** Foi, era isso. Só foi um deles e os outros ficaram, mas ele foi embora (Girleno Xokó, 2023).

Como apontado, mesmo sendo convidado a apoiar a retomada liderada por Maninha, o indígena não aceitou cumprir as ordens de uma indígena mulher. Para contrapor a atitude machista do indígena, Maninha Xukuru Kariri precisou se impor de forma mais incisiva. Esse cenário faz um convite à reflexão sobre a sua trajetória política, pois, por ser questionada inicialmente por alguns dos seus pares devido à sua condição de gênero, idade e pouca experiência, foi levada a provar a sua capacidade política na função que lhe foi confiada, mas após se consolidar enquanto liderança indígena, precisou se impor para firmar a confiabilidade. Dessa forma enfrentou dois desafios, visto que precisou lutar para conquistar aquele espaço e, a partir dele, conquistar reconhecimento como liderança indígena. Depois desse

³⁴ Conforme Girleno, apesar de não citar as etnias, informa a presença dos indígenas de Minas Gerais e Espírito Santo.

alcance, necessitou lutar para prosseguir nele, se impondo de forma mais aguda, como no momento citado.

A retomada gerou consequências para todos os presentes, principalmente para Maninha Xukuru Kariri que, por estar na linha de frente, passou a viver sob ameaças de retaliação dos fazendeiros. Vale acentuar que os familiares de Maninha Xukuru Kariri defendem que sua vida não era ameaçada apenas por eles, garantindo que havia indígenas do seu próprio povo e do seu grupo familiar próximo que tinham interesse na sua morte e/ou afastamento de ambientes políticos. Ainda mais, salientaram que tais posicionamentos giravam em torno de benefícios próprios, adquirindo dinheiro e gado para se colocar contra as retomadas. Tal cenário é reflexo das divergências internas, conflitos, alianças políticas e interferência de terceiros, que acentuam as discordâncias históricas entre os Xukuru Kariri.

“O pistoleiro que foi contratado para matar a gente morava ao lado da nossa casa, [...] a casa dele ficava em cima da nossa, da casa dele via todo o movimento do nosso quintal” (Meire Xukuru Kariri, 2024). Segundo Meire, não havia desconfiança em relação a pistolagem, mas o estranhamento ao serem observadas pelo o acusado excessivamente, temendo um possível abuso contra as filhas de Quitéria Celestino, que ainda eram crianças. A casa mencionada se tratava da residência de Maninha Xukuru Kariri, que era dividida em três cômodos: dois quartos, um de Maninha e outro de Quitéria Celestino com as filhas; e um escritório da Apoinme. Só depois dos conflitos descobriram que quem a observava, simulando um banho de sol, era contratado por seus opositores. Como estratégia, Maninha e a irmã passaram a realizar um revezamento, enquanto uma dormia, a outra ficava vigilante. “Ela era ameaçada, tinha gente da própria família, que tinha muita ambição por ela. Ainda hoje tem, ela morta, ainda hoje tem gente... Não é povo das outras aldeias não, das outras aldeias têm um respeito por ela,” informou Dona Marlene. Além disso, acrescentou que

Ela trabalhava por essas aldeias todas, a palavra que ela dava para uma, ela dava para todas. Ela só queria coisas grandes, ela lutava por coisas grandes, uma escola boa, um posto bom. Não era para aqui só, era para todas as aldeias. A Fazenda Canto tem uma escola que foi luta dela, aqui tem... Todas as escola que tiver padrão dessa, formato dessa, foi luta dela. [...] O povo desta aldeia não reconhece, o povo de outras aldeias reconhece. A maioria reconhece e tem muito respeito, em todos eventos falam dela, palavras de amor, de amizade, o que ela fez, o que ela era. [...] Fazendeiros subiram, botaram tocaia nela, informada por uma [familiar] dela. É uma vergonha eu dizer, muito duro eu dizer isso, [família] legítima.

Nós saímos da retomada, ela tinha que seguir o trabalho dela, a Apoinme e os estudos (Marlene Xukuru Kariri, 2024).

Nesse contexto, surgiu uma outra personalidade do município, tratava-se de Ivan Barros, advogado, ex-promotor público e candidato derrotado a prefeito do município de Palmeira dos Índios na eleição anterior. Os fazendeiros, articulados com o advogado, procuraram os meios de comunicação do município³⁵ para invalidar as ações indígenas; em contrapartida, o clima de conflito iminente se alastrou na região. Buscando reduzir as tensões, os Xukuru Kariri acordaram com Ivan Barros uma reunião com a presença dos fazendeiros Hélio da Purina e Leopoldino Torres, com representantes da FUNAI, CIMI e OAB, no dia 2 de setembro de 1994. Contudo, ao ser transmitida na rádio local a reunião expandindo o convite para todos os fazendeiros do município, os indígenas se sentiram desobrigados a cumprir devido à quebra de acordo.

O momento em que aconteceria a reunião é contado com muita angústia por Dona Marlene, Meire e a missionária Prazeres. “Eu acho que, naquele dia, matariam ela”, esclareceu Meire, indicando que seria esse o dia em que o perigo ficou mais latente. O local onde seria o evento passou a ser frequentado por pessoas estranhas, indicando um clima de pistolagem. Prazeres, que também estava no local, foi abordada por um desconhecido, este, por sua vez, perguntou se era ela a Maninha Xukuru Kariri. Com medo, respondeu apenas que não. A partir de então, os indígenas que já perceberam o perigo passaram a avisar despretensiosamente que aquele ambiente não era de debate no campo das ideias, apontando para uma possível violência armada.

Meire então solicitou que Prazeres e os demais saíssem o mais rápido possível do local, avisando um por um, na tentativa de não levantar suspeitas. Prazeres, preocupada, viajou às pressas para Garanhuns com intuito de obter apoio e intervenção dos que estavam acima da hierarquia do CIMI, os bispos. Maninha já estava na cidade, a estratégia dos indígenas consistia na chegada de Maninha apenas no momento em que dessem início à reunião, mas, ao ser avisada do perigo pela irmã, não se apresentou no local. Todavia, para sair da cidade foi necessário se esconder na mala de um carro até o lugar da retomada.

³⁵ Conforme Lacerda (1994), Ivan Barros utilizava com frequência o programa “Bom dia Palmeira” da Rádio Sampaio.

Quitéria Celestino e Meire se esconderam em uma residência na cidade, onde funcionava a Apoinme, lá passaram horas na escuridão para não levantar suspeita, recusando os telefonemas por medo de estarem grampeados. Porém, ao atender, perceberam que era o missionário Jorge Vieira, então combinaram de se encontrar na delegacia. Meire menciona que um conhecido, que se autodeclara indígena, avisou que o clima na cidade ainda estava tenso, aconselhando para que não andassem nas ruas de Palmeira dos Índios desatentas, por medo de represália.

Eu saí pela periferia, subindo a serra, descendo a serra, sem ter passado pelo centro, porque estava a maior movimentação. Maninha já estava na retomada e eu precisava chegar para dizer o que estava acontecendo, inclusive que eles estariam indo de encontro. Aí eu estava em uma angústia porque, da cidade para lá, eu não sei se chegava viva lá em cima. Eu e a Quitéria (Meire Xukuru Kariri, 2024).

Meire esclarece que não podia perguntar nenhuma informação na cidade, pois todos eram suspeitos e poderia delatar a localização deles. Em meio a esses acontecimentos, a partir da decisão dos indígenas, o CIMI e a FUNAI não se fizeram presentes na reunião, os fazendeiros possibilitaram um encadeamento de ações estruturadas contra os direitos indígenas. Então, iniciaram uma série de passeatas e comícios relâmpagos pelas ruas da cidade. Os discursos incitavam a violência, demonstrando disposição da utilização de força em possível conflito armado, com o propósito de retirar os Xukuru Kariri das Fazendas. Dois missionários, Saulo Feitosa e Ângelo Bueno, que acompanharam a passeata, foram ameaçados de linchamento, o que não ocorreu apenas devido à intervenção de um dos fazendeiros que conhecia a família de uma das vítimas (CIMI regional Nordeste, 1994; Fazendeiro ameaçam matar..., 1994, p. 9).

Vale acentuar que os indígenas Xukuru Kariri apontam a presença de outros indígenas do mesmo povo contrários à retomada participando destas manifestações, defendendo os fazendeiros em discursos realizados nas ruas da cidade, afirmando que, se necessário, testemunharia a favor deles.³⁶

Mediante esse cenário, o clima de insegurança era intenso e Maninha Xukuru Kariri teve que ser levada a um lugar seguro por ser o principal alvo. Sendo assim, uma casa na área indígena acolheu não só ela como também representantes do CIMI e outras mulheres. Por temer o ataque armado previamente anunciado pelos fazendeiros, qualquer sinal de presença estranha no território significava uma

³⁶ Informações oriundas das entrevistas orais realizadas na Mata da Cafurna, os nomes dos interlocutores foram ocultados dessa entrevista por sigilo.

ameaça. Naquela noite, após ouvir latidos de cachorros na mata, os indígenas ficaram apreensivos, fazendo com que os homens e representantes do CIMI, para fugir do perigo, se espalhassem dentro do mato. Mesmo sendo aconselhadas a se distribuir pela mata, as mulheres Xukuru Kariri permaneceram na casa. Girleno Xokó, que estava presente nesta ocasião, destacou em entrevista a força e coragem de Dona Marlene. Das suas palavras, destaco:

A gente pediu para que elas saíssem. Dona Marlene, mãe de Maninha, “Dona Marlene, a senhora que é uma cabeça mais velha, carregue esse povo. Vamos distribuir, porque, se chegarem aqui e toparem esse povo todinho dentro dessa casa, aí vai ser um massacre.” Mas ela disse: “Aqui nessa casa, Girleno? Aqui não entra ninguém. Tá vendo essa casa? Não entra ninguém e daqui não vai sair ninguém.” E a Maninha ficou lá também, aí não veio mesmo ninguém não. Os cachorros latiram, latiram, latiram e depois se aquietaram. Se foi alguém subindo, voltou e ficou por isso mesmo, graças a Deus (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

De acordo com Meire, os cachorros latiram por causa do seu tio Miguel que estava nos arredores, mas se deu conta de que já estavam todos desesperados, imaginando a chegada dos pistoleiros. Homens e mulheres se espalharam na mata, porém havia idosos e crianças, por isso Maninha e suas irmãs não acompanharam. A luz no interior da casa ficou apagada, enquanto as dos postes, acesas, Maninha ficou agachada com um pedaço de madeira na mão. Nesse dia, um grupo de pistoleiros estavam a caminho do local da retomada quando a polícia tomou conhecimento e interceptou aproximadamente a um quilômetro de distância. Mas, apesar disso, ninguém foi preso, apenas escoltados de volta para a cidade, impedindo um possível massacre.³⁷

Conforme Elizabeth Amarante (1994), as mulheres Xukuru Kariri eram quem sustentavam a luta e a conquista do território, reafirmando: “Aqui ninguém tem medo” – mesmo estando desprotegidas de todos os tipos de discriminação quando transitavam pelo município. Maninha Xukuru Kariri foi apontada como um exemplo para as mulheres por sua atuação enquanto liderança na luta, atuando ao lado dos caciques e pajés. Não renunciou e se manteve firme, mesmo recebendo ameaças de morte, oferta de dinheiro em tentativa de suborno e ‘convites’ para passar a noite com fazendeiros. Maninha em união com as “mulheres Xukuru e com todo o seu povo, de velhos a crianças, testemunham uma resistência que se mantém viva no

³⁷ Segundo os relatos de Prazeres, Meire e Marlene.

dia a dia, clamando por justiça e exigindo o respeito e o cumprimento da constituição que lhe garante a terra e a autonomia” (Elizabeth Amarante, 1994, p. 11).

A Justiça Federal concedeu duas liminares de reintegração provisória a favor dos fazendeiros, obrigando os indígenas a retornarem à Mata da Cafurna. Apesar disso, no dia 22 de setembro, Hélio da Purina continuou usando a rádio local para incitar violência contra os indígenas em uma campanha difamatória. Nessa ocasião, realizou uma convocação para que todos os fazendeiros do município unissem forças contra um inimigo comum e aproveitou para responsabilizar Maninha Xukuru Kariri e o missionário Jorge Luiz Gonzaga Vieira pelas “invasões” às “suas terras”. Na noite do dia seguinte, pistoleiros acampados na Fazenda Mata da Jiboia promoveram um tiroteio que durou até a manhã do dia seguinte, quando jagunços acompanhados de policiais civis, invadiram a comunidade indígena Leitão, quebrando utensílios domésticos e amedrontando mulheres e crianças. Os invasores justificaram a ação afirmando estarem à procura das lideranças Tião e Faná, que não estavam no local. Após esse episódio, intimaram Miguel Celestino a comparecer à delegacia de Palmeira dos Índios (Jagunço reprimem a retomada..., 1994, p. 5).

Maninha Xukuru Kariri, acompanhada do Pajé Miguel Celestino, denunciou a ação violenta com o apoio da Comissão da Anistia Internacional, que estava em Alagoas. Conforme o *Porantim*, o Secretário de Segurança Pública, Rubens Quintela, além de afastar, abriu sindicância para apurar o envolvimento de dois delegados da polícia do município de Palmeira dos Índios nas invasões das terras indígenas. Enquanto isso, Maninha, Tião, Faná e Miguel Celestino aguardavam fora da comunidade indígena a cassação das duas liminares a favor dos fazendeiros e o julgamento por parte do Tribunal Federal da 5ª Região referente ao mandado de segurança.³⁸ Comentava-se na cidade que a qualquer momento mais um ataque poderia acontecer, já que a polícia federal ainda não estava no local, deixando os indígenas desprotegidos. Para o Cimi, a ausência de segurança era reforçada pela Funai, argumentando que o órgão estatal não tinha interesse em apaziguar a situação, por acreditar que, com medo, os indígenas iriam aceitar a redução de suas terras (Jagunço reprimem a retomada..., 1994, p. 5).

³⁸ Conforme Rosane Lacerda (1994), o juiz Federal da 3ª vara, Paulo Machado Cordeiro, teria concedido a liminar dos dias 9 a 19 de setembro, sem considerar as especificidades da posse indígena.

Sem proteção e persistindo o clima de conflito, no dia 14 de novembro de 1994, um crime anunciado ocorreu no município. Tratava-se da primeira vítima fatal, resultado do conflito territorial que perdurou naquele ano. Conforme Rosane Lacerda (1994), em o *Porantim*, ao anoitecer daquele dia, os caciques Luzanel e Manoel Celestino teriam tido um desentendimento em relação às fotografias tiradas pelo último, sob alegação de se tratar de material para um livro organizado por Ivan Barros. Após uma hora, um táxi dirigido por Luiz Ferreira da Silva, acompanhado de outros homens, entrou no território indígena Fazenda Canto em direção à casa de Quitéria Celestino, filha de Miguel Celestino, ambos ameaçados de morte. Quando o cacique Luzanel Ricardo da Silva, de 47 anos, se aproximou para identificar o veículo, foi morto a tiros por Luiz Ferreira. O primeiro tiro, à altura do pescoço, e mais três tiros no peito. Conforme a autora, na tentativa de prestar socorro, José Camilo Ricardo, de 54 anos, foi alvejado com quatro tiros e Ataíde Ricardo da Silva, de 19 anos, foi ferido com dois tiros, porém conseguiram sobreviver ao se arrastar para dentro do mato até a fuga dos agressores (Rosane Lacerda, 1994, p. 5-6).

Não satisfeitos, permaneceram no local durante aproximadamente trinta minutos atirando sem alvos, incitando os indígenas para um confronto. Para se protegerem, buscaram refúgio nas suas residências. Ao solicitar a retirada do corpo e a prisão em flagrante dos assassinos, na delegacia de polícia civil do município, receberam a recusa sob o argumento de que se tratava de competência da Polícia Federal. Sem saída, os próprios parentes retiraram o corpo do local.³⁹ Vale ressaltar que, como mencionado anteriormente, não seria a primeira vez que policiais civis estariam no território indígena.⁴⁰ Sobre os últimos episódios, resultados do conflito de terra, é importante destacar que

As lideranças indígenas, acompanhadas pela assessoria jurídica do CIMI, solicitaram nos dias 18 de novembro à FUNAI e à Procuradoria da República o deslocamento de agentes da polícia Federal para a área, no sentido de dar segurança e garantia de vida à comunidade e aos sobreviventes. As duas horas de intensa reunião com representantes dos referidos órgãos e contatos telefônicos com o superintendente da Polícia Federal em Alagoas, José Guedes Bernardi, foram infrutíferas. Segundo informou a superintendência, a grande maioria dos agentes já estava comprometida com as eleições, com as operações anti tráfico nos morros do Rio de Janeiro e com a contagem de votos em Alagoas, restando um número insuficiente de agentes para a

³⁹ Na mesma matéria, Lacerda informa que o corpo do cacique foi levado ao IML de Arapiraca onde foi autopsiado. Além do exposto, os sobreviventes prestaram depoimento na sede do Departamento da Polícia Federal ao delegado Bergson Toledo, que comandou as investigações.

⁴⁰ Conforme Rosane Lacerda (1994), Rubens Quintela teria substituído os delegados devido ao envolvimento na invasão em Setembro, já mencionada anteriormente.

missão solicitada. Além disso, a liberação das diárias necessárias ao deslocamento de agentes precisa seguir os trâmites burocráticos em nível de presidência da FUNAI, o que tornava inviável a presença dos agentes na área naquele crítico final de semana (Rosane Lacerda, 1994, p. 6).

Após passar o flagrante, os acusados, Luiz Ferreira da Silva e David Celestino assumiram o crime alegando legítima defesa. Vale destacar que David Celestino é sobrinho do Cacique Xukuru Kariri, Manoel Celestino. Conforme Rosane Lacerda (1994, p. 5), o cacique Manoel estaria sendo usado por Ivan Barros para depor contra os interesses da comunidade Xukuru Kariri, chegando a ser visto na casa do advogado. José Adelson Peixoto (2013), em sua dissertação sobre a terceira retomada, analisada nesta seção, em uma síntese das informações colhidas em entrevista realizada com as lideranças da Mata da Cafurna, defende que, na retomada, os Xukuru Kariri pintados de urucum e jenipapo indicavam um estado de guerra, “mas o fazendeiro decidiu negociar com Funai e a transação foi rápida e pacífica” (José Adelson Peixoto, 2013, p. 57).

Como vimos no decorrer deste subcapítulo, a terceira retomada não foi pacífica, o que pode indicar um assunto evitado entre os indígenas. Entretanto, Sílvia Martins (1999, p. 213), nos seus estudos sobre a divisão proveniente dos conflitos internos entre os Xukuru Kariri, relata que a morte do cacique Luzanel resultou, em 1996, na expulsão de cinco membros da família Celestino da comunidade. Após o assassinato, Quitéria Celestino procurou a rádio local e os jornais para responsabilizar o advogado Ivan Barros pelo crime (Homenagem a grande..., 1995, p. 16). Em contrapartida, Manoel Celestino, Ivan Barros e Hélio da Purina procuraram o programa local para responsabilizar o CIMI, as lideranças indígenas e o chefe de posto da Funai pela morte do cacique. Rosane Lacerda (1994) defende que enquanto Manoel considerava publicamente que a morte de Luzanel havia sido resultado dos conflitos territoriais, o advogado tentou defender que seria oriundo de conflitos internos, já que o autor dos disparos era casado com uma indígena. Segundo a autora, que também é advogada, Ivan Barros tentou se distanciar da sua responsabilidade diante dos conflitos, buscando jogar a opinião pública contra as lideranças indígenas, além de caracterizar a competência da Justiça da Comarca, afastando-se de julgamentos processados pela Justiça Federal (Rosane Lacerda, 1994, p. 5).

Tendo liderado a retomada, as consequências para Maninha Xukuru Kariri eram ainda maiores. Mesmo temendo a possibilidade de novos ataques, ficou em

seu território sem qualquer proteção. Após meses sem a presença da polícia federal no território, em dezembro de 1994, Jacques Wagner, na época deputado do PT-BA no Congresso Nacional, realizou um apelo para a ida imediata da Polícia Federal ao local, visto que Maninha Xukuru Kariri e Jorge Vieira já haviam sido avisados de que seriam as próximas vítimas (Diário do Congresso Nacional, 1994).

Além da morte do cacique Luzanel, outro acontecimento agravou o conflito entre fazendeiros e indígenas em Palmeira dos Índios. Conforme Kátia Vasco (1955), no início de fevereiro de 1995, o fazendeiro Hélio da Purina teve suas ferramentas apreendidas pelo Ibama por estar desmatando a área indígena irregularmente, em contrapartida, teria disparado tiros para o alto para amedrontar os indígenas. Uma semana após esse ocorrido, o indígena Zé Novo saiu da sua casa, no dia 22 de fevereiro, para fazer um pagamento e nunca mais voltou. Devido aos últimos acontecimentos e por ele ter alcançado evidência durante a retomada da Fazenda Jiboia e Brejinho, a comunidade acreditava que o seu desaparecimento fora a consolidação das ameaças sendo feitas há meses pelos invasores de suas terras. As intimidações não cessaram e, alguns dias após o ocorrido em março, indígenas mulheres que estavam participando de uma passeata no centro de Palmeira dos Índios foram cercadas e seguidas por fazendeiros. Não satisfeitos, em abril, mais um caso de violência, a vítima dessa vez foi o Cacique Cícero Francelino, sequestrado e torturado por três homens (Kátia Vasco, 1995; Documento do conselho, 1995).

Segundo Yrákanã, mesmo após a morte do Cacique Luzanel, as ameaças contra Maninha Xukuru Kariri não cessaram, pois recebiam, constantemente, telefonemas anônimos sondando se alguém estaria em casa. Maninha, em entrevista para o jornal *Gazeta de Alagoas*, denunciou que sempre recebia tentativas de suborno e ameaças de fazendeiros. “Um dia, após tentar me subornar, um deles falou: admiro uma causa e quem morre por causa dela, citando Che Guevara”, disse Maninha. Apesar do jornal não mencionar a autoria das ameaças, Meire esclareceu que eram de autoria de Hélio da Purina, pois a irmã teria defendido que os direitos indígenas não eram negociáveis (Mana Xukuru-Kariri..., 1998, Meire Xukuru Kariri, 2024).

Após a liminar determinada pelo juiz Paulo Machado Cordeiro, da 3ª vara da Justiça Federal, exigir a retirada dos indígenas da área, os conflitos persistiram. Maninha Xukuru Kariri, acompanhada de seus parentes, resolveram recorrer da

decisão. Para o jornal *Gazeta de Alagoas*, afirmou: “Tememos pela vida e pelo sangue que pode ser derramado porque os fazendeiros estão articulados, fazendo campanha difamatória, dizendo que os índios são bandidos e que estão preparando uma luta armada” (Índios saem hoje..., 1994).

Os conflitos não davam sinais de que estariam chegando ao fim. A solução estaria no adiantamento do processo de regularização da área indígena que só aconteceu no final de 1999. Como vimos no decorrer deste subcapítulo, a conquista das áreas teve a atuação imprescindível de Maninha Xukuru Kariri, que continuou a trajetória política familiar que já contava com nomes como Francelino, Antonio, Manoel, Alfredo, Miguel e José Augusto (Mary Neves, 2019, p. 46). Em entrevista cedida a Jorge Vieira, do *Porantim*, Maninha reforçou que a Fazenda Jiboia “tem significado histórico e político; foi a partir da retomada da Fazenda Jiboia que tiramos da gaveta o processo de demarcação. Queremos conquistar todas as nossas terras” (Jorge Vieira, 2000, p. 9). A Fazenda Brejinho teve a posse reintegrada ao posseiro (Cássio Silva, 2020, p. 84). Destaco das palavras de Casé Angatu o significado da terra para os povos indígenas.

Esta é a forma como lidamos com nossas vidas e nos relacionamos com a natureza. Não éramos donos da terra antes dos invasores chegarem em 1500, mas sim a própria terra, porque somos parte da natureza. Não queremos a terra como propriedade e mercadoria para ser explorada, mas para nos relacionarmos. Nela estão nossos Ancestrais e as/os Encantadas/Encantados. Em nosso ser natural, não temos o princípio de acumulação e exploração do trabalho ou da natureza. Quando nos perguntam: “pra que Índio quer terra se não produz?” – respondemos que nossa forma de ser e nos relacionarmos com a natureza é cheia de encantamentos e de profundo respeito. Assim, a terra se torna território. Queremos a terra porque somos ela própria: eis aqui parte do que alguns chamam de cosmologia (ou universo epistêmico indígena) (Casé Angatu, 2020, p. 63).

Para Maninha, a falta de compreensão de muitos, incluindo integrantes da Funai e autoridades do município, pode ser explicada pela falta de conhecimento sobre o interesse dos indígenas em manter a mata intocável, ou seja, sem perspectiva de ‘lucro’, e por isso muitos têm uma visão deturpada sobre os Xukuru Kariri, classificando-os como “vagabundos”, em razão da proibição de venda de madeira e desmatamento (Bruno Oliveira, 2004). Sua perspectiva é reforçada por sua irmã, Raquel Xukuru-Kariri, que também explica que a relação com a terra para os indígenas é diferente daquela sustentada por não indígenas, pois, enquanto enxergam a terra como fonte de lucro, os indígenas buscam uma outra relação, com

significado materno, logo, é fonte de vida e não de enriquecimento. Conforme Maninha, é preciso compreender a diferença do conceito de valor para indígenas e para os não indígenas. Os Xukuru Kariri, ao defender a terra, buscam realizar um diálogo entre trabalho e proteção ambiental, por isso ela falava com orgulho do crescimento de ‘matinhos’ na área que lutou para conquistar. Sua irmã, por sua vez, defende: “A terra era uma fazenda e hoje está cheia de mato. De antemão, digo para vocês, o ‘índio’ também quer terra para mato crescer.”⁴¹

Figura 3 – Retomada Xukuru Kariri



Fonte: Acervo pessoal, cedida por seu familiar Rogério.

⁴¹ Falas mencionadas durante o curso Gênero, Raça e Etnia, realizado no mês de agosto de 2011. Disponível em: <<https://generoracaetniparajornalistas.wordpress.com/tag/raquel-xukuru-kariri/>>.

CAPÍTULO II – ASCENSÃO DE MANINHA XUKURU KARIRI ENQUANTO LIDERANÇA INDÍGENA NACIONAL.

Segundo Kelly Oliveira (2010, p. 131), a Comissão Leste Nordeste necessitou, no decorrer da sua construção, de uma estrutura mais elaborada de funcionamento. Como vimos anteriormente, a organização já agregava um considerável número de etnias em uma grande área de atuação. Como consequência, a cada ano, era notório o fortalecimento das assembleias que passaram a contar com a presença de lideranças indígenas de diferentes etnias, colaborando em retomadas, na construção e defesa de reivindicações do seu povo e no apoio aos demais que a organização envolvia. Atrelado a esse contexto, Sílvia Aguiar (1994, p. 115) evidencia a atuação política das filhas do cacique Antônio Celestino, especialmente Maninha Xukuru Kariri, devido a sua participação como membra da Comissão Leste Nordeste.

Apesar de, para alguns, considerar que a sua extensão territorial se apresentava como um ponto negativo, já que era um desafio atuar com a mesma proporção em todas as comunidades com os recursos financeiros que detinha, essa característica contribuiu para que a organização fosse reconhecida no país como uma grande mobilização indígena. Nas reuniões em Brasília, a Comissão Leste Nordeste era a organização que chegava com um dos maiores números de integrantes, os trabalhos nas bases possibilitaram que todos chegassem com os mesmos propósitos, facilitando o diálogo com órgãos estatais.⁴²

Conforme Poliene Bicalho (2010), por meio de organizações, os sujeitos inseridos em uma sociedade capitalista alcançaram posições de protagonistas de suas lutas. Neste sentido, conforme a autora, o termo protagonismo passou a ser utilizado pelas ciências humanas para “referir-se aos atores que configuram as ações de um movimento social, à medida que os estudos histórico-sociológicos evidenciaram a importância de personagens/sujeitos históricos por muito tempo ignorados pela historiografia” (Poliene Bicalho, 2010, p. 19). Neste capítulo, procuramos apresentar o protagonismo de Maninha Xukuru Kariri, como passou a se tornar agente contra as iniciativas do Estado no campo internacional. Constatando um reconhecimento enquanto liderança feminina do país, já que possibilitada por uma relação interétnica, Maninha Xukuru Kariri representou os povos indígenas do

⁴² Entrevista realizada pela autora com Girleno Xokó.

Brasil nos países europeus durante sessão da Sub-comissão de Prevenção e Discriminação e Proteção das Minorias da Organização das Nações Unidas (ONU) e em ações contra a política anti-indígena do governo de Fernando Henrique Cardoso.

2.1 Institucionalização da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

Dos dias 27 a 30 de maio de 1995, em Belo Horizonte, ocorreu a IV Assembleia⁴³ com a participação de 107 lideranças de 29 povos indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, quando foi discutida a institucionalização e a criação do estatuto da Comissão Leste Nordeste. Garantida pela Constituição de 1988, a institucionalização ocorreu após cinco anos da sua criação, em período considerado lento. Porém, como vimos nos capítulos anteriores, durante o período entre 1990 até 1995, não deixaram de realizar ações coletivamente, alcançando grandes progressos no desenrolar desse processo.

Com a institucionalização, a organização passou a se chamar Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Apesar de tardia e necessária, não foi consensual a decisão de institucionalizá-la. Maninha Xukuru Kariri se posicionou contra, por acreditar que, após adquirir um caráter institucional, a organização perderia força e autonomia, já que passaria a se manter dependente de burocracias em um escritório. À vista disso, inicialmente, Maninha não concordou também com o novo nome da organização, que foi sugerido em assembleia por um não indígena. Porém, por ter a aceitação dos demais e ter agregado todas as regiões, acabou aceitando a modificação, apesar de ter sugerido a alguns integrantes um movimento a favor da mudança do nome para que tivesse a possibilidade de considerar sugestões de indígenas.⁴⁴

Como exposto anteriormente, a sede da Comissão Leste Nordeste era a casa de Maninha Xukuru Kariri, em Palmeira dos Índios, mas, após a institucionalização, a sede passou a ficar em Recife, sob a responsabilidade de um único Coordenador Geral. Devido à alteração de vários para um só Coordenador, atrelado à falta de recursos financeiros para as visitas nas comunidades, alguns de seus integrantes consideraram que as bases enfraqueceram, chegando a abandonar

⁴³ Conforme a ata do evento, Maninha foi uma das coordenadoras da IV Assembleia.

⁴⁴ Informações resultantes de entrevistas com Girleno Xokó.

a organização por presumir que os coordenadores não estavam mais interessados em mobilizar os povos (Kelly Oliveira, 2010, p. 131). Conforme Oliveira,

Apesar de se apresentar como uma única organização, a APOINME se reproduz de forma diferenciada em cada MR, se adequando à realidade da política indigenista local e aproveitando os espaços de interlocução para estabelecer suas bases de diálogo e reprodução de ideias. Essa variedade de ações, que por vezes se chocam entre os estados, é explicada pela sua Coordenação Executiva como decorrente da responsabilidade de “articular” e não de “dominar” os grupos, garantindo que estes tenham sua autonomia local. Analisando as formas diversificadas como a APOINME se reproduz em cada MR superamos a visão globalizante de atores coletivos. Vemos que, tanto o Movimento Indígena quanto as organizações envolvidas, não se movem com a unidade de fins que lhes é atribuída à primeira vista, devendo ser compreendidos enquanto redes complexas de relações entre níveis e significados diferenciados da ação social (Melucci, 2001). Podemos perceber que a variação desses modos de ação política indigenista, específicos em cada MR, só podem ser compreendidos dentro do contexto histórico, político e social de cada região. São alianças construídas de forma temporal, que variam diante de novas demandas que surgem (Kelly Oliveira, 2010, p. 164).

Apesar de não agradar a todos, a institucionalização tornou-se necessária devido ao seu alcance tanto regional quanto nacional. As suas ações, por meio das assembleias gerais e de microrregião, colaboraram para que seus integrantes partilhassem momentos dentro do movimento indígena nacional e, conseqüentemente, nos debates decisórios sobre a realidade indígena. Acrescido a esse cenário, possibilitaria a intensificação do trabalho dos representantes da entidade, já que poderia “legitimar como organização regional de diálogo com o Estado e outras organizações indígenas na discussão sobre políticas indigenistas. A formalização ajudaria na obtenção de recursos junto a ONGs para execução dos projetos da entidade” (Kelly Oliveira, 2010, p. 132).

A partir do exposto, é importante salientar que a IV Assembleia contou com a participação do então Presidente da Funai, Dinarte Nobre de Madeiro, comparecendo em um debate durante a abertura do evento. Na ocasião, Dinarte incentivou, em seu discurso, o movimento indígena e sugeriu que as críticas realizadas até o final da assembleia fossem desenvolvidas em torno de propostas para a concretização da política indigenista do Estado, já que, mediante o seu ponto de vista, o Estatuto do Índio era bom, mas tropeçava na falta de recursos destinados à demarcação de terras. No decorrer do debate, diversas lideranças realizaram perguntas ao presidente da Funai, em contrapartida, Dinarte não deu respostas fundamentadas com ações concretas para combater os problemas em torno da

realidade vivida entre os indígenas das regiões do Nordeste, em Minas Gerais e Espírito Santo.

Conforme Poliene Bicalho (2010), a FUNAI é responsável pela execução da política indigenista no Brasil, sendo assim, é de sua competência “promover a educação básica aos índios, demarcar, assegurar e proteger as terras por eles tradicionalmente ocupadas, estimular o desenvolvimento de estudos e levantamentos sobre os grupos indígenas.”⁴⁵ Porém, Dinarte Nobre de Madeiro esclareceu ao *Porantim*, naquela ocasião, que menos de 50% das terras haviam sido demarcadas até 1995, sendo necessários 400 milhões para a regularização de todas as áreas indígenas. No entanto, o governo em 1994 só repassará ao órgão indigenista 3% do valor necessário. A falta de recursos para a demarcação, conforme o presidente, agrava a violência enfrentada pelos povos indígenas, o número de 75 mil inquéritos reflete a impunidade e omissão nestes casos (Marcos Silva, 1995, p. 9). Por fim, o debate entre o Presidente da FUNAI e os indígenas foi finalizado com a apresentação do toré.

Em tese, as reivindicações debatidas no decorrer da IV Assembleia ainda continuam as mesmas: terra, saúde, educação, afirmação étnica, seguidas de outras demandas resultantes do contexto histórico do período. Apesar das semelhanças, podemos identificar, mediante as atas das assembleias, a pluralidade de ações que ora se aproximavam ora se desprendiam, resultado das realidades vividas por cada etnia (Apoime, IV assembleia..., 1995). Vale ressaltar que, ainda nessa ocasião, além de desenvolver o próprio Estatuto, a Apoime sugeriu propostas ao Estatuto do Conselho de Articulação dos Povos e Organização Indígena do Brasil (CAPOIB), que seria construído durante a I Assembleia Geral do Capoib, em Luziânia-GO (Marcos Silva, 1995, p. 8).

Conforme Poliene Bicalho (2010, p. 270), o Capoib, criado em 1992, durante a III Assembleia da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), representava a segunda tentativa⁴⁶ de formação de uma organização indígena com expressividade nacional. Em minha consulta, Maninha Xukuru Kariri passou a participar de iniciativas para a concretização dessa representação nacional a partir da I Assembleia do Capoib. Nessa ocasião,

⁴⁵ Ainda conforme Poliene Bicalho (2010), a Funai tem a responsabilidade de defender as comunidades indígenas, despertar o interesse da sociedade nacional e fiscalizar as terras indígenas (FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO *apud* Poliene Bicalho, 2010, p. 77).

⁴⁶ A primeira trata-se da União das Nações Indígenas (UNI), criada em 1980.

reuniram-se duzentas e três lideranças de setenta e três povos e quarenta organizações, entre os dias 3 e 7 de abril de 1995. Segundo Ieda Cavalcante, em *Porantim* (1995, 3-4), um dos momentos mais importantes da assembleia foi a realização de uma audiência pública promovida pela Comissão de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente e Minoria no plenário da Câmara dos Deputados, presidida por José Sarney Filho. Aquele momento foi marcado pelas falas de sete lideranças indígenas, entre elas uma representação feminina, Maninha Xukuru Kariri, que aproveitou o momento para relatar as violências enfrentadas no seu território. Nesta ocasião, comunicou que

Nós, mulheres indígenas, que vemos crianças morrerem em nossas áreas por causa da fome, da falta de assistência e vemos mulheres morrerem por falta de assistência [sic] cesso de luta pela terra, pela educação, pela saúde e por uma sociedade mais justa e mais digna, onde possamos viver em paz. Sou de Alagoas, é muito comum ver crianças morrerem de fome, pessoas serem assassinadas. De agosto para cá, temos um saldo de um assassinato, um desaparecido e dois baleados... Aqui fica meu grito de revolta e de repúdio a esse sistema sujo que temos no país. Estamos no país onde as leis feitas não são cumpridas. Nas nossas comunidades, as palavras valem mais do que o papel, o compromisso com a vida vale mais do que o compromisso com o dinheiro ou com bens materiais (Ieda Cavalcante, 1995, p. 4).

Como exposto, Maninha Xukuru Kariri denunciou as violências sofridas pelo seu povo durante a retomada. Como demonstrado no capítulo anterior, as ameaças contra a sua vida eram constantes. Vale acentuar que, apesar da grande manifestação indígena, o então presidente do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, não recebeu nenhum representante indígena – o que causou indignação entre os originários, principalmente após ser divulgado que naquele momento estaria recebendo o ministro da Cooperação Econômica e do Desenvolvimento da Alemanha Carl-Dieter Spranger, para a assinatura de um acordo que previa um repasse de 22 milhões para demarcação de terras indígenas. Para o *Porantim*, a recusa do presidente poderia ser uma amostra de como seria sua real política indigenista, além de defender que as suas ações tinham a intencionalidade de usar os povos originários para obter reconhecimento internacional.

Os meses seguintes comprovam esta afirmação. Com a criação de um novo decreto durante o governo de Fernando Henrique Cardoso, organizações indígenas de todo país definiram estratégias para combater mais uma tentativa de espoliação dos seus territórios. Assim, esse contexto representou “um dos momentos mais importantes da atuação do CAPOIB” (Poliene Bicalho, 2010, p. 271) e a

consolidação de Maninha Xukuru Kariri como representante indígena nacional com atuação internacional, já que, durante as contestações do pertinente Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996, atuou não só como integrante da Apoinme, mas como representante dos povos indígenas de todo o país.

2.2 Maninha Xukuru Kariri durante as contestações do decreto de 1775/96.

É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja na América, África ou Ásia... Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentidos às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta. Há algum tempo, apesar de sempre pensar a partir da onde estou – à beira desse rio –, quando disparo minha visão sobre outros lugares da Terra, as cartografias sonhadas que vejo incluem aquela imagem fantástica do astronauta que, olhando o céu exclamou: “A terra é azul!” (Ailton Krenak, 2022, p. 32).

Ailton Krenak, em seu livro “Futuro ancestral”, desafia o leitor a imaginar camadas de mundos com narrativas plurais sem precisar entrar em conflitos ao evocar diferentes histórias. As diferentes narrativas, segundo o autor, conseguem proporcionar sentido às experiências singulares de cada povo. A atuação de Maninha Xukuru Kariri, no movimento indígena, está em concordância com o pensamento de Krenak, pois – apesar de estar à beira de um rio – ela acreditava que, mesmo sem conhecer a realidade dos povos indígenas do sul, podia sentir e por isso, se via obrigada a lutar por eles onde estivesse. Mediante essa perspectiva, em 20 de novembro de 1995, acompanhada do Sebastião Machineri, coordenador da COIAB, denunciou a situação dos povos indígenas em Genebra, na Suíça, durante a 46ª Sessão da Sub-comissão de Prevenção e Discriminação e Proteção das Minorias da ONU (ONU: denunciando o..., 1995, p. 6).

Este momento se configura como a primeira ação de Maninha Xukuru Kariri na defesa, em contexto internacional, dos direitos corriqueiramente violados dos povos indígenas garantidos pela Constituição. Na sessão, Sebastião Manchineri e Maninha Xukuru Kariri denunciaram as invasões territoriais indígenas, com destaque para a Amazônia – já que a invasão resultou na transmissão de doenças como a tuberculose e a malária, chegando a atingir os povos indígenas isolados, causando trinta mortes. Além desse caso, o povo Deni estava sofrendo um processo de extermínio por causa das epidemias, que dizimaram 25% da população. Conforme

os indígenas, mesmo com esses números expressivos, pouco era feito pelas autoridades (ONU: denunciando o..., 1995, p. 6).

Ademais, demonstraram insatisfação com o recém-empossado governo de Fernando Henrique Cardoso, por propor à população um arrocho salarial, mas manter altos salários para os políticos. A política antiíndígena de FHC vinha se sobressaindo para a resolução dos conflitos, privilegiando os interesses contrários aos povos originários, principalmente no que se refere à demarcação de terras indígenas. Para exemplificar esse contexto, divulgaram a invasão de policiais, no dia 6 de janeiro de 1995, na área indígena Raposa Serra do Sol, como represália pela luta indígena contra a construção da hidrelétrica Cotingo. Os policiais queimaram casas, ameaçaram e espancaram lideranças. Ademais, relataram a realidade do povo Krikati, que estava sofrendo perseguições, sendo intensificado após a morte do líder Manoel Mendes, em 17 de janeiro de 1995.

Durante a Sessão da Sub-comissão de Prevenção e Discriminação e Proteção das Minorias da ONU, Maninha Xukuru Kariri e Sebastião Manchineri creditaram as violações dos corpos e territórios indígena como reflexo da postura arrogante e autoritária do então Ministro da Justiça, Nelson Jobim, em razão de demonstrar desinteresse em solucionar os conflitos. A título de exemplo, para o caso Raposa Serra do Sol, o ministro propôs a elaboração de um novo parecer da Advocacia Geral da União, enquanto para o caso da terra Krikati sugeriu rediscutir a decisão oficial dada pelo governo anterior. Diante do exposto, percebemos que a postura de Nelson Jobim para a resolução desses conflitos privilegiava os interesses dos não indígenas sobre o território, favorecendo os grandes proprietários de terras, fazendeiros, políticos e madeireiros contrários aos direitos dos originários. Preocupados, os indígenas pressupuseram que o novo governo não considerava a Constituição Federal (ONU: denunciando o..., 1995, p. 6).

O que já era uma suposição foi concretizado com a promulgação do decreto 1775/96. Por meio dele, o Estado firmou um compromisso com as elites agrárias, ao colocar em prova não só as futuras demarcações como também a possibilidade de redução de áreas já demarcadas, ou seja, o decreto-lei retiraria a validade da posse ancestral dos povos indígenas sobre o seu território. Oferecendo oportunidade ao 'contraditório', possibilitou que posseiros, madeireiros e demais invasores de terras indígenas iniciassem uma corrida ao cartório na esperança de rever as demarcações e garantir por meios legais o direito à terra tradicional indígena. Conforme Bicalho, o

novo decreto revogaria o decreto nº 22, de 4 de fevereiro de 1991; e o decreto nº 6, de 8 de julho de 1992 (Poliene Bicalho, 2010, p. 271). Ainda conforme a autora, a participação dos invasores, mediante o princípio do contraditório, estava explícita no decorrer do texto do decreto 1775/96, a saber

§8º Desde o início do procedimento demarcatório até noventa dias após a publicação que trata o parágrafo anterior, poderão os estados e municípios em que se localize a área sob demarcação e demais interessados manifestar-se, apresentando no órgão federal de assistência ao índio razões instruídas com todas as provas pertinentes, tais como títulos dominiais, laudos periciais, pareceres, declarações de testemunhas, fotografias e mapas, para fins de pleitear indenização ou para demonstrar vícios, totais ou parciais, do relatório de que trata o parágrafo anterior. § 9º Nos sessenta dias subsequentes ao encerramento do prazo de que trata o parágrafo anterior, o órgão federal de assistência ao índio encaminhará o respectivo procedimento ao Ministro de Estado da Justiça, juntamente com pareceres relativos às razões e provas apresentadas (BRASIL, 1996 *apud* Poliene Bicalho, 2010).

