



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL - PPGMS

JULIANA MESQUITA ZIKAN FRANÇA

O GESTO DO FACÃO:

mulheres indígenas, memórias de resistência e luta pela vida

RIO DE JANEIRO

2026

JULIANA MESQUITA ZIKAN FRANÇA

O GESTO DO FACÃO:

mulheres indígenas, memórias de resistência e luta pela vida

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Memória Social. Área de concentração: Estudos em Memória Social.

Orientador: Dr. Manoel Ricardo de Lima Neto

Rio de Janeiro

2026

Catálogo informatizado pelo(a) autor(a)

FF814 França, Juliana Mesquita Zikan
 O gesto do facão: mulheres indígenas, memórias de
 resistência e luta pela vida / Juliana Mesquita Zikan
 França, Juliana Zikan, Juliana França. -- Rio de Janeiro :
 UNIRIO, 2026.
 150

 Orientador: Manoel Ricardo de Lima Neto.
 Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Estado do
 Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Memória Social,
 2026.

 1. Memória. 2. Mulheres Indígenas. 3. Facão. I. Zikan,
 Juliana II. França, Juliana III. Ricardo de Lima Neto,
 Manoel, orient. IV. Título.

JULIANA MESQUITA ZIKAN FRANÇA

O GESTO DO FACÃO:

mulheres indígenas, memórias de resistência e luta pela vida

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Memória Social. Área de concentração: Estudos em Memória Social.

Aprovado em: 09/02/2026.

Banca examinadora:

Professor Dr. Manoel Ricardo de Lima Neto (orientador)
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Professora Dr^a. Manuela Rodrigues Fantinato
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Professora Dr^a. Bianca Rihan Pinheiro Amorim
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro - UNIRIO

Professora Dr^a. Laíse Ribas Bastos
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Professora Dr^a. Lílian Alves Gomes
Universidade Cândido Mendes (UCAM)

AGRADECIMENTOS

Minha sincera gratidão aos que se foram e aos que permanecem em minha vida.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento de minha pesquisa, fundamental para o seu desenvolvimento.

Ao professor Dr. Manoel Ricardo de Lima, agradeço pela orientação, pelos ensinamentos, pela dedicação, paciência e pela confiança depositada em mim de maneira generosa e acolhedora. Agradeço também por compartilharmos o espaço da sala de aula durante meu Estágio Docência II, na disciplina de Tópicos de Literatura Comparada, na Escola de Letras da UNIRIO, experiência fundamental para meu aprendizado enquanto pessoa e pesquisadora, bem como para o amadurecimento desta pesquisa de doutorado.

Às professoras e aos professores do Programa de Pós-Graduação em Memória Social (PPGMS), Adriana Russi, Bianca Rihan, Camila Moraes, Davi Pessoa, Lobélia Faceira, Maria Amália, Manoel de Lima, Regina Abreu e Vera Dodebei, agradeço por compartilharem seus conhecimentos de forma generosa, atenciosa e paciente. Vocês são inspiradores.

Ao Lucas Oliveira, que sempre me acolheu, ofereceu ajuda, esclareceu minhas dúvidas e resolveu muitas questões burocráticas junto a secretaria do PPGMS. Uma pessoa muito querida, gentil e de um coração enorme.

À Hercília, por ser uma pessoa muito querida, gentil e solícita.

Agradeço especialmente à professora Dra. Regina Abreu por compartilhar generosamente comigo o espaço da sala de aula durante meu Estágio Docência I, realizado na disciplina Antropologia dos Museus, no curso de graduação em Museologia da UNIRIO. Essa experiência foi fundamental para minha formação enquanto pesquisadora em memória social, ao articular os conhecimentos provenientes de minhas formações anteriores em museologia e antropologia.

Registro um agradecimento especial à professora Dra. Sabrina Dinola pelas trocas, pela confiança, pelas longas conversas e por acreditar em meus devaneios acadêmicos.

Agradeço imensamente à equipe do Observatório de Patrimônio Cultural do Sudeste, em especial às professoras Regina Abreu, Bianca Rihan e Sabrina Dinola, e à pesquisadora Íria Borges, por estarem comigo em diversos momentos de minha formação.

É indispensável o agradecimento à minha família pela compreensão, pelo apoio e pelo incentivo ao longo desta jornada, bem como pela minha formação enquanto pessoa, oferecida com muito amor e carinho. Em especial, agradeço à minha mãe, Solange, por sua força, a quem dedico esta pesquisa por ser minha primeira referência ao empunhar o facão; à minha avó Elza, pelo amor, carinho e ensinamentos dedicados a mim; e à minha irmã Luana, com quem aprendi a partilhar tudo em minha vida, especialmente por estarmos juntas nos momentos mais difíceis vividos durante os dois anos finais de minha formação no doutorado.

Ao meu pai, à Ana e aos meus irmãos, que, mesmo à distância, são parte de mim.

À minha irmã de coração, Marina Pessoa, pela parceria e pela torcida.

Ao meu irmão de coração, Alberto Andrade, pelos longos anos de amizade, companhia e parceria, sendo fundamental na escuta e na escrita desta tese.

Aos colegas do doutorado e do PPGMS, Bruna Cannes, Carina Abreu, Kamila Costa, Lígia Maria, Maria Gabriela, Mariana Lameu, Mestre Paulão Kikongo e Sluchem Cherem, minha gratidão. Vocês são incríveis e estarão sempre guardados em meu coração.

Às professoras Sheila Hue e Carolina Correia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), por compartilharem seus ensinamentos de forma gentil, atenciosa e estimulante. Foi um presente estar como vocês.

Por fim, aos amigos que estiveram presentes neste momento da minha vida, minha sincera gratidão.