Entretanto, organizações indígenas de todo o país deram respostas a essa realidade. O Conselho de Articulação dos Povos e Organizações indígenas do Brasil (CAPOIB) e a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) denunciaram à imprensa nacional e estrangeira o aumento de invasões de terras indígenas. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) divulgou a possibilidade de verba vinda da Alemanha, cedida para auxiliar na demarcação de terras, estar sendo utilizada para reduzi-las. O Conselho Indigenista de Roraima (CIR), a União das Nações Unidas do Acre e Sul do Amazonas e a Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia Norte do Mato Grosso do Sul e Sul do Amazônia (CUNPIR) também denunciaram e reafirmaram uma posição contrária ao novo decreto. Para a Apoinme, o início do ano de 1996 significava mais um atentado contra os direitos indígenas garantidos pela Constituição Federal e afirmou que o novo decreto privilegiava os interesses dos invasores, já que possibilitava a participação nos processos de demarcação de terras indígenas por eles mesmo invadidas (Ieda Cavalcante, 1995, p. 8-9).

Vale destacar a ação mais incisiva dos povos Tembé, Guajajara, Timbira e Kaapor que, após a edição do decreto, em protesto, mantiveram cinco funcionários da Funai reféns no Pará: “Vamos lutar muito contra esse novo decreto. Não pode qualquer um dizer que é dono do que é nosso. Se isso acontecer, vamos para a guerra e vai morrer muito parente, mas o branco também morre” – alertou um dos indígenas em carta à imprensa (Ieda Cavalcante, 1995, p. 8-9).

Diante desse cenário, o que era esperado pelos indígenas tornou-se realidade. Em curto período após a publicação do decreto, em 8 de janeiro de 1996, os conflitos territoriais se intensificaram acompanhados de uma onda de violência.

A saída encontrada pelos indígenas para contestar o decreto 1775/96 consistiu em estratégias para interferir na imagem internacional do Brasil, visando cessar temporariamente o repasse de verbas estrangeiras ao país. Como veremos, as ações do Capoib, enquanto representante dos povos indígenas nacional, foi imprescindível. Sua primeira atividade consistiu na elaboração de carta destinada ao então primeiro-ministro da Alemanha Helmut Kohl e ao embaixador alemão no Brasil, Claus-Juergen Duisberg. Além de se manifestar contra o novo decreto, divulgando as consequências para as terras e para os povos indígenas, a Capoib requisitou a suspensão temporária da contribuição Alemã referente a um convênio com o Brasil, que destinava U\$20 milhões para demarcação de terras indígenas e a solicitação para que o governo alemão recebesse representantes indígenas em seu país nos meses seguintes (Capoib pede a..., 1995, p. 9).

A partir do exposto, uma onda de protestos contra o decreto 1775/96 foram desencadeados durante o decorrer de todo o ano, as organizações indígenas do país estavam comprometidas em combater mais um ataque contra o território para impedir os novos procedimentos administrativos de demarcação de terra. Mediante o exposto, o dia 22 de março de 1996 foi marcado pelo surgimento de inúmeras manifestações realizadas nas capitais do Nordeste (Manifestações contra o..., 1996, p. 12). Nessa data, o então Ministro da Justiça Nelson Jobim embarcou para a Europa com o intuito de divulgar as vantagens do novo decreto com o propósito de minimizar as críticas internacionais. Na capital alagoana, Maninha Xukuru Kariri foi uma das lideranças que coordenaram cerca de trezentos indígenas durante a manifestação, ocupando as ruas do centro da cidade de Maceió. Após o ato, se dirigiram para uma audiência pública, porém apenas quatro deputados se fizeram presentes. Para Maninha, o momento significaria uma oportunidade de resgate da cidadania da população alagoana (Lideranças invadem..., 1996, p. 12).

Dois dias após a Manifestação em Maceió, Maninha Xukuru Kariri se fez presente na mobilização Nacional contra o novo decreto, ocorrido em Brasília, dos dias 24 a 28 de março, reunindo cerca de 308 indígenas de 78 povos representando 50 organizações de todo o país, com faixas com dizeres: Domingo Jorge Velho, Fernando Henrique e Nelson Jobim são assassinos de índios; Pela revogação do

decreto 1.775 de 96; Pela demarcação das terras indígenas e entre outras faixas, demonstraram o poder de articulação diante do Palácio do Planalto (Protesto contra a..., 1996, p. 5). Em matéria cedida ao jornal *A Tribuna*, Maninha Xukuru Kariri deixou claro que, desde o início do ano de 1996, os indígenas solicitaram audiência com o presidente Fernando Henrique Cardoso, mas foram ignorados. Por isso, ressaltou à imprensa que ela e seus parentes iriam permanecer no local até que o presidente os recebesse ou até que ele fosse embora (Índios e integrantes..., 1996, p. 19).

É importante destacar que o presidente Fernando Henrique Cardoso costumava trocar o quadro do seu gabinete a cada mês. Maninha Xukuru Kariri o desafiou a colocar no lugar uma pintura de Adir Sodré, que retratava um esqueleto adornado com um cocar, gesto que simbolizaria o retrato de uma política assumidamente antiindígena do seu governo. Em entrevista cedida ao *Porantim* ressaltou: “Como o presidente renova o quadro do seu gabinete a cada mês, queremos ver se ele tem coragem de colocar esse quadro no mês de abril. Queremos ver se ele é democrata, como alega, se é homem para provar isso” (Protesto contra a..., 1996, p. 5), encorajou Maninha Xukuru Kariri durante a manifestação. Todavia, mais uma vez, nenhum representante indígena foi recebido por FHC, demonstrando o desinteresse para com esses povos.

É importante salientar que a manifestação foi desenvolvida pelo Capoib e contou com a participação de integrantes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. Durante o primeiro dia de manifestação, foram desenvolvidas atividades como seminários com a Comissão de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente e Minorias, divulgação de manifesto e ocupação da rampa do Congresso Nacional. No segundo dia, os indígenas participaram de plenária apoiando os Sem Terras, finalizando com cantos e danças de guerras na frente do Palácio do Planalto e caminhada na Esplanada dos Ministérios. Em contrapartida, no mesmo momento, Nelson Jobim concluía aproximadamente sete dias em terras europeias, tentando buscar apoio internacional e, para isso, chegou a defender que o novo decreto permitisse a contestação de menos de dez processos de demarcação. Todavia, as afirmações não coincidiam com a realidade, pois de acordo com a FUNAI, nos três primeiros meses após a assinatura do decreto, houve mil cento e trinta e sete contestações contra cinquenta e seis áreas. Em entrevista cedida ao *Porantim*, o

jurista Dalmo Dallari defendeu que Nelson Jobim não teria argumentos para defender ninguém, nem dentro e nem fora do Brasil (Protesto contra a..., 1996, p. 5).

Devido às mobilizações regionais e nacionais não alcançarem o efeito desejado por não serem ouvidos – as contestações sobre as terras indígenas aumentavam a cada dia e com elas os conflitos territoriais –, os indígenas passaram a buscar de forma mais incisiva o apoio internacional. Por meio de uma delegação do Capoib, lideranças viajaram à Europa com o propósito de realizar o mesmo percurso do Ministro Nelson Jobim. O objetivo era desmenti-lo, apresentando fotos, denunciando as ações do Estado brasileiro e buscando barrar provisoriamente acordos entre Brasil, países europeus e o Banco Mundial (BIRD). A viagem foi realizada por quatro representantes, com duração de aproximadamente vinte dias, reproduzindo o mesmo percurso realizado pelo Ministro Nelson Jobim em Inglaterra, Holanda, Alemanha, Bélgica e Suíça, denunciando a realidade vivida pelos povos indígenas do Brasil. Além disso, a delegação tinha um objetivo principal: barrar provisoriamente o acordo de uma quantia equivalente a US\$ 30 milhões destinados a auxiliar a demarcação de territórios indígenas feito entre o Brasil e o Banco Mundial até que o decreto 1.775/96 fosse revogado (Índios pretendem denunciar..., 1996).

A delegação do Capoib foi composta por Caboquinho Potiguara, representante do CAPOIB, Amilton Kaiowá, representante da ATY-GUASSU, Nelino Galé, representante do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e Maninha Xukuru Kariri, representante da APOINME, com o apoio de entidades como a Oxford, Oxfam, Survival Internacional e a Sociedade em Defesa dos Povos Ameaçados (Documento Capoib, 1996). A escolha de Maninha Xukuru Kariri para integrar a delegação do Capoib, como uma das representantes escolhidas para sensibilizar a sociedade europeia em relação à realidade vivida pelos indígenas no Brasil após o decreto 1775/96, se deu devido a sua atuação política em uma das maiores organizações indígenas do país. Por isso, se sobressaiu diante de outras lideranças masculinas, entre as mais de cem organizações que compunham a CAPOIB.

Maninha não sabia falar inglês, não tinha roupas adequadas para enfrentar o frio, mas a oportunidade que obteve durante a viagem enriqueceu ainda mais a sua capacidade de luta e articulação política. Ademais, os resultados obtidos pela delegação foram satisfatórios. Os representantes do Capoib, em entrevista cedida ao *Porantim*, evidenciaram que as instituições e autoridades internacionais

demonstraram preocupação e firmaram o compromisso de fiscalizar os contratos e utilização dos recursos enviados ao governo brasileiro. Além disso, em Bruxelas, os advogados da Organização Internacional do Trabalho (OIT) constataram que o decreto fere direitos indígenas. Os governos da Alemanha, da Inglaterra e da Holanda se comprometeram a fiscalizar os recursos destinados à demarcação de terras e os impactos do novo decreto. Além disso, a OIT e a Comissão dos direitos humanos exigiram um relatório formal sobre a situação dos povos indígenas e a Survival Internacional se comprometeu a desenvolver uma campanha a favor da revogação do novo decreto (Delegação do Capoib..., 1996, p. 13; Capoib na Europa..., 1996, p. 29; Índios desmentem Jobim..., 1996, p. 7).

Como exposto, a viagem forneceu a Maninha Xukuru Kariri experiência, capacitação e oportunidade de formação enquanto liderança. Vale ressaltar que, em julho de 1996, ela recebeu um convite para participar de uma reunião organizada pelos Zapatistas, entre 26 de julho e 3 de agosto, em Chiapas, México. Conforme matéria publicada pelo jornal *Correio Braziliense*, o convite foi realizado em nome do comandante Marcos, considerado um dos maiores líderes Zapatistas. Todavia, mediante pesquisas em fontes escritas e orais, não identifiquei maiores informações sobre a provável presença de Maninha nesse encontro, o que possivelmente indica que o convite foi realizado, porém não se fez presente na ocasião por motivos não identificados (Chiapas, 1996).

Ao chegar ao Brasil, Maninha participou do I Encontro de Etno-História indígena do Nordeste, que ocorreu entre os dias 30 de maio e 1º de junho, em Penedo/AL. O evento contou com a presença de estudantes alagoanos e sergipanos de diferentes áreas das ciências humanas, servidores da Universidade Federal de Alagoas e integrantes de movimentos sociais. Na ocasião, a líder alagoana buscou em seu discurso firmar apoio entre os presentes, solicitando a colaboração concreta para combater as ameaças envolvendo os povos indígenas (Penedo discute questão..., 1996, p. 14).

Nos dias 12 e 13 de agosto, dia nacional de luta das mulheres pela reforma agrária e contra a violência do campo, organizado pela Articulação Nacional das Mulheres Trabalhadoras Rurais (ANMT) com o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), Maninha Xukuru Kariri reuniu-se em Brasília, com outras guerreiras rurais negras, indígenas e representantes da Associação das Mães da Praça de Maio para lutar a favor da justiça do campo e da reforma agrária. A manifestação ocorreu após

treze anos da morte de Margarida Maria Alves, sindicalista morta a mando de fazendeiros em Alagoa Grande/PB, ocupando Brasília e reafirmando as garantias sobre a terra. Sendo assim, o ato foi realizado em homenagem à força das mulheres do campo. “Não somos apenas mulheres que choram. Somos fecundas. Somos mulheres que vão parir a vida, quando a morte vos alcançar. Nós somos a multiplicação das lutas como a Terra multiplica o cereal plantado. Somos plantio e colheita. Somos a raiz da esperança,” afirmaram. O ato refletiu a união das mulheres que tinham uma dor em comum, a perda de parentes, resultado dos conflitos territoriais. Por isso, estavam presentes no ato

Viúvas de trabalhadores rurais assassinados, como Maria Gomes dos Santos, coordenadora do Movimento de Viúvas do Maranhão, e Lúcia Silva, viúva de Diniz Bento da Silva, o Teixeira, líder sem terra executado pela PM do Paraná, em 1993. Outras perderam o filho – Olinda Tavares, mãe do padre Josimo Tavares, assassinado há dez anos; ou o pai, como Edna, filha do líder Guarani, Marçal Tupã-y, morto em 1988, em Mato Grosso do Sul. Algumas delas são sobreviventes de tragédia, caso de Maria Elizabeth dos Santos e Maria Gorete de Abreu, que estavam no Massacre Eldorado em Carajás. A irmã Josélia da Silva, da congregação das filhas do amor divino, traz a lembrança da irmã Adelaide Molinari, da mesma congregação que foi assassinada no Pará. Maninha Xukuru, que representa as comunidades indígenas do Brasil, e Maria Soledade, atual presidenta do Sindicato de Trabalhadores Rurais de Alagoas Grande. Pureza Lopes Loyola, depois de três anos de luta, conseguiu resgatar seu filho Abel, do trabalho escravo. A todas essas mulheres, vieram somar a força de Hebe Bonafini e Marta Badillo, da Associação das Mães da Praça de Maio, Argentina (Malu Maranhão, 1996, p. 11).

As mulheres no primeiro dia do ato entregaram manifestos exigindo punição aos responsáveis pelo massacre Eldorado dos Carajás (PA) e Corumbiara (RO) e à tarde, na praça dos três poderes, participaram da apresentação do monumento do Oscar Niemeyer em homenagem aos Sem Terra, vítimas do massacre no Pará. Naquela ocasião, Maninha Xukuru Kariri participou de uma audiência no Ministério da Justiça. Durante o seu discurso, pediu isonomia, prisão para os assassinos do campo e a revogação do novo decreto. Ao questionar o assessor do Ministro Nelson Jobim, perguntou: “Para que o direito de contraditório aos fazendeiros?” Para os presentes, o representante do Estado ficou nervoso diante das falas calmas da líder alagoana (Mulheres: protestos no..., 1996, p. 9).

Por meio do que foi exposto durante o decorrer deste subcapítulo, percebemos que a indígena mulher Maninha Xukuru Kariri, durante o ano de 1996, começou a se consolidar como liderança feminina de abrangência territorial, alcançando regiões que vão além das que compunham a Apoinme. Ao integrar o

Capoib, as demais organizações indígenas passaram a reconhecê-la como líder, confiando credibilidade para conduzir e estar presente em reuniões fora do país. A partir disso, Maninha Xukuru Kariri começa a trilhar um caminho que ultrapassa as barreiras do Estado, passando a ter influência internacional. Todavia, não ficou ausente das decisões que envolviam a Apoinme, já que o escritório ainda funcionava na sua comunidade, em Palmeira dos Índios. Por isso, Maninha Xukuru Kariri estava a par de todas as ações e, principalmente, dos custos de cada atividade. Diante da efervescência das manifestações contra o decreto 1775/96, percebia-se a necessidade, em caráter de urgência, da realização da assembleia entre os membros da Apoinme. Entretanto, mesmo após seis anos da sua criação, os problemas financeiros ainda persistiram, aumentando à medida que a organização alcançava projeção nacional.

Maninha Xukuru Kariri estava envolvida na realização da assembleia e os custos eram uma das preocupações, sendo assim, passou a se comunicar com instituições não indígenas para buscar apoio financeiro e com demais lideranças das outras microrregiões, almejando uma solução para que a maior parte deles se fizessem presentes. Em carta assinada por ela e Gírleno Xokó, em 26 de agosto de 1996, solicitaram apoio financeiro para algumas entidades indigenistas: CIMI-Nordeste, CIMI-Leste Minas Gerais, CIMI Nacional-Brasília, Pastoral Indigenista e Missão Tremembé de Fortaleza/Ceará e ANAÍ/BA.

É importante destacar que a preocupação dos povos indígenas em relação ao decreto de 1775/96 era ainda maior na região Nordeste, em vista das poucas terras regularizadas sobressaindo, em maior número, as terras invadidas. A maior parte dos territórios indígenas da região fica localizada em, ou próxima aos, centros urbanos, vilas e povoados e, como exposto nos capítulos anteriores, a negação da identidade indígena nessas regiões foi um dos empecilhos para a regularização dos processos demarcatórios (Documento da Apoinme, 1996).

A IV Assembleia, ocorrida no ano anterior, deliberou que a V Assembleia seria realizada no mês de agosto, em Salvador, desde então, Maninha Xukuru Kariri estava comprometida com o combate às políticas indigenista desenvolvidas por FHC e buscava os recursos financeiros para a realização da reunião, porém, no mês em que seria realizada, só alcançou 10% do valor estimado (Documento da Apoinme..., 1996). Diante dessa realidade, propôs uma reunião ampliada com a participação de

um integrante de cada povo e um de cada entidade indigenista na assembleia que agora teria uma nova data.

Nas correspondências da APOINME, fica claro o empenho de Maninha Xukuru Kariri para a realização dos eventos, as estratégias e argumentos para alcançar apoio das referidas instituições, assim como o planejamento para que estivesse presente o maior número de participantes. Diante dos valores recebidos, foi impossível não conter os gastos, por isso Maninha sugeriu a mudança nos números de participantes, passando de 80 para 60 e a mudança do local, deixando de ocorrer em Recife para ser realizada em Maceió, por ser um local considerado central, com maior facilidade para ônibus (Maninha Xukuru Kariri, 1996). Em consequência do pouco valor arrecadado, os números de participantes diminuíram, chegando ao total de 50 representantes de 20 povos indígenas, para participar da V Assembleia, em Maceió, dos dias 23 a 25 de setembro. Assim, estavam presentes lideranças do povo Karapotó, Kariri-Xokó, Wassu e Xukuru Kariri de Alagoas; Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe, Kaibé e Kariri da Bahia; Tapeba, Tremembé, Pitaguary e Genipapo Kanindé do Ceará; Tupiniquim do Espírito Santo; Krenak de Minas Gerais; Potiguara da Paraíba; Fulni Ô, Kambiwá, Kapinawá e Xukuru do Ororubá de Pernambuco; Xokó de Sergipe e, como convidados, o povo Tembé do Pará também compartilharam experiências sobre a luta pela terra (Cláudio Beirão, 1996, p. 7).

Durante o decorrer da assembleia, os indígenas analisaram a situação territorial dos povos do Nordeste, de Minas Gerais e Espírito Santo, a conjuntura política nacional, particularmente – a política indigenista oficial – avaliaram a história e a prática atual da organização junto aos povos indígenas e a sociedade regional, realizando um balanço dos problemas e identificando os desafios. É importante salientar que, desde o primeiro semestre de 1996, Maninha Xukuru Kariri compôs uma delegação indígena em defesa e apoio aos povos Pataxó na Bahia, pois, ao comemorar o descobrimento, o estado da Bahia e o governo federal passaram a demonstrar interesse na construção de um Museu Aberto do Descobrimento, um projeto que afetaria três áreas do referido povo: Coroa Vermelha, Imbiriba e Barra Velha. O momento de discussão política durante os dias da V Assembleia foi importante para delimitar estratégias para barrar a construção do museu (Cartas indígenas de..., 1996, p. 7; Capoib repudia museu..., 1996, p. 2; Índios discutem amanhã..., 1996).

Em janeiro de 1998, Maninha Xukuru Kariri ficou responsável por auxiliar nas pautas do encontro elaborado pela Coordenação da Comissão Estadual do Ceará, no território Tapeba, em Caucaia. Para a realização do evento, a comissão organizadora solicitou aos participantes redes, lençóis e alimentos – o que indica que, apesar das doações, o valor arrecadado era insuficiente para receber todos, sendo necessárias contribuições dos presentes (Coordenação da comissão..., 1988). A reunião foi um momento de articulação para formação de uma organização estadual entre os indígenas Tremembé, Jenipapo Canindés e Pitaguarys, que, após a demarcação oficial, aguardavam a demarcação física do seu território.

O apoio entre as etnias cearenses tinha o objetivo de pressionar as autoridades políticas para o adiantamento do fim dos processos. Maninha Xukuru Kariri, ao falar sobre a realidade dos parentes Tapeba, explicou à imprensa presente que, apesar da demarcação das terras através da portaria declaratória, nada havia mudado, pois ainda faltava a demarcação física da área e, posteriormente, indenização dos posseiros. Nas falas de Maninha: “Não são as terras indígenas que ficam em Caucaia, mas sim o município que foi construído sobre as terras dos índios” – disse ela, deixando claro que, apesar da pressão feita pela prefeitura de Caucaia, os povos indígenas iriam resistir (Tapebas querem demarcação..., 1998).

A realidade vivida pelos Tapebas coincidia com os problemas enfrentados pelos Xukuru Kariri em Palmeira dos Índios, indicando que, apesar da distância territorial entre os dois povos, havia semelhanças que os uniam e diferenças que eram pontuadas e pensadas em conjunto para possíveis soluções. As reuniões e assembleias tinham um caráter desafiador, já que, através da condição de cada povo, precisavam delimitar um fio condutor que abarcasse todas as realidades. “Maninha sempre dizia que nunca haverá divisão no movimento indígena “porque ele é plural, sendo que o desafio está em construir esse caminho das várias realidades num ponto comum, onde todos se encontram” (Dia internacional da..., 2018).

O ano de 1988 foi marcado pela perda irreparável do cacique Xicão Xukuru, de Ororubá, mais um indígena vítima da ganância dos invasores. Ele era corriqueiramente ameaçado de morte, em razão de ser o principal líder do povo Xukuru em Pesqueira-PE. Quatro meses após o decreto de 1775/96, o seu território recebeu cerca de 272 contestações. Segundo o *Porantim*, o número expressivo se deu devido à mobilização dos latifundiários locais que se empenharam para difundir o decreto entre os pequenos e médios proprietários rurais. Em vista disso, os

conflitos territoriais que já estavam presentes se intensificaram após o novo decreto e com eles as ameaças de morte a Xicão, que, por sua vez, realizou inúmeras denúncias a instituições oficiais, Ministério Público, Polícia Civil, Polícia Federal e Secretaria de Segurança Pública, que não tomaram nenhuma medida. Acrescido a isso, a Apoinme, em nota de repúdio, responsabilizou o governo de Fernando Henrique Cardoso por descumprir os direitos indígenas e adotar medidas como o decreto da morte, fazendo referência ao 1775/96 (Protestos contra a..., 1996, p. 5; Xukuru teve 272..., 1996, p. 12; Apoinme: moção de repúdio..., 1999, p. 19).

Segundo os estudos de Mariana Figueiroa (2010, p. 54): “A 6ª Câmara do MPF também oficiou comunicando a morte do cacique Xicão, atribuindo o fato ao conflito entre os fazendeiros locais e o povo Xukuru, em decorrência do processo de demarcação da área indígena”. Durante as investigações para a punição do mandante da morte de Xicão, outros indígenas passaram a ser ameaçados, entre os nomes, Maninha Xukuru Kariri.⁴⁷ Por isso, o CIMI solicitou ao órgão de segurança pública federal medidas de proteção à líder alagoana (Cimi, 1998). O pedido de proteção foi reforçado por Dona Zenilda, viúva do cacique Xicão, que ao procurar Eduardo Suplicy (PT-SP) no Senado, acompanhada de quarenta lideranças, pediu justiça e prisão dos responsáveis pela morte do marido e solicitou com urgência a proteção à companheira de seu esposo nas lutas junto a Apoinme (Diário do senado..., 1998). Maninha Xukuru Kariri, por sua vez, atribuiu a morte do Xicão aos conflitos territoriais, resultado da promulgação do decreto 1775/96 – que suspendeu a demarcação do território Xukuru e criou um clima favorável de tensão e ameaças (Maninha Xukuru Kariri, 1988). Em nota de repúdio, a líder indígena salientou

Em 1995, o território Xukuru foi demarcado fisicamente. Em 1995, através do decreto 1775, foi suspensa a demarcação do território. Tal decreto, segundo o Governo Federal, contribuiria para a demarcação efetiva dos territórios indígenas em questão. Em verdade, como já denunciávamos anteriormente, o decreto, em seu bojo, cria condições que inviabilizam as demarcações dos territórios indígenas, favorecendo aos interessados nas terras indígenas e mantendo desta forma um clima constante de tensão e ameaças terminadas em situações como estas que estamos vivendo. [...] Cobramos direito a nossa cidadania e intervenção dos poderes públicos e o cumprimento da lei. Assim mesmo pedimos ao órgão competente segurança pública, que apure rigorosamente o assassinato ocorrido hoje, e aos meios de comunicação, que se manifestem a favor dos povos indígenas. Pedimos também solidariedade da população local, nacional e internacional, para que se manifestem a favor dos povos indígenas e contra os 500 anos de acontecimento como este, para que se acabe de vez por todas com a

⁴⁷ Além de Zé de Santa (liderança), Zenilda (viúva de Xicão), Toinho (vereador de Pesqueira) e Totonho (testemunha).

impunidade e descaso do governo federal brasileiro e a indiferença do poder judiciário e órgãos afins em relação aos crimes cometidos contra a população indígena (Maninha Xukuru Kariri, 1988).

Por meio da perspectiva de Maninha Xukuru Kariri, exposta acima, a morte do principal líder do povo Xukuru se deu devido à demora do processo demarcatório, que acirrou os conflitos após o decreto de 1775/96. A perda de Xicão exigiu do seu povo maiores esforços para reconduzir a continuidade da luta pela posse de terra, ficando sob a liderança do seu filho, agora Cacique Marcos. Em agosto de 1998, Maninha sofre mais uma enorme perda, dessa vez o seu tio Miguel Celestino, um dos principais líderes do povo Xukuru Kariri em Palmeira dos Índios. Em matéria escrita por ela em homenagem a ele, publicada pelo *Porantim*, enalteceu as ações do parente enquanto liderança indígena, “que empreendeu muitas viagens a pé para Maceió e o Rio de Janeiro, a fim de cobrar do SPI a demarcação da terra Xukuru Kariri” (Maninha Xukuru Kariri, 1998, p. 15). Por fim, ela conclui: “Ele deixou sua história de luta e a sua lição de vida, o seu exemplo a ser seguido e a certeza que passou por essa vida vivendo, marcando e fazendo história. E este é o maior legado que a liderança pode deixar para seu povo” (Maninha Xukuru Kariri, 1998, p. 15).

2.3 Marcha: Uma resposta à fúria do opressor

O título deste subcapítulo faz referência a uma matéria publicada por Maninha Xukuru Kariri em *Porantim*. O texto apresenta inspirações pessoais da líder alagoana contra as comemorações dos 500 anos do “descobrimento” da América. Segundo Lucas Farias (2018, p. 31), o evento foi organizado pelo governo espanhol com a proposta de recordar e celebrar o início do “Novo Mundo”, nesse sentido, a Espanha tentava se distanciar internacionalmente do regime ditatorial recém-superado, ao mesmo tempo que tentava se consolidar como mediador entre os países da Europa e América. No Brasil, as comemorações foram conduzidas inicialmente pelo presidente Itamar Franco, com decreto em maio de 1993, definindo a criação da Comissão Nacional para as Comemorações do V Centenário do Descobrimento do Brasil. Todavia, foi somente durante o governo de Fernando Henrique Cardoso que seu regulamento foi aprovado, em junho de 1997. Ainda segundo Lucas Farias (2018, p. 34), com a finalidade de dar o máximo realce cívico às comemorações. Desse modo, tinha o objetivo de

I- motivar a sociedade brasileira para as comemorações do V Centenário; II- estimular os Governos estaduais e municipais a constituírem Comissões congêneres destinadas a promover eventos comemorativos; III- motivar Universidades, Institutos Históricos, entidades culturais e outras instituições – públicas e privadas – representativas dos vários eventos promoverem brasileira da sociedade segmentos comemorativos do V Centenário; IV- buscar a cooperação de entidades públicas e privadas de expressão nacional, interessadas em colaborar com a Comissão Nacional na promoção das celebrações; V- promover a participação do empresariado nas atividades comemorativas do V Centenário; e VI- preparar e, na medida do possível, supervisionar a execução de projetos de grande repercussão popular (BRASIL, 1997: 12407 *apud* Lucas Farias, 2018, p. 34).

Portanto, as comemorações realizadas no dia 22 de abril foram resultado de uma agenda que solidificou no início do segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso. As festividades em torno do “descobrimento” do Brasil aconteceriam após terem sido esquecidas, em meio aos feriados que antecedem esta data,⁴⁸ por isso o Estado buscava edificar uma memória coletiva nacional. Kelly Cristiane da Silva (2002, p. 142) defende que não existia uma tradição comemorativa em torno do chamado “descobrimento”, por isso a necessidade em criá-la – nesse processo, a autora chama atenção para a contribuição da mídia, em especial, a Rede Globo de Televisão. Como apontado pela autora, a emissora se empenhou em tornar os “500 anos do Brasil” uma data a ser lembrada e comemorada, para este fim elaborou programas específicos sobre o assunto e instalou em várias regiões do país relógios que marcavam horas e os dias em contagem regressiva, despertando em seus telespectadores e demais brasileiros a ansiedade para a chegada do dia 22 de abril.

A partir da exposição, segundo Kelly Silva (2002), é possível reconhecer uma correspondência nas narrativas privilegiadas pelo Estado, desde o símbolo que representa as comemorações dos 500 anos às programações e até aos discursos do presidente Fernando Henrique Cardoso. Em resumo, as cores do símbolo – representado por velas verde e amarela e a numeração 500 no interior de um quadrado – fez referência à bandeira nacional e, ao representar as velas, passava a referenciar aqueles que vinham de tão longe até o “Novo Mundo”. Ademais, segundo a autora,

⁴⁸ Vale salientar, como apontado por Kelly Silva (2002), que no dia 21 de abril, um dia antes das comemorações, há muitos feriados na agenda nacional – como o “dia de Tiradentes”, personagem construído como herói da Inconfidência mineira, após a proclamação da República; é, ainda, o dia em que se cultiva a memória da morte de Tancredo Neves, denominado o “herói da Nova República” e, por fim, o dia escolhido por Juscelino Kubitschek para a inauguração da nova capital do país em 1960, tornando-se, em função disso, a data comemorativa do aniversário da cidade” (Kelly Silva, 2002, p. 142).

A agenda oficial de comemorações, entre os meses de abril e dezembro de 2000, revela, para além da diversidade do perfil dos eventos, uma recorrência de temas: 1) vínculo cultural, social, econômico e político do Brasil com Portugal; 2) esporte, sobretudo, futebol; 3) desenvolvimento do país, especialmente em relação a temas que têm recebido uma maior atenção internacional, como meio ambiente e educação; 4) igreja católica; e 5) diversidade artística nacional (Kelly Silva, 2002, p. 146).

Como podemos perceber até aqui, em meio à tentativa de construir uma memória coletiva, o Estado com outros setores da sociedade – como a mídia, por exemplo – destinava os holofotes para a contribuição dos invasores das terras indígenas em contexto colonial. Qualquer indicativo para os conflitos que pudesse desprezar a história do país era recusado, afinal, o que se pretendia era comemorar. Nesse sentido, os discursos de Fernando Henrique Cardoso exaltavam o Brasil como a “maior nação multiracial e multicultural do mundo Ocidental” (Kelly Silva, 2002, p. 147). Como aponta a autora (2002), os discursos do presidente no dia 1º de janeiro de 2000 destinavam negros e indígenas à invisibilidade, enquanto destacavam o legado dos brancos nascidos em Portugal para a formação da sociedade brasileira.⁴⁹ Isto posto, a seguir apresento parte do discurso do presidente

Reafirmar o sonho da sociedade livre, justa e solidária que hoje nossa geração tem a vontade e a oportunidade de erguer sobre os alicerces destes 500 anos. [...] A história nos ensina a admirar a bravura dos navegantes que primeiro fincaram a bandeira de Portugal deste lado do oceano. Admirar a fibra dos desbravadores que estenderam o domínio português pela costa e ao interior do continente. A bravura dos combatentes que garantiram a posse do território no período colonial; a habilidade dos estadistas que souberam manter a integridade do Brasil na Independência e conseguiram a demarcação pacífica das nossas fronteiras durante o Império e no início da República [...] (Fernando Henrique Cardoso *apud* Kelly Silva, 2002, p. 147).

Portanto, o Estado, em suas narrativas, privilegiava uma história sem conflitos, além da valentia e coragem do invasor à medida que silenciava os outros envolvidos no contexto. Sendo assim, operava a favor dos silêncios em torno das disputas e desigualdades envolvendo os indígenas, negros e os invasores. Em resposta, os que ficaram às margens, organizaram em torno de manifestações um ato nacional denominado Movimento Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular. Em marcha, os integrantes do Movimento Sem Terra, Movimento Negro, Movimento Indígena, sindicatos, estudantes, entre outros saíram de todos os cantos do país demonstrando insatisfação com as narrativas desenvolvidas pelo Estado. Os

⁴⁹ “Nesse sentido, os discursos de Fernando Henrique Cardoso aproximam-se bastante dos elaborados por Gilberto Freire (1940) a respeito da civilização que os portugueses teriam criado” (Kelly Silva, 2002, p. 148).

descontentamentos eram inúmeros, mas, é importante destacar os questionamentos em torno da palavra “descobrimento” que intitulava o evento, inviabilizando os povos indígenas que já habitavam o território antes da chegada dos europeus. Dessa maneira, o Estado planejava comemorar a chegada dos portugueses, um período que significou para os originários o início das violações contra seus corpos, territórios e cultura (Kelly Oliveira, 2002).

Mesmo diante da tentativa estatal de recriar uma outra versão dos últimos quinhentos anos, em ação denominada Marcha Indígena 2000, os originários se reuniram em caravanas em direção a Porto Seguro-BA. As manifestações nas principais cidades do país delinearão um discurso de violências e massacres fundamentando que a história do Brasil não tem só quinhentos anos. Segundo Vasco (2000), em *Porantim*, a organização ficou a cargo de entidades como o CIMI, Apoinme, Coiab e Capoib apoiados pela Central Única dos Trabalhadores (CUT) e pelo Partido dos Trabalhadores (PT) – este teria a incumbência de encaminhar documentos em apoio às reivindicações ao Congresso Nacional nos dias 13 e 14 de abril (Kátia Vasco, 2000, p. 3).

A partir do exposto, Maninha Xukuru Kariri também estava envolvida nas manifestações contra as comemorações oficiais, por meio da escrita em “Marcha: uma resposta à fúria do opressor”, publicado em *Porantim*, conferia outro sentido às comemorações do “descobrimento”. A líder alagoana trouxe a perspectiva do indígena do Nordeste em seu texto; nele aponta que, por ser a primeira invadida, os originários que habitavam a região sofreram um impacto ainda maior com a colonização, em consequência, dezenas de povos foram dizimados. Sendo assim, a marcha 2000 se configura como uma oportunidade de denunciar as violências praticadas contra os povos indígenas, a verdadeira história por trás do “descobrimento” do Brasil seria aberta à sociedade e, segundo Maninha, a partir disso, cabia a ela a reformulação da versão oficial com base no respeito aos originários, para que “no futuro, em vez de vergonha, sintam orgulho de contar aos seus filhos e netos como colaboraram para re-construir a história brasileira resgatando as dívidas com as populações e movimentos de indígenas, negras e com aqueles que historicamente foram excluídos” (Maninha Xukuru Kariri, 2000, p. 3).

Segundo Lucas Farias (2018), a caravana indígena do Nordeste foi a maior durante a marcha 2000, a Apoinme, com auxílio do CIMI, realizou um trabalho nas bases com cerca de trinta povos. Foi em Palmeira dos Índios-AL que as primeiras

mobilizações ocorreram, com o Seminário Resistência Indígena e Popular dos dias 4 a 6 de abril. Ao final do evento, “representantes do povo Xukuru-Kariri, do CIMI, da APOINME, além do membro do ministério público e estudantes, marcharam pelas ruas da cidade tendo como objetivo a entrega de uma carta de reivindicação aos órgãos públicos” (Lucas Farias, 2008, p. 111). Além do exposto, no dia 14 de abril, os Xukuru-Kariri, acompanhados dos parentes Wassu, Karapotó, Kariri-Xokó, Geripankó e Kalankó retornaram à mobilização na capital alagoana contra a política indígena de Fernando Henrique Cardoso (Gazeta de Alagoas *apud* Lucas Farias, 2018, p. 111).⁵⁰ Das palavras de Maninha Xukuru Kariri, destaco

Se o Brasil tivesse um governo que representasse o interesse do seu povo, estaria propondo uma comemoração dos 500 anos que tivesse como base a política do resgate da cidadania brasileira e, aqui, especificamente, a cidadania indígena, através de uma política que promova a qualidade de vida dos povos indígenas, garantindo-lhes, na prática, as condições de sobrevivência e as garantias de seus direitos imemoriais e constitucionais. Se o Brasil respeitasse a sua própria história, trataria os direitos dos povos indígenas como uma dívida que teria que pagar e não como um mero favor ou como uma caridade que se faz para aqueles que despertam pena (Maninha Xukuru Kariri, 2000, p. 3).

Maninha Xukuru Kariri estava envolvida na organização da Marcha Indígena 2000 que levaria cerca de dois mil indígenas para Porto Seguro-BA, onde seriam realizadas as comemorações do “descobrimento do Brasil”. Em entrevista à Folha de São Paulo, reivindicou que era a hora do governo assumir as responsabilidades com as causas sociais do país e afirmou: “Passaremos outros 500 anos, se preciso for, dizendo a verdade e construindo a história” (Índios realizam marcha..., 2000, p. 18). Ainda segundo Maninha, enquanto o governo e parte da sociedade estivessem festejando, os indígenas estariam organizados com o propósito de recontar a história transmitida pelos órgãos oficiais. Além disso, aproveitou a ocasião para mais uma vez chamar atenção para a falta de demarcação de terras indígenas, alertando que, enquanto o governo gastava mais de 45 milhões em torno do festejo, negava recursos para a demarcação de terras, mesmo com casos de violência, massacres, agressões, miséria e negação de direitos – problemas enfrentados pelos povos indígenas do país nesses quinhentos anos.

Por esse motivo, ao assumir a organização da Marcha Indígena 2000, em resposta aos interesses de Fernando Henrique Cardoso, considerou que nada fazia

⁵⁰ Vale salientar que mobilizações com o mesmo teor, realizadas pelos indígenas de Alagoas, foram desencadeadas nas demais microrregiões que compunham a Apoinme.

além do seu dever de indígena nascida e criada no território. À vista disso, defendeu: “É obrigação de todos os índios colaborarem para a releitura da história” (Líder aponta contradição..., 2000, p. 18).

Como já mencionado anteriormente, a caravana do Nordeste contou com o maior número de participantes. De acordo com a Folha de São Paulo, foram organizados três pontos de encontro: Em Fortaleza, com saída em 11 de abril; Recife, com saída 14 e 15 de abril, e Maceió, com saída 13 de abril, em direção à capital baiana, Salvador, para a concentração nos dias 16 e 17 do mesmo mês. Os indígenas do Nordeste, além de participar do Seminário e Manifestação Brasil: outros 500, se reuniram para debater com integrantes do norte e sul da Bahia. No dia seguinte, seguiram para Santa Cruz Cabrália-BA. Em 18 de abril de 2000, no território Pataxó, em Coroa Vermelha, dava-se início à conferência indígena em um espaço organizado com antecedência pelas lideranças indígenas e pelo CIMI, contando com “escritório central da conferência, em uma casa de alvenaria já existente no local, um anfiteatro sob uma lona para a realização das plenárias; um dormitório, em uma grande tenda além de barracas, sanitários químicos e chuveiros (Lucas Farias, 2008, p. 117).

Foi nessa reunião, conforme documento elaborado após o evento, que várias lideranças aproveitaram o momento da abertura para protestar e debater sobre a realidade vivida em cada comunidade. É importante destacar que mesmo aqueles que tinham suas áreas já demarcadas não deixaram de prestar apoio aos demais, como o líder Samuel Karajá, do Mato Grosso, que se posicionou a favor da luta até quando todas as áreas indígenas estivessem demarcadas. Maninha Xukuru Kariri também discursou no evento, se posicionando contra as comemorações oficiais e defendendo que os povos indígenas não tinham nada o que comemorar a não ser a própria resistência. “Estamos reduzidos, mas não estamos mortos”, afirmou durante o seu discurso. Entre as pautas debatidas na conferência indígena 2000, estão apontamentos sobre a situação atual dos povos indígenas do Brasil, reflexão sobre os 500 anos de resistência indígena em cada estado, Estatuto dos povos indígenas e discussão sobre a relação dos povos indígenas com o estado (Documento do Cimi, 2000).

Ademais, como documentado em ata, houve um conflito interno em torno de dois grupos indígenas durante a conferência. A divergência se deu devido à falta de consenso sobre uma possível reunião com o governo federal durante os festejos dos

500 anos, uma parte menor acreditava que estreitar as relações com o Estado possibilitaria a criação de convênio entre lideranças indígenas e o governo federal, a outra parte rejeitava a proposta. Diante desse cenário, Maninha Xukuru Kariri defendeu: “A luta é essa, o governo não faz um favor, ele presta obrigações. Não vamos negociar migalhas com o governo. Parabéns ao povo guerreiro Pataxó que resistiram a tanto massacre (...) devemos, aqui, criar um novo futuro para os povos indígenas do Brasil” (Documento do Cimi, 2000). A partir do exposto, podemos inferir que ela não concordou em negociar com os representantes estatais, tal posição foi defendida por outras lideranças como Agnelo, do povo Xavante.

Por meio de votação em assembleia, foi decidida a não articulação com Fernando Henrique Cardoso durante os festejos. Todavia, as iniciativas do Estado para desarticular a mobilização indígena com a proposta de reunião com o presidente não cessaram, fazendo com que a minoria derrotada na votação discordasse do resultado da assembleia, gerando então um clima de desarmonia entre as lideranças indígenas. Lucas Farias (2018, p. 118) aponta que a Coiab demonstrava ser favorável à negociação e ameaçava a ruptura com a conferência, anunciando a retirada das suas delegações do local, além de questionar as interferências do CIMI nas decisões em torno da Conferência Indígena 2000.

Kelly Oliveira (2010), por meio de entrevista com Uilton Tuxá, esclarece que havia uma divergência entre a Coiab e a Apoinme, pois, segundo a liderança indígena, a Coiab demonstrou interesse na reunião com o Governo Federal com ou sem a presença do Nordeste, por sua vez, a Apoinme defendia a participação na Marcha com ou sem a presença dos indígenas do Norte. Sobre esse cenário, Kelly Oliveira (2010) expõe que a derrocada do Capoib como organização de representação nacional se deu dentro da disparidade entre as lideranças, envolvendo as duas maiores organizações indígenas do país. Com a decisão de participar da Marcha e a forma truculenta com que foi contida pela intervenção da polícia significou a desarticulação do Capoib.

A *Folha de São Paulo* publicou uma notícia no dia 9 de abril informando que o governo federal e da Bahia estavam se preparando para conter os ânimos, caso fosse necessário, para que as manifestações não se voltassem contra o presidente Fernando Henrique Cardoso, para isso convocou as forças armadas para ocupar sítios e praias históricos de Porto Seguro (Governo tenta impedir..., 2000, p. 18). O que era uma ameaça se concretizou nos dia 22 de abril de 2000, dia das

comemorações oficiais do “descobrimento do Brasil”. Logo pela manhã, o primeiro confronto se deu na BR-367, com a utilização de bombas de gás e tiros de borracha e um saldo de aproximadamente cento e quarenta detidos e trinta feridos – a maioria estudantes de Minas Gerais e Espírito Santo. Após a ação, os indígenas decidiram iniciar a marcha também pelo período da manhã com arcos, flechas e entoando seus cantos, porém foram recebidos com a mesma proporção de violência (Lucas Farias, 2008, p. 120-124).