RESUMO

Esta tese percorre os caminhos trilhados pelas mulheres indígenas, de distintos grupos, acompanhadas de seus facões. Historicamente, esse objeto foi incorporado às dinâmicas cosmo-socioculturais indígenas por meio das trocas ameríndias e introduzido como instrumento de trabalho nos aldeamentos missionários a partir do século XVI. Esse processo estendeu-se ao longo dos séculos, alcançando o século XX, quando o facão passou a integrar as práticas de aproximação mobilizadas pelas políticas indigenistas estatais, voltadas à pacificação, à assimilação cultural e à integração nacional. Propôs-se a aprofundar a análise do episódio que se tornou mundialmente conhecido a partir da imagem que registra o gesto realizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó. Para tanto, o trabalho reuniu um conjunto diversificado de conhecimentos e referências, inscrevendo esse acontecimento no campo da memória social e analisando-o como uma performance cultural que ultrapassa a cena específica e o contexto situado Mëbêngôkre-Kayapó, encontrando ressonâncias em outras realidades indígenas. O desenvolvimento desta pesquisa, fundamentou-se em uma abordagem qualitativa e interdisciplinar, fundamentada em uma análise teórico-conceitual e no uso de métodos interpretativos e experimentais. A investigação baseou-se na leitura crítica de fontes bibliográficas e de registros imagéticos (fotográficos e audiovisuais) do gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, amplamente difundido pela imprensa hegemônica à época e posteriormente retomado por diferentes autores. O trabalho também dialoga com fontes secundárias, como documentários, reportagens, imagens e registros acadêmicos, expandindo a compreensão do gesto de Tuíre para o que denomino “gesto do facão”. Esse deslocamento analítico ocorre ao acompanhar outras mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, assim como ações e produções artísticas de Moara Tupinambá, Zahy Tentehar-Guajajara, Ehuana Yaira Yanomami, Arissana Pataxó e Sallisa Rosa, tratando o gesto do facão como um ato político, performado e ativo, inserido em uma longa trajetória de lutas indígenas contra a violência colonial, estatal e capitalista. As análises foram sustentadas pelos estudos da performance (contra)hegemônica de Diana Taylor e pela epistemologia *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui, em diálogo com as noções de “destruição” em Walter Benjamin e de “acordar a memória” em Sandra Benites. Portanto, a pesquisa revelou-se polissêmica e dinâmica a partir do gesto do facão, evidenciando uma trama que se articula a outras mulheres indígenas como expressão de uma memória coletiva e incorporada, como uma força insubmissa que se recusa a adotar a língua do outro, se recusa a aceitar projetos desenvolvimentistas, tornando visível a violência histórica e simbólica exercida sobre os corpos e as identidades indígenas e, ao mesmo tempo, expressa a vitalidade das estratégias de resistência das mulheres indígenas.

Palavras-Chave: Memória. Mulheres Indígenas. Performance. Facão. Insubmissão.

ABSTRACT

This thesis traces the paths taken by Indigenous women from different groups, accompanied by their machetes. Historically, this object was incorporated into Indigenous cosmo-sociocultural dynamics through Amerindian exchanges and introduced as a work tool in missionary settlements from the 16th century onwards. This process extended throughout the centuries, reaching the 20th century, when the machete became part of the rapprochement practices mobilized by state Indigenous policies aimed at pacification, cultural assimilation, and national integration. It proposes to deepen the analysis of the episode that became known worldwide from the image that records the gesture performed by Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó. To this end, the work brought together a diverse set of knowledge and references, inscribing this event in the field of social memory and analyzing it as a cultural performance that transcends the specific scene and context situated within the Mëbêngôkre-Kayapó, finding resonances in other Indigenous realities. The development of this research was based on a qualitative and interdisciplinary approach, grounded in a theoretical-conceptual analysis and the use of interpretive and experimental methods. The investigation relied on a critical reading of bibliographic sources and visual records (photographic and audiovisual) of the gesture of Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, widely disseminated by the hegemonic press at the time and subsequently revisited by different authors. The work also engages with secondary sources, such as documentaries, news reports, images, and academic records, expanding the understanding of Tuíre's gesture to what I call the "machete gesture". This analytical shift occurs when following other Mëbêngôkre-Kayapó women, as well as the artistic actions and productions of Moara Tupinambá, Zahy Tentehar-Guajajara, Ehuana Yaira Yanomami, Arissana Pataxó, and Sallisa Rosa, treating the machete gesture as a political, performed, and active act, embedded in a long history of Indigenous struggles against colonial, state, and capitalist violence. The analyses were supported by Diana Taylor's studies of (counter)hegemonic performance and Silvia Rivera Cusicanqui's ch'ixi epistemology, in dialogue with Walter Benjamin's notions of "destruction" and Sandra Benites's notions of "awakening memory." Therefore, the research revealed itself to be polysemous and dynamic, starting from the gesture of the machete, evidencing a narrative that articulates with other indigenous women as an expression of a collective and embodied memory, as an unsubmitive force that refuses to adopt the language of the other, refuses to accept developmental projects, making visible the historical and symbolic violence exercised on indigenous bodies and identities and, at the same time, expressing the vitality of indigenous women's resistance strategies.

Keywords: Memory. Indigenous Women. Performance. Machete. Unsubmitiveness.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AN – Arquivo Nacional
BN – Biblioteca Nacional
IMS – Instituto Moreira Salles
ISA – Instituto Socioambiental
ANMIGA – Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade
APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
AMYK – Associação de Mulheres Yanomami Kumirayõma
SPI – Serviço de Proteção aos Índios
FUNAI – Fundação Nacional dos Povos Indígenas
UHE – Usina Hidrelétrica
MOPROK – Movimento Pró-Kararaô
TI – Terras Indígenas
PIX – Parque Indígena do Xingu
PAC – Programa de Aceleração do Crescimento
BNDES – Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
IST – Infecção Sexualmente Transmissível
DSEI-Kaiapó do Pará – Distrito Sanitário Especial Indígena Kaiapó do Pará
PEC – Proposta de Emenda Constitucional
STF – Supremo Tribunal Federal
SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena
ONG – Organização Não Governamental
ATL – Acampamento Terra Livre
ONU – Organização das Nações Unidas
CCCB – Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona
MASP – Museu de Arte de São Paulo

SUMÁRIO

1. Introdução	9
2. O gesto como performance: uma leitura crítica sobre o gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó	27
3. Reiteraões do gesto: acordar a memória com as mulheres indígenas	59
4. O gesto compartilhado: o gesto do facão como performance de resistência	91
5. Considerações Finais	120
Referências	124
Anexo	136

1. Introdução

A pesquisa desponta a partir do que denomino “gesto do facão”, um gesto que acompanha as mulheres indígenas tanto no cotidiano quanto em momentos decisivos em defesa da vida. Esse gesto adquire uma dimensão política ao ser protagonizado por uma jovem mulher indígena durante o I Encontro das Nações Indígenas do Xingu, realizado em Altamira (PA), em 1989¹. Esse acontecimento marcou um momento central de visibilização pública e midiática das demandas e dos anseios das mulheres indígenas no interior da arena política hegemônica. Sustento que, a partir desse acontecimento, o facão passou a compreender outros sentidos fora do contexto indígena, tornando-se mais do que um objeto de uso cotidiano, convertendo-se em um condutor de memória, resistência e luta pela vida através das mulheres indígenas.

Em 1989, Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó ergueu o facão contra o engenheiro da Eletronorte que defendia a construção de um complexo de usinas hidrelétricas no rio Xingu, em Altamira (PA), esse gesto foi registrado por inúmeros fotógrafos e cinegrafistas presentes no encontro que ficou conhecido como “Encontro de Altamira”. A partir desse evento, a imagem de Tuíre circulou o mundo envolta de ambiguidades



¹ Nesse período, instaurou-se um contexto de intensa mobilização nacional que direcionou a atenção pública para os indígenas no Brasil, sobretudo em virtude da proximidade temporal da promulgação da Constituição Federal de 1988, cujo texto dos artigos 210, 215, 231 e 232 foi fruto de uma ampla articulação do Movimento Indígena, originado na década de 1970, que reconheceu os direitos originários à terra, ao direito de ação, à proteção, à educação e à cultura.

entre discursos desenvolvimentista e preservacionista. Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó tornou-se mundialmente reconhecida a partir desse episódio, contudo, sua trajetória foi marcada por uma dedicação contínua à defesa dos territórios, da educação, da saúde e dos direitos indígenas. Em agosto de 2024, Tuíre ancestralizou, deixando como legado uma trajetória de resiliência, persistência e luta, que permanece como referência e inspiração para outras mulheres indígenas.

Esta investigação é resultado de um conjunto de inquietações que antecedem minha entrada, em 2022, no curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Memória Social durante o contexto da pandemia do vírus SARS-CoV-2 (Covid-19). A pesquisa sintetiza uma trajetória marcada pelo trânsito entre os conhecimentos compartilhados entre as mulheres da minha família nos quintais e nas roças, muitas vezes com o facão em punho, e os saberes constituídos em diálogo com minha trajetória acadêmica na museologia, antropologia e memória social². Ao longo desse percurso, envolvi-me em diferentes projetos relacionados à memória indígena e à antropologia visual, que incluíram a digitalização de acervos indigenistas e ações voltadas à defesa de direitos indígenas, experiência que culminou no desenvolvimento desta pesquisa de doutorado³.

Desde o ano de 2021, venho realizando um mapeamento digital de trabalhos artísticos produzidos por artistas de origem indígena no Brasil⁴. Grande parte dessas produções é de jovens artistas como, por exemplo, as que apresento nesta pesquisa

² No ano de 2012, iniciei o curso de graduação em Museologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). No ano de 2017, iniciei o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA/UFPE) e em 2022 iniciei o doutorado no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (PPGMS/UNIRIO).

³ Durante a graduação em Museologia participei dos projetos “(Re)coleccionando imagens da pesquisa etnográfica: redes de memória, hipermídia e antropologia visual” e “Compreensões Antropológicas sobre Conhecimentos Indígenas e vice-versa” (bolsista Cnpq) no Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI), sendo orientada pelo Profº Dr. Rafael Victorino Devos e pela Prof Drª. Antonella Maria Imperatriz. Durante o mestrado em Antropologia trabalhei no Projeto “Imagens da memória e história indígenas de Pernambuco: digitalização do acervo fotográfico do CIMI/NE”. Após o mestrado trabalhei no Conselho Indigenista Missionário Regional Nordeste (CIMI-NE), focando documentação e memória indigenista.

⁴ Parte desse conteúdo foi analisado nas pesquisas: ANDRADE NETO, A. L. FRANÇA, J. M. Z. Cosmopolítica do Brilho: notas sobre a arte indígena contemporânea na pandemia do coronavírus. **WAMON - Revista dos Alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM**, v. 6, p. 55-70, 2021. FRANÇA, J. M. Z. A potência das imagens: as séries artísticas “Paridade” (2017-) e “Atualizações Traumáticas de Debret” (2020-) de Gê Viana. XIV Reunião de Antropologia do Mercosul, 2023, Niterói. **Anais Eletrônicos XIV Reunião de Antropologia do Mercosul**, 2023. E o trabalho apresentado no VIII ReACT, 22 a 26 de novembro de 2021. FRANÇA, J. M. Z; ANDRADE NETO, A. L. “Demarcar as telas”: sobre o brilho e a cintilância da arte indígena contemporânea na pandemia de Covid-19. **VIII ReACT**, 22 a 26 de novembro de 2021. [Comunicação Oral] 2021.