Nesse momento, Maninha não estava na manifestação, pois seu esposo adoeceu sendo hospitalizado, por isso ela voltou aproximadamente dois dias antes do conflito, mas seus familiares permaneceram no local. Rogério relembra os momentos marcantes da luta, afirmando que o clima era de guerra, com aeronaves que davam voos rasantes. Segundo ele, os policiais realizaram uma espécie de corredor polonês e, acreditando que seria para fazer a segurança, os manifestantes entraram na primeira parte do cordão policial e foram recepcionados com violência. Sobre esse momento, acrescenta que

A memória não deixa esquecer as cenas de barbaridade, como a cena de três famílias indígenas Caiapó que enfrentaram as Forças Armadas, teve outra cena que marcou o mundo quando o indígena se deitou em frente ao tanque de guerra em defesa dos parentes e dos demais que estavam na caminhada. Naquele momento percebemos que o estado brasileiro não estava preocupado com a situação dos povos autóctones, a ação estatal era apenas midiática, como se o Brasil houvesse surgido do nada e aqui já não existisse os indígenas, não existissem outros povos, e na hora Antropólogo do MPF e os demais da comitiva de Alagoas, na ocasião, lembro que Jorge Vieira e a senadora Heloisa Helena foram presos por defender os povos indígenas. Durante o bombardeio de efeito moral e gás lacrimogênio, Carlinho Xukuru-Kariri, atualmente Pajé da aldeia Cafurna de Baixo, foi atingido por estilhaço de bomba nos pés, teve que ser hospitalizado e passou longo tempo na Bahia sob cuidados médicos para se recuperar e retornar para Alagoas. No retorno do indígena Carlinho para sua terra de origem, os missionários do CIMI o recepcionaram, o Ministério Público Federal se fez representado pelo Dr. Delson Lira e o antropólogo Dr. Ivan Soares. São essas experiências que esculpiram o ser indígena que habita em mim (Rogério Santos, 2023, p. 61).

Sobre a família Caiapó, em entrevista, Rogério esclareceu que eram formados por adultos e crianças e que, no momento do conflito, rasgaram as roupas e enfrentaram a força policial. Para ele, a violência não foi maior devido à contribuição do Movimento Negro e Sem Terra.

Iara Wassu Cocal⁵¹ também estava presente na marcha e revelou que, após esse episódio, houve dificuldade para encontrar os parentes, pois todos haviam se

⁵¹ Nome indígena de Cremilda.

espalhado na tentativa de se protegerem. Após o momento, se estabeleceu um clima de desconforto, medo e angústia. A agressividade para conter a mobilização ocupou os noticiários nacionais e internacionais, alcançando notoriedade maior que as comemorações oficiais.

Passado o dia 22 de abril e o evidente fracasso das comemorações, os organizadores da festa tentaram reagir, responsabilizando os manifestantes pelo confronto no dia 22 de abril. O senador ACM defendeu a ação da PM baiana, afirmando que os policiais atuaram com “correção e ponderação” evitando que acontecesse fatalidade, e que os indígenas tivessem sido induzidos “a participar de uma manifestação que talvez eles nem quisesse fazer (ACM E... 2000:5). Preocupado com a repercussão negativa, FHC defendeu que os conflitos não tinham inviabilizado a festa, e determinou a elaboração de relatório oficial sobre este evento ao ministro da justiça José Gregori e ao Ministro-Chefe do gabinete de segurança internacional Alberto Cardoso (Lucas Farias, 2008, p. 124).

Após este episódio, nos meses de maio e junho, os indígenas mostraram a sua força mais uma vez, pois, apesar da forte retaliação estatal, buscaram alcançar maior visibilidade e apoio em reunião com autoridades europeias, demonstrando que não seria fácil desarticular os seus movimentos. Desse modo, Maninha Xukuru Kariri esteve em várias cidades da Alemanha divulgando as consequências e reivindicações dos povos indígenas e Nailton Pataxó realizou reuniões com órgãos oficiais de seis países. Segundo Dionísio Heck (2000, p. 7), a marcha continuou na Europa e, como consequência, o interesse e a cooperação com a causa indígena aumentaram. Ainda segundo a matéria, a Survival Internacional tomou a iniciativa para a realização de uma investigação independente sobre a violência do dia 22, uma vez que as investigações oficiais concluíram pela legalidade da ação da polícia, ou seja, decidiu-se que o Estado não tinha cometido excessos.

Em 2001, Maninha Xukuru Kariri voltou as atenções para a saúde. Em fevereiro daquele ano, acompanhada de indígenas da etnia Karapotó, Kariri-Xokó, Xukuru Kariri, Wassu Cocal, Gerinpankó, Kalankó, Karuazú e Tigui-Botó de Alagoas e Xokó de Sergipe ocuparam o prédio da Funasa durante quinze dias. De acordo com Rogério, Maninha Xukuru Kariri trouxe um grupo de aproximadamente vinte indígenas que, ao serem convidados a se retirar do prédio, passaram a aderir a uma estratégia incomum: por meio da fumaça das chanducas⁵² expulsaram os servidores dos prédios que não aguentaram o cheiro forte (Rogério Silva, 2023, p. 64).

⁵² Chanduca é um cachimbo de madeira de angico utilizado para fumar, contendo fumo de corda desfiado utilizado no cotidiano das comunidades indígenas (Rogério Silva, 2023, p. 64).

A manifestação se deu devido aos casos de corrupção na Funasa e contra a terceirização dos serviços de saúde. Naquele momento, o Juiz Sebastião Vasquez, da 4ª vara da justiça federal de Alagoas, suspendeu a terceirização do serviço no estado, após pedido da procuradoria da República de Alagoas. As discussões em torno dessa temática foram aprofundadas durante a III Conferência Nacional de Saúde Indígena, em Luziânia, nos dias 14 a 18 de maio, o evento reuniu cerca de oitocentas pessoas e foi organizado pelo Ministério da Saúde (Justiça federal suspende..., 2001, p. 7; III Conferência reúne 800..., 2001, p. 6).

A I Conferência, em 1986, ficou marcada pela necessidade de “garantir estratégias diferenciadas de atenção à saúde dessas minorias e a importância de vinculá-las ao SUS” (L. Garnelo, 2014, p. 109). Por conseguinte, durante a II conferência, em 1993, debateram e divulgaram as diretrizes que propunham um modelo assistencial diferenciado para os povos originários. “A estrutura proposta é vinculada ao SUS, na forma de um subsistema tendo como base os Distritos Sanitários Especiais Indígenas, com autonomia administrativa e financeira” (Roberto Liebgott, 2001, p. 7). Segundo Garnelo e Maquiné (2015), desde o decreto 23/1990, a gestão e a operacionalização do subsistema ficou a cargo da Fundação de Saúde (FUNASA), com esta medida o Ministério da Saúde, em razão de retirar atribuição da FUNAI para agora a Funasa, parte do órgão executivo do ministério.

A partir dessa breve contextualização, a III Conferência, em 2001, foi um momento em que os presentes apontaram para a importância de atribuir ao órgão federal a responsabilidade de conduzir o “Subsistema de Saúde Indígena, em oposição à ideia de municipalização de assistência à saúde, hegemônica no SUS” (L. Garnelo, 2014, p. 11). Ao ser perguntada sobre a importância de participar da conferência, Maninha Xukuru Kariri respondeu

Numa conferência como esta, há muitos interesses diferentes, muitas posições políticas diferentes e muitos agentes externos influenciando nessas posturas. Acho que nós, índios, temos que contar com os povos indígenas e lutar pela federalização da saúde. Pelo menos no Nordeste, há um consenso, entre os povos, de que a saúde deve ser responsabilidade da União. Há uma tendência de que esta terceirização, do jeito que está sendo feita, não vai dar em nada. Há uma grande confusão. Em alguns locais, como no Espírito Santo, em que o município assumiu a responsabilidade da saúde indígena, mas já contratou uma cooperativa de médicos. Temos que lutar pela federalização e por fim esse processo de descentralização (Etelvina Santana, a..., 2001, p. 6).

Estar presente em momentos de debate como este é de suma importância. Como apontado pelo então secretário adjunto do CIMI, Roberto Liebgott (2001),

apesar do governo federal, através da Funasa, ter usado as discussões desenvolvidas durante a II Conferência, não levou em conta as particularidades envolvendo a saúde das minorias étnicas, pois a Funasa, com apoio do seu corpo técnico e com a cooperação de assessores externos, “definiu a estruturação de 34 Distritos Sanitários Especiais Indígenas. Esta definição resultou não de um processo de reflexão nas regiões, mas de interesses da própria Funasa” (Roberto Liebgott, 2001, p. 7). Por conseguinte, o Estado se ausentou da responsabilidade relativa à execução das ações, retirando a autonomia financeira dos Distritos Sanitários e transferindo a responsabilidade para cada distrito, em convênios estabelecidos entre a Funasa, ONGs, prefeitura e igreja. Tal panorama, causou a insatisfação dos povos indígenas. Em entrevista ao *Porantim*, Maninha Xukuru Kariri defendeu

Como você vê a política de saúde do governo para os povos indígenas? Eu vejo como uma manobra do governo, para municipalizar, para passar a atribuição que constitucionalmente é dele para os municípios, para ONG'S e até mesmo para organizações indígenas. Então eu vejo como uma manobra para livrar-se dessa atribuição que é dele. **Quais as consequências disso para aqueles que estão na aldeia e dependem do atendimento à saúde?** O governo, com a municipalização e terceirização, está desrespeitando um processo constitucional que é de dar um atendimento diferenciado, com qualidade, aos povos indígenas, respeitando todos os aspectos étnicos, culturais e econômicos de cada um desses povos. Temos hoje os recursos canalizados para a saúde indígenas sendo usados e manipulados de acordo com os interesses dessas pessoas que estão ligadas ao municípios, a entidades não governamentais e outras (Roberto Liebgott, 2001, p. 7).

Em resumo, durante a terceira conferência, conforme o *Porantim* (2001), os povos indígenas protestaram contra a condução autoritária por parte da mesa, em razão de negligência em assuntos considerados relevantes para os originários. Ademais, os povos indígenas não tiveram o direito de participar da preparação das discussões em contextos locais e regionais, já que a atribuição foi concedida aos Distritos Sanitários Especiais de Saúde Indígena, e por isso a presença de não indígenas ligada ao órgão foi maior em relação à representatividade das comunidades.⁵³ Ainda segundo a mesma matéria, os debates giraram em torno de nove eixos temáticos, sendo eles: modelos de gestão e organização dos serviços; controle social; formação de agentes de saúde; recursos humanos; medicinas e práticas tradicionais; produção e comercialização de alimentos (autossustentação);

⁵³ De cima para baixo: As diversidades de temas impediram que a III Conferência aprofundasse questões essenciais (Porantim, Brasília, Ano XXIII, n. 236, jun/jul, 2001, p. 7).

vigilância de saúde; prevenção e controle de DSTs; ética em pesquisa e propriedade intelectual.

As discussões em torno dos eixos temáticos foram satisfatórias, porém o mesmo não aconteceu com assuntos relativos à avaliação, formulação e definição de novas diretrizes para a saúde indígena. Desse modo, não trouxeram medidas para repensar outras formas de atenção que privilegiassem a realidade dos originários, distanciado de um modelo elaborado pelo governo. É importante salientar também que durante a conferência houve divergência entre os indígenas do Norte e do Nordeste, pois para os primeiros a terceirização dos serviços vinha dando resultados satisfatórios, por isso defendia a manutenção dos serviços, posição negada pelos indígenas do Nordeste, que considerou a situação como não cumprimento da finalidade constitucional. Todavia, era consenso não perder direitos conquistados desde o início pelo movimento indígena que “são essenciais para uma assistência paliativa” (De cima para baixo..., 2001, p. 7).

Em 7 e 8 de novembro de 2002, Maninha Xukuru Kariri participou do primeiro seminário de autossustentação alimentar e etnodesenvolvimento dos povos indígenas. O evento contou com a participação de lideranças de organizações indígenas nacionais e representantes da Funasa e do Ministério da Saúde. Por meio da ata do evento, podemos compreender quais problemas e soluções perpassam sobre os povos indígenas como formação de profissionais qualificados, segurança alimentar da população indígena, falta de investimentos, a postura de implantar uma mesma solução em diferentes realidades, entre outros obstáculos.

Maninha Xukuru Kariri, durante o evento, defendeu que as adversidades envolvendo os povos indígenas do Nordeste são causadas pela falta de demarcação de terra e falta de reconhecimento étnico, além disso, é importante salientar uma pauta que faz parte da sua reivindicação desde seu ingresso no movimento indígena, em razão de sempre defender a autonomia dos povos para que não dependessem de nenhum órgão estatal ou de interesses alheios. Durante o seu discurso defendeu

O Nordeste é uma região bastante sofrida. Somos 42 povos na Apoinme, 12 são reconhecidos pelo governo. Temos povos do semiárido, onde a seca dura o ano inteiro e os povos da zona da mata e os que estão nos meios dessas duas regiões. Os Geripankó vivem em condições sem água, que nem a FUNAI e nem a FUNASA resolveram. O quadro do mapa da fome não mudou muito, vim pensando em contribuir para construir a política, mas para isso é indispensável a demarcação das terras. O programa pode até

sair, mas nós não poderemos acessar os recursos porque não tem a terra. Há situações diversas de luta pela terra. Convoca a pressionar o governo para fazer a demarcação. Mesmo onde foi demarcada não foi providenciada a desintração. No Nordeste não será possível implementar uma política sem demarcar as terras. No semiárido não tem água para beber. Os do litoral continuam passando pelas mesmas necessidades. Se a gente ficar dependendo das boas vontades dos bancos não vai ter avanço para essa política. Tem que fazer uma política que não dependa do jeitinho e boa vontade de quem quer que seja. A Funai tem que ser reestruturada e os povos indígenas têm que participar. Colocar um índio na presidência não vai resolver. A solução depende da forma como vai ser estruturada para que funcione (Primeiro Seminário Nacional..., 2002, p. 39).

É importante destacar a última parte do discurso, pois, no início de 2003, Fernando Henrique Cardoso deixou a presidência e Luiz Inácio Lula da Silva tomou posse. Nesse cenário, como veremos, Maninha Xukuru Kariri recebeu uma proposta para participar do novo governo. Assim, torna-se necessário desenvolver brevemente considerações sobre o contexto histórico em que se apresentou essa proposta antes de prosseguir com a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri e, posteriormente, sobre as circunstâncias que a fizeram tornar-se semente.

2.4 “Eles arrancaram nossas folhas, quebraram nossos galhos, derrubaram nossos troncos. Mas esqueceram do fundamental: não arrancaram nossas raízes!”

Luiz Inácio Lula da Silva, durante a sua disputa eleitoral, desenvolveu discursos em torno das políticas econômicas liberais, afirmando-se contrário às privatizações, desaprovando a desvalorização do trabalhador e reivindicando a reforma agrária. Diante disso, segundo Max Reis (2022, p. 79), recebeu o apoio de movimentos como MST, povos indígenas e proletários urbanos que acreditavam em um governo com oportunidades no que se refere, principalmente, à geração de emprego, reforma agrária e redistribuição de renda. A sua eleição, em particular, para os povos indígenas, significou uma esperança em meio às opressões estatais que, como vimos anteriormente, através de leis e decretos, agiram a favor dos interesses alheios aos originários. Todavia, nos primeiros dias após a sua posse, uma série de violências contra os indígenas foram intensificadas. Como afirma Cristiano Navarro (2003, p. 2), o cenário era resultado das “soluções represadas pelos governos anteriores”.

Para os povos indígenas, o governo Lula teria compromisso com a sua principal reivindicação, ou seja, as demarcações territoriais. No entanto, o primeiro ano de seu mandato gerou dúvidas nas lideranças indígenas. Durante o Encontro Nacional dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil, realizado meses após a posse do novo presidente, o cacique Nailton Pataxó Hã-hã-hãe defendeu que o novo cenário político poderia favorecer uma outra perspectiva em relação aos povos indígenas, mas, caso não ocorresse, a cobrança seria ainda maior. Em contrapartida, o cacique Marcos Xukuru considerou que, nos poucos meses transcorridos, Lula não se empenhou em solucionar os conflitos, resultando em assassinatos e mortes nos territórios indígenas. Ademais, ao fim do Encontro Nacional, foi desenvolvido um documento com o propósito de colaborar com novas leis referentes aos direitos dos povos originários, porém, ao tentarem entregar o documento no Congresso Nacional, não foram recebidos pelo presidente e Iza Rodrigues Pataxó Hã-hã-hae, prima de Galdino Pataxó, ao se aproximar com uma criança no colo, foi ferida por um dos seguranças do presidente Lula (Encontro para unir..., 2003, p. 8).

Segundo Tereza Ribeiro (2014, p. 88), Lula e sua equipe ministerial elaboraram uma agenda para receber no Palácio do Planalto vários setores da sociedade civil, a fim de debater presencialmente suas principais reivindicações. Todavia, o final de 2003 se aproximava e o espaço de diálogo com os povos indígenas não se realizava – o que causou indignação, em razão das lideranças ainda requererem o encontro com o presidente, mesmo que isso não ultrapassasse o campo simbólico. Atrelado a esse cenário, segundo *Porantim*, o ano de 2003 fechou com recorde de assassinatos de indígenas: foram trinta e uma mortes, ultrapassando um saldo de trinta óbitos durante o governo de FHC, em 1995 (Um triste recorde..., 2004, p. 2).

Em resposta à morosidade das propostas para solucionar tais questões, em abril de 2004, o movimento indígena organizado ocupou a Esplanada do Ministério em uma mobilização nacional chamada Acampamento Terra Livre, que reuniu cerca de duzentos indígenas. A homologação do território Raposa Terra do Sol era a principal reivindicação, seguido de desintrusão, proteção do território e o processo de demarcação das outras áreas. Segundo o *Porantim*, a frase mais repetida entre as lideranças era “Lula prometeu e não cumpriu”; os manifestantes seguiam a cada

dia para frente do Palácio do Planalto,⁵⁴ onde deixavam recados para o presidente e à tarde, por meio de caixas de som, realizavam um apelo de solidariedade, visita e apoio à população. No dia 19 de abril, em sessão solene na Câmara dos Deputados, o indígena Julio Macuxi anunciou que a saída dos povos indígenas só aconteceria após a reunião com o presidente. No entanto, após oito horas e trinta minutos, retiraram-se com a promessa de encontro com o secretário do gabinete da presidência, Gilberto Carvalho (Egon Heck, 2004, p. 8; Cristiano Navarro, 2004, p. 10).

Em 10 de maio, após dezesseis meses de mandato, como resultado das pressões realizadas durante o Acampamento Terra Livre, pela primeira vez o presidente recebeu as lideranças indígenas. Estas, por sua vez, hospedadas no Laguna Plaza Hotel, chegaram a Brasília dois dias com antecedência para preparar as pautas da reunião em um auditório cedido pela hospedaria. No dia tão esperado, vinte e cinco lideranças, entre elas Maninha Xukuru Kariri representando a região Nordeste, apresentaram um documento de seis páginas ao presidente Lula (Tereza Ribeiro, 2004, p. 12).

Em carta ao presidente, afirmaram: “Viemos aqui olhar nos seus olhos para ter a certeza que eles ainda trazem o brilho da esperança de um Brasil justo e pluriétnico” (Indígenas intensificaram a..., 2004, p. 12). Segundo o *Jornal Sem Terra* (2004), o documento apresentava quarenta e duas reivindicações divididas em seis eixos temáticos: proteção e gestão sustentável das terras indígenas; diálogo interétnico e participação indígena nas instituições e políticas públicas; criação de um novo órgão indigenista; apoio do governo federal a uma legislação indigenista compatível com os termos da Constituição de 1988; saúde e educação; identidade e valorização da cultura (Indígenas intensificam a..., 2004, p. 12). A conclusão da reunião não agradou as lideranças, pois não ficaram satisfeitas com o pedido de paciência solicitado por Lula. O presidente não apresentou nenhuma proposta consolidada para a solução das pautas apresentadas pelos indígenas, mas declarou que estaria próxima a homologação da terra Raposa Serra do Sol (Liliane Luchin, 2004, p. 11).

⁵⁴ A mobilização iniciou na Esplanada dos Ministérios e, posteriormente, após comemoração na Câmara dos Deputados, no dia 19 de abril, foi transferida para o Congresso Nacional (Cristiano Navarro, 2004, p. 10).

Como descrito anteriormente, Maninha Xukuru Kariri foi uma das lideranças presentes na primeira audiência com Lula, representando a região Nordeste. Durante o mandato do presidente, foi convidada para ocupar o cargo de assessora do presidente da Funai, mas não aceitou. O motivo da recusa se deu pela escolha de lutar ao lado dos povos indígenas, pois a aceitação poderia significar uma mudança de direção, já que, ao lado dos seus parentes, poderia exigir com mais veemência os direitos garantidos pela Constituição Federal.

Segundo familiares, alguns Xukuru Kariri não concordaram com a posição de Maninha, pois a aceitação do cargo poderia beneficiar o povo. Além disso, em outros momentos, outros cargos foram oferecidos, como candidaturas políticas⁵⁵ e a coordenação da Funasa, mas, para não ficar refém de uma hierarquia, não aceitou os convites. Girleno Xokó, em entrevista, acentua ainda mais a admiração pela sua companheira de luta, em razão de Maninha ter refutado a proposta mesmo enfrentando dificuldades financeiras (Rogério Silva, 2024; Meire Xukuru Kariri, 2004). Sobre isso, destacou

Ela conduziu, ela participou, ela fez. Eu acho que a seriedade que ela teve de conduzir tudo, de não se corromper... Maninha foi convidada para ser assessora do Lula quando foi eleito; ela foi convidada para ser assessora do presidente da Funai. Ela não aceitou. Sem ter salário, sem ter nada, lidou a vida inteira com o dinheiro da Apoinme, morreu e não tinha o dinheiro para comprar o caixão. Quem deu foi a mãe, né? Morreu numa casa que a mãe foi quem construiu. Aí você vê o quanto de seriedade que ela tinha. Casou-se com uma pessoa humilde que vivia lá trabalhando, um parente dela, uma pessoa bem frágil também em termos de condições. Ela morreu nessas situações. Eu vejo ela como exemplo de mulher, lutadora e índia. É assim que classifico. **Porque ela não aceitou o emprego na Funai?** Porque ela disse que, se aceitasse ser assessora do presidente da Funai, ela perdia o espírito de luta, perdia a voz, não ia ter como reivindicar nada. Porque se ela ficasse do lado de cá, tinha como exigir, então não aceitou de forma alguma (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023).

Kelly Oliveira (2010, p. 47) esclarece que identificou posições distintas adotadas pelas lideranças indígenas na Apoinme sobre as solicitações para ocupar assentos em instâncias de diálogos com o Estado, em razão de alguns estarem se adequando a esse cenário, ou seja, se capacitando dentro da burocracia estatal, enquanto outros rejeitavam a ideia por acreditarem que o diálogo com o governo poderia indicar um enfraquecimento do movimento indígena. Maninha Xukuru Kariri, durante a gravação do documentário Pisa Ligeiro, defendeu que os seus parentes

⁵⁵ Segundo Rogério, Maninha frequentou o curso denominado “Fé e Política”, oferecido pela Arquidiocese. Por isso, tinha opções políticas que perpassavam a visão da esquerda.

deveriam realizar um exame crítico do partido político que pretendesse se filiar, não de modo aleatório, mas buscando perceber as ideologias e dinâmicas presentes, pois se essa tarefa indicasse que o partido não estava a serviço dos povos originários, então não seria lugar para se filiar (Bruno Pacheco, 2004).

Baseados nisso, entre as pautas debatidas durante a oficina no III Fórum Social Mundial, em 2003, os originários discutiram sobre as suas exclusões dos processos políticos (Proposta para um..., 2003, p. 10). Naquela ocasião, Maninha Xukuru Kariri defendeu a construção do Parlamento Indígena fazendo referência como semente, para indicar que, naquele momento, ainda era uma ideia a ser construída mediante a “experiência histórica, da necessidade e da contribuição amplas das comunidades e dos povos indígenas do país” (Egon Heck, 2003, p. 10).

O ano de 2003 foi histórico para os indígenas de Alagoas, pois obtiveram grandes êxitos no campo educacional. O Projeto Alvorada, criado em 2001, buscou contemplar, através de desenvolvimentos de políticas públicas, populações que estavam em vulnerabilidade social, desenvolvendo programas nas áreas de educação, saúde e demarcação de terra nas regiões Norte e Nordeste. Sendo assim, a Apoinme buscou, com a coordenação de Maninha Xukuru Kariri, a construção de escolas nos territórios indígenas e foi contemplada. Então, sete escolas, em geral, improvisadas, foram substituídas por uma nova estrutura. As comunidades Xukuru Kariri Mata da Cafurna, Boqueirão e Fazenda Canto foram contempladas. “Além dos Xukuru-Kariri, outros povos indígenas de Alagoas receberam construção escolar como os Kariri-Xokó, Tingui-Botó, Wassu-Cocal, Jiripancó e os Xokó de Porto da Folha em Sergipe” (Rogério Silva, 2023, p. 132).⁵⁶

Em 2005, durante a VI Assembleia da Apoinme, Maninha Xukuru Kariri se despediu da organização após quinze anos de luta para voltar a estudar. Na assembleia, que reuniu duzentos e cinquenta indígenas de quarenta e três povos, foram debatidos temas como a transposição do rio São Francisco, o fortalecimento da organização como representante dos indígenas, a insatisfação em relação à atuação da Funai para concluir o processo demarcatório e a retrospectiva dos quinze anos da organização. Ademais, Maninha Xukuru Kariri foi homenageada durante todo o evento. Naquela ocasião, durante a plenária, Girleno Xokó, ao homenagear a sua companheira de luta, explicou que ela sempre esteve presente nas reuniões,

⁵⁶ Segundo Yrákanã, não foram conquistados um número maior de escolas devido a falta de reconhecimento territorial.

viagens, retomadas e organização dos povos. A partir disso, afirmou: “No meio daquele monte de homens, ela dizia: respeito é bom e eu gosto. E todos nós aprendemos muito com isso” (Priscila Carvalho, 2005, p. 5).

O episódio que Gileno Xokó lembrou durante a VI Assembleia, em entrevista cedida para o CIMI, se deu durante uma viagem para Salvador, onde Maninha Xukuru Kariri estava em um ônibus acompanhada das demais lideranças, na sua maioria homens, quando um deles sentou-se ao seu lado e tentou maior intimidade, mas foi rechaçado pela líder feminina em público. Ela, ao perceber a abordagem, levantou e disse: “Levante e vá sentar naquela poltrona que está vazia e outra coisa que vou te dizer: respeito é bom e eu gosto. Eu vivo no meio de vocês, uma mulher em meio a esses homens, mas eu exijo respeito” (Gileno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

A partir de então, conforme Gileno Xokó, o indígena, que era respeitado no movimento, se retirou envergonhado, enquanto os demais observavam a cena. Por conseguinte, aqueles que pretendiam algo parecido abandonaram a ideia. Nas palavras de Gileno Xokó,

E a gente que ia tudo junto [as lideranças], ainda impõe mais respeito, porque se a gente tivesse vontade de dizer alguma coisa, tirar alguma indireta, dali, morreu, tudo deixou pra lá. Ela já era uma pessoa que eu admirava bastante, e depois disso eu percebi que ela era um rochedo, uma pessoa que não dava os braços a torcer e do jeito que ela era forte fora, ela era forte para dentro, ela não dava o lugar dela a ninguém (Gileno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

Como vimos no decorrer desta pesquisa, Maninha desenvolveu ações a favor dos direitos dos povos originários de todo o país em contexto nacional e internacional. No ano do seu distanciamento da Apoinme, 2005, recebeu indicação ao “1000 mulheres para o Prêmio Nobel da Paz” – motivada pela sua atuação como liderança indígena. Conforme o *Porantim*, o prêmio tinha um caráter simbólico, sendo destinado àquelas que, em diferentes contextos, lutam pela paz. Naquela conjuntura, duzentos e sessenta e dois nomes de brasileiras foram sugeridos inicialmente e, a partir das histórias, foram selecionadas deste número cinquenta e duas mulheres a serem apontadas ao prêmio.

Além de Maninha, as indígenas Joênia Wapichana, Zenilda Xukuru e Eliane Potiguara também foram indicadas. A partir do exposto, Maninha Xukuru Kariri foi uma das mil mulheres oriundas de cento e cinquenta países que desenvolveram

diversas ações na cidade, no território indígena e no campo para a promoção da paz. Ao ser mencionada ao prêmio, se expressou com os seguintes dizeres: “A sociedade tenta negar suas origens indígenas. Eles tomaram nossas terras, nossas línguas e nossas crenças. Hoje, nós sabemos quem nós somos, quais são os nossos direitos e a posição que queremos ocupar na história” (Quatro indígenas brasileiras..., 2005, p. 13; Adeus, Maninha: grande..., 2006, p. 16).

Aproximadamente um ano após esse feito, no dia onze de outubro de 2006, Maninha Xukuru Kariri faleceu, aos quarenta anos, de parada cardíaca, após ter problemas respiratórios. A sua morte foi mais um caso de desassistência médica oferecida aos povos indígenas no município de Palmeira dos Índios. Segundo o Conselho Indigenista Missionário (2006), ao sentir os primeiros sintomas, ela procurou o Hospital Regional Santa Rita e não foi atendida a tempo. Motivo trágico, em vista que, inicialmente, sonhava cursar medicina e a sua inserção no movimento indígena se deu devido a sua preocupação com a saúde oferecida aos originários, além disso, era uma das representantes do Conselho de Saúde Indígena.

Antes de prosseguir, é preciso chamar atenção para o atendimento de saúde oferecido aos povos indígenas Xukuru Kariri no município de Palmeira dos Índios. Sobretudo, como os órgãos estatais vêm contribuindo para o aumento da mortalidade dos indígenas, pois, ao negar um sistema de saúde diferenciado e de qualidade, retira a possibilidade de vida dos originários, convertendo-se em uma prática traduzida por negligência médica. Em 1995, a liderança Quitéria Celestino, ao procurar o hospital em Palmeira dos Índios, foi diagnosticada com um quadro normal de febre, sendo medicada e enviada para casa. Após três dias, veio a falecer na capital alagoana, apresentando sintomas de catapora. Segundo José Cícero, seu primo, o médico só olhou e disse que era “febre normal”, por isso seus familiares apontaram descaso e solicitaram investigação (Homenagem à grande..., 1995, p. 16).

Em 2013, a liderança Gecivaldo Xukuru Kariri buscou atendimento no mesmo hospital com suspeita inicial de infecção intestinal, onde foi medicado e liberado, porém, com aumento dos sintomas, retornou, foi submetido a uma intervenção cirúrgica e acabou falecendo. Segundo o Conselho Indigenista Missionário, “do ponto de vista médico, fica aí a interrogação por que não foi feito imediatamente o exame específico para identificar a real causa do sintoma” (Gecivaldo Xukuru Kariri..., 2024). Além dos casos citados, em entrevista, Yrákanã

denuncia uma prática de assassinato desenvolvidos nas maternidades disfarçados de negligência médica.

Meire, irmã de Maninha, para o documentário “Maninha Xukuru-Kariri”, com direção de Celso Brandão e Aldemir Barros, esclarece que a irmã era fumante e por isso tinha crise de cansaço. Ela conta que, no domingo, à noite, sua irmã procurou o hospital, foi a primeira vez que buscou atendimento hospitalar, sem melhoras, retornou um dia depois pela manhã em busca de um pneumologista, mas foi medicada, provavelmente, após nebulização com corticoides, e liberada para voltar à casa. Todavia, ainda na quarta-feira de manhã, não tinha apresentado melhoras e buscou novamente o hospital acompanhada das irmãs. Antes de sair, deu seu último abraço e um beijo em sua mãe, após vinte e cinco minutos, veio a falecer. Seu pai, no mesmo documentário, esclarece que Maninha não esperava que “ia para a eternidade” e que, mesmo após a sua partida, não sabia que sua história continuaria muito mais forte. Maninha partiu, mas vive na história do seu povo e na memória daqueles que compartilharam momentos com ela (Celso Brandão e Aldemir Barros, 2022).

O hospital, por sua vez, tentou se isentar da responsabilidade, alegando que Maninha Xukuru Kariri não havia morrido no local. Em seguimento, após um mês da perda, a referida unidade de saúde ainda não tinha disponibilizado o atestado de óbito, fazendo com que cerca de quinhentas lideranças indígenas ocupassem as ruas de Palmeira dos Índios exigindo o documento, denunciando o descaso com a saúde oferecida aos povos indígenas e homenageando a companheira de luta. Se fizeram presentes as etnias Geripankó, Karuazu, Katokinn, Koiupanká, Kalankó, Tingui-Botó e Kariri Xokó de Alagoas. Xokó de Sergipe, e os Xukuru de Ororubá, Kapinawá e Kambiwá de Pernambuco, que se reuniram na parte da manhã na Mata da Cafurna para exaltar os feitos da liderança Xukuru Kariri. Jorge Vieira (2006, p. 11) destaca o discurso do cacique Marcos do povo Xukuru, que relembrou o início da luta da companheira de seu pai, que sempre estava presente nas reuniões, movimentos e assembleias em defesa dos direitos dos povos indígenas da sua luta por uma política de saúde específica e diferenciada para os povos indígenas.

À tarde, unificaram as forças, em frente da Catedral Diocesana, com outros movimentos sociais, entidades governamentais e população local, em passeata nas ruas de Palmeira dos Índios até a Câmara de Vereadores, dançando toré, com carros de som, faixas e cartazes, entre eles um escrito: “Por negligência e omissão

médica hospitalar interromperam a minha voz, meus sonhos e meus ideais.” Todavia, ao chegarem ao local, deparam-se com a ausência dos políticos em horários que deveriam estar trabalhando. “O pajé Antônio Celestino, indignado, protestou: “diante desta casa pagamos muito caro, as portas estão fechadas. Porque queremos cobrar a responsabilidade com saúde do nosso povo” (Jorge Vieira, 2006, p. 11). Por conseguinte, encaminharam-se para a Prefeitura Municipal, que também estava vazia, pois o prefeito e o seu vice, conforme Vieira (2006), tinham se solidarizado com a morte da líder indígena. Posteriormente, seguiram para o hospital Santa Rita para cobrar a emissão da certidão de óbito, enquanto o Ministério Público Federal instaurou um “inquérito para investigar a diretoria do hospital e as responsabilidades pela assistência à saúde dos povos indígenas” (Jorge Vieira, 2006, p. 11).

Figura 4 – Mobilizações no centro de Palmeira dos Índios



Foto de Jorge Vieira. Em homenagem à Maninha, indígenas do NE cobram ações governamentais.
Fonte: **Porantim**, Brasília, ano XXVII, N 291, dezembro de 2006, p. 11.

Maninha Xukuru Kariri até hoje não tem atestado de óbito, no entanto, através da intervenção do procurador Delson Lyra, a família conseguiu a declaração meses após a morte. Segundo Rogério, o procurador entrou com uma ação exigindo o atestado, porém o hospital Santa Rita se recusou. Dona Marlene revela que foi questionada se teria o interesse em fechar o hospital, ainda assim negou, afirmando

que não agradaria a filha. Além disso, segundo ela, foi oferecida indenização, contudo, mesmo com uma parte da família discordando, recusaram a proposta. “O que a gente queria eles não quiseram que era assumir a culpa, mas eles não fizeram” afirmou Dona Marlene (Rogério Silva, 2024, Marlene Xukuru Kariri, 2024).

Yrákanã, naquele momento, estava vivendo em Cuba, cursando medicina, ficou sabendo da morte da irmã por meio de um parente Pataxó. Como Maninha não apresentava problemas de saúde, muitos indígenas acreditaram que quem teria falecido era Raquel, que já sofria com problemas de coração. Por este motivo, parentes de outros povos continuavam ligando, principalmente para tratar sobre a Apoinme. Só após a obtenção da declaração de óbito que a família conseguiu fechar contas com bancos, planos telefônicos e cartões de crédito.

Vale ressaltar que Maninha não teve filhos, mas estava sob a sua responsabilidade uma afilhada. A criança passou a viver com ela após internação por problemas de saúde, aos seis anos de idade. Sua mãe biológica tinha quatorze filhos, Maninha então se dispôs a ajudar. Contudo, após o falecimento de Maninha, a menina retornou para viver com a mãe (Meire Xukuru Kariri, 2024).

Cássio Silva (2020, p. 27) explica que, após a morte de Maninha Xukuru Kariri, o seu povo ficou abalado diante da perda de um dos seus maiores guerreiros. A partir de então, conforme o autor, perceberam a necessidade de se organizar politicamente. Sendo assim, surgiu a grande assembleia que ocorre anualmente no mês de outubro em homenagem à Maninha e demais guerreiros que tombaram na luta. Vale ressaltar a criação de um espaço denominado Casa da Resistência Maninha Xukuru Kariri, situada na área da Fazenda Salgado, construída durante a retomada, com uma estrutura inicialmente de taipa que se configurou como um espaço de desenvolvimento de estratégia em contexto de conflito territorial.⁵⁷

José Ferreira (2020), a partir das conversas com a coordenadora Lucidayne sobre a educação escolar na Mata da Cafurna, pontuou que a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri contribuiu para que as lideranças jovens buscassem uma formação escolar além da educação básica, se apresentando então como um instrumento de organização para as lideranças e profissionalização dos jovens em um campo político. Maninha instigou os jovens fazendo refletir a partir de perguntas, questionando quais eram as suas pretensões para o futuro, buscando relacionar as respostas com os sonhos profissionais dos estudantes e como estes sonhos

⁵⁷ Atualmente a construção é de alvenaria.

poderiam contribuir para o fortalecimento da comunidade. Como consequência, os jovens despertaram para a continuidade da luta dos seus antepassados.

Segundo Raquel Xukuru Kariri, sua irmã “sempre chamou atenção para a terra. Depois que ela partiu, as lideranças ficaram um pouco perdidas, mas logo começou a surgir um grupo de jovens indígenas que começou a fortalecer mais a luta Xukuru Kariri por seu território” (Cimi. Nota Pública..., 2018). A influência de Maninha Xukuru Kariri no protagonismo e na inserção da juventude no movimento indígena pode ser traduzido por meio do VII Encontro da Juventude Xukuru Kariri, ocorrido em setembro de 2023. Nessa ocasião, ela foi homenageada, mesmo após dezessete anos da sua morte.

Figura 5 – VII Encontro da Juventude Xucuru-Kariri



Foto: Adriano Arantos. Disponível em: Jovens indígenas realizam VII Encontro da Juventude Xucuru-Kariri. Conselho Indigenista Missionário, 3 de outubro de 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/10/jovens-xucuru-kariri-realizam-vii-encontro-da-juventude-xucuru-kariri/>. Acesso em: 19 de dezembro de 2023.

Rosane Lacerda (2006, p. 10), ao falar da sua amiga, evidenciou características como personificação da responsabilidade, da prudência, da ponderação, do equilíbrio, além da valentia, coragem e persistência nas lutas em defesa do seu povo e nas tarefas da Apoinme. Girleno Xokó, por sua vez, descreve a sua companheira de luta como guiada por um espírito iluminado, com percepção fora do comum, particularidade que, conforme a liderança do povo Xokó, infelizmente, não a salvou da morte. Ainda segundo o mesmo, a seriedade nas

palavras e ações de Maninha Xukuru Kariri era o que mais admirava, pois, mesmo cansada de noites mal dormidas em viagens às comunidades, se recusava a aceitar uma simples viagem no ônibus com leito, devido ao seus companheiros da Apoinme não terem conseguido o mesmo conforto nos percursos.

A morte de Maninha Xukuru Kariri foi uma perda irreparável para o Movimento Indígena e para que de lá nasçam outras guerreiras (os) foi plantada no território que dedicou a vida para defendê-lo. Em vida, ela demonstrou interesse em ser sepultada na área denominada Igreja Velha, mas, devido à dificuldade de acesso, o local possibilitado foi a Mata da Cafurna, sendo a primeira indígena a ser plantada no território. A decisão não agradou a todos. Parte dos Xukuru Kariri, uma minoria, não concordava. Atualmente, outros guerreiros foram enterrados no território, a estrutura é simples, localizada no alto de uma serra (Rogério Silva, 2024, Meire Xukuru Kariri, 2024).

Das palavras de Rosineide e Girleno, destaco

Maninha foi uma árvore resistente, chegou e deu toda a sua contribuição de sombra, de amparo, de alimento, de conhecimento, de sabedoria. Essa árvore amparou todos os povos e se foi. Mas se foi não apagando o seu legado da nossa memória. Se foi deixando as sementes para que essas sementes fossem novamente repovoadas por novas gerações, novos guerreiros e guerreiras (Rosineide Wassu Cocal, entrevista realizada pela autora. Território Wassu Cocal-AL, dia 2 de março de 2024).

Uma pessoa que se apagou, uma luz que apagou para sempre. [...] Era ela conduzia todas as reuniões para o ministério público, reunião para governador, reunião para o presidente da Funai. Ela era a linha de frente para conduzir aquele povo. Conduzia também alguns povos que precisavam chegar até lá, então isso foi uma perda total. E o pessoal ficou assim... pronto e agora? Maninha desapareceu. Quando que vai aparecer outra Maninha para conduzir essa luta? Desse jeito, né? E assim, eu acho que ela como mulher indígena, ela foi um exemplo de mulher, um espelho para que as outras se espalhassem na luta (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

Francisca Kambiwá defende que o movimento das indígenas mulheres e seu processo de mobilização são frutos da semente plantada por Maninha Xukuru Kariri (Francisca Kambiwá, 2012, p. 32-33). Ceiça Pitaguary defende que Maninha lutava pela mobilização e visibilidade da luta das indígenas mulheres, por isso, em sua homenagem, como veremos no capítulo a seguir, foi criado o Departamento de Mulheres Indígenas da Apoinme, um espaço idealizado por ela em diferentes períodos da sua trajetória política (Ceiça Pitaguary, 2020, p. 46). Eliza Pankararu e

Francisca Kambiwá, em seu artigo intitulado “Movimentos de mulheres indígenas em Pernambuco”, defendem que a atuação de Maninha na Apoinme também girou em torno de ver as mulheres organizadas e atuantes na luta indígena, por isso sempre será uma liderança. Tais interpretações podem ser ouvidas por outras indígenas mulheres atuantes no movimento ou dentro dos seus lares. Maninha Xukuru Kariri ainda é lembrada, uma vez que “guerreiras não se enterram, se plantam e dessa planta surgem novas guerreiras e assim se faz a sabedoria da Natureza” (Francisca Kambiwá; Elisa Pankararu, 2019, p. 9-11).

CAPÍTULO III – HISTORIOGRAFIA E NARRATIVAS ACERCA DAS INDÍGENAS MULHERES

A estrutura do conhecimento histórico teve como base a construção do que podemos chamar de uma única História. Nesse cenário, ela passou a ser contada unicamente por aqueles julgados vencedores e não houve espaço para os demais que não se enquadravam nos ideais elaborados por esses grupos. No centro, os vistos como dominantes, donos do conhecimento hegemônico e da escrita que subjugarão os que foram empurrados para as margens, ocultos e considerados a-históricos. Dessa maneira, o conhecimento produzido por meio do olhar europeu passou a ser identificado como o único verdadeiro.

Para Tzvetan Todorov (1988), os colonizadores passaram a justificar seus discursos sobre o diferente mediante uma dualidade que está vinculada ao ser ou não ser considerado humano. Segundo o autor, se os conquistadores aceitassem o “Outro” como seu semelhante, estes passariam por um processo que resultaria no assimilacionismo. Mas, se os apontassem como diferentes, reservariam a eles um lugar de inferioridade, desumanizando-os. A semelhança nos dois apontamentos está em ser analisado, julgado, escrito e classificado sempre por meio do olhar europeu. Dessa maneira, desconsidera toda experiência que foge daquilo que julgam como irrelevantes, os conhecimentos outros, passaram a ser considerados menores, incompletos e inferiores. Ademais, aqueles que não tinham domínio sobre a língua dos colonizadores eram identificados como povos sem história.

Para as mulheres, a herança colonial reserva um lugar obscuro, com características elaboradas e impostas no momento do contato que permanecem até a atualidade – hipersexualizadas, submissas, procriadoras e silenciadas. Ao contrapelo desse cenário, as indígenas mulheres resistem por meio das memórias, narrativas e corpos no âmago da colonialidade.