– Moara Tupinambá, Zahy Tentehar-Guajajara, Ehuana Yaira Yanomami, Arissana Pataxó e Sallisa Rosa – que vêm ganhando reconhecimento e projeção em exposições realizadas em galerias e museus nacionais e internacionais, especialmente durante a pandemia do coronavírus, período em que se intensificaram atividades e mostras realizadas em formato remoto. No entanto, foi durante a preparação de uma sequência de aulas elaboradas para o Estágio Docência II⁵, realizado no segundo semestre de 2023, junto ao professor e orientador desta pesquisa, Manoel Ricardo de Lima, na disciplina *Tópicos de Literatura Comparada*, que os interesses e as disposições analíticas desta investigação ganharam forma⁶. No processo de elaboração da sequência de aulas intitulada *Estudos compar e díspar entre mulheres indígenas*, procurei mobilizar diferentes linguagens como estratégia pedagógica para estimular o diálogo e o debate com os estudantes em sala de aula, trazendo para o centro da discussão as perspectivas das mulheres indígenas e as múltiplas camadas de narrativas moduladas pelo contato interétnico.

No período pós-pandêmico, em 2023, redefiniram-se os caminhos analíticos e teóricos que orientam este trabalho alinhados às diversas visitas às exposições em espaços museais e culturais, acompanhando de perto essas produções e registrando a presença recorrente de facões nesses contextos expositivos. De modo semelhante, deparei-me com esse objeto na peça *Azira'i: um musical de memórias* (2023), de autoria da multiartista Zahy Tentehar-Guajajara, mencionada nesta tese.

Considerando que, ao longo deste trabalho, serão mencionados diversos grupos indígenas, optou-se pela utilização da autodenominação de cada grupo seguida de seu etnônimo, isto é, nome atribuído por outros grupos étnicos. Tais etnônimos são utilizados politicamente pelos indígenas porque permanecem registrados na literatura, em documentos passados e no senso comum, conforme exemplificado a seguir: Mëbêngôkre-Kayapó, onde Mëbêngôkre corresponde à autodenominação na língua nativa, neste caso na língua Jê, traduzida pela antropóloga Lux Vidal (1977) como “os que vêm do buraco da água”, a partir da composição dos termos *Me* (gente, categoria), *Be* (indicação de estado ou ser), *Ngô*

⁵ O meu Estágio Docência I, foi realizado no primeiro semestre do ano de 2023, junto a professora Dr^a Regina Abreu, na disciplina Antropologia dos Museus, ministrada no curso de graduação em Museologia da UNIRIO.

⁶ No mesmo período em estive realizando o Estágio II, cursei a disciplina Discursos (contra)coloniais, oferecida pelas professoras doutoras Carolina Correia dos Santos e Sheila Moura Hue, no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGLetras/UERJ), que foi fundamental para ampliar meus conhecimentos.

(água) e *Kre* (buraco) (Vidal, 1977, p. 14). Já Kayapó constitui o etnônimo de provável origem na língua Tupi, referido pelo antropólogo César Gordon (2003) como “mão (*pó*) de macaco-prego (*kay(a)*)” (Gordon, 2003, p. 75).

Desse modo, a presente pesquisa se propôs a aprofundar o episódio que ficou mundialmente conhecido por meio de uma imagem registrada no instante do gesto realizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, reunindo uma diversidade de conhecimentos e referências para inscrevê-lo em uma pesquisa realizada no campo da memória social, analisando e interpretando o gesto como uma performance cultural que ultrapassa a própria cena e o contexto situado Mëbêngôkre-Kayapó, encontrando ressonâncias em outras realidades indígenas. Para o desenvolvimento da pesquisa, iniciei o trabalho a partir da consulta a acervos de acesso aberto, realizando buscas por meio de palavras-chave nos acervos digitais disponíveis nas bases de dados do *Arquivo Nacional (AN)*, da *Biblioteca Digital Curt Nimuendaju*, *Brasília Fotográfica* da *Biblioteca Nacional (BN)*, acervo do *Instituto Moreira Salles (IMS)*, do *Instituto Socioambiental (ISA)* e do Centro de Referência Indígena do *Armazém Memória*. O objetivo foi reunir um conjunto de referências bibliográficas, imagéticas, recortes de jornais e matérias que fizessem referência, em um primeiro momento, aos Mëbêngôkre-Kayapó, ao I Encontro das Nações Indígenas do Xingu (1989), aos facões e à liderança Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó.

Os termos utilizados como palavras-chave no campo de busca foram: “facão”; “caiapo”, grafado com “c” e “i”, sem acento agudo no “o”; “kaiapó”, com “k” e “i”, com acento agudo no “o”; “kayapó”, com “k” e “y”, com acento agudo no “o”; “tuira”, sem acento agudo no “i” e terminando com a letra “a”; “tuíra”, com acento agudo no “i” e terminando com “a” (grafia amplamente difundida pela imprensa hegemônica); e “tuíre”, com acento agudo no “i” e terminando com “e”, forma atualmente empregada nos registros sobre a liderança. Também foram utilizados os termos “cararaô”, com “c”, e “kararaô”, com “k”, em referência ao projeto do complexo de usinas hidrelétricas no rio Xingu, além de “Altamira”, local em que o gesto de Tuíre foi realizado publicamente. A partir dessas buscas, foram selecionadas as ocorrências associadas às palavras-chave “caiapó”, “kaiapó” e “kayapó”, articuladas ao termo “cararaô”, que remetiam ao I Encontro das Nações Indígenas do Xingu, evento amplamente veiculado pela mídia como “Encontro de Altamira”. Essa denominação passou, então, a constituir uma nova palavra-chave para as buscas nas bases consultadas,

permitindo reunir também as ocorrências relacionadas aos termos “tuira”, “tuíra” e “tuíre”.

Dessa filtragem, organizei cronologicamente as ocorrências em uma pasta digital contendo matérias jornalísticas datadas dos anos de 1971, 1983, 1984, 1988 e 1989, que faziam referência direta aos Mëbêngôkre-Kayapó e aos projetos de infraestrutura, engenharia e mineração incidentes sobre seus territórios. Em seguida, elaborei outra pasta digital reunindo matérias jornalísticas que registravam as ocorrências dos nomes “tuira”, “tuíra” e “tuíre”, abrangendo o período de 1989, ano da primeira ocorrência identificada, até 2025. Desse conjunto, foram realizadas leituras sistemáticas de matérias publicadas nos jornais *O Estado de São Paulo* (SP), *Folha de São Paulo* (SP), *O Globo* (RJ), *Correio Braziliense* (DF), *Jornal de Brasília* (DF), *O Liberal* (PA), *A Província do Pará* (PA), *Jornal do Brasil* (RJ), *Jornal da Tarde* (SP), *Folha da Tarde* (SP), *Gazeta do Povo* (PR), *Zero Hora* (RS), *Estado de Minas* (MG), *Diário de Pernambuco* (PE), *Correio Popular* (SP), *Correio do Povo* (RS), *Diário do Grande ABC* (SP), *Diário do Povo* (SP), *Gazeta do Xingu* (PA), *Porantim* (DF) e *Grumin* (RJ), bem como nas revistas *O Cruzeiro* e *Manchete* e da publicação *Povos Indígenas no Brasil* do ISA, entre outros. Essas leituras permitiram reunir um corpus documental relevante para a análise das representações e narrativas veiculadas pela imprensa sobre os Mëbêngôkre-Kayapó, o Encontro de Altamira e sobre a liderança Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó.

A tese também dialoga com registros audiovisuais disponíveis na *internet* como fonte de pesquisa, expandindo o gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, tratando-o como um ato político, performado e ativo inserido em uma longa trajetória de luta dos indígenas contra a violência colonial, estatal e capitalista, caminhando em gesto com outras mulheres Mëbêngôkre-Kayapó e de distintos grupos indígenas. Nela estão presentes conteúdo dos documentários *The Kayapo: Out the Forest*⁷ (1989) e *Tuíre Kayapó: a força do tempo*⁸ (2023), assim como dos registros *Tuira responde deputado*

⁷ THE KAYAPO Out the Forest. Direção: Michael Beckham. Produção: Michael Beckham. Gravação de Mike Blakeley Howard Somers. [S. l.]: Granada, 1989. Disponível em: https://youtu.be/8m2f_6pm1JQ Acesso em: 22 maio 2025.

⁸ TUÍRE Kayapó A força do Tempo. Direção: Betse de Paula; Beatriz Morgana; Ro'otsitsina Xavante. Produção: Leonor Camargos. Intérprete: Dira Paes. Fotografia de Nicolau Saldanha. Gravação de Nicolau Saldanha. Youtube: Aurora Cinematografia, 2023. Disponível em: <https://youtu.be/P6SIEvfKC3s> Acesso em: 27 fev. 2025.

- *Acampamento Terra Livre 2019*⁹ (2019), *Tuíre contra Temer*¹⁰ (2017) e da conversa *Dones gegants* com Ehuana Yaira Yanomami¹¹.

Para aproximar e organizar o conjunto de imagens selecionadas ao longo da pesquisa - oriundo dos sites do Prêmio Pipa, de Moara Tupinambá e de Arissana Pataxó, bem como dos perfis oficiais na rede social *Instagram* da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), do ISA, da Mídia Indígena, de Sallisa Rosa, de Zahy Tentehar-Guajajara, entre outras e das plataformas de vídeo *YouTube* e *Vimeo* — utilizei a plataforma digital *Padlet*¹² para a criação de um mural interativo. Nesse espaço, reuni fotografias, ilustrações, fontes audiovisuais e sonoras, como músicas, além de recortes de textos provenientes das referências mobilizadas nas leituras. A proposta consistiu em visualizar, em uma mesma página, esse conjunto de materiais, por meio da montagem desses fragmentos de modo a compor uma narrativa visual, capaz de aproximar as diferentes ocorrências que envolvem mulheres indígenas e seus facões. A pesquisa se desenvolveu através dos caminhos abertos entre os arquivos, aulas, exposições, textos, partilhas e vivências.

A bibliografia sobre os Mëbêngôkre-Kayapó partiu da leitura de um conjunto de pesquisas antropológicas e sociológicas realizadas na década de 1950, 1960, 1970, 1980, 1990, 2000, 2010, 2020 reunindo os trabalhos de Horace Banner¹³, Alfred

⁹ TUIRA RESPONDE deputado - Acampamento Terra Livre 2019. Kamikia Kisedje. Youtube 04 mai. 2019. Disponível em: https://youtu.be/pTrailk_K3E?list=PLKjIKdCXHIZZAo_AYwjKBPMhl2cDbIBY0 Acesso em: 05 out. 2024.

¹⁰ TUÍRE CONTRA Temer. Ngronh-re Kayapó kayapó. Youtube. 11 ago. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/IK7HhHrmAZE> Acesso em: 20 mai. 2025.

¹¹ EHUANA Yaira Ianomami, Eliane Brum i Ana Maria A Machado. Dones gegants. CCCB. Vimeo, 03 dez. 2024. Disponível em: <https://vimeo.com/1035695374?fl=pl&fe=cm> Acesso em: 20 dez. 2025.

¹² É uma plataforma digital (<https://padlet.com/>) que suporta diferentes conteúdos multimídia (vídeos, áudios, fotos e documentos) e oferece uma diversidade de *layout*, possibilitando organizar visualmente suas pesquisas.