Neste capítulo, pretendo traçar um panorama das pesquisas em História sobre os povos indígenas e, em especial, as mulheres. Para as últimas, além dos silenciamentos e violências apresentados, acrescentam-se violências de gênero proveniente de uma sociedade patriarcal. Para superar essa realidade, “decolonizar precisa ser uma prática, como a implementação de uma infrapolítica que parte de um olhar para dentro, propondo uma ideia de refazer, reelaborar as próprias narrativas” (Ana Silva, 2022, p. 7).

3.1 Indígenas mulheres na historiografia: violência, silenciamentos e representações.

A sombra da colonialidade recai sobre os sujeitos com proporções diferentes e, conseqüentemente, as representações desses grupos na historiografia refletem essa realidade. A história das mulheres está estritamente relacionada às mudanças do tempo, que realocam as posições que ocuparam/ocupam na sociedade à qual pertencem. Assim, as mulheres racializadas, muitas vezes invisíveis e silenciadas, não estão isentas dessas transformações.

Para as mulheres, a condição de subalterna é mais arraigada em comparação aos homens do mesmo grupo. Nas palavras de Spivak, “se no contexto de produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (Gayatri Spivack, 2010, p. 67). Tratando sobre as indígenas mulheres, as suas tentativas de serem ouvidas enfrentam uma dupla invisibilidade – resultado da sua condição étnica e de gênero, ou seja, por ser indígena e mulher, seus desafios são duplamente dificultados.

Por meio das pesquisas historiográficas sobre as indígenas mulheres, podemos compreender suas representações e como a História, enquanto ciência, forneceu subsídios para confrontar os silêncios que permeiam esse grupo. Essa compreensão permite entender quais os desafios enfrentados por Maninha Xukuru Kariri ao alcançar uma posição de relevância política, distanciando-se de uma interpretação sexualizada, comum em relação às mulheres, no imaginário não indígena.

A colonialidade reduz a participação das indígenas mulheres na formação do Brasil apenas a procriadoras e disponíveis ao sexo com o invasor. Esse panorama foi reproduzido nas cartas dos viajantes e missionários no século XVI, prevalecendo essa visão corrompida do estrangeiro, manifestando uma invenção do europeu sobre a realidade ameríndia. A construção dos discursos por meio daqueles que intitulam a si mesmo como detentores do conhecimento universal, capazes de nomear e classificar o mundo fez com que as imagens estereotipadas construídas sob a base europeia, masculina e patriarcal conservassem até a atualidade.

Para Cristiane Lasmar (1999), as distorções que se tem dos indígenas assumem particularidade no que se refere às mulheres, cabendo análise em razão da “imagem que delas se veiculou e a forma como foi pensada sua contribuição para

a formação histórica da sociedade brasileira, por exemplo, são casos bastante reveladores da pregnância do estereótipo modelando a figura da Índia genérica” (Cristiane Lasmar, 1999, p. 3). Os silêncios que recaem sobre as indígenas mulheres são provenientes dos silêncios que afetam os povos indígenas, já que ainda é presente a visão do senso comum que considera povos do passado, existentes somente no período colonial. Ainda segundo a mesma autora, esse panorama passa a visualizar os povos indígenas como “reserva moral da humanidade”, ou como “bárbaros”. Apesar de o primeiro parecer positivo, exige que os originários se apresentem com uma característica pueril construída pelo colonizador. Portanto, para que a temática sobre as indígenas mulheres não fique em segundo plano, torna-se necessário reescrever suas experiências, distanciando de estereótipos que as limitam e invisibilizam (Cristiane Lasmar, 1999, p. 3).

A falta de intervenções para contestar por outro ângulo esse horizonte enfrenta percalços metodológicos. O primeiro argumento utilizado para justificar a falta de pesquisas na historiografia sobre as indígenas mulheres, em diferentes recortes temporais, está na ausência das originárias nas fontes escritas. Já que as fontes históricas eram delimitadas como documentos, periódicos, arquivos administrativos, entre outros, ou seja, fontes produzidas pelos não indígenas. Nessas fontes, as indígenas mulheres não aparecem, e caso for, é uma visão carregada do olhar europeizado e masculino sobre elas. Esse panorama estava presente nos trabalhos historiográficos, já que o “ofício do historiador é um ofício dos homens que escrevem a história no masculino” (Michelle Perrot, 2017, p. 197).

Dito isso, delimitar o uso de fontes concebidas como “oficiais” nas pesquisas historiográficas reforça a escrita de uma história masculina sob a égide dos vencedores, fazendo com que as subalternas, enquanto sujeito feminino, as indígenas mulheres, não pudessem ser ouvidas e lidas (Gayatri Spivak, 2010, p. 124). Reposicionar as metodologias e teorias sobre essa temática foi essencial. A Escola dos Annales incorporou novos métodos e utilização de outros tipos de fontes, entre elas, as fontes orais que possibilitaram uma outra forma de escrever história.

Em Alagoas, assim como Maninha Xukuru Kariri, outras mulheres ocuparam posições de liderança política, como a Cacica Nina Katokinn⁵⁸. Mesmo alcançando

⁵⁸ Nina Katokinn, Cacica do povo Katokinn, em Pariconha, destacou-se devido a sua participação política e religiosa. Foi candidata à Deputada Federal (2018) e candidata à prefeita de Pariconha (2020), ambas candidaturas pelo Partido Comunista do Brasil (PCdoB). Ela vinha lutando contra um câncer e não resistiu, vindo a falecer no dia 4 de março de 2022, aos 71 anos de idade.

posições difíceis de serem ocupadas por outras mulheres na comunidade, ainda prevalece o desconhecimento entre os não indígenas sobre a trajetória de vida e a sua contribuição para o município em que viveram. Não é do interesse do Estado de Alagoas enaltecer personalidades indígenas que deixaram legados na sua história, visto que o fortalecimento da memória popular sobre os povos originários favorece perturbações graves da identidade coletiva (Jacques Le Goff, 1990, p. 425). Em função disso, ainda que menções nos chamados documentos escritos sejam poucos, devido ao silenciamento dos indígenas na grande imprensa (tratando-se de jornais e revistas), usar essa ausência como argumento para a falta de pesquisas historiográficas sobre elas significa cooperar para que se mantenham invisibilizadas.

A história das mulheres e as pesquisas feministas favoreceram a reavaliação dos poderes das mulheres. Os feminismos têm contribuído para uma abordagem mais crítica a respeito não só delas, mas também dos oprimidos e das minorias étnicas (Linda Smith, 2018, p. 21; Michelle Perrot, 2021, p. 179). Desse modo, o que eram consideradas verdades foram colocadas à prova, atingindo não só a história das mulheres brancas, mas também das racializadas que, ao concordar ou discordar com as pautas, enriqueceram as discussões.

Conforme Margareth Rago (1995, p. 81-91), as pesquisas sobre a história das mulheres surgiram no Brasil em 1970. No decurso, passaram por profundas transformações, distanciando-se de temáticas voltadas à política e abrindo espaços para conteúdos dirigidos ao cotidiano e valores dessas mulheres como classe trabalhadora, até alcançar a segunda vertente nas produções acadêmicas, em 1980. A partir de então, esse recorte passa a ser utilizado como arcabouço teórico para historiadores no desenvolvimento de pesquisas, contribuído com o surgimento de livros, artigos e estudos acadêmicos que versam sobre a temática. Conforme Tânia Silva (2008), os motivos para a reavaliação do conhecimento histórico sobre as mulheres são consequências das transformações ocorridas pela Escola dos Annales, das mudanças ocorridas no interior das ciências e a influência dos movimentos feministas.

Os Feminismos surgem⁵⁹ visando questionar a posição das mulheres na sociedade e contestando os padrões morais da época, almejando uma transformação social, reavaliando as ações e os espaços destinados ao feminino. A partir da segunda onda feminista, as mulheres passaram a reivindicar o direito ao corpo contra o patriarcado, favorecendo o surgimento dos feminismos como tendência crítica no espaço acadêmico (Tânia Silva, 2008, p. 226).

Para Buarque de Holanda, foi a emergência do pós-modernismo que abriu espaço para as discussões marginais. O movimento pós-moderno teria revelado às mulheres aquilo que os homens sempre haviam tido sucesso em ocultar: não há um poder, o poder é criado. As mulheres tomaram consciência que se os homens tinham sempre estado no poder, era porque eles assim se colocavam. Na década de 1970 a produção historiográfica será fortemente marcada pela influência marxista, que vê a opressão feminina em função do capitalismo, e a perspectiva de análise será o mundo do trabalho. Na década seguinte ocorre uma inovação nos estudos sobre a mulher, mediante a utilização do gênero como categoria de análise, procurando incorporar o estudo relacional entre homens e mulheres (Tânia Silva, 2008, p. 226).

As transformações, a partir da Escola dos Annales no campo historiográfico, estavam centradas nas renovações do escopo econômico e social. Dessa forma, não se tinha o objetivo de trazer uma contribuição mais efetiva sobre as questões relacionadas às mulheres, o que só ocorreu na terceira geração dos Annales, porém as alterações permitiram uma maior receptividade dos “historiadores quanto à presença da dimensão sexuada no interior da evolução histórica” (Tânia Silva, 2008, p. 224). Atrelado às transformações do paradigma científico, da crítica ao racionalismo e do fim de conceitos teóricos muito rígidos, permitindo a relativização do conhecimento historiográfico.

Desse modo, com a inclusão da temática no âmbito social e o ingresso de mulheres no ensino superior, os historiadores passaram a ter mais atenção para assuntos considerados de “menor valor”, permitindo a escrita sobre si e, atribuindo-lhes uma posição que as foi negada, como sujeito da história. Dito isso, as pesquisas históricas também foram influenciadas pelos movimentos feministas, “antes das historiadoras foram as feministas que fizeram a história das mulheres. Os feminismos evidenciaram a ausência da figura feminina no território historiográfico,

⁵⁹ Tânia Silva (2008), ao apontar a década de 1960 como o início das reivindicações feministas, não pretende excluir as manifestações ocorridas nos séculos XVIII-XVI, mas considera que “nesse momento as mulheres não estavam articuladas em grupos coesos e o que havia eram vozes mais ou menos isoladas de descontentamento. O feminismo de então estava intimamente associado à personalidade e a grande bandeira de luta foi pelos direitos sufragistas” (Tânia Silva, 2008, p. 226).

criando as bases para uma história das mulheres feita por historiadoras” (Tânia Silva, 2008, p. 225).

Ao se distanciar de pesquisas historiográficas as quais a construção era delimitada pelo homem no centro das discussões, a história social começou a desconstruir nas suas produções a presença e a participação das mulheres em vários segmentos da sociedade, com características semelhantes às demandas dos feminismos. A história cultural enriqueceu as discussões, ao colocar os sujeitos como resultado das práticas culturais, identificando as influências visíveis ou não que operam nessa relação nas sociedades contemporâneas (Margareth Rago, 1995, p. 86).

A partir de então, é importante destacar a pluralidade das mulheres, proveniente das discussões de gênero, desenvolvidas nos escritos de Joan Scott (1992). Desse modo, utilizamos mulheres em contraposição à mulher, levando em consideração as diferenças sexuais enquanto construções sociais e culturais (Margareth Rago, 1995; Joan Scott, 1992). Os debates referentes à questão de gênero estão relacionados à história cultural ao se preocuparem em se distanciar das oposições binárias naturalizadas, e passando a destacar as relações de poder onde construímos a nossa sexualidade por meio da nossa cultura. Em resumo, entendemos que as diferenças sexuais são significadas culturalmente.⁶⁰

E as indígenas mulheres? Como eram representadas nas pesquisas sobre História das Mulheres? Paula Faustino Sampaio (2021) realiza uma crítica ao tempo histórico denunciando que, mesmo nos livros que buscavam a construção de uma história das mulheres, destinava-se às indígenas um tempo histórico distante, com representações que não ultrapassaram a posição de mães, escravas, caboclas e sexualizadas. Destarte, coloca-se as originárias como duplo outro, denunciando os silêncios históricos sobre as mulheres, “mas operando seus próprios silêncios em relação às mulheres indígenas” (Paula Sampaio, 2021, p. 78). Em contrapartida, os estudos de gênero na área de Antropologia e Gênero dedicam-se às indígenas mulheres em um período histórico recente. Em resumo,

Sobre as mulheres indígenas no século XX e XXI há estudos etnográficos em diálogo com a Antropologia da mulher e de gênero. Sobre as mulheres indígenas entre os séculos XVI e XIX há estudos históricos com

⁶⁰ As discussões sobre gênero e feminismo, serão aprofundadas nos próximos subcapítulos relacionando com a realidade das indígenas mulheres.

documentação produzida pelos colonizadores” (Paula Sampaio, 2021, p. 76).

Essa divisão, segundo a autora, resulta no silêncio da História das Mulheres referente ao tempo presente e uma falta de compreensão de gênero sobre as originárias em um tempo histórico distante. “Mesmo quando a História das Mulheres aborda as mulheres indígenas na segunda metade do século XX, o faz com métodos e técnicas etnográficas” (Paula Sampaio, 2021, p. 76).⁶¹ Desse modo,

Apesar de profícuos e com tensões estimulantes, estes dois campos não contemplam as diversas formas de fazer-se mulheres, nem a diferença colonial. De modos específicos, cada um destes dois campos elegeu sujeitas mulheres prioritárias para reflexão histórica. No ordenamento hierárquico destas sujeitas, as mulheres indígenas estão em último lugar porque os estudos sobre as mulheres e gênero são atravessados pelo sistema moderno-colonial de gênero de longa data (Paula Sampaio, 2021, p. 79).

São poucas pesquisas historiográficas que tentam trazer as indígenas em uma posição que ultrapasse as visões ainda enraizadas dos colonizadores. Apesar disso, atualmente percebo um grande interesse de pesquisadores sobre a temática, o que julgo ser reflexo de uma maior visibilidade política das indígenas mulheres na atualidade em posições difíceis de serem ocupadas pelos homens racializados. Entretanto, enquanto temos um *boom* de pesquisas que versem sobre a atuação política e organizações de indígenas mulheres, reflexo do que acredito ser proveniente de manifestações como a Marcha das Mulheres Indígenas e da atuação política de personalidades como Célia Xakriabá, Sônia Guajajara e Joênia Wapichana, não são encontradas, com a mesma facilidade, pesquisas sobre as diversas mulheres existentes no universo indígena.

A História Indígena tem semelhanças com a História das Mulheres, em razão de ambas surgirem por meio de transformações conceituais reivindicadas pelos movimentos sociais, consecutivamente, os movimentos indígenas e os movimentos feministas. As pesquisas historiográficas sobre as indígenas mulheres foram elaboradas mediante uma visão masculinizada e não indígena, sendo assim, ora eram representadas como submissas aos homens, menosprezando a sua atuação

⁶¹ É importante lembrar que as pesquisas sobre os povos indígenas reforçaram a visão de povos a-históricos acreditando que iriam desaparecer ao perder seus traços culturais. Esse cenário passa por transformações a partir da década de 1970, com o início do diálogo entre a Antropologia e a História, propiciando enxergar essas temáticas como uma construção histórica. Sendo assim, as implicações que envolvem esses estudos, por meio de novas metodologias, também trouxeram contribuições relacionadas às pesquisas sobre indígenas mulheres, já que a sua trajetória está inteiramente ligada à trajetória do seu povo.

na comunidade, ora passaram a ser representadas por meio do julgamento dos não indígenas, que negligenciaram as suas particularidades e diversidades culturais. Assim, como defendido por Vanessa Lea (1999), precisa-se atentar para as projeções ocidentais em todos os universos, que, nesse caso específico, inviabilizam uma maior participação feminina dentro e fora da comunidade indígena.

Essas representações são encontradas em inúmeros escritos, principalmente referentes ao período colonial, valendo-se dos relatos dos viajantes que as colocavam em posição hipersexualizada e submissa. Na obra de Gilberto Freyre, é clara a ênfase dada à sexualidade dos indígenas, afirmando que: “O ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual” (Gilberto Freyre, 2019, p. 161). Na famosa carta de Pero Vaz de Caminha, as indígenas mulheres são comparadas com as mulheres europeias, pois “sua vergonha (é) tão graciosa, que a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua como ela” (Carta de Pero Vaz de Caminha *apud* Denílson Santos, 2009, p. 8).

Janira Miranda (2003, p. 5) chama atenção para o momento da solene missa que retrata o primeiro contato entre os portugueses e a população da costa do Brasil. A cerimônia, assistida por 160 indígenas, na praia, contava apenas com uma mulher. Na documentação, é evidenciado o estranhamento dos europeus com a indígena nua e o interesse em cobri-la, mesmo com os outros participantes (homens) despidos. Para os colonizadores, segundo seus ideais religiosos e patriarcais, considerava-se inadmissível a prática de andar pelado (de algumas etnias indígenas) – sendo, para eles, um pecado. Conforme a autora, os costumes indígenas combatidos pelos missionários, considerados graves, foram a nudez, a poligamia e a antropofagia.

Entre todos estes que hoje vieram, não veio mais do que uma mulher moça, que assistiu à missa toda. Deram-lhe um pano com que se cobrisse, e puseram-lhe derredor do corpo, porém ela ao sentar-se não fazia memória de o muito estender para cobrir-se; assim senhor, que a inocência desta gente é tal que a de Adão não seria mais, quanto à vergonha (Carta de Pero Vaz de Caminha *apud*, Suelen Júlio, 2022).

Os pesquisadores que se debruçam sobre essa temática com o recorte temporal distante, utilizam normalmente como fontes de pesquisa documentações escritas pelos e para os europeus. Por meio dos relatos dos viajantes, crônicas e correspondências oficiais, dialogam em um contexto em que as indígenas mulheres

estavam sob relações de poder que resultavam em subalternização, escravidão e inúmeros tipos de violências. Entre as pesquisas historiográficas que deslocam as indígenas mulheres em uma posição de relevância ainda no período colonial, ultrapassando as visões hipersexualizadas mencionadas anteriormente, destaco a dissertação escrita por Suelen Siqueira Julio, intitulada “Damiana da Cunha: uma índia entre a ‘sombra da cruz’ e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831)” e o livro “Cunhã a mameluca: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil”, escrito por João Azevedo Fernandes.

Suelen Siqueira Julio, em sua dissertação, destaca a participação política de uma mulher indígena durante os anos de 1780-1831. Para isso, utilizou como fontes crônicas de Goiás publicadas na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, escritos de intelectuais e autoridades da época, correspondências entre autoridades coloniais e de Portugal, cartas régias, consultas do conselho ultramarino e legislação voltada às questões indígenas. Para a autora, a diversidade de fontes utilizadas é um desafio, pois há dificuldades para ouvir as vozes das indígenas mulheres nas fontes escritas. Suelen Julio (2015) demonstra que Damiana da Cruz conquistou espaço e respeito entre os dois universos. Mas quem foi Damiana? Conforme a autora, foi uma mulher indígena, neta de cacique, que conquistou respeito dos indígenas kayapós e dos não indígenas. Sua história, mediante os escritos de Suelen, auxilia na compreensão das relações entre as restrições e a hierarquização imposta ao gênero nesse período histórico.

Damiana da Cunha, além de ser neta de cacique, foi batizada pelo governador Luís da Cunha Menezes, relações que lhe permitiram estar numa posição de prestígio nos dois mundos (indígena e não indígenas). A ação de apadrinhar as crianças indígenas fazia parte da “aplicação de medidas previstas no Diretório dos Índios, documento promulgado em 1757. [...] O Diretório sistematizou as medidas que vinham sendo promulgadas por Pombal e que visavam integrar os índios como vassalos iguais aos outros” (Suelen Julio, 2015, p. 16). Para isso, entre tantas medidas, buscava-se estreitar as relações entre as lideranças indígenas e portuguesas. O apadrinhamento se tornou comum, o então governador, além de apadrinhar Damiana, também teve a mesma atitude com o seu irmão Manoel, mas só Damiana chegou a morar na casa do governador. A autora não explica o real motivo, porém suspeita que Damiana foi levada pela possibilidade de ser mais facilmente “civilizada”, já que era mais nova que seu irmão.

Como vimos, o lugar atribuído às indígenas mulheres era delimitado por construções que tinham como base a sua sexualidade, o ambiente domiciliar e a submissão aos interesses masculinos. Através da posição ocupada, Damiana se distanciou dessas características, passando a ser representada como “mestra, missionária, mediadora de conflitos, mulher de fronteira e cabeça de expedições” (Suelen Julio, 2015, p. 12). O número de indígenas que ela conseguiu alcançar levando-os a aldeamentos era significativo, ao ponto de ser procurada para mediar conflitos entre os dois grupos. Em uma das suas expedições, Joaquim Norberto de Souza e Silva revela que, além do seu marido, ela estaria com “um índio e uma índia, José e Luísa, que a acompanharão sempre” (Joaquim Souza e Silva, 2004, p. 63). Apesar dos autores, tanto Joaquim quanto Suelen, não trazerem mais informações sobre Luísa, a presença dela nesta expedição poderia ser entendida como uma atividade realizada por outras mulheres.

Por suas ações, foi condecorada com um título de capitão-mor, titulação reservada apenas aos homens, representando ações consideradas bem sucedidas. Através dos escritos de Suelen, podemos realizar várias análises por meio da história de Damiana, principalmente os interesses dos não indígenas ao usá-la como intérprete. Ademais, o que chama atenção é como ela soube articular sua vida familiar junto às suas habilidades políticas para alcançar notoriedade em uma época que o suposto lugar delimitado para as indígenas mulheres era de submissão.

João Azevedo Fernandes (2016), em seu livro intitulado “De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil”, também atribui às indígenas mulheres características relevantes na sociedade tupinambá e para os interesses portugueses da época. O autor enfatiza a figura feminina como importante, tanto quanto os homens, nas cerimônias e nas relações de gênero. Além disso, faz uma análise crítica sobre as fontes escritas da época referentes a esse tipo de ritual – que discorda de Raminelli, ao defender que as fontes escritas apresentam as mulheres tupinambá com um papel ativo, podendo ser identificado por aqueles que estejam dispostos a realizar uma análise crítica das fontes.

Para alcançar esse resultado, ao lançar um olhar sobre as relações de gênero identificando a atuação da mulher tupinambá, o autor utiliza-se da antropologia das mulheres e da etnologia indígena contemporânea. Para Fernandes, tanto os homens indígenas quanto os europeus dependiam totalmente do trabalho e da capacidade feminina, em ambientes fora e, principalmente, nos espaços domésticos. Sobre as

relações de poderes, defende, como apontado por Florestan Fernandes, a existência de uma gerontocracia masculina, porém complementa que as mulheres mais velhas também formavam sua própria gerontocracia.

Todo o sistema estava baseado no papel central ocupado pelas uainuy, as “velhas canibais”, enquanto pivôs desta homosociabilidade feminina; desta forma creio que é tão legítimo falar de uma “gerontocracia feminina” a respeito dos Tupinambá quanto de uma gerontocracia masculina, tão bem caracterizada por Florestan Fernandes. Foi visto também que a poliginia, do ponto de vista feminino, representava não apenas uma forma de amenizar os efeitos desagradáveis da mudança do regime uxorilocal para o virilocal como também um caminho privilegiado para a construção de uma importante esfera de prestígio por parte das esposas preferidas (geralmente as mais velhas) (João Fernandes, 2016, p. 349).

O autor demonstra que existia uma relação de compartilhamento entre as indígenas mulheres e os jesuítas. Nesse vínculo, as mulheres tinham objetivos claros, longe de estarem totalmente sem autonomia. Esse encadeamento foi utilizado como estratégia, não apenas em busca de poderes de cura, mas também como mecanismo de proteção contra a violência causada pelos homens – situações corriqueiras em uma sociedade escravista. “As mulheres não apenas “converteram-se”, mas viram nesta conversão, e na proteção dispensada pelos padres, uma forma de defesa contra as arbitrariedades masculinas, que não eram poucas” (João Fernandes, 2016, p. 332).

Dentro das violências causadas contra as indígenas mulheres, vale destacar uma entre tantas, que acontecia de forma velada e ainda hoje é possível encontrar vestígios que infelizmente foram naturalizados.⁶² “Roubadas no laço”, “Pega no laço”, “pega a dente de cachorro” ou “pega a casco de cavalo” são expressões que escondem momentos de tortura sofridos por muitas indígenas mulheres, apresentados na sua pior face, onde foram caçadas como animais do mato, roubadas e obrigada a viver com seu sequestrador, na condição de escrava doméstica e/ou sexual.

Eu presenciei na minha infância uma índia chegando na fazenda onde meu pai trabalhava, amarrada no rabo do cavalo. O cara montado no cavalo, e ela amarrada com a corda no rabo do cavalo, isso para mim, é uma imagem assim [...] Cabelo longo sabe gente... Nossa! [...] Aí ela chegou, tinha um quatinho de madeira e eu fiquei muito curiosa, aí eles chegaram e trancaram ela nesse quatinho de madeira e eu ia pelas “gretinhas” para vê-la, e ela ficou ali, eu não sei como explicar (Mirna Anarquiri, 2018, p. 758).

⁶² A indígena Mirna Patrícia Marinho da Silva, pertencente ao povo Kambeba Omágua – Yetê do Amazonas/BR, realiza uma crítica à comercialização de imagens de mulheres sendo pegas, fazendo alusão ao laço do boiadeiro, que de forma ‘silenciosa’ apresenta essa relação de violência.

Muitas famílias surgiram a partir de uma história parecida, resultado da violência sofrida por muitas indígenas mulheres que foram “amansadas”, expressão que representa a retirada de indígenas mulheres à força do seu povo para viver entre os brancos. A palavra amansar tem seu significado no dicionário como tornar manso, domesticar, domar: amansar o cavalo. Dessa forma, amansar é sinônimo de tortura, refere-se à intenção de ‘domesticá-la’ para torná-la ‘civilizada’, já que seus costumes não eram aceitos pelos seus sequestradores.⁶³

Em entrevista ao projeto História Indígena, Casé Angatu Tupinambá (2019) relata o medo de ver gente, não gostar de gente e não querer ver gente, menciona que muitas crianças indígenas, para se protegerem, subiam em um pé de árvore e só saiam de lá quando a pessoa desconhecida fosse embora. Na entrevista, Casé Angatu (2019) relembra as histórias compartilhadas por sua mãe, sobre as indígenas de 12 e 13 anos pegas no laço, história que deixou feridas, fazendo com que as crianças da comunidade se isolassem, mesmo se os seus responsáveis garantissem que a “gente” era conhecida.

Muitas famílias tiveram origem nessa relação de violência, por isso é comum ouvir de alguns “minha avó foi pega no laço”; em seguida, um relato, na maioria das vezes romantizando a vida dessas mulheres. Na crônica de Daniel Munduruku (2017), percebemos a naturalização dessa frase, ao dizer que frequentemente é usada como estratégia para iniciar uma comunicação com ele. Para o não indígena, o seu avô laçou a mulher ao ser enfeitiçado, no começo ela tentou escapar, mas foi levada e dessa violência teve nove filhos. Uma história, como afirma o autor, contada de forma poética sobre a escravização e o estupro de uma mulher que fora obrigada a ter os filhos que não queria.

Penso que a maioria das pessoas não se dá conta de que esta narrativa é repetida tantas vezes e de forma poética para esconder uma dor que devia morar dentro de todos os brasileiros: somos uma nação parida à força. Foi assim com os primeiros indígenas forçados a receber uma gente que se impôs pela crueldade e pela ambição; uma gente que tinha olhares lascivos contra os corpos nus – e sagrados – das mulheres nativas. Foi assim com os negros trazidos acorrentados nos porões de navios para serem escravos de pessoas que se sentiam superiores apenas por conta da cor de sua pele; as mulheres eram usadas como domésticas e como amantes gerando “brasileiros” que eram desqualificados porque cresciam sem pai (Daniel Munduruku, 2017).

⁶³ Vieira (2012, p. 42) acrescenta como exemplo alguns costumes não aceitos pelo homem ‘branco’: a aversão a qualquer tipo de vestimenta, aos alimentos cozidos e a preocupação em batizá-la, reforçando a necessidade de torná-la cristã.

A base da formação do Estado Brasileiro foi construída mediante as violações dos corpos das indígenas mulheres. As referências aos chamados caboclos e mamelucos, filho do branco com as indígenas, silenciam os nascimentos frutos desse tipo de violência. “O Brasil precisa se reconciliar com sua história; aceitar que foi “construído” sobre um cemitério. Apenas dessa forma saberemos lidar com criatividade sobre a verdadeira história de como minha avó foi pega no laço” (Daniel Munduru, 2017).

Suelen Júlio (2022) aponta um dado importante sobre a construção das famílias brasileiras. Ao expor resultados de amostras analisadas pelo projeto DNA do Brasil, concluiu-se que foi encontrada “uma predominância de DNA mitocondrial (que é herdado da mãe) proveniente de populações africanas (36%) e nativas americanas (34%). Já a herança masculina (observada por meio do cromossomo Y), é 75% europeia” (Suelen Julio, 2022, p. 8). Além desses dados, a autora relata brevemente os resultados de estudos realizados na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), presentes no livro de Paulo Prado.

o estudo não encontrou nenhum ancestral paterno indígena na amostra analisada [...] Segundo matéria publicada pela *Folha de São Paulo* no ano 2000, o material genético materno teria causado surpresa a Sérgio Pena, coordenador da pesquisa, ao revelar mais genes de índias (33%) do que de africanas (28%) (Suelen Julio, 2022, p. 9).

Os resultados são os retratos do processo de miscigenação do Brasil e dos elos envolvendo os europeus e as mulheres racializadas. Essas relações de violência exemplificam que o país foi construído por meio das violações dos corpos das indígenas mulheres, já para os homens indígenas, restou pouca oportunidade de deixar descendentes.

Como já exposto na primeira parte deste capítulo, é muito importante conhecer as lutas dessas mulheres, as violências sofridas e os vestígios ainda presentes na sociedade. A violência de gênero contra elas deve ser divulgada e entendida por meio das suas particularidades étnicas. Pesquisas que tratem sobre o tema contribuem para a compreensão de como as violências de gênero afetam o seu cotidiano e como podem ser criadas políticas públicas para combatê-las. As pesquisas historiográficas recentes realizam diversos questionamentos e apontam lacunas que envolvem essa temática. A seguir, iremos realizar uma breve discussão

teórica sobre as questões de gênero, necessária para compreendermos os capítulos seguintes.

3.2 Descolonizando gênero: Pensando gênero sob a perspectiva indígena.

O gênero apresenta-se como uma categoria de análise, uma maneira de entender os sistemas sociais entre os sexos, viabilizando a compreensão da história dos homens e mulheres como coexistentes, devendo estudá-las de forma inseparável para que não perpetue o erro de negar as relações entre eles (Joan Scott, 1995, p. 3).

Os debates sobre gênero começaram a surgir a partir do final do século XX. As pesquisadoras feministas nos anos 70 se debruçaram sobre estudos com viés denominado determinismo biológico e, a partir disso, definiram as diferenças entre o sexo biológico e o gênero. É por meio do contraste desses dois panoramas que as diferenças sociais entre homens e mulheres foram percebidas. Assim, as características visíveis e provenientes da biologia não foram consideradas, pois as análises feministas⁶⁴ demonstraram que as relações entre homens e mulheres e seus significados simbólicos não são fixos, já que as diferenças e relações de gênero são cultural e historicamente variáveis (Henrietta Moore, 1997, p. 2). Logo, compreendemos que gênero é resultado de uma construção social e cultural, por isso não se apresenta de forma única e imutável em todas as sociedades.

Como vimos na primeira parte do capítulo, as forças da colonialidade interferem nos sistemas sociais apresentando-se nas dimensões do poder, ser, saber e de gênero. Desse modo, a globalização é resultado das relações de poder que iniciaram com o capitalismo colonial/moderno, tendo como padrão a realidade europeia. Sendo assim, a classificação social como consequência da ideia de raça também tem origem colonial, contudo essas referências ainda persistem, demonstrando ser mais duradoura (Aníbal Quijano, 2005, p. 117). Atrelado a esse quadro, pensando as relações entre homens e mulheres neste contexto,

⁶⁴ As feministas transformaram os problemas particulares das mulheres em questão pública, demonstrando que os problemas que aconteciam na esfera privada são resultados das desigualdades de gênero da estrutura social. Desse modo, essas pesquisadoras, utilizam gênero como “modelo explicativo para que se compreenda a subordinação e a opressão das mulheres em todo mundo” (Oyèrónké Oyèwùmí, 2020, p. 85).

pesquisadoras se complementam e opõem-se no que se refere a gênero e patriarcado⁶⁵ no ambiente indígena.

Rita Segato (2012) pensa as relações de gênero no mundo aldeia a partir do colonialismo. Conforme a autora, o feminismo eurocêntrico universaliza as dominações de gênero, tendo como referência a realidade das mulheres eurocentradas e, nesse contexto, não são consideradas as diferenças que envolvem as indígenas mulheres. A autora, ao pensar a realidade ameríndia, defende que o gênero existe, mas de uma forma diferente do que se apresenta na modernidade, ademais acredita na existência do patriarcado no período da pré-intrusão, ainda que um patriarcado de baixa intensidade (Rita Segato, 2012, p. 118).

Concepção questionada nos estudos de Maria Lugones (2014), que defende a inexistência do patriarcado no mundo pré-colonial.⁶⁶ Segundo ela, a colonização que classificou os humanos e não humanos foi imposta pelo homem ocidental e, com ela, foram inseridas as relações hierárquicas. Assim, “Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (María Lugones, 2014, p. 939).

Dessa forma, mediante a dicotomia central da modernidade colonial, a autora defende a inexistência de “mulher colonizada” por compreender que esse grupo é entendido em termos biológicos e sexualizados. Então, a mulher colonizada não existe, pois não era considerada mulher. Em resumo, só os civilizados são considerados homens e mulheres. A colonização inventou os colonizados e os reduziu ao locus fraturado⁶⁷ da diferença.

⁶⁵ O conceito de patriarcado surge como forma de compreender o sentido das relações de poder entre as mulheres e os homens, consistindo na subordinação da primeira pelo segundo, como um sistema social que valoriza e concentra o poder nos homens.

⁶⁶ Os estudos de gênero elaborados por Maria Lugones surgem a partir das ausências nas discussões do grupo Modernidade/colonialidade, particularmente nos debates sobre colonialidade do poder elaborados por Aníbal Quijano. A autora rebate as lacunas nas abordagens sobre as relações de gênero nos estudos decoloniais – que naturalizam gênero por meio de critérios biológicos.

⁶⁷ O conceito de locus fraturado elaborado por María Lugones (2010) sinaliza que todo processo de violência colonial é um processo em que há opressão mas também resistências, que fraturam esse locus e revelam subjetividades ativas (Guimarães, 2018, p. 3).

Nesse enquadramento, o gênero é uma imposição colonial que ao mesmo tempo que rejeita a humanidade permite a negação do gênero ao colonizado.⁶⁸ Sobre isso, Oyěwùmí esclarece

O processo colonial foi diferenciado por sexo, na medida em que os colonizadores eram machos e usaram a identidade de gênero para determinar a política. Pelo exposto, fica explícito que qualquer discussão sobre hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base das distinções, deve levar em conta seu forte componente de gênero. As duas categorias racialmente distintas e hierárquicas do colonizador e do nativo devem ser expandidas para quatro, incorporando o fator de gênero. No entanto, as categorias de raça e gênero emanam obviamente da preocupação na cultura ocidental com os aspectos visuais e, portanto, físicos da realidade humana [...]. Ambas as categorias são uma consequência da bio-lógica da cultura ocidental. Assim, na situação colonial, havia uma hierarquia de quatro, e não duas, categorias. Começando no topo, eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas). As mulheres nativas ocupavam a categoria residual e não especificada do Outro (Oyèróké Oyéwùmí, 2021, p. 186).

Entre esses debates, a obra da indígena Julieta Paredes (2010) surge em contraposição aos conceitos anteriormente citados, pois, enquanto Rita Segato (2012) reconhece um patriarcado de baixa intensidade no período de pré intrusão, e Maria Lugones (2014) nega a existência, a primeira defende a presença de um patriarcado ancestral⁶⁹, ou seja, anterior ao período da colonização no mundo aldeia. Por meio do feminismo comunitário de Abya Yala,⁷⁰ reconhece que o patriarcado não é resultado da herança colonial. A recusa desse conceito resultaria na compreensão de um mundo perfeito antes da colonização, despatriarcalizar a memória tornaria possível o reconhecimento de lutas das indígenas mulheres que hoje estariam idosas; descolonizar gênero permitiria, então, a recuperação das memórias e lutas das antepassadas indígenas.

Julieta Paredes (2010) realiza uma crítica ao machismo indigenista que utiliza o conceito de par complementar, chacha-warmi,⁷¹ para argumentar a ausência de hierarquia de gênero. Segundo a autora, o chacha-warmi (homem-mulher) não reflete a realidade das indígenas mulheres, pois não tem o instrumento da denúncia

⁶⁸ Segundo a autora, deve-se atentar em como resistem a partir da diferença colonial, evitando “buscar uma construção não colonizada de gênero nas organizações indígenas do social. Tal coisa não existe; “gênero’ não viaja para fora da modernidade colonial. Logo, a resistência à colonialidade do gênero é historicamente complexa” (Maria Lugones, 2014, p. 939).

⁶⁹ A relação entre o patriarcado ancestral e o patriarcado ocidental resultou no que a autora denomina de entropia patriarcal (Julieta Paredes, 2010, p. 71).

⁷⁰ Expressão que se refere à América no idioma do povo Kuna do Panamá. Utilizar palavras indígenas faz parte de uma descolonização epistêmica.

⁷¹ Conforme a autora, par complementar é uma representação simbólica da comunidade, sendo diferente de casal heterossexual.

de gênero. Entretanto, propõe um par complementar machista que, em uma relação vertical, valoriza os homens em contraposição às mulheres – vistas como subordinadas. Logo, em momentos decisivos, a comunidade escolhe um homem como autoridade, mas, se esse homem estiver em uma relação heterossexual, a mulher se configura de forma complementar nessa relação. Não como alguém que tem autonomia, pois para isso necessita ser eleita e não escolhida por ninguém. Dessa maneira, apresenta-se como complemento do homem, uma figuração sem legitimidade.

Para Linda Tuhiwai Smith, as hierarquias de gênero estão relacionadas às formas ocidentais de enxergar o mundo, por isso, é necessário distanciar-se de interpretações ocidentalizadas sobre o contexto das indígenas mulheres para não correr o risco de reforçar as descrições construídas pelos europeus no século XIX, que as colocaram em um lugar de marginalização (Linda Smith, 2018, p. 61). Este pensamento é compartilhado por Linda Terena, que julga ser fundamental trazer abordagens a partir de uma epistemologia indígena, permitindo uma maior compreensão dos papéis atribuídos às mulheres dentro da comunidade. Para a indígena Terena, falar de mulheres engajadas na luta não é falar dos movimentos feministas, mas de um movimento onde homens e mulheres buscaram autonomia diante da negação de direitos frente ao Estado, sem esquecer das pioneiras a nível nacional como Maninha Xukuru Kariri (Vandreza Amante, 2020).

Para compreender gênero no contexto das indígenas mulheres, precisa-se compreender como estão divididos seus papéis naquela comunidade, entendendo que as análises feitas não valem para todas as indígenas mulheres das diferentes etnias existentes no país. Delimitar o recorte espacial contribui para compreendermos os papéis ocupados por elas, pois, se por um lado é possível encontrar indígenas mulheres que enfrentam dificuldades criadas por autoridades indígenas que as proíbem de participar da política, em posições de lideranças ou em organizações específicas, por “se tratar de uma sociedade cujo ethos é guerreiro e, portanto, masculino” (Luciana Ramos, 2008, p. 164); por outro, mulheres como a

cacica Nina Katokinn e a cacica Pequena⁷², apesar de minoria, ocupam essa posição na comunidade por meio de um consenso entre seus pares.

Maninha Xukuru Kariri participou ativamente do movimento indígena em organizações políticas como a Apoinme. Entre os homens, sua presença se configurava como a única mulher na equipe principal. Ela teve que ultrapassar obstáculos por ser mulher e, também, demandava cautela ao dialogar com os indígenas em um cenário de conflitos internos. Mesmo diante dessas contradições, Maninha Xukuru Kariri alcançou respeito e admiração que ultrapassam as terras tradicionais do seu povo. Pensar a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri por meio da categoria de análise de gênero enriquece as discussões referentes à participação política das indígenas mulheres em um período de redemocratização do país. Mesmo que muitos acreditem que as pautas defendidas por Maninha Xukuru Kariri eram delimitadas exclusivamente por pautas coletivas ao movimento indígena, considero que as questões relacionadas a gênero são tema onipresente em toda a sua vida.

“Quem viajava eram os homens. Quem começou a sair de casa para o mundo lá fora foi Maninha, foram as irmãs de Maninha. Aí a gente vai cobrando: Cadê as mulheres da tua aldeia? As mulheres não participam? Por quê? Aí, o problema está no porque, na resposta do porque. Por que eu não quero? Ou, para dizer que elas não querem? Para dizer que elas não querem, elas poderiam dizer que era mentira e para dizer eu não quero, eles estavam botando a carapuça, assim, as mulheres começaram a se movimentar nesse meio [...] aí foi quebrando esse preconceito (Meire Xukuru Kariri, 2024).

Ao desenvolver observações sobre gênero nas comunidades indígenas, é necessário se distanciar do olhar colonizador para essa realidade. Raquel Xukuru Kariri, irmã de Maninha, defende que as indígenas mulheres dentro do movimento são fortaleza e que, muitas vezes, para se defender da sociedade machista, incentivam seus maridos a saírem da comunidade enquanto elas ficam em casa. Para ela, não se pode dizer que as mulheres que ficam em seu lar não participam da luta, pois são elas que alimentam a família, então, tornam-se principais na luta.⁷³ O ambiente familiar tem significados diferentes para as indígenas mulheres e não

⁷² Cacica do povo Jenipapo Kanindé. Foi eleita em 1995 e apresenta-se como a primeira mulher a ocupar essa posição no Brasil. Em entrevista cedida à TV Assembleia, a cacica revela que, ao ir a Brasília pela primeira vez, foi discriminada pelos parentes, pois o cacicado não era exercido pelas mulheres. ASSEMBLEIA, Canal. Cacique Pequena e o movimento indígena. Youtube. 20 de março de 2003. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wTnJ9SylutU>>. Acesso em: 26 set. 2023.

⁷³ Fala mencionadas durante o curso Gênero, Raça e Etnia, realizado no mês de agosto de 2011. Disponível em: <<https://generoracaetniiaparajornalistas.wordpress.com/tag/raquel-xukuru-kariri/>>.

indígenas. Para compreender essas e outras diferenças, Oyěwùmí Oyèrónké (2004) defende ser necessário se distanciar das categorias de gênero que se pretendem ser universais, podendo, ao não fazer, gerar interpretações errôneas.

A antropóloga Kaiowá Valdelice Veron (2018, p. 7) esclarece que os homens pesquisadores não escreveram ou desenvolveram análises distantes sobre o que é ser mulher indígena Kaiowá devido ao seu olhar não indígena, machista e colonizador. Por isso, demonstra que eles entenderam sua comunidade como machista ao sentar com os homens para conversar enquanto as mulheres preparavam o alimento, sem compreender que, enquanto elas cozinhavam, os observavam, contribuíram com comentários nas respostas dos homens e aquela conversa muitas vezes só acontecia com a aprovação delas (Tchella Maso *et. al.*, 2019 *apud* Luma Lessa, 2020).

Vanessa Lea (1999), antropóloga não indígena, admite que contemplava o mundo feminino Mebengokre com antipatia quando chegava ao campo, acreditando que as mulheres cuidavam somente das crianças e da comida, enquanto os homens eram responsáveis pelas atividades de “relevância”. Para a autora, diferente de Valdelice Veron (2018), não é a visão internalizada do pesquisador feminino e masculino que exclusivamente impossibilita desvendar a realidade Mebengokre, mas a atribuição de valores ocidentais em um universo alheio. Destarte, é no ambiente familiar que “são orquestrados empreendimentos coletivos, e onde decisões consensuais são comunicadas por porta-vozes para que todos ouçam” (Vanessa Lea, 1999, p. 90).