¹³ BANNER, Horace. Mitos dos índios Kayapó. São Paulo: **Revista de Antropologia**, junho 1957, Vol. 5, No. 1, pp. 37-66, 1957.

BANNER, Horace. Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó. São Paulo: **Revista de Antropologia**, Vol. 21, No. 1, pp. 109-115, 1978.

Métraux¹⁴, Terence Turner¹⁵, Lux Vidal¹⁶, Exedito Arnaud¹⁷, Vanessa Lea¹⁸, Isabelle Giannini¹⁹, César Gordon²⁰, Clarice Cohn²¹, Thais Mantovanelli²², André Demarchi²³, Maria Alice de Oliveira²⁴, Michelle Mariano²⁵ e Júlia Earp²⁶.

¹⁴ LOPES, Jorge Domingues; MÉTRAUX, Alfred. Mitos e contos dos índios Kayapó (Grupo Kuben-Kran-Kegn). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 13, p. 477-507, 2021.

¹⁵ TURNER, Terence. **Social structure and political organization among the Northern Cayapo**. [Tese]. Harvard University, 1965.

TURNER, Terence. The social skin. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 2:2, p. 486-504, 2012 [1980]. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.14318/hau2.2.026> Acesso em: 27 mar. 2025.

TURNER, Terence. Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 1, n. 1, p. 68-85, 1991 [1987].

TURNER, Terence. Baridjumoko em Altamira. **ISA. Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90**, p. 337-338, 1990.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. **História dos Índios no Brasil**. Manuela Carneiro da Cunha (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TURNER, Terence. Imagens Desafiadoras: a Apropriação Kaiapó do Vídeo. **Revista de Antropologia**, Vol. 36, pp. 81-121, 1994. <https://www.jstor.org/stable/41616122> Acesso em: 27 mar. 2025.

¹⁶ VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapo. Xikrin do rio Cateté**. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977.

¹⁷ ARNAUD, Exedito. A política indigenista no sul do Pará (1940-1970). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Antropologia, nº 49, pp. 1-25, 1971.

¹⁸ LEA, Vanessa. **Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza**. [Tese]. Rio de Janeiro: Museu Nacional-UFRJ, 1986.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu**, 1994.

¹⁹ GIANNINI, Isabelle Vidal. **A ave resgatada: "A impossibilidade da leveza do ser"**. [Dissertação]., São Paulo: Universidade de São Paulo, 1991.

²⁰ GORDON, César. **Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias**. Rio de Janeiro: PPGAS-MN, UFRJ, 2003.

²¹ COHN, Clarice. **Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus outros**. [Tese]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (PPGAS/USP). p. 185, 2006.

²² MANTOVANELLI, Thais. Casas de alvenaria e casa mebengokre: concepções Xikrin sobre família dos brancos. **V REA (Reunião Equatorial de Antropologia) XIV ABANNE (Reunião de antropólogos do Norte e Nordeste)**, 2015, Maceió, Alagoas. Direitos diferenciados, conflitos e produção de conhecimentos, 2015. Disponível em:

https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Thais_Regina_Mantovanelli_da_Silva_1020602_3882_corrigido.pdf Acesso em 08 mai. 2025.

MANTOVANELLI, Thais. **Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos**. [Tese]. São Carlos: PPGAS/UFSCAR, p. 258, 2016.

²³ DEMARCHI, André. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. **R@U – Revista @ntropologia da UFSCAR**, 11 (2), jul./dez. pp. 142-166, 2019.

²⁴ DE OLIVEIRA, Maria Alice Costa. **Bênjadjwyr nire: processos de agências das mulheres Mebengokré/Kayapó**. [DISSERTAÇÃO]. Belém: PPGA/UFPA, 2019.

²⁵ MARIANO, Michelle Carlesso. **Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Metyktire (Kayapó)**. [Tese]. Marília: PPGCS/UNESP, 2019.

MARIANO, Michelle Carlesso. Mẽ ujarẽj: narrativas de luta e resistência mẽbêngôkre (kayapó) pós-contato. **História Oral**, v. 26, n. 3, 2023.

²⁶ EARP, Júlia Sá. **Entre casas, facões e vestidos: caminhando com mulheres Mẽbêngôkre**. [TESE]. Rio de Janeiro, PPSGA/IFCS/UFRJ, 2024.

EARP, Júlia Sá. *kube-kà kumrenx*: Vestidos e gênero entre os Mẽbêngokre. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 3, set-dez 3/2020, p. 83-102, 2020.

EARP, Júlia Sá. O gesto facão de Tuíre, visibilidade e gênero entre as mulheres Mẽbêngôkre. Maloca - **Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 7, pp. 01-33, 2024. Disponível em:

Conceitualmente a tese procurou investigar o gesto como performance (contra)hegemônica por meio dos estudos culturais de Diana Taylor, em diálogo com as noções de festa e guerra situadas nas relações ameríndias defendida pela antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, nos estudos decoloniais da pesquisadora andina Sílvia Rivera Cusicanqui ao mobilizar o conceito *ch'ixi*, da pesquisadora Guaraní Nhandewa Sandra Benites com a noção “acordar a memória”; e na filosofia da história de Walter Benjamin com a ideia de ruptura com a concepção de “caráter destrutivo”. Esses conceitos aparecem diluídos nos três capítulos desta tese, estando presente mais explicitamente no primeiro capítulo. Trata-se de uma pesquisa, que cruza conceitos com um evento emblemático, interpretando-o como expressão de saber e de resistência indígena.