Joan Scott (1995) propõe a divisão da categoria de análise de gênero em duas partes: “(1) o gênero é como elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e (2) o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (Joan Scott, 1955, p. 86 *apud* Paula Sampaio, 2021, p. 173). Esse panorama, como apontado por Paula Sampaio (2021), permite uma conceitualização importante para a história das mulheres e das relações de gênero, mas a centralidade e/ou primazia da categoria de gênero, nos termos das feministas brancas estadunidenses, nega a diferença colonial. Por conseguinte, “como categoria isolada, gênero apresenta-se como uma forma de colonização discursiva que mascara a violência do processo colonial de imposição do sistema de gênero construído entorno do homem branco, heterossexual e cristão” (Paula Sampaio, 2021, p. 174).

As articulações de gênero por meio de chaves universalizantes reproduzem desigualdades, já que, em razão das indígenas mulheres não cumprirem algumas atividades e serem negadas a confecção e/ou utilização de objetos específicos, mesmo que para alguns possa parecer uma inferiorização das mulheres, não significa a exclusão e submissão do gênero feminino em virtude da herança da tradição ancestral dos seus antepassados (Elisa Pankararu, 2020, p. 30). Sendo assim, para compreender o mundo da aldeia, torna-se necessário a interseccionalidade entre gênero e raça, visto que, separadas, decide-se por uma dominante, invisibilizando as mulheres de cor. Por conseguinte, a interseccionalidade “revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra” (Maria Lugones, 2020, p. 58).

“mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, “negro” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente. Então, é evidente que a lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção, como faz a violência contra as mulheres de cor. Devido à maneira como as categorias são construídas, a intersecção interpreta erroneamente as mulheres de cor. Na intersecção entre “mulher” e “negro” há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem “mulher” nem “negro” a incluem. A intersecção nos mostra um vazio. Por isso, uma vez que a interseccionalidade nos mostra o que se perde, ficamos com a tarefa de reconceitualizar a lógica da intersecção, para, desse modo, evitar a separação das categorias existentes e o pensamento categorial (Maria Lugones, 2020, p. 58).

Em resumo, para compreender a realidade das mulheres no ambiente indígena deve-se levar em conta a interseccionalidade entre gênero e etnia, visto que, separar o termo “mulher” tem um significado vazio ou racista, pois seleciona o grupo dominante, neste caso, as mulheres brancas. Caso separe o termo “indígena”, valoriza “os povos originários” e “os indígenas”, em contraposição, “as e os indígenas”,⁷⁴ silenciando as mulheres (Maria Lugones, 2020; Julieta Paredes, 2010). Por conseguinte, na intersecção entre gênero, classe e etnia podemos compreender como as indígenas mulheres resistem à colonialidade de gênero. Portanto, é necessário compreender as vivências de Maninha Xukuru Kariri por meio das

⁷⁴ Julieta Paredes (2010), ao analisar a constituição boliviana, percebeu que sobre os não indígenas há diferenciação, classificando-os como “as e os cidadãos”, diferente do que acontece com “as e os indígenas”. Neste último caso, há ausência dos artigos femininos, inviabilizando as mulheres como se fossem um só, ou seja, “os indígenas”.

categorias “mulher” e “indígena” de forma inseparável considerando que a sua vida perpassa por tensões devido a sua condição étnica e de gênero.

A invisibilização, o silenciamento e a violência contra as indígenas mulheres apresentam-se de formas diversas. É comum encontrar denúncias contra integrantes de órgãos criados pelo Estado para “proteger” as e os indígenas. A título de exemplo, em outubro de 1989, Regina Duarte, integrante da Associação de Mulheres Indígenas de Taracará Rio Uapés e Tiquié, denuncia um caso de abuso causado por um dos integrantes da FUNAI. A vítima, uma indígena Tikuna, foi abusada ao trabalhar como doméstica para José Alberto Figueiredo Fernandes, chefe da divisão administrativa financeira da FUNAI. A esposa de Jorge, ao saber do ocorrido, expulsou a indígena sem direitos trabalhistas, o abusador teria sido processado a pagar uma pensão alimentícia à filha, fruto da violência (Mulheres denunciam abusos..., 1991, p. 12).

Enquanto as mulheres não indígenas lutam contra os maridos pela autoridade dos seus próprios corpos, as indígenas enfrentam a esterilização compulsória realizada pelo Estado, como no caso da indígena Pataxó Ha Ha Hae que, ao buscar em um hospital a cirurgia da retirada de um cisto, foi submetida a uma operação de esterilização sem consentimento; devido a complicações pós-operatórias, acabou falecendo (Esterilização de mulheres..., 2002, p. 13).

As pautas defendidas pelas indígenas mulheres em suas organizações são formuladas por meio da perspectiva de gênero e da sua condição étnica. Sônia Guajajara esclarece que a negação da identidade aos povos indígenas afeta duplamente a mulher, por isso se configura como o maior obstáculo a ser enfrentado por elas (Isabela Aleixo, 2023). As violências em contexto de disputa territorial não excluem as mulheres, pois, entre tantas violações, são ameaçadas quase sempre com o teor sexual. Em Alagoas, no centro dos embates para a retomada da Fazenda Jiboia e Brejinho no município de Palmeira dos Índios, as indígenas mulheres Xukuru Kariri foram cercadas pelos fazendeiros enquanto participavam de uma manifestação (Kátia Vasco, 1995, p. 7). Maninha Xukuru Kariri, que liderou essa retomada, além das inúmeras ameaças de morte, era corriqueiramente “convidada” a passar a noite com fazendeiros (Maninha Xukuru Kariri..., 1998). As indígenas mulheres, nos conflitos territoriais, deixam de ser vistas como sexo frágil pelos invasores e passam a ser vistas como ameaças. Dessa forma, não estão isentas das

violências que envolvem a defesa desse território. Como defendido por Elisa Pankararu,

A luta pela terra é algo secular, em especial no Nordeste, região onde os primeiros ataques acontecem e se intensificam de forma bastante violenta. Muitas lideranças tomaram na luta, vítimas de ataques fatais por parte dos fazendeiros, posseiros etc. Nessas ações covardes, não existe hierarquia de gênero, o crime é estendido a qualquer pessoa (Elisa Pankararu, 2019, p. 54).

3.3 Entre ser mulher e ser política: contribuição de Maninha Xukuru Kariri para o fortalecimento do movimento de indígenas mulheres

Diferentemente das pautas coletivas, quando se trata da contribuição de Maninha Xukuru Kariri no fortalecimento e nos debates com recorte de gênero, há opiniões antagônicas. Para alguns, não era pauta reivindicatória de Maninha Xukuru Kariri o fortalecimento das indígenas mulheres no contexto político, mas, por ser a “única” nesses ambientes, interferiu nesse cenário. Para outros, ela não apenas interferiu com sua influência, pois desenvolveu estratégias para que outras indígenas mulheres ocupassem o cenário político dentro das suas comunidades ou em ambientes fora dos territórios.

Paula Sampaio (2021, p. 134) apontou essas divergências ao analisar os jornais *Porantim* e *Mensageiro*. Para Rosane Lacerda, “Maninha não falava sobre o tema, não ocupava espaço na mídia. Mas agia” (Rosane Lacerda, 1996, p. 10). Benedito Preziosi (2016, p. 16), diferentemente da avaliação de Lacerda (1996), entende a participação de Maninha no movimento indígena como a única mulher capaz de possibilitar e de “colocar a questão de gênero nas lutas indígenas” (Paula Sampaio, 2021, p. 134).

Como defendido no decorrer deste estudo, Maninha Xukuru Kariri não foi a primeira indígena mulher a participar da política, pois há diversas formas de se fazer política e, nesse contexto, é possível identificar outras estratégias de indígenas mulheres em todas as regiões do país. Todavia, sobre essa temática, é importante analisar dois ângulos: o período histórico que Maninha Xukuru Kariri ascende como liderança e a interferência da Apoinme no contexto indígena, indigenista e político brasileiro. A partir disso, é possível compreender como a imagem de Maninha

Xukuru Kariri se constrói em torno de singularidades, sendo apontada como a “única” em diversas circunstâncias.

Segundo Maria Ortolan Matos (2012), as indígenas mulheres, em sua fase inicial, se inserem no movimento indígena de modo complementar à luta das lideranças masculinas. Desse modo, segundo a autora, as “lideranças femininas passaram a articular uma agenda coletiva de reivindicações específicas” (Maria Matos, 2012, p. 140). Como consequência, as organizações de mulheres foram criadas com o objetivo de contribuir com o movimento iniciado e composto pelos homens indígenas. Os espaços femininos passam a ser compreendidos, ora como complementar ora como específicos, no interior dos movimentos indígenas.

Fabiane Vinente e Maria Ferreira (2022) desenvolveram outras interpretações sobre esse ponto. Para elas, a complementaridade entre as mulheres e homens indígenas foi um caminho adotado pelas etnólogas para superar as discussões que excluía as originárias dos espaços públicos – entre eles, o cenário político. Diferente de Maria Ortolan Matos, as autoras defendem que os movimentos de indígenas mulheres não surgem para “apoiar” o movimento dos homens, mas com pautas próprias. Em razão de haver relatos de mulheres que, ao demonstrar interesse em participar do contexto político, tiveram que enfrentar as recusas do marido e de familiares. O posicionamento de não-antagonismo aos homens pode ser traduzido como uma “estratégia discursiva das mulheres empenhadas em evitar conflitos” (Fabiane Vinente; Maria Ferreira, 2022, p. 32). Por conseguinte, para as autoras, a complementaridade estaria mais próxima de uma estratégia do que uma prática.

Maninha Xukuru Kariri não enfrentou resistência familiar, pois, além deles, seu esposo não desaprovou sua participação nos movimentos indígenas.⁷⁵ Todavia, Iara Wassu Cocal precisou enfrentar as recusas do esposo que discordava da sua participação nas assembleias indígenas no início da década de 1990. “Meu marido não deixava, o meu não deixou, eu meti a cara e fui mesmo. Eu tive problema com ele na ida e na volta, mas fui assim mesmo” (Iara Wassu Cocal, 2024).

Como defendido em outro momento, as indígenas mulheres sempre participaram das discussões políticas no interior das suas comunidades, por isso, mesmo não estando na linha de frente, as lideranças masculinas defendiam as

⁷⁵ Em entrevista, mãe e irmã esclareceram que, quando foram viver juntos, ela já participava da Apoinme, então ele não se envolvia.

reivindicações coletivas propostas por todos, inclusive pelas originárias. Por conseguinte, nesse momento inicial, a ausência das mulheres na linha de frente não pode ser compreendida como alienada das tomadas de decisão políticas. Segundo Maria Ortolan Matos (2012), “torna-se necessário reposicionar o olhar analítico para conseguir enxergar a diferença de perfis entre as esferas pública e privada quando vivenciadas nas sociedades indígenas e as mesmas esferas quando vivenciadas nas sociedades não indígenas” (Maria Ortolan Matos, 2012, p. 146). É nos espaços domésticos que as indígenas mulheres participam de decisões que interferem na vida coletiva.

No entanto, a situação mudou significativamente nos últimos anos. O maior contato dos indígenas com órgãos estatais, com diversas organizações não governamentais (ONGs) e outras agências externas aumentou a importância do papel de intermediação interlocutiva e representativa com o mundo de fora da aldeia e, conseqüentemente, o prestígio e o poder dos homens nas decisões coletivas, devido ao espaço público de negociação pertencer tradicionalmente ao universo masculino (Maria Matos, 2012, p. 147).

Os projetos implementados nas comunidades indígenas, desenvolvidos pelo Estado e ONGs, interferiram nos papéis e nas relações de gênero resultando em uma maior presença das indígenas mulheres nos espaços públicos. Segundo Ângela Sacchi (2006, p. 91), as primeiras organizações de indígenas mulheres têm origem na década de 1980, com o surgimento da Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e da Associação das Mulheres Indígenas de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), mas é a partir de 1990 que o aparecimento dessas organizações se intensifica.

Há diversas pesquisas de indígenas e não indígenas que buscam analisar como se estabeleceu a inserção e criação das organizações femininas, porém é necessário compreender que as indígenas são diversas, por isso as experiências das originárias no Norte do país nem sempre se aplicam a todas as outras regiões do Brasil. A historiografia brasileira ainda tem um longo caminho para compreender como as indígenas mulheres no Nordeste conquistaram esses espaços e desenvolveram seus ordenamentos. Durante visitas às comunidades, é possível levantar dois pontos significativos para começar a pensar sobre essa temática, mas que necessitam de análises futuras. Neste momento inicial, indígenas mulheres se inseriram no movimento indígena acompanhando os homens⁷⁶ em assembleias⁷⁷.

⁷⁶Acompanhando pai, irmão e cônjuge nesses ambientes políticos.

⁷⁷É necessário compreender cada particularidade étnica e pessoal.

Além disso, o acesso à educação facilitou essa aproximação, pois as lideranças, em sua maioria masculinas, procuraram auxílio daqueles que são letrados para documentar as reuniões. Dessa maneira, as originárias conquistaram outros papéis nas comunidades e nas organizações. Maninha Xukuru Kariri ingressou na Apoinme com auxílio do pai Antônio Celestino. Ao perceber que a filha poderia acrescentar na organização, que estava dando seus primeiros passos, sugeriu o seu envolvimento. Então, o apoio de uma figura masculina e o acesso à educação favoreceram o seu começo. Através dos estudos do antropólogo Clóvis Antunes (1984), é possível perceber nas fotografias que eram os homens que dominavam o cenário político em Alagoas, no início da década de 1980.

Figura 6 – Audiência Especial, no Palácio Marechal Floriano, os representantes indígenas de Alagoas



. Fonte: ANTUNES, C. **Índios de Alagoas**. Documentário. Maceió: Edufal, 1984.

Figura 7 – Representantes indígenas de Alagoas



Fonte: ANTUNES, C. **Índios de Alagoas**. Documentário. Maceió: Edufal, 1984.

Como evidenciado, eram os homens que assumiam o centro dos debates nos espaços públicos. As indígenas mulheres⁷⁸, ao participar desses contextos, favorecem uma mudança significativa, desempenhando funções como protagonistas, distanciando das perspectivas que as colocaram como secundárias nos debates políticos (Raquel Alves, 2021, p. 23).⁷⁹ A visibilidade atribuída a Maninha Xukuru Kariri está inserida nesse horizonte, pois, em Alagoas, ela passa a atingir os ambientes públicos fora dos territórios e, no interior deles, também auxilia os povos indígenas em suas pautas reivindicatórias – não como coadjuvante, mas possuindo o mesmo cargo e em paridade com os demais líderes masculinos.

Figura 8 – Maninha Xukuru Kariri em audiência com Miguel Arraes, então governador de Pernambuco.



Fonte: Arquivo/Cimi.

Segundo Maria Ortolan Matos (2012), as indígenas mulheres “criaram, no início de sua participação, associações com o intuito de fortalecer as reivindicações e ações do movimento ampliado. [...] Nos primeiros momentos, agruparam-se em associações específicas ou de gerenciamento feminino” (Maria Matos, 2012, p. 149). Maninha Xukuru Kariri se distancia desta perspectiva, pois a Aпойnme não foi criada

⁷⁸ Destaco: Cacica Pequena Jenipapo-Kanindé, Josefa Pataxó/BA, Maria Kiriri, Marilene Pataxó, Ilza Pataxó, Dorinha Pankará, Quitéria Binga Pankararu, Cacica Hilda, Zenilda Xukuru e Minervina Pataxó Hã-hã-hãe, entre outras.

⁷⁹ Segundo Rosineide Wassu Cocal, no início da década de 1990, havia indígenas mulheres alagoanas nos debates políticos, mas restritas à comunidade.

por mulheres, mas por lideranças masculinas, em sua maioria já reconhecidas no movimento indígena.

O historiador, ao utilizar a história oral como método de pesquisa, pode entrar em contato com um conteúdo que não está presente nos documentos escritos, e em alguns casos, como este, o interlocutor pode solicitar a não utilização de alguns trechos. Ao revelar tais memórias, ainda que requeira o não uso, indica além da confiança no historiador ao compartilhá-las, um conteúdo apontado como interdito. Cabe ao historiador analisar cautelosamente as opções metodológicas na trajetória de pesquisa e as intenções que o interlocutor quer relatar, havendo negociação entre o intermediário e o pesquisador.

Em diálogo com Maria Isaura Queiroz (1988), a técnica de pesquisa utilizada girou em torno da história de vida em contraposição aos depoimentos. Segundo a autora, enquanto no último há uma maior interferência do pesquisador e podem ser mais curtos, a técnica de história de vida resulta em um maior material onde a experiência do narrador é priorizada. Contudo, apesar da abstenção de intersecções durante o processo, não significa que o historiador não participa do colóquio, pois é ele quem escolhe o tema, desenvolve os questionários e propõe o assunto a ser abordado.

Todavia, quem escolhe o que vai ser narrado é o interlocutor, que pode ou não relatar tais memórias, pois “ele é quem determina o que é importante ou não narrar, ele é quem detém o fio condutor” (Maria Isaura Queiroz, 1988, p. 21). Meire, ao descrever suas memórias, não se absteve em responder, mas solicitou a não explanação do revelado. Assim como os silêncios devem ser analisados pelo historiador, essas circunstâncias também devem ser examinadas. Ainda em diálogo com Maria Isaura Queiroz (1988), ao desvendar parte da vida particular de um indivíduo, neste caso a liderança feminina Maninha Xukuru Kariri e por ela fazer parte de uma sociedade, a solicitação da não utilização dos relatos orais pode estar na possibilidade de tais narrações atingir a coletividade ao qual faz parte, impactando nas marcas da sua camada social.

Sua história de vida se encontra, pois, a cavaleiro de duas perspectivas: a do indivíduo com sua herança biológica e suas particularidades, a de sua sociedade com a sua organização e seus valores específicos. [...] A história de vida portanto é técnica que capta o que sucede na encruzilhada da vida individual com o social” (Maria Isaura Queiroz, 1988, p. 36).

Durante as viagens, Girleno, Nailton Pataxó, Caboquinho, Dourado eram quem a protegia dos indígenas e não indígenas (Rogério Silva, 2024). Segundo Meire, “tinha alguns parentes que diziam as coisas com olhares, mas ela respondia com palavras” (Meire Xukuru Kariri, 2024). A frase dita durante a entrevista já indica que em algum momento Maninha precisou enfrentar assédio e machismo. Posteriormente, Meire prosseguiu com os relatos orais revelando que, em uma determinada situação, sua irmã precisou defender sua honra com os seguintes dizeres: “Eu não queria nunca usar uma arma, mas se eu tiver que usar, eu quero usar contra meu inimigo e não contra um parente, mas se for necessário, eu uso” (Meire Xukuru Kariri, 2024).

A partir do exposto, não revelarei a conjuntura em que Maninha precisou se defender dessa maneira contra outros indígenas por questões éticas, mas afirmo que o seu caminho não foi facilitado devido ao cargo na Apoinme. O respeito destinado a ela foi conquistado, precisando, para se sentir mais segura, ser acompanhada por seu irmão Cicinho. Das palavras de Meire, destaco

Ela sofreu muito com a formação da Apoinme. Fizeram ela chorar em uma discussão, ela chorou muito. No outro dia, ele [Cicinho] foi na plenária e disse: “minha irmã chorou até hoje, de hoje por diante vocês não fazem ela chorar. Quem tocar nela, quem magoar ela, vai ter que lidar comigo.” [...] Quando a gente fala assim: “ela se fez ser respeitada com os parentes”, os parentes não viram ela como cristalzinho e ninguém toca. Foi isso não, eles viram ela como mulher, desejaram ela como mulher, não todos. Ela enfrentou o machismo com ameaças. Ela teve que ameaçar, ela teve que contar com o apoio do Girleno para ser respeitada (Meire Xukuru Kariri, 2024).

Afirmar que Maninha Xukuru Kariri não enfrentou o machismo ou que não sofreu com comportamentos alheios de natureza abusiva é romantizar seu percurso, podendo gerar interpretações de que foi encarado com facilidade e que ela não precisou combater as adversidades submetidas às mulheres em uma sociedade patriarcal. Segundo Yrákanã, sua irmã era muito observada, até a sua maneira de fumar era percebida. Para exemplificar, citou um comentário de um parente que pressupunha que a fumaça fazia uma cruz. “Ele disse que nunca viu uma mulher que fumava tão bonito quanto ela” (Yrákanã, 2024). Para Yrákanã, Maninha não era apenas observada como liderança, mas também como mulher. A missionária Prazeres, por sua vez, defende que, nos anos iniciais da Apoinme, Maninha Xukuru Kariri foi um elemento importante para a formação dos homens indígenas.

Ademais, as irmãs que acompanhavam as reuniões e assembleias da Apoinme se preocupavam em não se relacionar com parentes. “Era uma forma de também moralizá-la. Brincava com todo mundo, bebia, mas dentro dos meus limites. Eu não iria resolver meus problemas como ela, diplomática”, esclareceu Meire (2024).

Quando a Apoinme passou a interferir nas retomadas dos povos e a ocupar o cenário político nacional e internacional, Maninha Xukuru Kariri também acompanhou essas mudanças. A partir de então, conquistou com enfrentamento o respeito no campo indígena e indigenista. Posteriormente, há um deslocamento da sua imagem. Em matéria cedida para o jornal *Gazeta de Alagoas*, confessa que, ao assumir o papel de liderança indígena, a sua função atingiu maior evidência em contraposição ao seu gênero. Desse modo, deixou de ser vista como mulher para ser percebida apenas como líder. Das palavras de Maninha Xukuru Kariri, destaco:

Encaro isso como algo que temos que avançar, para continuar sendo vista como mulher em qualquer circunstância. [...] Ser mulher e ser índia às vezes é muito difícil, quando nos deparamos com a sociedade não indígena e fazemos parte do movimento perde-se aos olhos das pessoas a feminilidade, passando a ser vista apenas como militante (Mana Xukuru-Kariri: Uma índia..., 1998).

A partir do exposto, podemos compreender que ser liderança e ser indígena mulher interfere na percepção das feminilidades, sendo distanciadas dessas características. Nos ambientes políticos, para terceiros, Maninha destituiu-se do seu gênero para ser enxergada como organização, a Apoinme.

As pautas reivindicatórias, como exposto no decorrer deste estudo, se assemelhavam ao defendido pelos movimentos indígenas em geral, sejam eles de iniciativa de mulheres ou não, pois lidavam com problemas comuns aos homens defendendo demandas por terra, educação, saúde, reconhecimento étnico etc. Maninha Xukuru Kariri, ao participar das assembleias como coordenadora da Apoinme, influenciou outras originárias, mas, utilizando a posição que ocupava na organização, fortaleceu a inserção de indígenas mulheres no movimento indígena. Das palavras de Lara Wassu Cocal, destaco:

Eu conheci ela em 1991, assim, um pouco, quando ela teve um evento em Brasília sobre a mudança do estatuto do índio. Ela conseguiu o transporte e pediu para cada aldeia mandar duas pessoas que fosse um homem e uma mulher. Nesse tempo, não sei os outros, mas na nossa aldeia era muito travada a participação feminina, era só para homens. [...] Eu já virei fã dela. Eu, muito tímida, nunca tinha participado, só aqui, de reuniões. Eu via a garra dela, a liderança dela, uma mulher liderando um monte de homem, um

monte de gente. Eu ficava pasma de ver e me inspirei nela. Então, quando eu voltei, fiquei com aquilo na cabeça, de ver uma mulher e outras também poderia ser uma militante (Iara Wassu Cocal, 2024).

Assim, podemos inferir que Maninha Xukuru Kariri, ao solicitar aos caciques e pajés da comunidade a indicação de duas lideranças, sendo uma mulher e o outro homem, no início da articulação da Apoinme, não se preocupou apenas com as reivindicações coletivas, mas também com a inserção política feminina. Além dessa estratégia, como dito em outro momento, incentivou durante as visitas nas comunidades a participação das indígenas mulheres, convidando a frequentar e se inserir na Apoinme, utilizando o seu cargo de coordenadora da organização para alcançar determinados fins.

Além do exposto, em 1998, Maninha Xukuru Kariri contribuiu no primeiro Encontro de Mulheres Indígenas dos Povos da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais que ocorreu na cidade de Itabuna-BA. O evento reuniu 103 indígenas mulheres das etnias Pataxós, Tupinikim, Maxakali, Xacriabá e Guarani.⁸⁰ Entre as pautas, discutiram a importância das originárias em defesa do território e uma maior participação nos movimentos indígenas, além de debater as denúncias realizadas pelas mulheres Pataxó Hãhãhãe sobre a esterilização praticada na comunidade.

Nessa ocasião, Maninha Xukuru Kariri assessorou o evento na companhia do “Wilson de Jesus (cacique Pataxó hahahãe), Maria Cecília Filipini, assessora jurídica do Cimi/RO, Luíz Chaves, assessor do Cimi/Leste, Janira de Jesus da Escola Comunitária Agrícola Margarida Alves e Alda Maria, da equipe Pataxó Hãhãhãe”, além de outros membros da equipe do Cimi. No encontro, as mulheres decidiram solicitar a imediata apuração e punição dos responsáveis pelas esterilizações e a criação de uma comissão com representação feminina em todas as comunidades presentes (Lideranças da BA, ES e MG..., 1998, p. 4).

Antes de prosseguir sobre a criação do Departamento de Mulheres Indígenas da Apoinme⁸¹, é necessário discorrer sobre alguns equívocos relacionados à participação de Maninha Xukuru Kariri em organizações marcadamente de gênero. Em trabalhos historiográficos e no campo da antropologia, há artigos e teses que apontam para a participação de Maninha como membra do Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas (COIMI). As pesquisas utilizam

⁸⁰ De acordo com a matéria, também compareceram indígenas mulheres cujo povo estava em processo de reconhecimento, pertencente à comunidade indígena de Olivença.

⁸¹ Utilizarei a sigla DMI.

como fonte a matéria publicada no site intitulado “Mulher 500 anos atrás dos panos” que propõe apresentar a biografia sucinta de Maninha. Ao final defende que ela “Junto a um grupo formado por 21 mulheres Xucuru-Kariri, em 1997, participou da constituição do Comitê Inter-Tribal de Mulheres Indígenas de Alagoas.”⁸²

O Comitê foi criado por Graciliana Wakonã, filha de Manoel Celestino, ou seja, prima de Maninha Xukuru Kariri. A organização foi institucionalizada em janeiro de 2000, tinha o objetivo de fortalecer as lideranças femininas no Nordeste. Para isso, de acordo com a cartilha do Stsô-Setsônika, elaborada em 2005, desenvolveram atividades que consistiam em seminários, oficinas e capacitações com os povos Tinguí-Botó, Katokinn, Karuazu, Karapotó, Wassu-Cocal, Kariri-Xocó, Wakonã-Kariri, Kariri Xukuru, Geripankó, Kalankó, Pankararú, Kambiwá, Fulni-ô, Pitaguary, Genipapo Canindé, Tremembé e Kariri. Sendo assim, as etnias que participaram do comitê são do estado de Alagoas, Pernambuco, Ceará e Bahia, possuindo diversas formas de se organizar e diferenças culturais (Cartilha Setsô-Setsônika..., 2005.)

Em pesquisas nas fontes escritas, com exceção do site mencionado, não foram encontrados documentos que apontem para a relação de Maninha Xukuru Kariri com o Comitê. Contudo, em carta destinada aos povos indígenas do LE/NE, a Apoinme, em 1993, buscou advertir os parentes sobre uma nova organização liderada por Graciliana e Manoel Celestino, almejando se distanciar. A carta argumenta que a iniciativa foi criada sem o apoio dos demais povos e se autodenominam Comissão dos Povos do Nordeste. A seguir, apresento alguns trechos transcritos da referida carta.

[...] Parentes do Nordeste, Xucuru Kariri, Manoel Celestino e sua filha Graciliana elaboraram este projeto e enviaram a vários projetos e entidades, pedindo apoio financeiro, isto é, dinheiro, o que vocês mesmo poderão constatar quando lerem este projeto. Observem nossos questionamentos, e também façam os seus. [...] Nós: Comissão de articulação dos povos indígenas do NE; MG e ES (LE/NE). Eles: Comissão dos Povos Indígenas do Nordeste. [...] Como vocês podem ver parentes até o nome eles tentam confundir com a nossa ORGANIZAÇÃO INDÍGENA, organização de todos os povos do LE/NE, legítima e reconhecida em duas assembléias de todos os povos do LESTE NORDESTE (Carta de esclarecimento..., 1993, p. 1-5).

Em 1993, a Apoinme ainda não tinha sido institucionalizada, por isso seu nome ainda estava associado à Comissão Leste Nordeste, mas o que devemos

⁸² Maninha Xukuru – Mulher 500 anos atrás dos panos. Disponível em: <http://www.mulher500.org.br/maninha-xucuru-seculo-xx/>. Acesso em: 21 jun. 2024.

chamar atenção consiste em pensar por qual motivo não se reuniram em uma única entidade e, além disso, na estratégia de esquivar-se de qualquer aproximação com a nova organização liderada por Graciliana e Manoel.

Sobre o Comitê, Ceixa Pitaguary, membra do Departamento de mulheres e jovens da Apoinme, em entrevista cedida a Kelly de Oliveira (2010), pontua que, em Alagoas, a organização de referência seria a Comixuk.⁸³ Apesar de mencionar o nome do Coimi e de Graciliana, relata: “É um negócio que não sei da onde ela tirou essa história, mas é “intertribal”. Isso sem ter discutido com as mulheres nos estados, em canto nenhum” (Kelly Oliveira, 2010, p. 227). Contudo, Priscila Grayce e Joubert Max (2018) defendem que o Coimi visitava comunidades indígenas no Nordeste para realizar as suas atividades de capacitação e, por meio da Cartilha Setsô-Setsônika, é possível conhecer algumas atividades.

A partir do exposto, há diversos questionamentos que envolvem essa temática. A afirmativa de Maninha como membra do Coimi não considerou os conflitos internos históricos presentes entre os Xukuru Kariri. Esse ponto deve ser analisado com mais afinco, percebendo as dualidades no interior deste grupo étnico. Todavia, ressalto que familiares afirmam que Maninha Xukuru Kariri nunca participou da organização. Além disso, ao mencionar o assunto, se sentiram ofendidos na afirmativa propagada sobre o envolvimento de Maninha Xukuru Kariri na organização.

Maninha Xukuru Kariri, como apresentado no decorrer deste estudo, não defendeu apenas as pautas coletivas, mas cooperou para o fortalecimento do movimento de indígena mulheres. Em vista disso, auxiliou na criação da Organização das Mulheres Indígenas Xukuru Kariri (OMIXUK), que almejava uma maior participação de indígenas mulheres e jovens nos movimentos indígenas. Porém, apesar de ter realizado reuniões com o seu povo, não houve tempo de se consolidar devido ao seu falecimento. A organização ficou sob a responsabilidade de sua irmã Raquel, mas, devido a problemas de saúde, não conseguiu prosseguir com a organização.

⁸³ Ceixa Pitaguary utiliza Comixuk, sigla para “Comissão” de Mulheres Indígenas Xukuru Kariri”. Todavia, Meire (2024) esclarece que o termo era “Organização” de Mulheres Indígenas Xukuru Kariri (Omixuk).

3.4 Departamento de Mulheres Indígenas – APOINME

Meses após a morte de Maninha Xukuru Kariri, para homenageá-la e fortalecer a participação política de indígenas mulheres em organizações, nos dias 21, 22 e 23 de novembro de 2006, foi realizado em Salvador-BA o I Encontro Regional das Guerreiras Indígenas do Leste e Nordeste. Nessa ocasião, foram reunidas cem indígenas, sendo oitenta mulheres, dos povos que compõem a Apoinme. Além disso, o evento contou com a presença do Centro de Cultura Luiz Freire (CCLF) e da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI) (Priscila Gomes; Joubert Aires, 2018, p. 8). Em 2007, com a organização da Apoinme, foi realizada a primeira Assembleia Leste/Nordeste de Mulheres indígenas, em Ribeirão das Neves-MG. Além disso,

Neste encontro apresentou-se o diagnóstico dos Estados Pernambuco, Alagoas, Sergipe, Ceará, Bahia, Paraíba, Minas Gerais e Espírito Santo. Este diagnóstico foi feito com parceria com CCLF, nele constavam informações de todos estes estados referentes a questões de saúde, educação, movimento indígena, terra, entre outros (Priscila Gomes; Joubert Aires, 2018, p. 8-9).

A partir dos debates realizados neste encontro, surgiu o Departamento de Mulheres Indígenas da Apoinme, com a coordenação de Ceíça Pitaguary e, segundo ela, inspirado pelo legado de Maninha Xukuru Kariri e do Departamento de mulheres da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) (Ceíça Pitaguary, 2020, p. 46). Criada em maio de 2001, durante Assembleia Ordinária realizada em Santarém-PA, a Coiab identificou a necessidade de articulação nacional para debater as reivindicações em torno das originárias. Posteriormente, em 2002, durante o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira com financiamento da Agência Norueguesa de Cooperação para o Desenvolvimento (Norad), o Departamento anexou a Coiab.

Surgia então o primeiro espaço específico para tratar sobre as indígenas mulheres. Ou seja, o primeiro departamento de indígenas mulheres do Brasil (Ricardo Verdum 2008, p. 12). O objetivo consistia em, além de politizar em organizações as mulheres, unir as organizações já existentes na região para fortalecer seus direitos e demandas específicas. Segundo Maria Matos (2012, p. 157), a partir desse departamento, “acreditavam estar garantindo às mulheres indígenas a inserção de seus interesses e reivindicações específicas na agenda

coletiva do movimento indígena”. Rosemere Maria Vieira Teles, liderança da etnia Arapaço, ressalta a importância da organização.

A partir de 2000 [...], as mulheres indígenas começaram a participar do movimento indígena direto no movimento indígena amazônico, através da COIAB, onde elas começaram a se organizar, opinar. Até elas construíram propostas de ter um espaço específico dentro da COIAB [...] onde começou o Departamento de Mulheres. Foi a reivindicação de poucas mulheres que estiveram participando na época que concretizou com a criação do Departamento de Mulheres dentro da COIAB. Esse Departamento, depois da criação em 2002, ele teve o seu objetivo de fazer com sua base, em nove estados, [...] um alerta para as mulheres sobre a importância da participação, de envolver mais dentro do movimento indígena (Maria Matos, 2012, p. 156).

As indígenas mulheres, através de encontros regionais, se organizaram e articularam novos movimentos – criados e compostos por mulheres. Vale ressaltar que, conforme o Instituto Socioambiental da Amazônia (ISA), existem no Brasil oitenta e cinco entidades formadas por indígenas mulheres, divididas entre os vinte e um estados, representando “9% do total de organizações que lutam pelos direitos dos povos indígenas no país” (Mariana Yoshida, Raffaella Sousa e Liana Silva, 2021, p. 143).

O DMI da APOINME

Nasce com o objetivo de articular e reunir as mulheres indígenas na busca de garantir mais espaço dentro do movimento indígena. O Departamento está articulado com outros departamentos e organizações de mulheres indígenas, como o DMI da COIAB, o DMI da Articulação de Povos Indígenas da Região Sul, a OMIR, Conselho de Mulheres Indígenas Potiguara (COMIP), a Articulação de Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE), Organização das mulheres indígenas Xukuru Kariri (OMIXUK) e Organização das Guerreiras Indígenas Kambiwa (OGIK). O surgimento de um departamento para tratar de gênero dentro da APOINME está relacionado com os seguintes aspectos: a trajetória de militância política de lideranças indígenas na política indígena estadual e ao trabalho de militância de mulheres indígenas no Nordeste; o interesse crescente, na esfera nacional e internacional, pela questão de “gênero” entre as mulheres indígenas (Priscila Gomes; Joubert Aires, 2018, p. 8-9).

Ceição Pitaguary revela que, em sua opinião, o DMI foi criado devido ao receio dos homens de perder espaço para as mulheres na organização, pois as indígenas vinham sendo apresentadas como maioria nas assembleias. A partir de então, nas eleições, homens e mulheres iriam concorrer às vagas da coordenação de modo igualitário. Vale lembrar que Maninha Xukuru Kariri foi a única mulher a ocupar cargo na comissão principal até a atualidade. Ademais, chama atenção para o discurso em torno da ideia das mulheres andarem ao lado dos homens, o que,

para ela, foi uma tentativa de acalmar os ânimos, evitando que as indígenas mulheres participassem mais ativamente do contexto político. “Aí vem o diferencial da mulher para o homem. A gente faz de conta que está aceitando o discurso para se inserir no espaço” (Kelly de Oliveira, 2010, p. 227).

Caroline Leal, Heloisa Eneida Lara e Erendira Andrade, no livro “Guerreira: a força das mulheres indígenas” (2021, p. 8), acentuam que a Apoinme contribuiu para a mobilização das mulheres, apesar de ser composta em sua maioria por homens. Essa organização compreendeu que o movimento indígena não poderia caminhar alheio à presença das originárias no espaço público com demandas e reivindicações diferenciadas propostas por elas próprias. Todavia, sobre a participação políticas das indígenas mulheres em Pernambuco, defendem

Apesar dos avanços no protagonismo da mulher na luta política do movimento indígena de Pernambuco, a dominação e a subordinação ainda predominam, embora possa variar conforme a cultura de cada povo. Esse é um desafio a ser enfrentado não apenas pelo movimento de mulheres indígenas, mas por cada povo em particular, especialmente se considerarmos a dinamicidade das culturas. Ou seja, se a cultura é modificada nas relações que se estabelecem historicamente, não é possível afirmar que o espaço da mulher sempre foi de subalternidade em relação aos homens e que isso deverá permanecer (Caroline Leal; Heloisa Lara; Erendira Andrade, 2021, p. 11).

Iara Wassu Cocal, ao falar do seu início no movimento, revela que precisou enfrentar a recusa do seu esposo para frequentar as assembleias. Em uma dessas reuniões, foi realizada uma votação para escolha de coordenadores e ela foi uma das candidatas. Então, passou a participar ativamente dos espaços decisórios, se dividindo entre a vida de casada, a criação dos filhos e a política, mesmo com a recusa de alguns membros da sua família. Iara Wassu Cocal participou durante cerca de quatro anos do Departamento de Mulheres Indígenas-APOINME. Sobre sua experiência, ressaltou

Eu lembro que, quando tinha reunião da Apoinme com outros coordenadores, quando tinha reunião para ir a Brasília, o pessoal dizia que eu não podia ir, estava chegando agora. Eu lembrava muito dela [Maninha], da fala dela, que primeiro eu tinha que querer para depois conseguir. Como é que eu vou aprender a falar em Brasília em uma reunião se eu nunca vou participar, se não tenho experiência? Aí só era homem. Eles sempre me tiravam. Tipo, tem três vagas, mas eu não posso ir porque eu não tenho experiência para estar falando. Aí eu dizia não, vocês tem que... se tem três vagas, vai dois que tem experiência e eu. Como é que vou aprender desse jeito? Aí pronto, aí eu consegui participar, aí vem a Comissão Nacional da Política indigenista que agora virou conselho. O pessoal não queria que eu e outras mulheres fossem, porque não tinha experiência e tinha esse preconceito contra nós que não tinha experiência. Aí o pessoal dizia que

“não se candidate porque já tem Lindomar, é uma cara que já tinha experiência”. Aí eu dizia “beleza, mas eu vou me candidatar também”. **Qual era a mulher com experiência que eles falavam?** Não, só tinha homens. Se não tivesse se candidatado, não tinha viajado. Aí a gente foi pegando experiência. Se Maninha estivesse viva, isso não acontecia. Ela sempre dava oportunidade para mulheres e jovens. Quando ela saiu, foi muito rápido, ela morreu. Essas coisas que ela queria fazer e não fez porque não deu tempo, a gente faz e lembra o nome dela (Iara Wassu Cocal, 2024).

Cremilda relata estratégias de silenciamento no início da criação do departamento de mulheres, onde as originárias precisaram reivindicar um maior espaço decisório, apesar da tentativa de colocá-las como figurantes. Todavia, segundo ela, na atualidade há em sua maioria parceiros que abraçam a causa. Apesar de ser criado em 2007, o DMI “não contava com definições estratégicas capazes de potencializar a ação das mulheres ou a ação da própria Organização no que se refere à defesa e promoção de seus direitos” (Mulheres-ação, 2021, p. 7). Contudo, em setembro de 2021, durante o Encontro Território, Tradição e Resistência: encontro de mulheres da Apoinme, realizado na Mata da Cafurna, as originárias se reuniram para definir suas estratégias.

Durante o Encontro, as/os indígenas mencionaram em suas falas a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri e sua contribuição para o surgimento do DMI. As indígenas mulheres formularam o conjunto de diretrizes estratégicas de ação estruturados em três pilares: participação política das mulheres, autonomia produtiva e econômica e combate à violência contra as mulheres – organizados em três eixos temáticos:

- Articulações, cooperações, mobilizações e ações das mulheres dos Povos articulados na Apoinme, com vistas à garantia de direitos indígenas;
- Atuação do Departamento de Mulheres da Organização;
- Atuação da Organização como um todo, fortalecendo, promovendo e defendendo as mulheres indígenas e seus direitos.

A partir do exposto, as originárias defendem que são detentoras de poderes específicos, com competências e capacidades para atuar a favor da defesa da vida, perpetuação da cultura, transmissão de saberes e proteção dos territórios. Sobre esse último aspecto, é importante salientar que, além de desenvolver estratégias visando a uma maior participação feminina na Apoinme, o DMI divulgou a

necessidade do diálogo Nacional através da Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (Anmiga) (Mulheres-ação, 2021, p. 27).

A ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade é um movimento ancestral, tradicional e social, criado e constituído por mulheres indígenas dos seis biomas brasileiros, desde o chão da aldeia até o chão do mundo. O corpo-território das ancestralidades está em rede de voz e falas potências de ser as mulheres Biomas, porque somos terra, sementes, raiz, tronco, galhos, folhas e frutos, mulheres conectadas com o corpo da Terra. Somos diversas, somos avós, mães, irmãs, filhas e netas. Nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós e nós pelas que virão (Mulheres: corpo e território..., 2023, p. 4).

Diante do exposto, a Anmiga é uma articulação pluriétnica, constituída por seis biomas brasileiros. Apesar desta diversidade, busca reunir as diferenças em um objetivo comum, resultando em mobilizações com o intuito de gerar fortalecimento e garantias de direitos. Entre as reivindicações surge o conceito de Corpo Território, o que, para Fabiane Vinente e Maria Ferreira (2022), ajuda a compreender como pautas feministas como “o direito ao corpo” não têm a mesma força entre as indígenas mulheres. “O Corpo-Território é, desta forma, não apenas um marcador conceitual, mas também um manifesto de uma relação profunda que envolve o corpo da mulher e as outras teias ontológicas que permeiam o Universo” (Fabiane Vinente, Maria Ferreira, 2022, p. 36). Sendo assim, é concebido em um entrecruzamento entre o particular e o comunitário.

Para as indígenas mulheres, o Corpo-Território não é o espaço físico, pois são detentoras de conhecimentos ancestrais e espirituais, com isso, carregam suas heranças e sabedoria para onde estiverem, mesmo que seja longe do espaço territorial (Braulina Baniwa, 2022, p. 11). À vista disso, expandem a reflexão sobre o que seria o corpo, legitimando a coletividade dos seus povos e o conhecimento das suas antepassadas (os). “Assumir esse conceito rompe com a lógica da “colonialidade do poder”, explorada por Quijano (2009). Essa ruptura subentende deixar para trás a herança escravista e patriarcal dos colonizadores” (Ariadne Ayres; Josiléia Kaingang; Vanessa Neres; Fernanda Brando, 2023, p. 41). Em vista disso, Braulina Baniwa (2022) esclarece que não é adequado defender que as indígenas mulheres lutam por igualdade com os homens. Ao invés disso, defende que a luta está em torno de reconhecer e valorizar a importância das indígenas mulheres em torno da “continuação e preservação, transmissão de conhecimentos de seus povos” (Braulina Baniwa, 2022, p. 25).

O encontro de mulheres da Apoinme, intitulado como Território, Tradição e Resistência, também foi o momento em que lideranças femininas e masculinas relembrou a companheira de luta Maninha Xukuru Kariri. Nesse sentido, Francisca Kambiwá defendeu que, ao trabalhar com resgate, precisa fortalecer o que foi deixado. Além disso, Zé de Santa Xukuru enfatizou que a Apoinme se constituiu com as interferências de Maninha Xukuru Kariri. Elisa Pankararu, por sua vez, ressaltou que Maninha foi a única mulher a compor a coordenação executiva da Apoinme. Para Elisa, as assembleias gerais pouco contemplam a presença das mulheres, defendendo uma maior participação nos conselhos, associações e espaços de decisões no município (Mulheres-ação, 2021, p. 20).

O Departamento de Mulheres Indígenas da Apoinme é um instrumento de articulação das mulheres do Nordeste. Atualmente, com a coordenação de Elisa Pankararu, participam das decisões políticas em seus territórios e em ambientes de debates políticos com não indígenas. Vale acentuar que, através do diálogo com outras organizações de mulheres em nível regional e nacional, o departamento enriquece suas experiências estimulando um entendimento pluricultural sobre os desafios que enfrentam enquanto indígenas mulheres. O DMI conta com representantes femininas de cada microrregião na área de atuação da Apoinme. Desse modo, elas significam um canal direto entre povo e Departamento. Além disso, permite ampliar o compartilhamento de saberes e soluções sobre as violações que enfrentam, sejam dentro do seu território ou fora dele.

CAPÍTULO IV – AS MÚLTIPLAS FACES DO IMAGINÁRIO SOCIAL EM TORNO DAS IMAGENS E REPRESENTAÇÕES DE MANINHA XUKURU KARIRI

Este capítulo busca desenvolver análises sobre a construção das representações de Maninha Xukuru Kariri. Inicialmente, torna-se necessário discutir a existência ou inexistência do feminismo indígena, pois, devido a sua trajetória política, é comum encontrar representações externas que aproximam Maninha Xukuru Kariri do feminismo. Então, para discutir este assunto serão privilegiados artigos, dissertações e teses escritas por indígenas mulheres que versam sobre a temática, a fim de compreender como elas se posicionam nesta conjuntura.

Posteriormente, será analisada a forma com a qual as indígenas mulheres são representadas nos impressos do Cimi. Como verificado por Paula Sampaio (2021), há uma dualidade referente às funções que exerce na comunidade. Como veremos, em particular Maninha Xukuru Kariri, à medida que alcança posição de relevância no interior do movimento indígena passa a ser caracterizada como uma mulher guerreira – qualidade não indicada em um período anterior à retomada da Fazenda Jiboia e Brejinho. Dessa forma, *Porantim* e *Mensageiro* valorizam as funções associadas à vida política dentro do movimento indígena, em contraposição às que cooperam no interior dos seus territórios.

Por fim, será apresentado como a construção da imagem de Maninha Xukuru Kariri repercute na atualidade. Suas falas são reproduzidas em diversos contextos, há artesanatos que fazem referência ao seu legado, além de premiações e centro acadêmico que levam o seu nome. Não se pretende abordar as particularidades de cada idealização na construção da imagem após a morte de Maninha, mas exemplificar que existem intentos que cooperam para rememorar sua trajetória de vida praticadas por indígenas e não indígenas.

4.1 Indígena feminista ou mulher guerreira: o que dizem as indígenas mulheres?

Renato Santana, em matéria para o Conselho Indigenista Missionário, no Dia Internacional da Mulher, 8 de março, acentua a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri e a define como guerreira, intelectual e feminista. Ainda segundo o

mesmo autor, Maninha era a única mulher em meio aos caciques e lideranças masculinas que em um “contexto machista, levou a pauta feminista e as questões da mulher para o debate indígena no Nordeste” (Renato Santana, 2018). Posição em concordância com Nailton Pataxó Hã-hã-hãe que, em conversa com Renato Santana, defendeu que Maninha já era feminista no meio dos homens brutos e por isso sempre dizia: “Respeito é bom e eu gosto! Ela não abaixava pra ninguém não, era uma guerreira. Enfrentava o que fosse, tinha homem que tremia” (Renato Santana, 2018), lembrou.

A partir do exposto, Maninha Xukuru Kariri foi definida por seus companheiros como uma mulher indígena feminista, mas durante a realização desta pesquisa não encontrei fontes em que ela mesma apontasse ou que fizesse referência a esta definição. Entretanto, tal panorama parte do pressuposto que, mesmo sem se posicionar enquanto uma, lutou por direitos e igualdade no movimento indígena contribuindo para o fortalecimento dos movimentos de mulheres e por meio dos embates em ambientes políticos onde precisou, como veremos, ser mais incisiva e corajosa em razão desses espaços terem sido ocupados, majoritariamente, pelas lideranças masculinas.

Não é objetivo deste subcapítulo especular se Maninha Xukuru Kariri era ou não feminista, mas torna-se necessário compreender como essa temática vem sendo desenvolvida pelas próprias originárias, tendo em vista que, assim como os debates sobre gênero em contexto indígena, as discussões sobre feminismo indígena são recentes na historiografia. Assim, não buscarei definir o que pretende ser feminismo indígena e não tentarei envolvê-las em qualquer tipo de movimentos feministas, mas tentarei compreender como as indígenas mulheres vêm se reconhecendo neste contexto.

Existe feminismo indígena? É uma questão que muitas originárias vêm corriqueiramente respondendo em entrevistas, eventos e em seus trabalhos acadêmicos. Cada uma, a seu modo, desenvolve reflexões com diferentes opiniões acerca dessa temática, que ora se complementam ora se distanciam. As diversas análises são construídas mediante a vivência de cada uma, vale lembrar que os indígenas não são um bloco homogêneo e, por sua vez, as indígenas mulheres também não são. Desse modo, se no país existem trezentos e cinco etnias, pode ser possível encontrar centenas de interpretações sobre o que alguns denominam como feminismo indígena. Esse contexto é espelho das diferenças entre os povos, da sua

vivência particular – considerando que existem aquelas que moram na cidade, as que são acadêmicas, as aldeadas, as militantes, entre outras realidades – e, principalmente, da sua concepção sobre o que é o(s) feminismo(s).

Taily Terena, Márcia Kambeba e Marize Vieira de Oliveira, em entrevista para Heloísa Buarque de Holanda, refletiram e desenvolveram considerações importantes sobre a existência ou inexistência do feminismo indígena. Para a antropóloga Taily Terena, se alguém perguntar na comunidade se existe feminismo as mulheres vão dizer que não, pois o conceito feminista não se adequa à realidade indígena. Por isso, o que se debate é a luta da mulher, e neste meio, também desenvolve estratégias e discussões conjuntas com os homens. A geógrafa e poeta Márcia Kambeba concorda com sua parenta e acrescenta que há uma identidade da mulher indígena atrelada à mulher guerreira. Nessa concepção, o feminismo não as define. A historiadora Marize Vieira de Oliveira defende que o feminismo tem outra conotação para as aldeadas, pois a demarcação de terra é mais importante, por isso se reúnem e lutam em marcha pelo território, corpo e espírito (Canal Brasil, 2021). De acordo com esse pensamento, a atual ministra dos povos indígenas, Sônia Guajajara, em entrevista para o jornal O Globo, explicou que

Esse feminismo do jeito que é colocado não atende às visões das mulheres indígenas. A luta das mulheres indígenas está casada com a luta do movimento indígena. As pautas são interligadas, são lutas que se somam. Nossas conquistas estão relacionadas com nossa maior participação nos processos de debate, de conseguirmos pautar assuntos de nosso interesse e nos posicionarmos sem a necessidade de estarmos numa posição de disputa com os homens (Isabela Aleixo, 2019).

A antropóloga Kuawá Kapukay Apurinã⁸⁴ (2019) defende que o feminismo, mesmo que tenha uma alteridade, será sempre uma planta estranha e desconhecida em seu povo. Sendo assim, na sua avaliação, reconhecê-lo como existente denotaria uma aceitação de uma forma de colonização pela fala/conceito de outro universo – não indígena – que, historicamente, impõe a sua cultura, sendo assim, torna-se impossível pensar a existência do feminismo indígena. Em sua dissertação de mestrado, sobre as mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Takuara/Taquara,⁸⁵ aprofunda a discussão. Para Apurinã (2018), há um modo de completude e significados entrelaçados com o teko porã⁸⁶ a partir da retomada

⁸⁴ Nome indígena na Língua Apurinã de Maria de Fátima Nascimento Urruth.

⁸⁵ A autora utiliza a palavra escrita em guarani e também em língua portuguesa no decorrer da dissertação.

⁸⁶ Bem viver, na língua guarani.

Takuara. O fogo está inserido neste cenário, pois no ambiente doméstico aquece os corpos, desse modo, passou a ser interpretado como um “lugar das perscrutações antropológicas e descobertas infindas de sobreviver a um cenário de muita violência, dor e esperança” (Maria Urruth, 2018, p. 18). Portanto, o fogo em cada casa representa um símbolo sagrado entre o céu, a terra e o pensar a luta pela terra, mantendo acesa a memória de um período em que os Ancestrais versam sobre o tekó porã, mas também trazem memórias sombrias durante os conflitos territoriais (Maria Urruth, 2018, p. 42).

O fogo é poder e no interior das casas representa cada família, as mulheres são as responsáveis e são as “que possibilitam tudo que surge antes e depois do fogo” (Maria Urruth, 2018, p. 43). Sendo assim, para o povo Kaiowá, as filhas passam a ser guardiãs do fogo e os filhos os guerreiros, porém não significa dizer que existem restrições sobre as funções das mulheres na comunidade. Segundo Apurinã, as originárias têm autonomia para escolher as atividades masculinas, porém não é dada a mesma liberdade aos homens, eles não podem ser guardiões do fogo. A partir do exposto, a autora argumenta que machismo e patriarcado são conceitos ocidentais que não traduzem as relações e os modos de viver indígena Kaiowá, mas foram motivados em um contexto a partir do encontro colonial. Desse modo, estão incluídos nas formas de violências causadas contra os povos indígenas do Brasil. Por conseguinte, o termo feminismo também não faz parte da cultura indígena.

Aceitar sem questionamentos os conceitos de feminismo a partir de outra cosmologia equivale a continuar o processo de colonização como ser humano feminista. Significa (re)produzir uma violência ao aceitar certa epistemologia ocidental como se o machismo e o patriarcado fossem fenômenos universais à toda a humanidade. Denota até o propósito de apagar a história dos povos indígenas, enquadrando-a numa história linear, evolutiva e eurocêntrica para legitimar a violência decorrente das relações de poder e exploração impostas a partir dos encontros coloniais iniciais (Kuawá Apurinã, 2018, p. 44).

A colonialidade interferiu e tem refletido sobre o que é ser mulher indígena sem levar em conta as propriedades específicas do viver indígena. Assim sendo, Apurinã (2018) não nega a importância do feminismo, mas defende que o protagonismo das mulheres originárias foi construído em contexto histórico marcado pelas violências não restritas apenas às mulheres, e as suas lutas não foram contempladas pelo feminismo ocidental, por isso não se pode considerá-lo como universal e adotado pelas indígenas mulheres. Portanto, segundo a antropóloga,

“não se pode, pois, colocar modelos prontos e acabados de uma sociedade dentro de outras e isso se aplica ao caso da tentativa de impor o feminismo ocidental dentro das aldeias e pensamentos” (Kuawá Apurinã, 2018, p. 45).

Todavia, não significa dizer que não há indígenas mulheres que se reconheçam feministas. Por meio da sua trajetória particular, a doutora em Arte e Cultura Visual Mirna Kambeba Omágua-Yetê Anaquiri (2018) e a antropóloga Ana Manoela Karipuna (2021) esclarecem que se reconheceram indígenas feministas a partir da sua trajetória acadêmica, participando de eventos sobre gênero e, por meio da discussão teórica sobre o assunto, reavaliaram o seu pertencimento a esse espaço. Porém, não significa dizer que, ao se colocarem como feministas, falam pelo coletivo, mas que realizaram uma interlocução entre valores matrilineares/matriarcais,⁸⁷ os movimentos de indígenas mulheres e os movimentos feministas em harmonia com a cultura do seu povo. Para Mirna Anarqui, o feminismo ainda está em processo de construção no movimento de indígenas mulheres, sendo a aversão a este termo devido ao conceito de feminismo ser “considerado acadêmico, burguês ou “branco” demais” (Mirna Anarqui, 2018, p. 754).

Manoela Karipuna (2021) explica que, em eventos acadêmicos, é questionada corriqueiramente sobre a temática do feminismo indígena, as pessoas presentes nesses espaços passaram a identificar as suas pesquisas e ações como feministas. Apesar de se reconhecer, explica que essa posição não significa que valide a existência de um movimento indígena feminista, pois as suas parentas fazem referência e definem a sua luta de outro modo. Assim, como defendido, Mirna Anaquiri (2018) e todas as indígenas mulheres anunciadas neste subcapítulo, o feminismo ocidental deixa uma lacuna importante para as originárias, ou seja, as mobilizações em torno de pautas coletivas que são acolhidas por todos da comunidade. Nas palavras Manoela Karipuna (2021),

os movimentos feministas apesar de em momentos dialogarem conosco, eles não nos contemplam, como os nossos movimentos de indígenas mulheres o fazem. O movimento de indígenas mulheres é pintado de jenipapo e urucum e vem antes de quaisquer outros movimentos, sejam estes feministas ou não. Os movimentos originários são os que têm origem em nossos territórios e em nossas culturas, são neles que nos mobilizamos há séculos pelas existências e resistências de nossos corpos-territórios (Ana Manoela Karipuna, 2021, p. 10).

⁸⁷ Ana Manoela Karipuna considera os dois termos como sinônimos, mas aponta que matrilineares são como as suas parentes Karipuna falam e matriarcais como as parentas em nível nacional mencionam.

Para explicar este panorama, Karipuna (2021, p. 1) realiza uma discussão entre oralidade e memória de lideranças indígenas mulheres para argumentar que em contexto nacional estão “tecendo experiências de resistência e movimento e diálogo com debates de gênero e empoderamento feminino”. A partir do exposto, defende que não presenciou as suas parentas se nomeando ou aos seus movimentos como integrantes dos movimentos feministas, mas como movimentos e ações em que as originárias são protagonistas ou “como movimentos com valores e memórias matriarcais, em que os debates de gênero e geração estão inseridos” (Ana Manoela Karipuna, 2021, p. 10). Por meio da oralidade, a antropóloga explica que antigamente as mulheres Karipunas exerciam seu protagonismo desenvolvendo atividades afastadas dos cargos de liderança, mas em outras funções importantes na comunidade, entre elas, a função de ensinar a cultura e o conhecimento do sistema Karipuna para as novas gerações. A luta das indígenas mulheres pelo direito dos seus territórios é alicerçada na defesa dos seus corpos-territórios, não de modo paralelo, em virtude de serem a própria terra,

pois, “a Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo”, mas também somos sementes dela. Se para nós a Terra é um útero, as florestas são os pulmões e as águas são o nosso sangue. Por isso somos corpos-territórios. As indígenas mulheres representam os diferentes biomas e nossa luta está diretamente relacionada à preservação destes (Ana Manoela Karipuna, 2021, p. 8).

Para Célia Xakriabá (2018), a relação que os e as originárias têm com o território é ancestral, como corpo e espírito, sendo indissociável, pois alimenta e funda o ser pessoa no mundo. Por meio da retomada, as mulheres de seu povo passaram a alcançar destaque no Movimento Indígena e por meio da formação escolar, fortaleceram seus movimentos, se tornaram pilares ao se perceberem como protagonistas. Dessa forma, “o pilão que pisava o milho, não apenas alimentava os filhos, mas alimentava a cultura e sustentava o território” (Célia Xakriabá, 2018, p. 54). Mediante o conceito desenvolvido por sua parenta Célia Xakriabá, Ana Manoela Karipuna defende que o empoderamento das indígenas mulheres como corpos e territórios permite desenvolver estratégias contra as opressões causadas pelos não indígenas e também resulta no fortalecimento dos movimentos e em ações junto aos homens, uma vez que é em seus ventres que eles são gerados (Ana Manoela Karipuna, 2021, p. 7).

A indígena AVÁ-Guarani, Yvoty Rendyju (2020)⁸⁸, também desenvolve considerações importantes sobre o feminismo e enriquece as análises referentes ao ocidentalismo, sendo assim, a supremacia masculina no mundo indígena é resultado da supremacia branca, machista e ocidental, que mediante controle e submissão colonialista aprisiona e contamina a cultura ancestral. Esta, por sua vez, é voltada à valorização do elemento feminino, a Mãe-Terra. Assim, não existe patriarcado indígena e o ocidentalismo seria o responsável por desestruturar os valores sociais e éticos no mundo indígena que estão construídos mediante parceria mútua. Mas, diferente das autoras citadas anteriormente, chama atenção das suas parentas para a responsabilidade dos homens indígenas com o engajamento das lutas geridas pelas indígenas mulheres. Então, inclui os que se “escondem atrás da ancestralidade indígena para justificar comportamentos misóginos em relação às mulheres, companheiras indígenas, bem como rechaçar a sexualidade de filhas/os, irmãos ou irmãos homoafetivos” (Yvoty Rendyju, 2020, p. 41).

A partir do exposto, Yvoty Rendyju (2020) esclarece que foi a partir do feminismo que passou a enxergar os processos – compreendendo enquanto um conjunto de sujeitos em uma correlação entre capitalismo, racismo e sexismo – de modo mais expandido.⁸⁹ Além disso, considera que o feminismo cooperou para que aprendesse recursos metodológicos de resgate do passado sem causar danos psíquicos, favorecendo não só a grandeza de recontar a história das indígenas mulheres de modo coletivo, mas também, identificando pontos em comum com os caminhos trilhados por outras mulheres. Nesse ensejo, descortinou ações desenvolvidas pelas mulheres feministas possíveis de serem usadas a favor de uma narrativa em que as indígenas mulheres passem a ser protagonistas sendo utilizadas também contra o que chamou de síndrome da subalternidade.⁹⁰ Sendo assim, a autora acredita que

⁸⁸ Nome indígena de Fabiane Medina da Cruz.

⁸⁹ Sobre o feminismo, em consonância com as suas parentas, concorda que a sua construção não levou em consideração as particularidades da vivência indígena em razão de serem desenvolvidos de modo paralelos. Sendo assim, as reivindicações dos movimentos de indígenas mulheres e dos movimentos feministas tem suas especificidades. Entre as distinções, Yvoty Rendyju acentua que os valores atribuídos ao espaço doméstico e às atividades de cuidado se apresentam como um dos contrastes entre o mundo indígena e não indígena. Pois, enquanto para o último o espaço doméstico pode ser interpretado como um lugar de submissão, para as originárias “o espaço da casa é onde todo o significado da solidariedade e coletividade do mundo indígena está assentado e, de acordo com a sabedoria milenar e ancestral, é um lugar onde o privilégio de gestão está confiado às mulheres” (Yvoty Rendyju, 2020, p. 49).

⁹⁰ Para a autora, a síndrome da subalternidade faz parte da herança colonial (Yvoty Rendyju, 2020, p. 46).

Faz parte deste arsenal de retomada do conhecimento, demarcar as ações das mulheres lideranças indígenas dentro de uma rede organizada de enfrentamento à violência. Formando também entre nós, mulheres indígenas, um espaço global de articulação coletiva, se embasando (por que não?) nas metodologias feministas de enfrentamento à violência (Yvoty Rendyju, 2020, p. 42).

Por conseguinte, a autora analisa gênero e etnia por meio de uma rede de interação chamada por ela de feminismo indígena ou nhandutí guasu kunhã⁹¹, não deixando de resguardar o bem-viver indígena. Com essa finalidade, ressalta a importância de reconhecer as lutas políticas das indígenas mulheres, que sempre desenvolveram papéis de relevância na comunidade, para identificar estratégias que possam ser usadas para dar fim às violências contra as mulheres originárias, com a intencionalidade de “semear caminhos em que possa florescer um arranjo, que já é embrionário, mas que ainda não é reconhecido quanto à validade da sua contribuição dentro da interlocução com o feminismo” (Yvoty Rendyju, 2020, p. 43).

A indígena guarani não nega que o feminismo foi construído sem considerar as particularidades que envolvem o ser indígena mulher, por isso reconhece que as pautas reivindicatórias são divergentes, principalmente no que se refere ao valor atribuído para o espaço doméstico e às tarefas de cuidado. Não obstante, compreende que o feminismo contribuiu significativamente na identificação e no conhecimento das amarras que controlam e restringem as mulheres, beneficiando por outro lado os homens, em relações provenientes do controle ocidental sobre os seus corpos “privando-as dos espaços de decisão e deliberação das políticas que impactam a organização social, delimitando os espaços e tratando-as como objeto de dominação do sistema patriarcal” (Yvoty Rendyju, 2020, p. 49). Além de conhecer e nomear as violências enfrentadas pelas mulheres, conforme a autora, o feminismo contribuiu também para a criação da rede de enfrentamento à violência contra a mulher, importante instrumento de combate ao machismo, sexismo e de acolhimento às vítimas de abusos.

Em resumo, o feminismo contribuiu para identificar, conhecer, nomear e criar uma rede de enfrentamento à violência contra mulher, pois “enumera e descreve essas formas de violência, dedica-se a etnografá-las, revelá-las e submetê-las à questão da justiça” (Yvoty Rendyju, 2020, p. 51). Assim, Yvoty Rendyju considera que a aproximação entre o feminismo e as indígenas mulheres pode cooperar para

⁹¹ Rede de indígenas mulheres em movimento (Yvoty Rendyju, 2020, p. 47).

identificação das violências causadas pelo poder colonialista dentro e fora das suas comunidades, não só as transgressões manifestadas de forma explícita, mas também as disfarçadas.

Por este motivo, eu sustento que não especialmente o termo, mas a esfera do feminismo, como as redes de coletividade e vigilância pelo direito das mulheres, é pertinente, e que falta às mulheres indígenas se apropriar deste saber e se fazer presente dentro desta rede. Não, todavia, como objeto de determinação de conduta sobre o que é ser mulher, nem o que é ser feminista. Mas, sobretudo, dentro de um campo próprio que nos instrumente a conhecer as violências a que estamos submetidas, nos permitindo nomeá-las. Assim como dar nome aos agentes do assédio, para que sejam penalizados por seus atos. E que as mulheres deixem de ser perseguidas por denunciá-los (Yvoty Rendyju, 2020, p. 51).

A indígena guarani Marize Vieira de Oliveira (2018), em seu artigo, chama atenção para a ausência de dados oficiais sobre as violências sofridas pelas indígenas mulheres. Nesse sentido, concorda com Yvoty sobre a importância de conhecer as violências e o modo estrutural no campo cultural, político, familiar e econômico que ela se insere. Para Marize Oliveira (2018), a rede de enfrentamento feminino indígena para se tornar universal e democrática teria que englobar as indígenas das cidades, dos territórios e do campo. A invisibilidade das originárias nas estatísticas desenvolvidas pelos órgãos oficiais reflete a ausência de políticas públicas para identificar e combater as violências contra as indígenas mulheres, tanto dentro das suas comunidades como fora dela. Conforme a autora, são as “mulheres indígenas, as principais vítimas das violências praticadas contra as comunidades indígenas em todo o mundo, segundo a ONU. Os dados mostram que mais de uma em cada três mulheres indígenas são estupradas ao longo da vida” (Marize Oliveira, 2018, p. 307).

Elisa Pankararu (2019) parte das discussões da obra “Hilando Fino desde el feminismo comunitário”, de Julieta Paredes, para traçar uma definição sobre o feminismo indígena, levando em conta as experiências das indígenas mulheres no Brasil. A autora defende que o termo feminismo não tem origem indígena e por isso as suas parentas e lideranças da comunidade não encontram sentido no termo. Em contrapartida, as indígenas acadêmicas, por compartilhar momentos de discussão sobre gênero com as mulheres não indígenas, passam a desenvolver interpretações sobre o patriarcado e como ele interferiu no interior das suas comunidades. Já as que vivem nos territórios, mesmo desconhecendo o termo feminismo, reconhecem a

existência de uma coerência com o seu significado ao se organizar e lutar como corpo e territórios.

A partir desse contexto, conforme a autora, passa a formar uma “rede de ideias, o início de postura que caracteriza o feminismo indígena” (Eliza Pankararu, 2019, p. 80). Sendo assim, Elisa Pankararu (2019) sugere pegar o termo emprestado para fazer referência à luta das indígenas mulheres contra as heranças da colonialidade, acrescentando a natureza, as formas de vida e a cultura indígena. Ademais, por sempre ter suas histórias contadas por outros, busca definir o que seria o feminismo indígena.

Podemos definir feminismo indígena enquanto um conjunto de ações das mulheres indígenas em prol dos direitos coletivos que refletem no presente a trajetória de luta dessas mulheres fortalecidas nas suas espiritualidades, de forma que seus corpos estão para seus territórios como um corpo coletivo dotado de histórias, culturas e da memória de seus antepassados. E na sua especificidade comunga com a luta de outras mulheres contra as violências de qualquer natureza. Portanto o feminismo é ação, uma ação contínua porque começa com a relação de pertencimento das mulheres com seus territórios e as suas organizações sociais, e tem continuidade nos espaços coletivos a partir das aldeias nas participações nos rituais sagrados, nas assembléias e nas lutas por direitos coletivos (Eliza Pankararu, 2019, p. 83).

Perante o exposto, assim como Ana Manoela Karipuna (2021), Yvoty Rendyju (2020) admite que pode haver parentes que se reconheçam e interpretem os movimentos de indígenas mulheres como feministas e outras que rejeitem a ideia. Assim, acredita que “do ponto de vista daqueles que não têm voz, os dois verbetes são utilizados para dar sentido a uma comunidade de reivindicações” (Yvoty Rendyju, 2020, p. 52). Por conseguinte, a autora defende que não seria uma discussão produtiva pensar se são ou não feministas, por essa razão fica a critério de cada uma se intitular ou não.

Como vimos, há indígenas mulheres que refutam e outras que apontam, de algum modo, a existência de práticas relacionadas ao feminismo. Quando se reafirmam, destacam que parte de uma experiência pessoal; diferente de quando analisam as lutas e movimentos das indígenas mulheres. Nesse quadro, as suas falas indicam o coletivo entoando uma única voz. Segundo Karipuna (2021), passar a chamar seus movimentos de feminismos indígenas seria uma estratégia política, para estar em novos espaços de tomada de decisão. Além de que os feminismos indígenas seriam muitos, tanto o quanto o são as quantidades de povos originários e

caso as parentas desses povos os desejem nomear desta forma (Ana Manoela Karipuna, 2021, p. 4). Pois,

Se de fato os movimentos de indígenas mulheres são feministas, eles são movimentos que possuem raízes, troncos, sementes, trajetórias, oralidades, memórias e demandas bastante específicas, que diferem daquelas demandas de outros feminismos de origem não indígena, sendo movimentos contra-colonizadores e pintados de jenipapo e urucum (Ana Manoela Karipuna, 2021, p. 3).

4.2 A representação de Maninha Xukuru Kariri nos impressos do CIMI

A nova política de evangelização adotada pela Igreja Católica⁹² permitiu mudanças na sua relação com os povos originários, valorizando iniciativas com propósitos de auxiliar no surgimento e fortalecimento de organizações e mobilizações indígenas que foram potencializadas com a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972. Logo, o CIMI foi criado atrelado à Igreja Católica do Brasil, junto à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em um período de recessão causado pela ditadura militar. Surgiu com o objetivo de incentivar “um movimento regional e nacional de encontros de estudos e de assembleias da pastoral indigenista, destinado a institucionalizar suas seções regionais, de assembleias de chefes indígenas, além de outros encontros da entidade” (Libertard Bittencourt *apud* Poliene Bicalho, 2010, p. 119).

O CIMI buscou desenvolver papéis de relevância na luta pelos direitos dos originários, colocando “a luta pela sobrevivência dos povos indígenas como parte da ampliação dos direitos democráticos do povo brasileiro e do reconhecimento da diversidade cultural e étnica do Brasil” (Mércio Gomes *apud* Poliene Bicalho, 2010, p. 152). Desse modo, as atividades desenvolvidas pelo órgão indigenista, muitas delas com apoio e financiamento internacional, apresentaram-se como uma possibilidade para contestar os ideais desenvolvimentistas elaborados pelo Estado, que buscavam controlar e atuar contra os direitos dos povos originários, vistos como contrários à suposta modernidade.

Assim o CIMI assumiu, no decorrer de sua história, um caráter militante, que sempre prevaleceu e prevalece em seus documentos, relatórios, encontros

⁹² Conforme Poliene Bicalho (2010, p. 154), a medida foi adotada na reunião do Concílio Vaticano II e durante a Conferência Geral do Episcopado Latino Americano. Ainda segundo a autora, a teologia da libertação buscava estimular os indígenas para que se tornassem sujeito, autor e destinatário da sua própria história.

e assembléias, ligando a prática do diálogo antes à reestruturação das comunidades e à necessidade de protagonismo dos indígenas. Desde o início havia uma preocupação em atuar politicamente em auxílio aos indígenas, como demonstram os primeiros documentos do órgão: “Este Conselho funcionará em Brasília, como representante das missões em assuntos jurídicos e relacionamento com a FUNAI e outros órgãos governamentais, religiosos ou científicos e velará pela formação de novos missionários e pela preservação do patrimônio cultural indígena” (Sedoc, 1972, n. 51). O perfil do missionário se enquadrava, e até hoje se enquadra, no mesmo perfil do militante das Comunidades Eclesiais de Base, da Comissão Pastoral da Terra ou de outros movimentos baseados na Teologia da Libertação, que possuem como principais características a opção pelos pobres, a dimensão sócio-libertadora da fé e a constituição de comunidades de base” (Maria Simões, 2016, p. 63).

Entre as atividades desenvolvidas pelo Cimi, podemos citar a criação e edição dos jornais *Porantim* e *Mensagem*, sendo apresentados como um meio a contrapelo dos silêncios sobre os povos indígenas na grande imprensa, que os destinavam à invisibilidade ou a pequenas matérias com teor simplório, atribuindo-lhes características e estereótipos pejorativos – como invasores, inferiores e selvagens. Nas palavras de Maninha Xukuru Kariri, “o jornal *Porantim* tem se mostrado como um veículo de formação, informação, denúncia e cobrança para os povos, comunidades e organizações indígenas. Ainda que não consigam atingir toda a sociedade, como fazem outros veículos” (Paulo Guimarães, 1988, p. 8-9).

Com matérias ligadas às pautas reivindicatórias do movimento indígena, as páginas de *Porantim* e *Mensagem* contribuía para uma maior divulgação da realidade indígena, em diferentes contextos históricos, informando sobre as violências sofridas, sua atuação política e demandas que o movimento indígena assim exigir. Todavia, conforme apontado por Egydio Schwade (2021), apesar de *Porantim* e *Mensagem* serem editados pelo Cimi, ambos tinham públicos alvo diferentes, já que *Mensagem* havia sido criado por e para os indígenas, enquanto *Porantim* contava com o apoio de não indígenas, atuantes e a favor dos interesses dos originários, para produções das matérias (Egydio Schwade, 2021, p. 45).

Porantim, na língua Sateré-Mawé significa “remo, arma e memória” e sua sede inicialmente foi estabelecida em Manaus e posteriormente Brasília. Já *Mensagem* tinha sede em Belém-PA, a coordenação foi composta por “Padre Nello, Irmã Rebeca, Raimundinha e Otávio, o jornal teve a colaboração de autores como Ailton Krenak e Eliane Potiguara” (Paula Sampaio, 2021, p. 120).

Ambos foram utilizados pelos indígenas como recurso político em razão das suas matérias permitirem conhecer as realidades enfrentadas por outras etnias.

Referências na cobertura da questão indígena do Brasil foram utilizadas pelos pesquisadores das ciências humanas como fontes históricas, que tornaram possível o desenvolvimento de inúmeras pesquisas em todo o país. É inquestionável a relevância social de *Porantim* e *Mensagem*, porém apesar de ser criado em prol dos povos indígenas, seu conteúdo não está isento de exame crítico, os jornais estão repletos de intencionalidades, as matérias e a forma que são apresentadas têm interesses implícitos ou não, resultados do período histórico no qual foram desenvolvidos e das suas finalidades.

Não é de interesse desta pesquisa compreender até que ponto o CIMI, ou a Igreja ao qual está vinculado, interferiu nas publicações das matérias do *Porantim* e *Mensagem*. Todavia, é importante destacar que, durante a comemoração dos vinte anos de *Porantim*, Antonio Brand, ex-secretário do CIMI e professor universitário em Campo Grande-MS, revelou que a importância do jornal na história dos povos indígenas e do indigenismo no Brasil são inseparáveis pelo papel desempenhado pelo CIMI (Paulo Guimarães, 1988, p. 8-9). Sobre esse último, Poliene Bicalho (2010, p. 152), não ignorando a contribuição do órgão para a conscientização dos povos e para a organização do movimento indígena, defende que, por ter surgido mediante a iniciativa de uma instituição religiosa, “o papel do CIMI precisa ser analisado a partir do lugar de atuação ao qual ele se vincula, a Igreja” (Poliene Bicalho, 2010, p. 52).

Paula Sampaio (2021), ao analisar as capas dos jornais cimianos, identifica que as mulheres são representadas por uma dualidade: mãe, se preciso for, guerreira. A autora, mediante investigação em *Porantim* entre 1978 e 2020 e *Mensagem* entre 1979 e 2012, indica que as capas privilegiam a condição materna das indígenas mulheres em razão de serem representadas com ou próximas a crianças nos materiais iconográficos “desde os primeiros números, do final da década de 1970 às mais recentes publicações, a representação da mulher indígena, como mãe protetora da vida, é central na construção da mensagem de *Porantim* e *Mensagem*” (Paula Sampaio, 2021, p. 128).

Entre as matérias do jornal cimiano, destaco a edição especial nº 63, de 1990, que pretendeu apresentar uma publicação sobre as indígenas mulheres com o título “A mulher na história, ameríndia na cultura, na organização e no mundo moderno”. O jornal *Mensagem* apresenta na sua capa a indígena Tuíre Kayapó retratada em fotografia com um facão e uma criança no colo amamentando. O

terçado (facão) faz referência à sua coragem, ao participar do I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em fevereiro de 1989, em Altamira-PA, encostou duas vezes nas bochechas do então presidente da Eletronorte, o engenheiro José Antônio Muniz Lopes. Sobre esse momento, em resumo, durou poucos segundos, mas foi eternizado pelos fotógrafos que também participavam do evento que, após a ação de Tuíre, deixaram de ater atenção apenas aos líderes masculinos para perceber que as mulheres também estavam presentes, não apenas como meras coadjuvantes. Muniz Lopes, após o episódio, acusou o CIMI de estar por trás da ação da indígena Kayapó, argumentando que, por ser mulher, ela teria desrespeitado a hierarquia da “tribo” (Eduardo Leão, 1989, p. 3). Para Sampaio, com quem concordo, o argumento do engenheiro “articulou dois elementos de ordem patriarcal e racista: a inferioridade e a irracionalidade” (Paula Sampaio, 2021, p. 152).

Os momentos em que as indígenas mulheres têm uma atitude mais incisiva nos ambientes de discussão política causam incômodo e surpresa para os não indígenas, por não compreenderem que a luta é coletiva, por isso a participação feminina torna-se essencial e, ao invés de excluí-las, as forças são unificadas. De acordo com Eliane Potiguara, durante a Conferência Nacional da Saúde e o Direito da Mulher, as indígenas mulheres tiveram como função primordial gerar filhos, transmitindo cotidianamente a tradição dos seus antepassados. Dentro da comunidade, a participação política é altamente valorizada, “a mulher tem sido um esteio, um braço direito, e tem agido de forma violenta se a ocasião assim pedir” informou Eliane (Mãe, se preciso for, guerreira..., 1988, p. 10).

A partir do exposto, sobre a edição especial do *Mensageiro* dedicada às indígenas mulheres, interpreto que a escolha da capa retratando Tuíre com o terçado e uma criança amamentando faz alusão à potência da mulher como símbolo de resistência, sem negligenciar o seu papel materno. Porém, na primeira matéria que pretende resumir a edição, intitulado “A voz da mulher indígena”, o *Mensageiro* defende que a condição étnica e de classe das indígenas faz com que sejam invisibilizadas e desacreditadas, restando a obediência e a submissão (A voz da mulher indígena..., 1990, p. 2). Entretanto, apesar da introdução, finaliza com os seguintes dizeres:

As mulheres indígenas, ao contrário de outros setores femininos, sabem bem claramente a necessidade de participar no trabalho produtivo, porque

em todas as sociedades indígenas têm peso importante. Porém reconhecemos que o nível de consciência crítica não é muito desenvolvido. Ainda que sejamos mulheres de grande valor, passamos por uma crise de identidade num contexto de despejo de nossas terras e culturas (A voz da mulher indígena..., 1990, p. 2).

Como podemos perceber, mesmo no jornal criado para defender as pautas do movimento indígena, destinam-se papéis contraditórios às mulheres, colocando-as como importantes para o trabalho produtivo, negligenciando seu saber intelectual, fazendo referência a “poucos desenvolvidos”. Como afirma Tânia Regina de Luca, a imprensa periódica ordena e determina o que se é digno de chegar até o público, cabendo ao historiador problematizar e questionar as narrações dos acontecimentos (Tania Regina, 2006, p. 139). Segundo Paula Sampaio (2010), o conteúdo textual dos jornais cimianos diferencia as indígenas mulheres destacando a condição de mãe e, para um grupo restrito, a qualidade de guerreiras. Como veremos, para combater os silêncios que perduram sobre as mulheres no seu conteúdo textual e nos materiais iconográficos, as mulheres ocupam uma posição e são apresentadas com determinadas características, sendo necessárias análises.

Na edição especial dedicada às mulheres, *Mensageiro* traz em seu conteúdo textual a definição de guerreiro, sendo guerreiros de acordo com a matéria, aqueles que defendem a família, a casa e a terra contra qualquer ameaça. Para o *Mensageiro*, o que difere um guerreiro são as suas estratégias, o gênero não é utilizado como critério e não tem faixa etária delimitada, sendo assim, um guerreiro pode “ser um homem ou uma mulher [...] um guerreiro talvez se sente desesperado ao ponto de pegar em armas. Outros se armam com uma verdade [...] Um guerreiro usa vestes diferentes e tem muitos rostos – e destes muitos são mulheres” (Homenagem às grandes guerreiras..., 1990, p. 12).

Em resumo, as guerreiras são as que lutam “pelo seu povo no contexto das políticas do Estado brasileiro. Sobretudo, é a mulher que faz da própria vida instrumento de resistência do seu povo” (Paula Sampaio, 2021, p. 130). Buscarei, a partir do recorte temporal entre 1990 até 2006, partindo do momento em que passou a ingressar na política, coincidindo com o início da criação das primeiras organizações indígenas marcadamente de gênero no Brasil e finalizando com as homenagens após o falecimento, compreender quais as posições as indígenas mulheres alagoanas, em particular Maninha Xukuru Kariri, ocupam nos impressos *Porantim* e *Mensageiro*.

Silvia Martins (1999, p. 203) aponta a atuação de três indígenas mulheres que detinham ações políticas de destaque em Palmeira dos Índios: Maninha Xukuru Kariri, Graciliana Wakonã e Quitéria Celestino. Todas passaram a desempenhar papéis políticos na comunidade e/ou em organizações a partir do exemplo paterno. Graciliana é filha do cacique Manoel Celestino, durante a década de 1990, atuou no Conselho Estadual do Direito da Mulher (CEDIM) e fundou o Comitê Intertribal de Mulheres Indígenas. Quitéria Celestino é filha do Pajé Miguel Celestino, ainda segundo a mesma autora, foi responsável pela criação de uma associação na Fazenda Canto, almejando conseguir financiamento de projetos de órgãos do governo ou não governamentais (Silvia Martins, 1999, p. 212). Já Maninha Xukuru Kariri é responsável pela maior articulação entre os próprios indígenas em Palmeira dos Índios, por meio da organização indígena Apoinme.

Sem a pretensão de adentrar em análises sobre os conflitos internos Xukuru Kariri em que as três mulheres estão inseridas, busquei nos impressos *Porantim* e *Mensagem* identificar as representações das três indígenas mulheres. Sobre a atuação política de Graciliana Wakonã, em minha consulta, não há menção nos jornais. Quitéria Celestino aparece durante a terceira retomada do seu povo e na seção homenagens após a sua morte.

A matéria apresentada a seguir contém a fotografia de Saulo Feitosa, divulgada pelo *Porantim*, em que aparecem sete indígenas ameaçados de morte durante a terceira retomada Xukuru Kariri, sendo eles: Antônio Ricardo, João Ricardo, Ataíde Ricardo, Miguel Celestino, José Camilo, Gessivaldo e Maninha – sendo a única mulher na fotografia entre os principais alvos. Vale destacar que, na mesma matéria, em seu corpo textual em letras miúdas, apesar de não aparecer na fotografia, é citado o nome de Quitéria Celestino como uma entre os ameaçados de morte (Rosane Lacerda, 1994, p. 5-6).

Naquele contexto, como analisado durante o capítulo anterior, Quitéria estava envolvida na retomada da Mata da Fazenda Jiboia e Brejinho, em 1994, que durante os momentos de tensão após a morte do Cacique Luzanel, foi para a rádio local responsabilizar Ivan Barros pelo crime. Em consequência, passou a ser um dos alvos dos fazendeiros, além de ser perseguida pela Funai, onde trabalhava.

Figura 9 – Indígenas Xukuru Kariri ameaçados de morte

Indígena Irineu dos Santos.

Diante do exíguo espaço territorial disponível, os Xukuru-Kariri intensificaram a partir do final da década de 1970 suas reivindicações de demarcação e ampliação do acesso à terra ilegalmente usurpada pelo poder público e particulares. Assim a Mata da Cafurna (117 ha), considerada “reserva ecológica”, e sob o (falso) domínio da Prefeitura Municipal de Palmeira dos Índios, acabou sendo por esta “doada” aos índios através da Lei Municipal n.º 928 de 21 de agosto de 1980. Inicialmente utilizada para a agricultura de subsistência, a área foi posteriormente destinada às práticas religiosas de um segmento do grupo (o seu local de ouricuri).

no desde 1700 e posteriormente comprovada administrativa (1822) e judicialmente (1861 e 1992) foi identificada pela Funai.

A dura luta pela sobrevivência

Apesar disso, a área não foi demarcada e encontra-se quase totalmente nas mãos de fazendeiros e do perímetro urbano da cidade de Palmeira dos Índios. Dados do Instituto de Terras de Alagoas dão conta de que dos 1.298 imóveis rurais identificados no Município, quase todos encontram-se encravados na área indígena. (2)

Restam aos Xukuru-Kariri a posse de apenas 4% do seu território tradicional, ou seja, 580 hectares. Destes, cerca de 120 ha

Falta proteção contra as ameaças

Devido às ameaças anteriores feitas a várias lideranças do povo (especialmente Maninha Xukuru-Kariri, Quitéria Celestino, Gessivaldo, Antônio Ricardo e o pajé Miguel Celestino), da campanha antiíndigena difundida nas rádios locais pelos fazendeiros e acusados de mandantes do crime, da saída dos indígenas para o trabalho nas usinas e dos riscos corridos pelas testemunhas sobreviventes, teme-se a possibilidade de novos ataques contra a comunidade.

Com base nisso as lideranças indígenas, acompanhadas pela Assessoria Jurídica do Cimi, solicitaram no dia 18 de novembro à Funai e à Procuradoria da República o deslocamento de agentes da Polícia Federal para a área, no sentido de dar segurança e garantia de vida à comunidade e aos sobreviventes. As duas horas de tensa reunião com representantes dos referidos órgãos e contatos telefônicos com o superintendente da Polícia Federal em Alagoas, José Guedes Bernardi, foram infrutíferas.

Segundo informou o superintendente, a grande maioria dos agentes já se encontrava comprometida com as eleições, com a operação antitráfico nos morros do Rio de Janeiro e com a rec contagem de votos em Alagoas, restando um número insuficiente de agentes para a missão solicitada. Além disso, a liberação das diárias necessárias ao deslocamento de agentes precisariam seguir trâmites burocráticos em nível de presidência da Funai, o que também tornava inviável a presença dos agen-

Saulo Feitosa



Os indígenas ameaçados de morte (a partir da esquerda): Maninha, Antônio Ricardo, João Ricardo, Ataíde Ricardo, Miguel Celestino, José Camilo e Gessivaldo (agachado)

Fonte: Saulo Feitosa. Disponível em: LACERDA, Rosane. O assassinato do cacique Xukuru. Porantim, Ano XVII, n.º. 170, Novembro de 1994, p. 6.