Diante desse contexto, procurei manter em movimento os seguintes questionamentos: De quais maneiras as mulheres indígenas mostraram sua força política empunhando o facão?; Quais são as grafias que o facão pode produzir como narrativas de memória das mulheres indígenas destacadas nesta pesquisa?; E em que medida podemos pensar a memória das mulheres indígenas seguindo o gesto do facão? Para isso, parti da premissa de que a mulher indígena, junto ao facão, assumiu um lugar público e midiático na luta indígena a partir do I Encontro das Nações Indígenas do Xingu, em 1989, quando Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó surgiu em meio à multidão munida de um facão defendendo seu território contra um empreendimento hidrelétrico no rio Xingu.

Assim, assumir a centralidade da tese no protagonismo das mulheres indígenas exigiu reconhecer que durante muito tempo as análises e as investigações acadêmicas negligenciaram ou obliteraram essa temática enquanto questão de pesquisa. A partir da antropologia é possível perceber alguns apontamentos sobre o modo como foram conduzidos algumas pesquisas etnográficas que pormenorizaram a atuação das mulheres indígenas embasadas em contextos e conceitos analíticos convencionais e até mesmo misóginos. Nesse sentido, as antropólogas Alcida R. Ramos e Maryelle Ferreira, no artigo “Mulheres Yanomami e vida social total” (2021), destacam que, ao longo de muitos anos, os registros etnográficos sobre as mulheres

<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/18869/14605> Acesso em: 11 jun. 2025.

EARP, Júlia Sá. **Processos que tecem corpos: Uma busca pela compreensão da casa Mëbêngôkre (Kayapó)**. [DISSERTAÇÃO]. Rio de Janeiro: PPGArq/PUC-Rio, 2017.

Yanomami negligenciaram sistematicamente seus conhecimentos, relegando-as ao ostracismo e invisibilizando sua importância política e sua atuação na vida pública, tanto no interior das aldeias quanto fora delas.

A partir de uma extensa experiência de campo junto às mulheres Yanomami, especialmente no contexto do processo de criação da Associação de Mulheres Yanomami Kumirayōma (AMYK), em Maturacá, região da Terra Indígena Yanomami, no estado do Amazonas, as autoras identificaram a presença recorrente de escritos tendenciosos em pesquisas realizadas nas áreas de fronteira entre o Brasil e a Venezuela. Tais abordagens demonstraram aquilo que denominaram de “misoginia etnográfica”, caracterizada por uma ignorância persistente em relação às mulheres Yanomami. Segundo Ramos e Ferreira, essa ignorância crônica gera “inadmissíveis mal-entendidos sobre as formas de participação política própria das mulheres”, reduzindo-as ao trabalho doméstico nas aldeias e anulando, por uma negligência de análises, sua atuação política tradicional, que, ao se expandir para o universo interétnico, passa a se tornar visível (Ramos; Ferreira, 2021, p. 9, destaque das autoras).

A negligência de análises sobre a participação das mulheres Yanomami na vida pública, entendida como uma limitação analítica presente em grande parte das pesquisas etnográficas que, durante décadas, constituíram as principais fontes sobre os Yanomami, pode ser considerada um dos fatores que dificultam o levantamento de dados e a produção de pesquisas consistentes acerca da atuação política das mulheres Yanomami. Trata-se, ainda, de uma questão fundamental a ser considerada em investigações que envolvam mulheres indígenas de outros grupos étnicos, cujas formas de participação política frequentemente escapam aos modelos analíticos convencionais. De modo semelhante, no artigo “Gênero feminino Mëbêngôkre (Kayapó): desvelando representações desgastadas” (1994), a antropóloga Vanessa Lea já havia apontado equívocos recorrentes nas pesquisas sobre as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, frequentemente caracterizadas como socialmente “fracas” e detentoras de um “papel social apolítico e marginal” na sociedade Mëbêngôkre-Kayapó (Lea, 1994, p. 86).

A partir dessa constatação, Lea propõe um olhar mais cauteloso e reflexivo sobre o tema, ao reconhecer que ela própria esteve inicialmente influenciada pelos escritos de seus predecessores ao ingressar em campo. Tais escritos contribuíram

para fixar a figura da mulher Mëbêngôkre-Kayapó em um lugar de submissão e subordinação, obscurecendo suas formas específicas de agência, poder e atuação política. No entanto, Lea fez referência a Tuíre, destacando que sua atuação no Encontro de Altamira pode ser compreendida como a atitude de uma “velha”, isto é, de uma mulher reconhecidamente detentora de conhecimentos, autorizada a discursar e a ocupar uma posição de destaque entre os Mëbêngôkre-Kayapó. Segundo a autora, o comportamento de Tuíre quando jovem expressa a legitimidade de sua agência política e simbólica no interior da organização social Mëbêngôkre-Kayapó.

Mais recentemente, diversas investigações acadêmicas têm se dedicado mais especificamente à análise do gesto protagonizado por Tuíre, explorando suas múltiplas ressonâncias políticas, simbólicas e imagéticas em distintos campos do conhecimento. No campo da comunicação, Cássio Martinho, no artigo “Tuíra, a imagem²⁷” (2019), analisa o gesto a partir das fotografias veiculadas pela imprensa que cria a personagem Tuíra em contraponto à pessoa Tuíre, propondo uma leitura que o compreende como imagem/gesto ativista. Já o antropólogo Salvador Schavelzon, no artigo “A guerra invisível e o facão no rosto do desenvolvimentismo²⁸” (2019), interpreta o gesto de Tuíre à luz dos pressupostos Mëbêngôkre sobre conflito político, símbolo e gesto guerreiro, indo além das abordagens convencionais ao compreendê-lo como “possibilidade e realidade alternativa, na forma da resistência e da insubordinação” (Schavelzon, 2019, p. 38). O autor acrescenta:

A força do gesto da Tuíre, na mesma direção de muitas lutas ameríndias do continente, não reivindica compensação. Ele simplesmente diz não. Recusa. Foge. Nega com um ato. O gesto é guerreiro porque se opõe sem medir consequências nem se rebaixar a falar na língua do outro. Ao mesmo tempo, ele pode ser um símbolo que nos mobiliza do outro lado da fronteira. Na sociedade dos brancos, onde também abrimos trincheiras contra os mesmos inimigos que cercam o povo Kayapó (Schavelzon, 2019, p. 40).