A última menção à Quitéria Celestino nos jornais cimianos se deu na seção homenagem, espaço destinado à “representação da mulher indígena, como guerreira, [...] sendo elaborada e atrelada à função política desempenhada por algumas mulheres nas decisões da comunidade indígena” (Paula Sampaio, 2021, p. 130). Dessa maneira, são as ações políticas de Quitéria Celestino que são

divulgadas. Segundo a matéria, além de participar da retomada da Mata da Cafurna, Quitéria acompanhou seu pai desde muito jovem durante assembleias e reuniões e, entre 1978 e 1979, participou das campanhas contra a proposta de emancipação dos indígenas feita por Rangel Reis.

Figura 10 – Quitéria Celestino

Página 16

Homenagem à grande guerreira

Opovo Xucuru-Kariri, localizado em Palmeira dos Índios, Alagoas, perdeu uma grande companheira e guerreira, no dia 19 de julho: Quitéria Celestino. A morte repentina de Quitéria trouxe muita tristeza e dor aos seus amigos e parentes. Quitéria apresentou sintomas de catapora, teve febre alta e foi levada ao Hospital de Palmeira dos Índios. Lá disseram que a febre era normal. Três dias depois, ela teve desmaios. Foi, então, levada para um hospital em Maceió, mas no mesmo dia acabou morrendo às 12h.

Seus familiares não se conformavam com o atendimento dado à Quitéria no Hospital de Palmeira dos Índios. "O médico só olhou e disse que a febre era normal", disse José Cícero, primo de Quitéria. Foi pedida uma investigação para apurar se houve negligência no atendimento em Palmeira dos Índios. Até o fechamento do PORANTIM ainda não havia sido divulgado o resultado dessa apuração.

Representantes de povos indígenas de todo o Estado de Alagoas participaram do ritual de despedida de Quitéria, na área indígena Fazenda Canto, onde ela morava. Todos dançaram o Toré e cantaram para a grande companheira. O ritual foi coordenado pelo pai de Quitéria, o pajé Miguel Celestino.

Quitéria, 39 anos, deixou três filhos. Ela era enfermeira e há 13 anos atendia os Xucuru-Kariri da Fazenda Canto e de outras áreas próximas. Além desse trabalho, Quitéria se destacou na luta pela defesa das terras de seu povo. Segundo Saulo Feltoza e Maria dos Prazeres, que acompanharam a trajetória de Quitéria, ela desde jovem acompanhava seu pai nos encontros e nas assembleias indígenas dos povos do Nordeste. Em 1978/79, ela participou da campanha contra a proposta de emancipação dos índios feita por Rangel Reis, durante o governo militar. Nos últimos anos, tentava, junto com outras companheiras, criar uma organização das mulheres indígenas da região e participava das assembleias dos povos do Nordeste.

No segundo semestre de 1994, Quitéria enfrentou a ira dos fazendeiros invasores do território Xucuru-Kariri. Em outubro, após a tentativa dos índios de retomarem a fazenda Mata da Jibóia, foi morto o cacique Luzanel. Quitéria foi para a rádio local e para os jornais responsabilizar o ex-promotor e advogado Ivan Barros pelo crime. Ivan defendeu os fazendeiros e fazia campanha para insuflar a população de Palmeira dos Índios contra os índios. Por causa disso, ela passou a ser ameaçada de morte. Também sofreu represália da própria família, onde era funcionária.

"Ela contribuiu muito com os companheiros do CIMI e se tornou uma forte referência para os companheiros indígenas. Ela vai continuar presente na luta dos Xucuru-Kariri e também na memória desse povo", conclui Saulo.

"Sua grande preocupação era com a saúde. A sua luta pela terra era para garantir uma melhor condição de vida para seu povo. Ela tinha consciência de que só se terá melhores condições de vida, se se tiver a terra e condições de trabalho", comenta Maria dos Prazeres.



Fonte: HOMENAGEM à grande guerreira. Porantim, Brasília, ano 27, n. 176, jul. 1995. Homenagem, p. 16.

Ademais, tentou “junto com outras companheiras, criar uma organização das mulheres indígenas da região e participava das assembleias dos povos do Nordeste” (Homenagem à grande guerreira..., 1995, Homenagem, p. 16). Apesar de não se fazer referência, Quitéria foi a única integrante alagoana no conselho coordenador no Grupo Mulher Educação Indígena (GRUMIN).

Segundo a missionária e correspondente dos jornais Maria dos Prazeres, Quitéria Celestino preocupava-se muito com a saúde: “a sua luta pela terra era garantir uma melhor condição de vida para seu povo. Ela tinha consciência que só terá melhores condições de vida, se tiver terra e condições de trabalho” (Homenagem à grande guerreira..., 1995. Homenagem, p. 16). Conforme Sílvia Martins (1999) Quitéria Celestino atuou, enquanto funcionária da FUNAI, como atendente de enfermagem e tornou-se liderança fundamental para organização política e manutenção de uma ordem na Fazenda Canto (Sílvia Martins, 1999, p. 227).

Quitéria faleceu aos trinta e nove anos, em 19 de julho de 1995, acometida por catapora. Como abordado em outro momento, assim como Maninha, a morte de Quitéria foi resultado do descaso da saúde oferecida aos povos indígenas no município de Palmeira dos Índios. Em consoante com Paula Sampaio (2021), Quitéria Celestino foi uma das “Lutadoras históricas” homenageada em *Porantim* devido a sua atuação na luta indígena, “assim como ao exercer a liderança e, ainda, ao enfrentar a violência do processo colonial justificam a homenagem do indigenismo do CIMI” (Paula Sampaio, 2021, p. 133).

Já Maninha Xukuru Kariri foi referenciada em aproximadamente quarenta recortes de jornais, datados entre 1992 até 2016, sendo cerca de seis matérias na revista *Mensageiro*. Em sua maioria, como exposto durante esta pesquisa, é evidenciada e valorizada a sua atuação política na organização indígena Apoinme. Não é propósito deste capítulo evidenciar todos os recortes de jornais, aqui buscarei destacar as principais matérias neste recorte temporal. A primeira referência feita à Maninha no jornal *Porantim* se deu em 1992, desde então “coordenadora da Comissão Leste Nordeste”, “Representante Maninha” ou “Índia Maninha” são os termos usados para mencioná-la, até 1994. É a partir desse ano que Maninha Xukuru Kariri passa a ter mais visibilidade em *Porantim*, tanto no material iconográfico quanto no textual. Em junho, durante a manifestação “Grito da terra”, *Porantim* exhibe a primeira fotografia em que ela é destaque:

Figura 11 – Maninha durante a manifestação “Grito da terra”



Maninha Xukuru Kariri discursando durante a manifestação nacional “Grito da terra”.
Fonte: O Brasil ouve o grito pela terra. **Porantim**, Brasília, ano XVII, n. 166, julho de 1994, p. 5.

A mudança ocorreu no contexto da retomada da Fazenda Jiboia e Brejinho. Sendo assim, mediante as suas ações políticas, o *Porantim* passou a referenciá-la como “Líder indígena que integra a Comissão de Articulação dos povos Indígenas do Leste Nordeste” ou somente “Líder indígena” e, como na fotografia de Saulo Feitosa apresentada na página 107 desta pesquisa, é a única mulher entre os ameaçados de morte. Ao liderar a retomada, passou a ser apontada pelo jornal cimiano como exemplo para as mulheres que, estando ao lado do cacique e do Pajé, não se intimida e lidera a luta (Jagunços reprimem a retomada, 1994, p. 5; Rosane Lacerda, 1994, p. 5-6; Elizabeth Amarante, 1994, p. 11).

Dois anos depois, *Porantim* e *Mensageiro* levaram aos seus leitores, em meses diferentes, a matéria sobre mobilização nacional de mulheres pela Reforma Agrária, ocorrida em agosto de 1996, quando contou com a participação de duas indígenas: Maninha e Edna Marçal. De forma mais resumida, *Mensageiro* indicou a participação de Maninha Xukuru Kariri enquanto representante do Capoib e Edna Marçal, filha de Marçal Tupãy, assassinado no Mato Grosso do Sul (Mulheres: protestos no..., 1996, p. 9). Com mais detalhes, Malu Maranhão, em *Porantim*, também fez referência à presença das duas indígenas mulheres na ocasião. Edna neste impresso foi apresentada como a filha de uma das maiores lideranças indígenas do Brasil, tomando, após a morte de seu pai, a responsabilidade de continuar o seu legado. Já Maninha Xukuru Kariri foi pronunciada naquela ocasião

como representante das comunidades indígenas do Brasil, sem fazer referência a nenhuma organização ao qual estava vinculada naquele momento, ou seja, a Apoinme e o Capoib (Malu Maranhão, 1996, p. 11).

As três primeiras fotografias abaixo são apresentadas em *Mensageiro* e *Porantim* e fazem referência a Maninha Xukuru Kariri, enquanto uma das líderes indígenas integrantes do Capoib que estavam na Europa a fim de barrar o decreto 1775/96. A última faz referência à V Assembleia da Apoinme, ocorrida em Maceió, nos dias 23 a 25 de setembro, em 1996.

Figura 12 – Delegação do Capoib na Europa



Delegaçãp Capoib: Maninha Xucuru, Caboquinho, Nelino Macuxi E amilton Kayowá

Fonte: Capoib na Europa. **Mensageiro**, Manaus: Ed. 99, Agosto de 1996, p. 29.

Figura 13 – Delegação na Europa



Fonte: Capoib na Europa. **Mensageiro**, Manaus: Ed. 99, Agosto de 1996, p. 30.

Figura 14 – Delegação da Capoib na sede da Anistia Internacional



Fonte: Delegação do Capoib na Europa. **Porantim**, Brasília, ano XVIII, n. 185, maio de 1996, p. 13.

Figura 15 – Maninha durante assembleia da Apoinme



Fonte: Beirão, Claudio Luiz. Encontro da Apoinme em Maceió. **Porantim**, Brasília, ano XVII, n. 188, setembro de 1996, p. 7.

Posteriormente, Maninha continuou sendo citada nas páginas de *Porantim* e *Mensagem* enquanto liderança indígena e integrante da Apoinme, acentuado a sua

participação em ações políticas. Todavia, é importante ressaltar um ponto em comum nas análises apresentadas. Tanto no material iconográfico quanto no seu conteúdo textual os jornais cimianos priorizaram a construção da representação de Maninha Xukuru Kariri como guerreira e única em meio aos líderes masculinos. As fotografias traduzem a participação solitária das poucas mulheres atuantes no movimento; subentende-se que, em meio aqueles homens, Maninha era a única representante feminina, sendo esse discurso reforçado em outras publicações. Stuart Hall (2016, p. 144) argumenta que, para entender as fotografias, é preciso analisar o conjunto, ou seja, a combinação entre a imagem e o texto. Então, para produzir os significados como proposto pelo autor, ao analisar as expressões da linguagem escrita e visual do jornal, podemos inferir que *Porantim* valoriza hierarquicamente a atuação política das indígenas e, especificamente, Maninha, como apontado por Sampaio, nos impressos do CIMI e

No contexto das ações do movimento indígena no Nordeste, na década de 1990, Maninha Xukuru-Kariri, Etelvina Santana da Silva, nome de registro civil, atuou como “única mulher” ao lado de lideranças como Xicão e Zé de Santa, do povo Xukuru de Ororubá, Girleno do povo Xokó, Nailton e Manuelzinho do povo Pataxó Hã-Hã-Hãe, Jonas do povo Tupinikim e Caboquinho do povo Potiguara (Paula Sampaio, 2021, p. 134).

Como apontado, até 1994, as palavras que caracterizavam Maninha Xukuru Kariri eram “representante” e “a índia” – a partir da retomada, passa a ser mencionada como “liderança”. Porém, foi somente após a sua morte que *Porantim* passou a trazer a marcação de gênero, sendo referenciada como “a única liderança mulher no grupo” e “a única mulher na Apoinme” (Rosane Lacerda, 1996, p. 10; Benedito Prezias, 2016, p. 16). É evidente que Maninha foi, e até a atualidade ainda é, a única mulher a integrar a comissão principal da Apoinme, desempenhando atividades inquestionáveis em meio aos homens. Porém, desde as primeiras reuniões e assembleias da Comissão Leste Nordeste, outras mulheres, na base da organização, estiveram presentes nas ocasiões. Essas não ocuparam matérias no jornal, mas estavam presentes nas atas dos encontros e relatos orais. Portanto, devemos compreender que nenhuma organização é feita apenas pela comissão principal, a base também tem sua relevância e, ao lançar um olhar para base, realizaremos uma narrativa decolonial distanciando da hierarquia que oprime outras formas de fazer política.

Em vista disso, em consoante com Paula Sampaio (2021), podemos inferir que os jornais *Porantim* e *Mensagem* escolheram um padrão de perfil de mulheres ao proporcionar visibilidade àquelas que ocupavam posições políticas na comunidade e/ou organizações indígenas, enquanto impossibilitavam outras. Assim, o “maior número de mulheres indígenas, entrevistadas por “Porantim”, indica o investimento cimiano em visibilizar as ações de mulheres indígenas na luta pela demarcação de terra e contra a violação dos direitos dos povos indígenas” (Paula Sampaio, 2021, p. 136). Nesse cenário, as guerreiras alagoanas e lutadoras históricas são Maninha Xukuru Kariri e Quitéria Celestino.

Para Sampaio (2021, p. 132), o funcionamento da hierarquia de gênero na construção das representações sobre os homens e as mulheres, coloca o primeiro na condição de sujeito político por excelência em oposição à segunda. Entretanto, a concepção de Maninha como mulher guerreira nos jornais cimianos foi desenvolvida por meio do distanciamento do espaço doméstico assim como Tuire Kayapó, ambas tiveram suas histórias contadas “sob a representação da mãe-guerreira que desde os primeiros atos no movimento indígena demonstram a luta dos povos indígenas. Por isso, foram representadas como exemplo da resistência histórica dos povos indígenas” (Paula Sampaio, 2021, p. 175).

A partir disso, ainda segundo a mesma autora, as contradições entre legendas das fotografias, as ideias centrais das notícias ou reportagens, os títulos e/ou ausências de nomes entre outros aspectos de construção e representação das indígenas mulheres em *Porantim* e *Mensagem* são resultado das práticas cimianas de posicionar as indígenas mulheres como participantes da luta do seu povo, “mas dentro de um sistema do padrão colonial moderno e binário de gênero” (Paula Sampaio, 2021, p. 175).

Este conjunto discursivo formado por notícias, fotografias e suas legendas permite-me afirmar que, se ainda não tinham voz na Assembleia Nacional Indígena, a presença de mulheres indígenas nesta ação política foi objeto de discursos por “Mensagem” e “Porantim”. Entretanto, estes discursos foram construídos à margem da temática central – as Assembleias Indígenas cujas lideranças destacadas foram homens indígenas. As ações de mulheres indígenas, a exemplo da participação das assembleias dos povos Karipuna, Palikur e Galibi, sobretudo na preparação da alimentação e do espaço das reuniões, possibilitam afirmar a presença das mulheres indígenas nas mobilizações dos povos indígenas desde os anos 1970. Deste modo, a participação das mulheres indígenas nas Assembleias Indígenas foi incentivada e apresentada como parte do processo organizativo e do sujeito político indígena representado por lideranças indígenas homens (Paula Sampaio, 2021, p. 150).

Caracterizar as mulheres como guerreiras utilizando esses critérios é conceber a realidade indígena por meio do olhar colonizador, menosprezando o ambiente doméstico e todas aquelas que desempenham funções nesse espaço. Esse grupo, provavelmente, não é mencionado em matérias de jornais. Entretanto, enquanto as lideranças, independente do gênero, saem da comunidade para reivindicar as pautas coletivas, são as indígenas mulheres que cuidam das crianças e em suas casas protegem o território. Portanto, não seriam elas mulheres guerreiras? Josileia Kaingang (2020) responde: “As relações e o que acontece na esfera doméstica ultrapassa esta lógica superficial, pouco ainda explorada” (Josileia Kaingang, 2020, p. 57). Dessa maneira, para percebê-las enquanto guerreiras e atuantes no movimento indígena, é preciso se distanciar dos ideais ocidental e patriarcal.

Vale ressaltar que, enquanto os nomes dos pais de Maninha Xukuru Kariri e Quitéria Celestino são mencionados com frequência nas matérias de jornais e em trabalhos historiográficos, devido à participação política de ambos e à valorização do espaço político em conformidade com os critérios de hierarquização de gênero, as mães quase não são mencionadas. A ausência é justificada pelo enaltecimento das ações fora da comunidade, como as estratégias de luta frente aos não indígenas e a participação em organizações indígenas em um período de construção do movimento indígena. A vida familiar de Maninha Xukuru Kariri passou a ser escrita mediante o fortalecimento da linhagem de guerreiros do seu povo, por conseguinte passou a ser comparada com os demais líderes masculinos Xukuru Kariri. Entretanto, é nos relatos orais que as mulheres da sua família passam a ser reverenciadas, suas irmãs Meire e Raquel Xukuru Kariri e, principalmente, sua mãe, Dona Marlene. Das palavras de Girleno Xokó, destaco

[Maninha] Na retomada da Mata da Cafurna, ela foi a pioneira, ela incentivou a comunidade. O pai era muito também... ouvia também muito ela. Eles se completavam. Ele assim, com aquele jeito dele meio rude de conduzir a situação, ela mais polida e os dois se completavam. Ele foi muito também, apesar que ele é ainda hoje uma liderança respeitada, porque ele se desgastou um pouco, mas continua sendo uma pessoa de muito respeito. Eu mesmo tenho muito respeito por ele. Ela e a família dela, foram as pioneiras, elas são muito danadas, perspectivas e atuantes. A mãe deu muita força porque a mãe podia dizer: “minha filha, saia desse meio porque você é uma mulher”. Ao contrário, ele dizia: “A gente tem que resolver o problema. A gente tem que conseguir a terra, minha filha, lute pelo que é seu” (Girleno Xokó, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 8 de agosto de 2023).

É evidente que Maninha Xukuru Kariri foi influenciada por seu pai, liderança já reconhecida no movimento indígena nacional, mas abandonar a participação de Dona Marlene neste processo omite uma parte significativa, pois, mesmo não alcançando uma posição de destaque como a de seu marido, viveu as angústias e as alegrias ao lado das filhas. As atividades desenvolvidas por Maninha Xukuru Kariri não geraram consequências somente para ela; seus familiares se envolveram no processo. Dona Marlene teve dúvidas durante a entrevista ao ser questionada sobre como poderia ter contribuído para a formação de Maninha Xukuru Kariri. Segundo ela, observando a filha, ao buscar meios de sobreviver em malas de carros e mudanças de roteiros repentinos, ficou com medo da concretização das ameaças, por isso, muitas vezes, pediu à filha para dar um intervalo da luta. “Eu tinha medo de matarem ela, eu dizia à minha filha que vá estudar. Aí ela: Eu tenho vontade é de mim. [...] Ela perguntava: A senhora me apoia? Apoio, minha filha, é o seu gosto, a sua vontade, Deus te abençoe” (Marlene Xukuru Kariri, 2024). Sobre isso, Yrákanã acrescentou que

As pessoas não entendem que a força maior está nela, nem ela entende isso, nem ela sabe disso. A força maior dessa família inteira era ela. Maninha, politicamente, se espelhava em papai, mas o suporte de Maninha era a mamãe. Eu acho que a independência que mamãe criou a gente, essa honestidade, coragem de lutar, de buscar, vem dela. Maninha era muito calma, porque também vem dela. A política é papai, mas a base mesmo é de mamãe. Religiosamente, essa base era de mamãe (Yrákanã Xukuru Kariri, 2024).

Ademais, acrescentou que a mãe foi primordial para a conclusão da formação escolar, exigindo a frequência das filhas. A irmã Meire explica que seu pai, apesar de ser analfabeto, possui um conhecimento diverso e esclarecido, se destacando no campo político. Já a sua mãe se destaca no campo religioso, além disso, segundo Meire, ela e as irmãs foram criadas em um lar com uma mãe independente e, por isso, as mulheres da sua família construíram uma confiança em si.

Francineia Baniwa (2020) aponta que as mulheres são herdeiras de filosofia própria dos povos indígenas e, através da oralidade, as avós, mães e tias repassam as narrativas e conhecimentos indígenas. Acrescido a esse pensamento, Karipuna (2022) relata que a partir da sabedoria materna passa a conhecer e aprender sobre a cultura indígena, por esse motivo reconhece sua mãe como Território Indígena, visto que, em suas palavras, “quem tem mãe tem Território” (Ana Manoela Karipuna, 2022, p. 6). Ademais, em consoante com Célia Xakriabá (2018), compreende a sua

parente materna enquanto Pessoa-Aldeia, em razão do Corpo e Território serem um só, em virtude de tudo que aprende sobre seu povo parte da sabedoria da sua mãe. Desse modo, assim como o Cacique Antônio Celestino, Dona Marlene também cooperou para a formação política e enquanto mulher indígena da filha, silenciar a sua participação na construção e em momentos de luta desenvolvidos por Maninha Xukuru Kariri é um erro.

“Teve época que a gente tinha medo de ser índio. A gente corria porque se não corresse, morria. A gente vivia com medo de viver” – relata Marlene Santana da Silva, mãe de Maninha, ao *Porantim*. Ela participou de cinco retomadas de terra do povo Xukuru Kariri. Seu relato evidencia que, durante os períodos de conflitos territoriais, os danos são para toda a comunidade indígena (Patrícia Bonilha, 2013, p. 9).

Braulina Baniwa (2018) defende que a invisibilidade da mulher na luta pelo território inicia quando não são consideradas como importantes no processo de luta. A cooperação de pesquisadores sobre os silêncios em relação à luta das mulheres pelo território tradicional, ainda conforme a mesma autora, “talvez, seja porque a colonização sempre trabalhou na perspectiva de força física de homens e deixou de lado, força social, cultural e espiritual de mulheres” (Braulina Baniwa, 2018, p. 167). Por conseguinte, como exposto no decorrer desta pesquisa, as indígenas mulheres que não se tornaram lideranças não alcançaram notoriedade nas páginas de jornais e/ ou em pesquisas historiográficas são, à sua maneira, corpos políticos que sofrem e lutam pelo seu povo.

4.3 “Ela não sabia que depois da eternidade continuava a história dela muito mais forte”⁹³

Maninha Xukuru Kariri tem seu nome lembrado não só no estado de Alagoas, mas também em cenários internacionais. Nesses ambientes, indígenas e indigenistas lembram a sua trajetória política e a sua contribuição para os movimentos indígenas e o fortalecimento dos movimentos de indígenas mulheres. É comum originárias(os) mencionarem o nome de Maninha antes de suas falas em espaços públicos, indicando que carregam conhecimentos ancestrais. Para

⁹³ Frase pronunciada por Antônio Celestino em: MANINHA Xukuru Kariri. Direção: Celso Brandão e Aldemir Barros; Produção: Rafael Barbosa, Juliana Calles e Aldemir Barros, 2022.

exemplificar, cito Rita Potiguara que, em 2023, ao participar da entrega do Diploma Bertha Lutz no Senado Federal em Brasília-DF, premiação voltada para o reconhecimento da atuação de mulheres,⁹⁴ defendeu que as originárias são guardiãs dos territórios. Além disso, citou importantes personalidades, entre elas Maninha Xukuru Kariri (Flacso Brasil, 2023).

Xicão de Ororubá e Maninha Xukuru Kariri tiveram suas vidas contadas através do contexto político em que tiveram que enfrentar os grandes posseiros da região. Segundo Edmilson de Souza (2022), os Xukurus do Ororubá nomeiam seus guerreiros como “irmãos de luz” e “encantados”. Segundo o mesmo, foram atribuídas a Xicão características e habilidades de Encantado antes mesmo da sua morte física, por esse e outros motivos, “passou a povoar este panteão dos Encantados, mas como indivíduo, o encantado, e não “um encantado” (Edmilson de Souza, 2022, p. 106).

Para Maninha não são atribuídas essas propriedades. Durante as entrevistas com Dona Marlene, na presença de Rogério e Yrákanã, eles esclareceram que para os Xukuru Kariri há um outro entendimento sobre o que seria um encantamento. Nesse sentido, a morte de Maninha não poderia ser atrelada a esta temática e, sem dar maiores explicações, pontuaram que se trata do religioso, campo íntimo e privado aos indígenas Xukuru Kariri.

No cenário político, para o fortalecimento de indígenas mulheres, é atribuída à Maninha Xukuru Kariri a visibilidade às particularidades da temática feminina, aproximando o potencial de luta aos movimentos indígenas do Nordeste. O Departamento de Indígenas Mulheres, como dito em outro momento, surge através das suas reivindicações; criado, em certa medida, para homenageá-la. Desse modo, a sua interferência no contexto político nacional e internacional contribui para que se mantenha vivo o legado de Maninha Xukuru Kariri.

Elisa Pankararu considera que, a partir do olhar de Maninha, a Apoinme passou a dar maior visibilidade às questões em torno das pautas reivindicatórias das originárias. Em outro momento, a autora Francisca Kambiwá defende que o movimento de mulheres em Pernambuco é um sonho das suas ancestrais, entre elas, Maninha Xukuru Kariri (Francisca Kambiwá, 2012, p. 32; Fundo Brasil, 2021).

⁹⁴ Naquela ocasião, Rita representou Clara Potiguara, também conhecida como Clara Felipa Camarão, que pertence ao seu povo e contribuiu para a expulsão dos franceses; liderou um grupo de guerreiras na batalha de Tejucupapo e na Batalha de Guararapes, no Maranhão e em Pernambuco, respectivamente.

Além do recorte de gênero, Maninha é lembrada em reuniões e assembleias dos povos indígenas. Não só através das falas das lideranças, mas também em materiais iconográficos, como mostrado nas fotografias abaixo. Sobre a foto a seguir, trata-se do V acampamento Terra Livre, ocorrido em 2008. Uilton Tuxá discursa e no plano de fundo é apresentada uma fotografia de Maninha Xukuru Kariri com os seguintes dizeres: “Guerreiras não morrem”.

Figura 16 – V acampamento Terra Livre ocorrido em 2008



Fonte: Kelly Oliveira (2010, p. 267).

Em agosto de 2013, políticos e latifundiários, em tentativa de alcançar apoio popular, buscaram deslegitimar a luta dos indígenas Xukuru Kariri com argumentos em torno do retrocesso econômico da região, questionando também as indenizações da desapropriação de não indígenas nos territórios já identificados, em um ato intitulado como “Palmeira de Todos”. Em contrapartida a esse movimento, em outubro do mesmo ano, indígenas articulados, durante a V Assembleia “Terra é mãe, fonte de vida e bem viver”, reafirmaram seu compromisso com a demarcação de terra, o fim da violência e o levantamento fundiário para identificar e retirar não

indígenas do território (Amanda Maria; Edson Silva; 2016, p. 6). Além disso, relembrou a contribuição de Maninha Xukuru Kariri para a defesa do mesmo, ela foi representada nas faixas, cartazes e folders da assembleias, como evidenciado na imagem abaixo.

Figura 17 – V Assembleia Terra é mãe, fonte de vida e bem viver



Fonte: CIMI Regional Nordeste. Carta da V Assembleia do Povo Xukuru Kariri: Terra é mãe, fonte de vida e bem viver! (2013).

O Centro Nacional de Fé e Política “Dom Helder Camara” (CEFEP), construído através de uma iniciativa da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), busca oferecer uma formação política sob a coordenação da Comissão Episcopal Pastoral para Laicato (CEPL). Nesse sentido, almeja

“fomentar em nosso País um pensamento social cristão à luz do Ensino Social da Igreja e dos valores evangélicos. Para tanto, visa contribuir com a formação de lideranças inseridas na política brasileira, em suas diferentes formas e níveis, a partir de uma reflexão bíblica e teológica das ciências sociais e da filosofia” (Cefep).

Segundo o site oficial do Centro, a fundação conta atualmente com noventa escolas, grupos e movimentos ligados ao CEFEP. A primeira escola registrada fica localizada no Paraná (RO) e desenvolve atividades desde 1991. Em Alagoas, há dois polos, um localizado em Maceió e o outro localizado no centro de Palmeira dos

Índios denominado “Escola de Fé e Política Maninha Xukuru Kariri da Diocese de Palmeira dos Índios”. Ou seja, Maninha foi a personalidade escolhida para ser homenageada.

Além do exposto, não foi só no campo religioso que as instituições carregaram o nome de Maninha Xukuru Kariri. É possível identificar a mesma iniciativa realizada pela Universidade Federal de Alagoas-UFAL. A Universidade, por intermédio da Pró-Reitoria de Extensão (PROEX) e do Núcleo de Estudos Afro Brasileiro (NEAB), intitula o nome do projeto voltado à seleção de estudantes como “Programa de Ações Afirmativas Zumbi e Maninha Xukuru-Kariri”.⁹⁵

Em 2008, o centro acadêmico do curso de Serviço Social da UFAL, localizado em Palmeira dos Índios, se intitula Maninha Xukuru Kariri. Estudantes do referido curso, em depoimento para o vídeo-documentário produzido por Aldemir Barros e Celso Brandão (2023), esclarecem que uma das conquistas do movimento estudantil foi a transferência de prédios, pois o primeiro não apresentou condições básicas de estudo. Em um curso formado majoritariamente por mulheres, Maninha passa a representar o protagonismo feminino. “Eu me enxergo Maninha, eu enxergo minhas companheiras Maninha, nesse processo de protagonismo feminino e de luta por essa afirmação de espaço de conquista e de conhecimento”, evidenciou uma das estudantes.

A imagem seguinte é a identidade visual do Centro Acadêmico Maninha Xukuru Kariri, elaborado por Carolinne Gonzaga Costa, estudante do 7º período de Serviço Social na referida instituição. Como podemos visualizar, no centro da imagem é apresentado o rosto da liderança feminina, as flores representam as miçangas produzidas pelas indígenas mulheres e o simbolismo do “X” grafado em vermelho faz alusão ao nome do grupo, normalmente usado como ornamentação corporal, possuindo também significado de proteção.

⁹⁵ UFAL. Programa de Ações Afirmativas Zumbi e Maninha XUKURU-KARIRI. Disponível em: <https://ufal.br/ufal/extensao/programas/programa-de-acoes-afirmativas-zumbi-e-maninha-xukuru-kariri>. Acesso em: 2 de junho de 2024.

Figura 18 – Identidade visual do centro acadêmico Maninha Xukuru Kariri



Fonte: Carolinne Gonzaga Costa (Lena Gonzaga).

Vale acentuar o vídeo-documentário “Maninha”, com direção de Celso Brandão e Aldemir Barros. Desde a sua criação, em 2023, é exibido em festivais e eventos conquistando premiações. O documentário percorre a trajetória de Maninha, enfatizando o seu processo de formação política, reconhecimento étnico e territorial.

Além do exposto, é possível encontrar na atualidade material artesanal produzido por indígenas mulheres que levam a aparência de Maninha como também frases pronunciadas por ela. De acordo com o perfil do instagram @punkariri, a arte apresentada na primeira fotografia foi elaborada por Nathalia Kariri Leal. A segunda imagem apresenta a arte construída por Joyce Menezes (não indígena) que utiliza a técnica de amigurumi para criar bonecas(os) de personalidades históricas, artísticas e culturais. Nesse sentido, nomeia a boneca como Maninha Xukuru Kariri, em um modo de homenageá-la. Por fim, o indígena Junior Cardeal do povo Karaxuwanassu, utiliza o grafite para homenagear os indígenas do Nordeste. Na imagem, é possível identificar além de Maninha o seu companheiro de luta Xicão Xukuru do Ororubá.

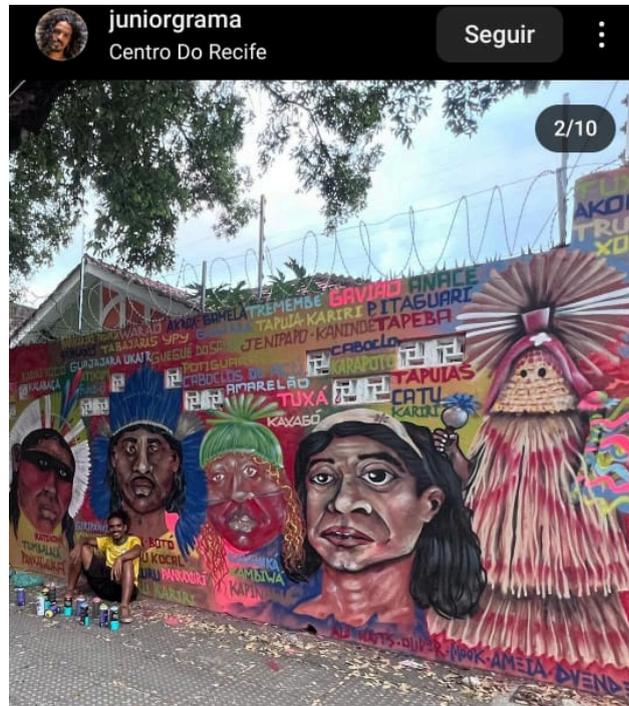
Figura 19 – Arte @punkarari



Figura 20 – Arte @caagulha



Figura 21 – Arte @juliogama



Como podemos inferir, Maninha Xukuru Kariri ultrapassou os limites territoriais do seu povo e passou a ser lembrada em outros contextos não exclusivos aos movimentos indígenas, se materializando de diversos modos, a partir do imaginário social e político da população envolvente. Tal panorama rompe com a invisibilidade atribuída às indígenas mulheres, destinando à Maninha e à luta da qual faz parte, representações que superam a construção da imagem daqueles que a conheceram. As compreensões giram em torno de uma perspectiva de indígena mulher corajosa, que atuou em prol da coletividade, do território e dos movimentos indígenas em torno das pautas coletivas e específicas de indígenas mulheres.

CONCLUSÃO

Na contemporaneidade, as indígenas mulheres atravessam e transpõem as associações e os ambientes internos dos seus territórios, ocupando altos cargos na esfera pública e política. Sonia Guajajara, Célia Xacriabá, Joênia Wapichana, Elisa Pankararu, Ceiza Pitaguary, entre outras, movimentam seus corpos como território de resistência (Paula Sampaio, 2021. p. 348). Nesse sentido, conduzem conhecimentos ancestrais daquelas(es) que já se foram, mas que deixaram experiências e testemunhos significativos ao revés do sistema colonial.

Nesse sentido, as experiências das indígenas mulheres, entre elas Maninha Xukuru Kariri, ascendem a aspirações para outros grupos sociais. Pois, também são afligidos e estão inseridos nos âmbitos da violência das colonialidades e tentam romper suas estruturas. Sua história de vida e trajetória política oferecem narrativas fundamentais sobre a participação daqueles que “estão às margens” na formação do estado brasileiro, edificando espaços de discussão dentro e fora dos territórios indígenas. Assim, as acadêmicas, as sem terras, as sem teto, as “lixeriras” se percebem em Maninha ao tentar ultrapassar tais cenários.

A colonialidade atinge as indígenas mulheres duas vezes, transformando-as em duplo outro. Contudo, a presente pesquisa teve como objetivo contribuir com os estudos historiográficos sobre as indígenas mulheres em Alagoas no campo político, sobretudo por meio da trajetória de Maninha Xukuru Kariri na Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), mas buscando não depreciar as outras ações desenvolvidas por indígenas mulheres que atuaram em atividades em prol das reivindicações das originárias(os).

Como enfatizado no título deste estudo, Maninha Xukuru Kariri perpassa dois campos que a destinam ora à invisibilidade, pois para os não indígenas prevalece um desconhecimento sobre a sua contribuição na história do Estado de Alagoas e do país. Já entre os originários e seus movimentos, há discursos e homenagens que designam um lugar de protagonista, enaltecendo suas ações em prol das reivindicações dos povos indígenas do Brasil.

No decorrer deste estudo, tecemos considerações sobre a política anti-indígena desenvolvida pelo Estado, no entanto, as(os) originárias(os) não foram apresentadas como indivíduos subservientes, pois amplificaram ações contra as violências estatais e a sociedade envolvente, como agentes principais.

Reivindicações como demarcação territorial, saúde de qualidade, educação diferenciada e participação política das indígenas mulheres foram parte dos temas debatidos. Como exposto, Maninha contribuiu não só para o fortalecimento das indígenas mulheres em ambientes políticos, mas também auxiliou em manifestações, reconhecimento étnico, retomadas territoriais, na saúde diferenciada e no campo educacional.

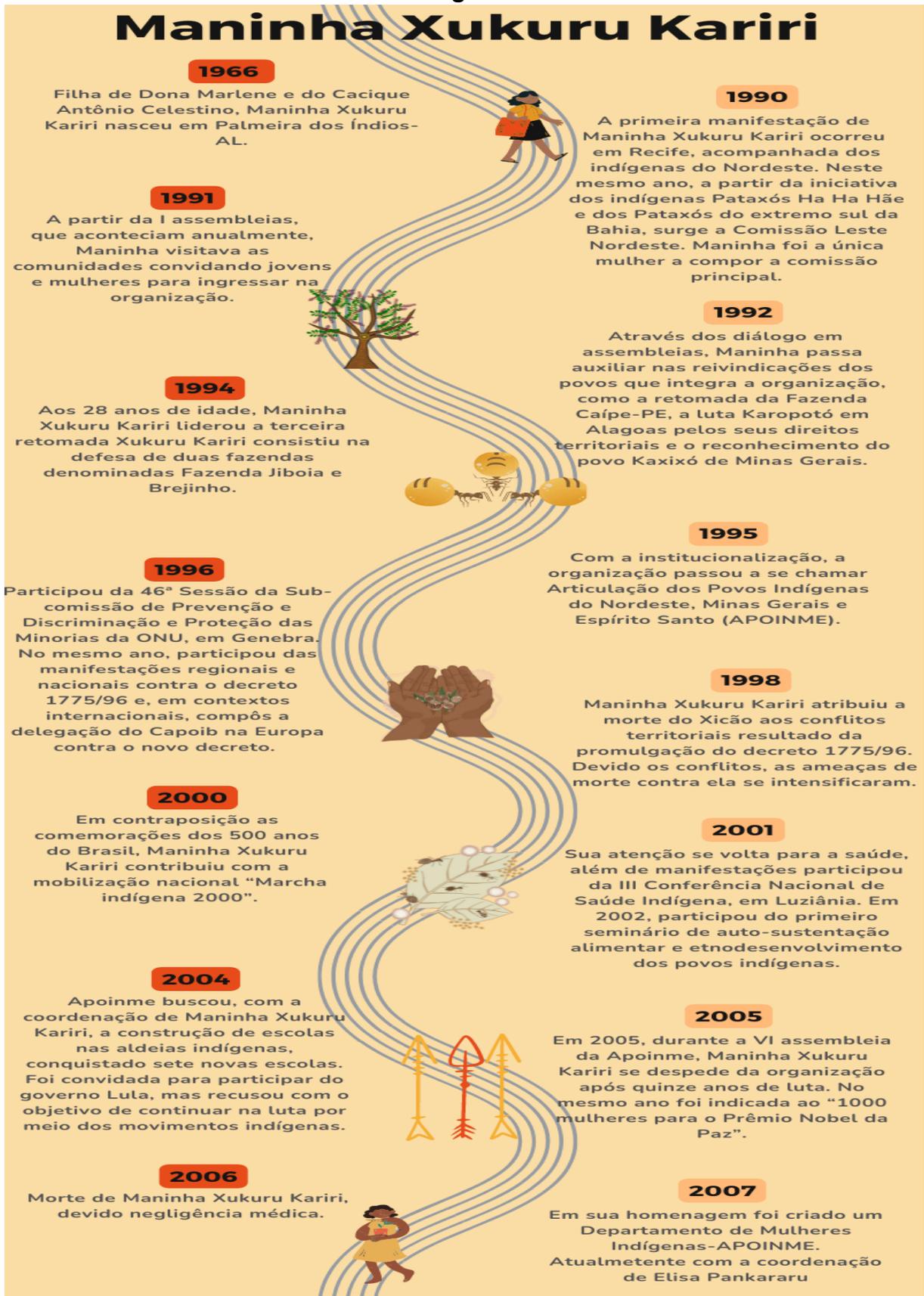
A seguir, apresento um itinerário político de Maninha Xukuru Kariri, com breves informações sobre algumas das suas atividades no decorrer dos anos, para maior compreensão das ações desenvolvidas por ela abordadas no decorrer deste estudo. Foi devido às dificuldades de acesso à saúde que Maninha ingressou no movimento indígena e, no mesmo ano, passou a compor a comissão principal da Apoinme buscando consolidar a organização e encorajar a cooperação dos povos do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

A cada assembleia realizada, as reivindicações e as demandas da Apoinme passaram a colocar Maninha, e demais integrantes, no campo político nacional. Além disso, ela alcançou experiências, questionadas no seu início, que a levaram a liderar a retomada territorial dos Xukuru Kariri em Palmeira dos Índios-AL. Em 1996, fazendo referência ao decreto 1775/96, que chamou de decreto da morte, que vitimou seu companheiro de luta Xicão Xukuru, Maninha passou a se estabilizar como liderança indígena de alcance internacional contra os ordenamentos da colonialidade.

Em 2001, em meio às ameaças de municipalização da saúde indígena. Maninha Xukuru Kariri se posicionou contra, na III Conferência Nacional, pontuando os sucateamentos existentes e os que estariam por vir, caso o projeto fosse implementado. No primeiro mandato do presidente Lula, recebe o convite para participar do governo, mas recusa argumentando que ao lado dos povos indígenas teria mais autonomia contra o Estado e suas amarras.

Em 2005, anuncia a saída da Apoinme, após quinze anos de luta, com planos de retornar aos estudos. Contudo, em 2006, Maninha Xukuru Kariri caminha para seus ancestrais, mas “ela não sabia que depois da eternidade continuava a história dela muito mais forte” (Antônio Celestino, 2022).

Figura 22 – Itinerário político de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena.



Fonte: Elaborado pela autora (2024).

REFERÊNCIAS

- ARRUTI, José Maurício Andion. **Morte e vida do Nordeste indígena**: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. *Revista Estudos Históricos*, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.
- ANDRADE, Ugo Maia; MARINHO, Ana. Memória, narrativas e resistência com as mulheres Xokó. **Revista TOMO**, v. 42, p. e18761-e18761, 2023.
- ANGATU, Carlos José Ferreira et al. "História e culturas indígenas" - alguns desafios no ensino e na aplicação da lei 11.645/2008: de qual história e cultura indígena estamos falando?. **Revista História & Perspectivas**, v. 28, n. 53, 2015.
- ANGATU, Casé. Carama suí îe'monguetás îe'engaras: carubas Moemas îe'engas-(Re) Existências Indigenamente Decoloniais. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea**: Autoria, Autonomia e Ativismo. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 61-72, 2020.
- ANGATU, Casé. Tupixuara Moingobé Ñerana: autodeclaração indígena como retomada da indianidade e territórios. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 21, n. 231, p. 13-24, 2021.
- ANAQUIRI, Mirna P. Marinho da Silva. "Minha avó foi pega no laço": a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. **Anais do II Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual**. Goiânia, GO: UFG/Núcleo Editorial FAV, p. 752-763, 2018.
- ANTUNES, Clóvis. **Wakona-Kariri-Xukuru**: aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: Facepe UFAL/Imprensa Universitária, 1973.
- ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas**. Documentário. Maceió: Edufal, 1984.
- ALARCON, Daniela Fernandes. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. **RURIS** (Campinas, Online), v. 7, n. 1, 2013.
- ALMEIDA, Jaqueline Reginaldo de; ANGELIN, Rosângela; VERONESE, Osmar. Identidade, diferença e reconhecimento: um olhar sobre os movimentos de mulheres indígenas no Brasil e a pauta de enfrentamento à violência de gênero. **Revista Direito e Práxis**, v. 14, p. 915-939, 2023.
- ALVES, Raquel da Silva. **Mulheres encantadas**: protagonismo feminino, lutas e conquistas junto ao Movimento Indígena no estado do Ceará. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Serviço Social) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB, Cachoeira/BA, 2021.
- AYRES, Ariadne Dall'acqua; KAINANG, Jozileia Danisa Jogso; NERES, Vanessa; BRANDO, Fernanda da Rocha. A interpelação das mulheres indígenas sobre a

conservação de seus territórios. **Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia**, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 34-51, 2023.

BANIWA, Braulina; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha (orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. Hucitec Editora, 2020.

BANIWA, Braulina. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. Vukápanavo: **Revista Terena**, v. 1, n. 1, p. 165-170, 2018.

BANIWA, Braulina. **Indígenas mulheres**: corpo território em movimento. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2022.

BANIWA, Braulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres**: corpos-territórios indígenas em resistência!. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia, Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. **O Índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: LACED, 2006.

BANIWA, Gersem dos Santos Luciano. Movimentos e políticas indígenas no Brasil contemporâneo. **Revista Tellus**. Campo Grande-MS: NEPPI/Universidade Católica Dom Bosco. ano 7, n. 12, p. 127-146, 2007.

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

BALLESTRIN, Luciana. Feminismo de(s)colonial como feminismo subalterno Latino-Americano. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, 2020.

BICALHO, Poliene Soares dos Santos. **Protagonismo indígena no Brasil**: movimento, cidadania e direitos (1970-2009). 2010. Tese (Doutorado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

Cartilha Setsô-Setsônika - Índio. Índia. Comitê Inter-Tribal de Mulheres Indígenas. Alagoas, 2005.

CEFEP. Quem somos. Disponível em: <https://cefep.org.br/quem-somos>. Acesso em: 4 jun. 2024.

CONNELL, Raewyn. A eminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 9-20, 2012.

CORDEIRO, Alcineide Moreira. Memória: Vivências coletivas da Nigó, entre ser do território e a universitária. *In*: BANIWA, Braulina; KAINANG, Jozileia (orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec Editora, 2020.

CIMI. [Carta da V Assembleia do Povo Xukuru Kariri: Terra é mãe, fonte de vida e bem viver!]. Aldeia Fazenda Canto, Palmeira dos Índios, Alagoas, 11 out. 2013.

Disponível em:

<https://acervo.racismoambiental.net.br/2013/10/15/carta-da-v-assembleia-do-povo-xu-kuru-kariri-terra-e-mae-fonte-de-vida-e-bem-viver/>. Acesso em: 4 jun. 2024.

CUNHA, M. de F. Mulher e historiografia: da visibilidade à diferença. História e Ensino. **Revista do LHISTE**, Porto Alegre, v. 6, p. 141-161, 2000.

CRUZ, Fabiane Medina. Feminismo indígena ou Nhandutí Guasu Kunhã: a rede de mulheres indígenas pelos direitos ancestrais e reconhecimento ético. *In*: DORRICO, Julie; DANNER, Fernando; DANNER, Leno Francisco (orgs.). **Literatura indígena brasileira contemporânea**: autoria, autonomia e ativismo. Porto Alegre: Editora Fi, p. 41-60, 2020.

DAMÁZIO, Eloise da Silveira Petter. **Colonialidade e decolonialidade da (anthropos) logia jurídica**: da uni-versalidade a pluri-versalidade epistêmica. 2011. Tese (Doutorado em Direito) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **União das Nações Indígenas (UNI)**: contribuição ao movimento indígena no Brasil (1980-1988). Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

DE SOUZA, Edimilson Rodrigues. “Xicão” Xukuru do Ororubá: um Cacique habitando dois mundos. **Revista Campiô**, Palmeira dos Índios, AL, v. 1, n. 1, p. 103-117, 2022.

DOS SANTOS SANTOS, Fabiane Vinente; FERREIRA, Maria Assunta. O corpo-território: feminismo decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. **(SYN)THESIS**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 30-44, 2022.

DU BOIS, William Edward Burghardt. **As almas da gente negra**. Tradução: Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda, 1999.

FARIAS, Lucas da Mota. **Marchas e manifestos contra a colonialidade da história**: movimentos indígenas diante das comemorações oficiais dos 500 anos (1998-2000). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2018.

FEITOSA, Dandara da Coinceição. Memória de uma indígena em contexto urbano. *In*: BANIWA, Braulina; KAINGANG, Jozileia (orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec Editora, 2020, p. 30.

FERREIRA, José Kleiton Vieira de Lima. **A educação escolar na aldeia Mata da Cafurna**: um estudo sobre a construção da educação diferenciada entre os Xukuru-Kariri-AL. 2023. 136 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

FERNANDES, João Fernandes. **De Cunhã a Mameluca**: a mulher Tupinambá e o nascimento do Brasil. 2. ed. João Pessoa-PB: Editora da UFPB, 2016.

FIGUEIROA, Mariana Carneiro Leão. **Ad argumentandum tantum**: um olhar antropológico acerca do processo criminal da morte do cacique Xicão Xukuru. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

FONTES, Francineia Bitencourt. Minha escrevivência, experiências vividas e diálogo com as mulheres indígenas do Rio Negro–Amazonas/Brasil. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 29, n. 1, p. 179-186, 2020.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**. São Paulo: Global Editora, 2019.

GARNELO, Luiza. O SUS e a saúde indígena: matrizes políticas e institucionais do subsistema de saúde indígena. *In*: TEIXEIRA, Carla Costa; GARNELO, Luiza (orgs.). **Saúde indígena em perspectiva**: explorando suas matrizes históricas e ideológicas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2014. p. 107-142.

GARNELO, Luiza; MAQUINÉ, Aldemir. Financiamento e gestão do subsistema de saúde indígena: considerações à luz dos marcos normativos da administração pública no Brasil. *In*: LANGDON, Esther Jean; CARDOSO, Marina D (orgs.). **Saúde Indígena**: políticas comparadas na América Latina. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 107-144, 2015.

GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, mar., 2008.

GOMES, Priscila Greyce do Amaral Gomes; AIRES, Joubert Max Maranhão Piorsky. Os caminhos trilhados pelas mulheres indígenas na constituição de organizações femininas. *In*: RBA - REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 31., 2018, Brasília, **Anais...**, Brasília, DF, 2018.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda e Willian Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2016.

JÚNIOR, Aldemir Barros da Silva; MACEDO, Michelle Reis de. “Não posso viver fugindo, vou ficar”: a trajetória política de Maninha Xukuru Kariri no movimento indígena durante a redemocratização brasileira (década de 1990). *In*: VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria; SCHMIDT, Benito Bisso (orgs.). **(Re)Existências LGBTQIA + e feminismo na ditadura civil-militar e na redemocratização do Brasil**. Maceió: Ed. Edufal, 2023, p. 140-163.

JULIO, Suelen Siqueira. Gentias da terra: gênero e etnia no Rio de Janeiro colonial. *In*: RBA - REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Curitiba, **Anais...**, Curitiba, PR, 2022.

JULIO, Suelen Siqueira. Mulheres indígenas na América Latina Colonial. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis, **Anais...**, Florianópolis, SC, p. 1-14, 2015.

JULIO, Suelen Siqueira. Regimes de alteridade na construção de histórias nacionais: a mulher indígena como um duplo Outro. *n*: RBA - REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 33., 2022, Curitiba, **Anais...**, Curitiba, PR, 2022.

JULIO, Suelen Siqueira. **Damiana da Cunha**: uma índia entre a “sombra da cruz” e os caiapós do sertão (Goiás, c.1780-1831). 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

KAMBIWÁ, Francisca; PANKARARU, Elisa. Movimentos de mulheres indígenas em Pernambuco. *In*: MENDONÇA, Caroline Leal et. al (orgs). **Mulheres Indígenas da Tradição**. Recife, 2019, p. 9-11.

KAMBIWÁ, Francisca. Um pouco da história do nosso movimento. Guerreira: a força da mulher indígena. **Onu mulheres**, dez. 2012, p. 32-33.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KAINGANG, Joziléia Jagso. Mulher Kaingang, memória e pertencimento. *In*: KAINGANG, Joziléia; BANIWA, Braulina; TREMBÉ, Lucinha (orgs.). **Vivências Diversas**: uma coletânea de indígenas Mulheres. São Paulo: Editora Hucitec, 2020.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, p. 143, jan. 1999.

LANDER, Edgardo et al. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. CLACSO, Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, 2005.

LEITE, Angela Maria Araújo. **Ninho de saberes**: sensibilidades e (in) visibilidades em práticas educacionais indígenas em Alagoas. 2021. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2021.

LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre. **Revista Estudos Feministas**, Campinas, v. 1 e 2, p. 176-194, 1999.

LEA, Vanessa Rosemary. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 3, p. 85-116, 1994.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução: Bernardo Leitão... [et al.]. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LESSA, Luma Freitas. **Amansando o empoderamento**: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre gênero. 2020. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

LUCA. Tania Regina de. **História dos, nos e por meio dos periódicos**. Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005.

LUGONES, María. Rumor a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Campinas, v. 22, p. 935-952, 2014.

LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LUCIANO, Gersem dos Santos. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. *In*: RAMOS, Alcida Rita (org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 206-228.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari**. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade. *In*: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.). **Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"**. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, p. 140-171, 2012.

MACEDO, Michelle Reis de. "MULHERES INDÍGENAS, ORGANIZEM-SE! MESMO QUE SEJA EM SUAS CASAS": as ações político-pedagógicas do Grupo Mulher Educação Indígena (décadas de 1980 e 1990). *In*: CARLONI, Karla; MAGALHÃES, Lívia (orgs.). **Mulheres no Brasil Republicano**. Curitiba: CRV, 2021, p. 390.

MACEDO, Michelle Reis de. Território: nosso corpo, nosso espírito: as ações políticas de Tuíra Kayapó como representante das mulheres indígenas no Brasil recente. *In*: CARLONI, Karla; FORTES, Carolina Coelho (orgs.). **Mulheres tecendo o tempo: experiências e experimentos femininos no medievo e na contemporaneidade**. Curitiba: CRV, p. 115-131, 2020.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. **Os caminhos da aldeia... índios Xucuru-Kariri em diferentes contextos situacionais**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1993.

MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. Os caminhos da aldeia Xucuru Kariri. *In*: OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Contra Capa Editora, 1999, p. 197-228.

MOORE, Henrietta. Compreendendo sexo e gênero. **Companion Encyclopedia of Anthropology**. London: Routledge, p. 1-17, 1997.

SACCHI, Ângela Célia. **União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia brasileira**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

SACCHI, Ângela Célia. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Antropológicas**, Recife, PE, ano 7, v. 14, n. 1+2, 2011.

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

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/ projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução: Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. Desobediencia Epistémica (II), Pensamiento independiente y libertad de-colonial. **Revista Otros Logos**, Neuquén, v. 1, n.1, p. 8-42, 2010.

MIRANDA, Janira. Mulheres indígenas, igreja e escravidão na América Portuguesa. **Em Tempo de Histórias**, Brasília, n. 7, 2003.

MUNDURUKU, Daniel. **Minha vó foi pega a laço**. Blog Daniel Munduruku, 2 nov. 2017. Disponível em: <https://danielmunduruku.blogspot.com/2017/11/minha-vo-foi-pega-laco.html>. Acesso em: 10 dez. 2022.

NEVES, Mary Hellen Lima das. **Os índios Xukuru-Kariri na Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios**: relações socioambientais no Semiárido alagoano (1979 a 2016). 2019. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

NÖTZOLD, Ana L. V.; BRINGMANN, Sandor F. O Serviço de Proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, 5(10), 2015. Disponível em: <https://periodicos.furg.br/rbhcs/article/view/10538>. Acesso em: 23 dez. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **A viagem de volta**: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de. Faccionalismo Xukuru-Kariri e a Atuação da FUNAI. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, Brasília, [S. l.], v. 1, n. 2, p. 19-28, 2013. DOI: 10.26512/interethnica.v1i2.11689. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/11689>. Acesso em: 5 out. 2023.

OLIVEIRA, Kelly Emanuelle. **Estratégias Sociais no Movimento Indígena**: representações e redes na experiência da APOINME. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo Indígena. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Explosão Feminista**: arte, cultura, política e universidade. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

_____, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĒWUMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series, v. 1, p. 1-8, 2004.

ONG THYDÉWÁ. **Pelas mulheres indígenas**. [S.l.: s.n.], 2015. ISBN: 978-85-901957-7-1. Ilhéus, 2015. Disponível em: <https://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/pelas-mulheres-indigenas-web.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2017.

ONU MULHERES. Ceíça Pitaguary. **Voz das mulheres indígenas**: A construção de um diálogo nacional sobre os direitos das mulheres indígenas, 2020, p. 46.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2009. p. 73-118.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: CLACSO. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. **Relatos Oraís**: do 'Divisível ao Indivisível'. Experimentos de vida (Itália-Brasil). São Paulo: Vértice, 1988.

QUINTERO, Pablo; FIGUEIRA, Patrícia; ELIZALDE, Paz Concha. **Uma breve história dos estudos decoloniais**. São Paulo: MASP Afterall, 2019.

PACHAMAMA, Aline Rochedo. **Guerreiras**: mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas da aldeia. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino desde el feminismo comunitário**. La Paz: Cooperativa El Rebozo, 2010.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Editora Paz e Terra, 2017.

PEIXOTO, José Adelson Lopes; DA SILVA BEZERRA, Deisiane; DA ROCHA, Aduino Santos. **Memórias e imagens em confronto**: os Xukuru-kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá. Maceió: Ed. Olyver, 2021.

PEIXOTO, José Adelson Lopes; **Memórias e imagens em confronto**: os Xukuru-kariri nos acervos de Luiz Torres e Lenoir Tibiriçá. 2013, Dissertação (Mestrado em antropologia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

PEIXOTO, José Adelson Lopes et al. **Minha identidade é meu costume**: religião e pertencimento entre os indígenas Jiripankó-Alagoas. 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2018.

RAMINELLI, Ronald. Eva tupinambá. *In*: PRIORE, Mary Del (org.). **História das mulheres no Brasil**. 7. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

RAGO, Margareth. **As mulheres na historiografia brasileira**. Cultura histórica em debate. São Paulo: UNESP, p. 81-91, 1995.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

RAMOS, Elisa Urbano. Relato de experiência memorial. Do tronco velho pankararu aos estudos sobre mulheres indígenas. *In*: BANIWA, Brulina; KAINGANG, Jozileia (orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. Hucitec Editora, 2020, p. 30.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco**: espaço de poder onde acontece a equidade de gênero. 2019. 100 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, PE, 2019.

REIS, Max. A Questão das Terras Indígenas e os Governos Brasileiros do Século XXI. **READ–Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2022.

RIBEIRO, Tereza Cristina. **Povos indígenas em negociação e conflito**: movimento indígena e governo Lula da Silva (2003-2006). Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

ROCHA, Adauto Santos da. **Xukuru-Kariri**: migrações, cotidiano e dimensões do trabalho indígena em Alagoas e no Sudeste do país (1952-1990). Maceió: Ed. Olyver, 2020a.

ROCHA, Adauto Santos da. Mulheres indígenas Xukuru-Kariri trabalhadoras em “casas de família”. **REVISTA ELETRÔNICA HUMANA RES**, v. 2, n. 3, 2020b.

SACAVINO, Susana. Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural. **Uni-pluriversidad**, Medellín, Antioquia (Colombia), v. 16, n. 2, p. 97-109, 2016.

SAID, Edward. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMPAIO, Paula Faustino. Silêncios e palavras na rede de significados sobre as mulheres indígenas no Brasil. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 28., 2015, Florianópolis, **Anais...**, Florianópolis, SC, 2015.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres**: entre colonialismos e resistências de longa duração – séculos XX e XXI. Teresina: Cancioneiro, 2021.

SANTANA, Suzeli Santos. Pelas mulheres indígenas: um panorama das trajetórias femininas indígenas. **Revista Trama Indisciplinar**, São Paulo, v. 15, n. 36, p. 39-49, 2019.

SANTOS, Denílson Lima. Das “vergonhas”: observações paradisíacas e relatos das genitálias indígenas na Carta de Pero Vaz de Caminha. **Palimpsesto-Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da UERJ**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 9, p. 1-13, 2009.

SANTOS, Ivanilson Martins dos. História e memória em narrativas orais como experiências de lutas para(re)afirmação da identidade: de Caboclos da Caiçara aos Xokó da Ilha de São Pedro, Porto da Folha, Sergipe (1978-2021). *In*: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA UFAL: Genocídios na História: passados, presentes e futuros., 12., 2021, Maceió, **Anais...**, Maceió, AL, p. 339-356, 2021.

SANTOS, Luan Moraes dos. **Os Xukuru-Kariri e as elites**: história, poder e conflito territorial em Palmeira dos Índios-AL (1979-2015). Maceió: Editora Olyver, 2021.

SANTOS, Rogério Rodrigues dos. **Memória, história e educação no contexto Xukuru-Kariri**: do apagamento, resistência e ao neo-reconhecimento. 154 f. 2023. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2023.

SCHWADE, Egydio. **Nas assembleias, os povos indígenas se afirmam**: narrativas e testemunho de Egydio Schwade. O movimento indígena no Brasil: da tutela ao protagonismo (1974-1988). Foz do Iguaçu: EDUNILA, 2021.

SCOTT, Joan Wallach; LOURO, Guacira Lopes; SILVA, Tomaz Tadeu da. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & realidade**. Porto Alegre. v. 20, n. 2, jul./dez, p. 71-99, 1995.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, **E-cadernos CES**, p. 106-131, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/eces/1533>>. Acesso em: 16 set. 2024.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Apagamento negacionismo, necropolítica: sobre a continuidade da empresa colonial. **Revista Histórias Públicas**, Belo Horizonte, v. 1, n. 1, p. 18-44, 2023.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente**: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Gaia, 2003.

SILVA, Amanda Maria Antero da. **Xukuru-Kariri: protagonismo indígena em Palmeira dos Índios/AL (1979-2013)**. 2019. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2019.

SILVA, Amanda Maria Antero da; SILVA, Edson. Da invisibilidade às mobilizações sociopolíticas: os Xukuru Kariri em Palmeira dos Índios/AL. **GPHIAL**. Disponível em: <https://www.gphial-uneal.com.br/artigos>. Acesso em: 4 jun. 2024.

SILVA, Ana Carolina de Assis Marinho da. Protagonismo feminino às margens do Rio São Francisco: narrativa, saberes e resistência com as mulheres Xokó. *In*: SEMINÁRIO NACIONAL DE SOCIOLOGIA DA UFS: Desafios contemporâneos da sociedade brasileira e o futuro da sociologia, 4., 2022, São Cristóvão, **Anais...**, São Cristóvão, SE, 2022.

SILVA, Ana Claudia da. **Jeripankó**: História ritual e cultura. 2015. Monografia (Licenciatura Indígena de Alagoas - CLIND) - Universidade Estadual de Alagoas, Palmeira dos Índios, 2015.

SILVA, Cássio Júnio Ferreira da. **“A luta por terras não traz diárias, somente perseguição”**: processo demarcatório e retomadas Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios - **AL**. 117 f. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2020.

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando os sentidos**: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. Maceió: EDUFAL, 2013.

SILVA, Kelly Cristiane da. A nação cordial: uma análise dos rituais e das ideologias oficiais de “comemoração dos 500 anos do Brasil”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 18, p. 141-160, 2002.

SILVA, Rodrigo Deodato de Souza; LOPES, Raphaela de Araújo Lima. Caso Povo Indígena Xukuru vs. Brasil: Uma trajetória processual perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 13, p. 477-496, 2022.

SILVA, Tânia Maria Gomes da. Trajetória da historiografia das mulheres no Brasil. **Politéia-História e Sociedade**, Candeias, BA, v. 8, n.1, p. 223-231, 2008.

SILVA, Tayse Michelle Campos da. **Mulheres indígenas Mendonça**: cotidiano, resistência e luta por direitos no Rio Grande do Norte. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2021.

SILVA, Thaís Gomes; ALMOZARA, Paula Cristina Somenzari. Percursos autoetnográficos pelo “Ser (tão) imaginário”: Caboclas-brabas e a identidade brasileira. **Geograficidade**, Niterói, v. 9, n. 1, p. 57-71, 2019.

SILVA, Wemerson Ferreira da. **“É de família, é tradição”**: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

SIMÕES, Maria Cecília dos Santos Ribeiro. O Conselho Indigenista Missionário-CIMI e a militância no catolicismo engajado. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, 2016.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 30, n. 2, p. e190396-e190396, 2021.

SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. Relações de parentesco nas mulheres Karipuna: Entre Territórios, Karuãna, Sonhos de Pajé e Desenhos. **Equatorial - Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**, Natal, v. 9, n. 17, p. 1-20, 2022.

SOARES, Brunemberg da Silva; PEIXOTO, José Adelson Lopes. Cara de índio: diferentes visões sobre os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios. **REVEXT - Revista de Extensão da Universidade Estadual de Alagoas - UNEAL**, Alagoas, v. 2, n. 1, p. 279-290, 2017.

SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução: Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 2018.

SOUSA E SILVA, Joaquim Norberto de et al. **Brasileiras célebres**. Livraria de BL Garnier, 1862.

SOUSA, Igor. Acampamento Terra Livre (2004–2022): Organizações Indígenas, Lideranças e Memórias. *In*: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-GO: História, crise ambiental e vulnerabilidades sociais, 13., 2022, Cidade de Goiás, **Anais...**, Cidade de Goiás, GO, p. 1219/1231-1219/1231, 2022.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. Tradução: Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira Feitosa. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2010.

TAPIRAPÉ, Edmilson Kaxanapio. **A função do cacique Kapinawa na sua comunidade**. 38f. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Pedagogia) - Universidade do Estado de Mato Grosso, Barra do Bugres, 2016.

TAVARES, Inara do Nascimento. Reflexão sobre o debate pós-colonial desde a prospecção de si. *In*: BANIWA, Braulina; KAINANG, Jozileia (orgs.). **Vivências diversas**: uma coletânea de indígenas mulheres. São Paulo: Hucitec Editora, 2020.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

TORRES, Luiz B. **A terra de Tilixi e Txiliá**: Palmeira dos índios séculos XVIII e XIX. Maceió: IGASA, 1973.

URRUTH, Maria de Fátima Nascimento. **“Terra, vida, justiça e demarcação”**: mulheres Kaiowá e a luta pela Terra Indígena Taquara, município de Juti, Mato Grosso do Sul, Brasil. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2018.

VERDUM, Ricardo et al. **Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas**. Brasília, INESC, 2008.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty**: Modo de Viver da Mulher Kaiowá. 2018. 42f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VIEIRA, José Glebson. **Amigos e competidores**: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

VIEIRA, Jorge Luiz Gonzaga. **Práticas identitárias e ressignificação do universo imaginário dos povos indígenas do sertão de Alagoas**. Marechal Deodoro-AL: Editora CESMAC, 2017.

VITTOY, Bernardino. **Gênero e mulheres indígenas**: um olhar pela Bioética de Intervenção. 2015. Dissertação (Mestrado em Bioética) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá**: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.

YOSHIDA, Mariana Rezende Ferreira; DE SOUSA, Raffaella Cassia; DA SILVA, Liana Amin Lima. O movimento das mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos coletivos. **Revista Eletrônica do CNJ**, Brasília, DF, v. 5, n. 2, 2021.

FONTES

JORNAIS

ALEIXO, I. Existe feminismo indígena? O Globo, Rio De Janeiro. 30 abr. 2019. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/celina/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pel-o-que-lutam-23619526>> Acesso em: 4 ago. 2023.

AMANTE, Vandrezza. Julieta Paredes debate a força das mulheres indígenas e o feminismo comunitário. Catarinas, 10 de dezembro de 2020. Disponível em: <<https://catarinas.info/julieta-paredes-debate-a-forca-das-mulheres-indigenas-e-o-feminismo-comunitario/>>. Acesso em: 26 set. 2023.

AMARANTE, Elizabeth. O exemplo das mulheres. Porantim, Brasília, ano 27, n.169, out. 1994, p. 11.

A voz da mulher indígena. Mensageiro, Manaus, edição n. 63, circulação interna, abr, maio e junho de 1990, 2.

Beirão, Claudio Luiz. Encontro da Apoinme em Maceió. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 188, setembro de 1996, p. 7.

Bonilha, Patrícia. Um longo encontro de resistência. Porantim, Brasília, Ano XXXV, n. 358, 9 set. 2013, p. 9.

Carta aberta do povo karapotó à sociedade alagoana. Brasília: Mensageiro, edição n. 105, julho - agosto 1997, p. 8.

Capoib na Europa. Mensageiro, Manaus: Ed. 99, Agosto de 1996, p. 29-30.

Capoib pede a suspensão das verbas na Alemanha. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 181, dezembro de 1995, p. 9.

CALVACANTE, Ieda. I assembleia geral do Capoib. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 173, 1995, p. 3-6.

CAVALCANTE, Ieda; ROCHA, J. A reação das organizações e dos povos indígenas. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 181, dezembro de 1995, p. 8 e 9.

Chiapas. Correio Braziliense: Brasília-DF, 6 de julho de 1996. In: Instituto Socioambiental. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/noticias/chiapas>>. Acesso em: 8 nov. 2023.

CARVALHO, Priscila. Assembleia da Apoinme decide fortalecer o movimento nas bases. Porantim, Brasília, ano XXVI, n. 276, jun/jul, 2005, p. 4-5.

Diário do senado oficial. Pronunciamento de Eduardo Suplicy. Brasília-DF, 18 junho de 1998.

Delegação do Capoib na Europa. Porantim, Brasília, ano XVIII, n. 185, maio de 1996, p. 13.

De cima para baixo: As diversidades de temas impediu que III conferência aprofundasse questões essenciais. Porantim, Brasília, Ano XXIII, n. 236, jun/jul, 2001, p. 7.

FLACSO BRASIL. Rita Potyguara representa liderança Clara Camarão durante premiação no Senado Federal. Site: <https://flacso.org.br/2023/03/08/rita-potyguara-representa-lideranca-clara-camarao-durante-premiacao-no-senado-federal/>. Acesso em: 4 jun. 2024.

Esterilização de mulheres indígena volta a assustar Pataxó-Hã Hã Hãe. Porantim, Brasília, maio de 2002, ano XXII, n. 245, p. 13.

Encontro para unir as forças pela mudança. Porantim, Brasília, ano XXV, n 255, maio de 2003, p. 8.

Entrevista: Etelvina Santana, a “Maninha” Xukuru Kariri que participou da terceira conferência. Porantim, Brasília, Ano XXIII, n 236, jun/jul 2001, p. 6.

...E são denunciados à procuradoria do Estado. Gazeta de Alagoas, Alagoas, 21 de janeiro de 1994. In: Aconteceu Especial. Povos Indígenas no Brasil – 1991-1995. Instituto Socioambiental, p. 508.

Fazendeiros ameaçam matar índia e lixar missionário. O São Paulo, São Paulo, 15 setembro de 1994, p. 9.

Governo tenta impedir atos contra FHC. Folha de São Paulo, São Paulo, 09 de abril de 2000, p. 18.

GUIMARÃES, Paulo Machado. 20 anos de Porantim. Porantim, Brasília, ano XX, n. 205, Maio de 1988, p. 8-9.

HECK, Dionísio Hegen. A marcha continua (A Luta de perto e de longe). Porantim, Brasília, ano XXII, N 226, junho de 200, p. 7.

_____, Dionísio Hegen. O difícil caminho da articulação nacional, continental e mundial. Porantim, Brasília, ano XXIV, N 252, jan/fev 2003.

_____, Egon. Acampamento Terra Livre. Porantim, Brasília, ano XXVI, n 265, maio de 2004, p. 8

Homenagem a grande guerreira. Porantim, Brasília, julho de 1995, ano XVII, n. 176, p. 16.

Homenagem às grandes guerreiras. Mensageiro, Manaus, edição no 63, circulação interna, abril, maio e junho de 1990, p. 12.

Índios ocupam fazenda com arcos e flechas em Alagoas. Folha de São Paulo, São Paulo, 26 de fevereiro de 1993, p. 1-8.

Índios temem a redução territorial. Diário de Pernambuco, 26 de agosto de 1994. Povos Indígenas no Brasil, 1991-1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 480.

Índios realizam marcha inédita para contestar o descobrimento. Folha de São Paulo, São Paulo, 09 de abril de 2000, p. 18.

Índios perdem direitos à saúde. Jornal do Comércio, Pernambuco, 23 de março de 1990, p. 6.

Índios pretendem denunciar acordos feitos com Bird. Bahia Hoje, Salvador, 30 de abril de 1996.

Índios discutem amanhã o decreto que cria museu. A Tarde, 17 de agosto de 1996.

Índios desmentem Jobim na Europa. Progresso, Dorado-MS, 24 maio de 1996, p. 7.

Índios e integrantes do sem terra fazem protesto diante do Planalto. Jornal da Tribuna, São Paulo, ano 103, n. 2, 27 de março de 1996, p. 19. Disponível em: <https://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=153931_04&pesq=Maninha%20Xucuru&pasta=ano%20199&hf=memoria.bn.br&pagfis=133872>

Indígenas intensificam a luta por seus direitos históricos. Jornal Sem Terra, ano XXII, 2240, maio de 2004, p. 12.

Jagunço reprimem a retomada. Porantim, Brasília, ano XVII, n 168. setembro de 1994, p. 5

Justiça federal suspende terceirização da saúde indígena. Porantim, Brasília, ano XXII, n 233, Março de 2001, p. 7.

Jovens indígenas realizam VII Encontro da Juventude Xucuru-Kariri. Conselho Indigenista Missionário, 03 de outubro de 2023. Disponível em: <https://cimi.org.br/2023/10/jovens-xucuru-kariri-realizam-vii-encontro-da-juventude-xucuru-kariri/>. Acessado em: 19 de dezembro de 2023.

LACERDA, Rosane. O assassinato do cacique Xucuru. Porantim, Brasília, Ano XVII, n. 170, Novembro de 1994, p. 5-6.

_____, Rosane. Adeus, grande guerreira Xucuru-Kariri. Porantim, Brasília, ano 27, n. 290, nov. 1996. Homenagem, p. 10.

Leão, Eduardo. Não a hidrelétrica kararaô. Porantim, Brasília, ano XI, n 116, março de 1989, p. 3-7.

Lideranças da BA, ES e MG realizam o primeiro encontro. Porantim, ano XX, nº210, Brasília-DF. Novembro de 1988.

LIEBGOTT, Roberto. Política de saúde: um breve histórico. Porantim, Brasília, Ano XXIII, n 236, jun/jul 2001, p. 7.

Líder aponta contradição nos festejos. Folha de São Paulo, São Paulo, 09 de abril de 2000, p. 18.

Mana Xucuru-Kariri: uma índia ameaçada por fazendeiro. Gazeta de Alagoas, 08 março de 1998.

MARANHÃO, Malu. Mulheres lutam pela reforma agrária. Porantim, Brasília, ano XVIII, n 187, agosto de 1996, p. 11.

MÃE, se preciso for, guerreira. Porantim, Brasília, ano 11, n. 108, p. 10, maio 1988.

Mensageiro. A mulher na história, ameríndia na cultura, na organização e no mundo moderno. Mensageiro, Manaus, edição n 63, circulação interna, abr, maio e junho de 1990.

Mulheres denunciam abusos. Porantim, Brasília, ano XVIII, n 137, abril de 1991, p. 12.

Mulheres: protesto no dia nacional de luta das mulheres pela reforma agrária e contra a violência no campo. Mensageiro, Manaus, edição no 100, set e out de 1966, p. 9.

Maninha Xucuru-Kariri: uma índia ameaçada por fazendeiros. Gazeta de Alagoas. Maceió, 8 de março de 1998.

Manifesto, Porantim. Brasília, n. 151, 1992, p. 11.

Manifestações contra o decreto no NE. Porantim, Brasília, ano XVIII, N. 184, 12 de abril de 1996, p. 12.

MARCOS, Sérgio. LACERDA, Rosane. Chega o fim a batalha judicial. Porantim, Brasília, ano XV, n 151, outubro de 1992, p. 12.

MISSIONÁRIO-CIMI, Conselho Indigenista. A violência contra os povos indígenas no Brasil-relatório 2006-2007.

NAVARRO, Cristiano. Do discurso à euforia do diálogo à prática. Porantim, Brasília, ano XXIV, N 252, jan/fev de 2003, p. 2.

_____, Cristiano. Indígenas ocupam o congresso nacional. Porantim, Brasília, ano XXVI, n 265, maio de 2004, p. 8.

Lideranças invadem Maceió. Porantim, Brasília, ano XVIII, N. 184, 12 de abril de 1996, p. 12.

LUCHIN, Liliane. Sem novidades indígenas saem pouco satisfeitos com audiência com Lula. Porantim, Brasília, ano XXVI, n 265, maio de 2004, p. 11.

Os índios Xukuru Kariri na Mata da Cafurna. Porantim, Brasília, ed. 40, Dezembro de 1989, p. 7.

Ocupação em Maceió já dura um mês. Gazeta de Alagoas, Maceió, 7 de maio de 1992.. In: Aconteceu Especial. Povos Indígenas no Brasil – 1991-1995. Instituto Socioambiental, p. 487.

O Brasil ouve o grito pela terra. Porantim, Brasília, ano XVII, n 166, julho de 1994, p. 5.

ONU: denunciando o descaso do governo. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 172. jan, fev, março de 1995 p. 6.

Penedo discute questão indígena. Porantim, Brasília, ano XVIII, n. 186, jun e jul de 1996, p. 14.

Policiais invadem ai.... Gazeta de Alagoas, Maceió, 18/01/1994. In: Aconteceu Especial. Povos Indígenas no Brasil – 1991-1995. Instituto Socioambiental, p. 508.

Protestos contra a política FHC. Porantim, Brasília, ano XVIII, N. 184, 12 de abril de 1996, p. 5.

Protestos contra a política FHC. Porantim, Brasília, ano XVIII, N. 184, 12 de abril de 1996, p. 5.

Propostas para um mundo com respeito à diferença, paz, e sem violências e impunidade. Porantim, Brasília, ano XXIV, N 252, jan/fev 2003, p. 10.

PREZIA, Benedito. Maninha Xukuru-Kariri, grande guerreira. Porantim, Brasília, ano 37, n. 384, abr. 2016. Resistência Histórica, p. 16.

Rodrigues, Mariana. Mulheres indígenas da APOINME se organizam por ampliação de sua voz e direitos. Site: Fundo Brasil. Disponível em: <https://www.fundobrasil.org.br/mulheres-indigenas-da-apoinme-lutam-por-voz-e-direitos/>. Acesso em: 04 de junho de 2024.

SALDANHA, Patrícia. ROCHA, J. RODRIGUES, Daniel. O grito do Leste nordeste. Porantim. Brasília, n 151, 1992, p. 11.

SILVA, Marcos Vinicius da. Aumenta a violência no Nordeste. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 173, 1993, p. 9.

SILVA, Marcos Vinicius da. NE, MG E ES exigem demarcação. Porantim, Brasília, abril de 1995, ano XVII, N 173, p. 8.

SANTANA, Renato. Dia Internacional da Mulher: A memória e a luta de Maninha Xukuru Kariri; guerreira, intelectual e feminista. Conselho Indigenista Missionário, Brasília, 8 mar. 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/03/dia-202-internacional-da-mulher-a-memoria-e-a-luta-de-maninha-xukuru-kariri-guerreira-intelectual-e-feminista/>. Acesso em: 25 set. 2023.

VASCO, Kátia. Cresce a tensão entre os Xucurus Kariri. Porantim, Brasília, ano XVII, N 172, março de 1995, p. 7.

_____, Kátia. Caravanas vão sair em todas as regiões. Porantim, Brasília, ano XXI, n 222, Janeiro/fevereiro 2000, p. 3.

_____, Kátia. Uma vitória parcial. Porantim, Brasília, ano XVI, n 155, fevereiro de 1993, p. 6.

_____, Kátia. 2 assembleia Leste Nordeste: mais organização e autonomia. Porantim, Brasília, ano XV, n 152, 1992, p. 4.

_____, Kátia. Grande protesto contra a revisão. Porantim, Brasília, ano XVI, n 159, junho de 1993, p. 10.

_____, Kátia. Impasse na luta pela terra. Porantim, Brasília, ano XV, n 154, janeiro de 1993, p. 6.

_____, Kátia. Assembleia reafirma a luta pela terra. Porantim, Brasília, Ano XVI, n 161, agosto de 1993, p. 14

_____, Kátia. Acordo rasgado, estrada bloqueada. Porantim, Brasília, Ano XVI, n. 158, p. 6, maio de 1993

_____, Katia. As lutas contra a fome e a seca. Porantim, Brasília, ano XVI, n. 156, 1993, p. 8-9.

Xucuru impede ocupação de terras. Jornal de Santa Catarina, Santa Catarina, 15 janeiro de 1981.

Tapebas querem demarcação física. Jornal Cidades, Ceará, 23 de janeiro de 1998.

Um pouco da história dessas bravas mulheres. Jornal Sem Terra, ed. especial, agosto de 1966, p. 11.

Um triste recorde. Porantim, Brasília, ano XXVI, N 262, jan/fev 2004, p. 2.

VIEIRA, Jorge. Xukuru Kariri conquista a fazenda Jiboia. Porantim, Brasília, ano XXI, N 222, jan/fev de 2000, p. 9.

VIEIRA, Jorge. Em homenagem a Maninha, indígenas do NE cobram ações governamentais. Porantim, Brasília, ano XXVII, N 291, dezembro de 2006, p. 11.

Xukuru teve 272 contestações. Porantim, Brasília, ano XVIII, N. 184, 12 de abril de 1996, p. 12.

XUKURU-KARIRI, Maninha. Morre em Palmeira dos Índios o pajé Miguel Celestino. Porantim, nº 207, agosto de 1998, p. 15.

III Conferência reúne 800 pessoas em Luziânia. Porantim, Brasília, Ano XXIII, n 236, jun/jul 2001, p. 6.

134 anos: Prefeitura de Palmeira homenageará Graciliano Ramos, Jacinto Silva e Carlos Moura. Prefeitura Municipal de Palmeira dos índios, Palmeira dos índios-AL, de julho de 2023. Disponível em: <<https://palmeiradosindios.al.gov.br/134-anos-prefeitura-de-palmeira-homenageara-graciliano-ramos-jacinto-silva-e-carlos-moura/>>. Acesso em 22 dez. 2023.

ATAS E CORRESPONDÊNCIAS

APOINME, IV assembleia dos povos indígenas do NE/ MG/ ES. Sítio da FETAEMG, Belo Horizonte-MG, 27 a 31 de março de 1995.

APOINME. Mulheres-Ação Território, Tradição e Resistência. 2021. Disponível em: <https://apoinme.org/quem-somos/>. Acesso: 4 jun. 2024.

Comissão Leste Nordeste. Assembleia dos povos indígenas de SE, AL, PE, PB e CE, aldeia xukuru de Ororubá em Pesqueira-PE, realizada nos dias 11 até 13 de abril de 1992.

Comissão Leste Nordeste. Carta de esclarecimento da comissão a todos os parentes do leste Nordeste. Palmeira dos Índios, 14 de abril de 1993.

Coordenação da comissão indígena do Ceará. Documento da APOINME, Caucaia, 08 de janeiro de 1988.

Carta dos povos indígenas do Nordeste. Centro de defesa de promoção de direitos humanos da arquidiocese de Fortaleza. 27 de junho de 1990, p. 3.

Carta Indígena de Maceió. Porantim, Brasília, ano XVII, n. 188, setembro de 1996, p. 7.

CALDEIRA, Vanessa et alli (1999). Kaxixó: quem é esse povo? Relatório técnico. Contagem/ANAI

CIMI REGIONAL NORDESTE, Índios Xukuru Kariri ameaçados de massacre. 14 de setembro de 1994.

CIMI. Campanha de punição dos responsáveis pelo o assassinato do cacique Chicão Xukuru. Brasília-DF, 29 de maio de 1998.

Diário do congresso nacional. Discurso de Wagner Jacques, em Dezembro de 1994.

Documento da Reunião da Coordenação da mobilização indígena indígena, aconteceu em Brasília nos dias 25 a 28 de agosto de 1991.

Documento da Comissão de articulação dos povos indígenas do LE/NE, convite para 3 assembleia. 1993.

Documento oficial da Articulação dos povos e organizações indígenas do Nordeste Minas Gerais e Espírito Santo. 30 de outubro de 2009.

DOCUMENTO CAPOIB. viagens de lideranças indígenas a europa: política indigenista e decreto 1775/96. 1 - 18 de maio de 1996.

Documento do conselho indigenista missionário. Os reais interesses na alteração do decreto que trata da demarcação das terras indígenas. p. 14. Disponíveis em: <https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_Indigena_Acervo_sInstituicoes&Pesq=Luzanel%20cacique&id=4157907414318&pagfis=105838>.

DOCUMENTO DA APOINME. Solicitação de recursos financeiros. Palmeira dos Índios, 26 de setembro de 1966.

Documento do Cimi. Rituais e danças abrem a conferência indígena. 2000.

Documento do Cimi. Conferência indígena 2000 - Coroa Vermelha. 2000.

Primeiro seminário nacional de auto-sustentação alimentar e etnodesenvolvimento dos povos indígenas. Brasília, 07 e 08 de novembro de 2002, p. 39.

Relatório do I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas. Instituto Socioambiental, Brasília, 25 a 28 de setembro de 1995.

Xukuru Kariri, Maninha. Reunião ampliada da Apoinme. Palmeira dos índios, 10 de setembro de 1966.

ENTREVISTAS

APURINÃ, Kuawá Kapukay. Entrevista. Entrevista concedida a Pietra Domitila. Revista Diversidade e Educação, Revista Diversidade e Educação, v.7, n. especial, p. 11-20, Out. 2019.

ANGATU, Casé. Projeto História indígenas. Entrevista cedida a Jonas Samaúma. Armazém Memória, 30 de abril de 2019.

AMORIM, Maria dos Prazeres Albuquerque. entrevista realizada pela autora. Maceió-AL, dia 23 de março de 2024.

Wassu Cocal, Rosineide. entrevista realizada pela autora. Território Wassu Cocal-AL, dia 2 de março de 2024.

Wassu Cocal, Iara (Cremilda). entrevista realizada pela autora. Território Wassu Cocal-AL, dia 2 de março de 2024.

Santos, Rogério Rodrigues dos. entrevista realizada pela autora. Território Mata da Cafurna-AL, dia 13 de abril de 2024.

Xokó, Girleno, entrevista realizada pela autora. Território Xokó-SE, dia 08 de agosto de 2023.

Xukuru Kariri, Marlene. entrevista realizada pela autora. Território Mata da Cafurna-AL, dia 13 de abril de 2024.

Xukuru Kariri, Meire. entrevista realizada pela autora. Território Mata da Cafurna-AL, dia 14 de abril de 2024.

ÁUDIO E VÍDEO

ASSEMBLEIA, Canal. Cacique Pequena e o movimento indígena. Youtube. 20 de março de 2003. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wTnJ9SylutU>>. Acesso em: 26 set. 2023.

CANAL BRASIL. Feminismo Indígena | O Que Querem as Mulheres?. Youtube, 21 de setembro de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg>> . Acesso: 24 dez. 2023.

OLIVEIRA, Bruno Pacheco. Maninha Xukuru Kariri. Brasília: Video Biografias indígenas. Laced/Museu Nacional-UFRJ, 2004. Disponível em:

<<http://laced4.hospedagemdesites.ws/acervo/videobiografias-indigenas/maninha-xucuru-kariri/>>.

MANINHA Xukuru Kariri. Direção: Celso Brandão e Aldemir Barros, Produção: Rafael Barbosa, Juliana Calles e Aldemir Barros, 2022.

PISA Ligeiro. Direção: Bruno Pacheco de Oliveira. Produção e Roteiro: João Pacheco de Oliveira. Realização: Museu Nacional/LACED, ano: 2004. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=FseTLA9D4jg>>. Acesso em: 11 dez. 2023.

ANEXO



Girleno Xokó e Beata - Entrevista realizada no território Xokó, Ilha São Pedro - SE. 08 de agosto de 2023.



Dona Marlene - Entrevista realizada no território Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios-AL. 13 de abril de 2024.



Meire - Entrevista realizada no território Mata da Cafurna em Palmeira dos Índios-AL. 14 de abril de 2024.



Território Xukuru Kariri - Palmeira dos Índios- AL. 14 de abril de 2024. Fonte: Elaborada pela autora.



Cemitério Xukuru Kariri. 14 de abril de 2024. Fonte elaborada pela autora.



Fotografia cedida por Rogério - Maninha Xukuru Kariri com blusa colorida. (Data não identificada).



Fotografia cedida por Rogério - lado direito Maninha em pé com camiseta escura. (Data não identificada).



Fotografia cedida por Rogério - No centro, Maninha discursando. (Data não identificada).



Fotografia cedida por Rogério - (Data não identificada).