Por sua vez, o linguista Alessandro Nobre Galvão analisa o gesto realizado por Tuíre no artigo “O discurso da mídia sobre a resistência indígena na Amazônia²⁹” (2020) a partir da análise do discurso dos jornais da época com referência ao Encontro

²⁷ MARTINHO, Cássio. Tuíra, a imagem. **Revista Tuíra**, n.1, jan. 2019, pp. 21-35.

²⁸ SCHAVELZON, Salvador. A guerra invisível e o facão no rosto do desenvolvimentismo. **Revista Tuíra**, n.1, jan. 2019, pp. 36-43.

²⁹ GALVÃO, Alessandro Nobre. O discurso da mídia sobre a resistência indígena na Amazônia. **Organon**, Porto Alegre, v. 35, n. 70, pp. 1-17, 2020.

de Altamira. O autor identifica a predominância de uma retórica civilizatória (neo)colonial e (neo)liberal na cobertura midiática, concluindo que:

Esse recorte do real com seu gesto de interpretação pelo viés da mídia escrita concorre para desqualificar a figura da índia (e junto com ela toda a nação Kayapó, bem como suas demandas), alçando-a ao status de vilã ou a agente de ações moralmente repreensíveis e até mesmo criminosas, significadas pela expressão “quase cortando”. Ao mesmo tempo em que desqualifica a índia, o discurso da mídia escrita alça as autoridades ao status de vítimas, ou de pacientes que experimentaram constrangimento pela “ação abusiva” de Tuíra e medo pelo iminente golpe certo da selvagem, tudo isso materializado por expressões como “apreensão” e “perplexidade” (Galvão, 2020, p. 16).

Em 2019, a antropóloga Maria Alice Costa de Oliveira defendeu a dissertação “*Bēnjadjwýr nire*: processos de agências das mulheres Mebengokré/Kayapó³⁰”, na qual demonstra a atuação das mulheres Mēbēngôkre nas decisões e mobilizações políticas, tanto no interior das aldeias quanto em contextos externos. Entre as diferentes trajetórias analisadas, a autora destaca a força e a centralidade da agência política de Tuíre Mēbēngôkre-Kayapó. No entanto, foi durante uma visita à exposição “*Mekukradjà Obikàrà*: com os pés em dois mundos³¹” realizada no Museu de Arte Contemporânea de Niterói que tive contato, pela primeira vez, com a expressão “gesto do facão”, presente na produção audiovisual “Tuíre Kayapó - O gesto do facão” realizada pelo Coletivo Beture³², coletivo de jovens Mēbēngôkre. Pouco tempo depois, uma confluência de investigações que atravessam esta tese conduziu-me à pesquisa de doutorado da antropóloga Júlia Earp, defendida em 2024, intitulada “Entre casas, facões e vestidos: caminhando com as mulheres Mēbēngôkre³³”. No mesmo ano, a autora publicou o artigo “O gesto facão de Tuíre, visibilidade e gênero entre as

³⁰ Dissertação defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará, sob a orientação da professora Dr^a. Katiane Silva: DE OLIVEIRA, Maria Alice Costa. ***Bēnjadjwýr nire: processos de agências das mulheres Mebengokré/Kayapó***. [DISSERTAÇÃO]. Belém: PPGA/UFGA, 2019.

³¹ MEKUKRADJÀ Obikàrà: com os pés em dois mundos. [Exposição]. **Coletivo Audiovisual Beture**. Niterói: Museu de Arte Contemporânea, 2023.

³² O Coletivo Beture é composto por Bemok Txucarramãe, Bepbiereti Kayapó, Bepkadjoit Kayapo, Bepku e Kayapó, Bepmexti Kayapó, Bepunu Kayapo, Irepryngraiti Kayapó, Kadjatnhoro Kayapo, Kàràkra Kayapó, Kapo Tapayuna, Kokokaroti Txucahamãe Metuktire, Kokomeket Kayapo, Kokomy Kayapo, Kubekakre Kayapó, Matsipaya Waura Txucarramãe, Nhakmō Kayapó, Pat-i Kayapó, Po yre Mekragnotire e Takaknhore Kayapó.

³³ Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ), sob a orientação do professor Dr. Marco Antônio Gonçalves: EARP, Júlia Sá. **Entre casas, facões e vestidos: caminhando com mulheres Mēbēngôkre**. [TESE]. Rio de Janeiro, PPSGA/IFCS/UFRJ, 2024.

mulheres Mëbêngôkre³⁴ no qual se dedica a analisar o “gesto facção”, enfatizando-o como um rompimento com os estereótipos historicamente atribuídos às mulheres indígenas, frequentemente representadas como portadoras de corpos domesticados, frágeis, silenciosos, silenciados e submissos. Para tanto, Earp mobiliza manchetes jornalísticas a fim de investigar de que modo e em quais contextos o registro visual do gesto realizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó foi utilizado e enquadrado pela imprensa hegemônica.

Diante desse contexto, para o desenvolvimento da tese foi necessário compreender uma dimensão maior, para além dos registros fotográficos, de como os facções integraram à vida coletiva indígena e quais seriam suas relações com as mulheres indígenas, visto que recorrentemente os facções são vistos como companheiros delas. De acordo com a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés, no artigo “Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)” (1992), historicamente a população indígena escravizada foi composta majoritariamente por mulheres e crianças por meio da “Guerra Justa”, em virtude do método empregado para atacar as aldeias indígenas: queimar e destruir as aldeias e escravizar seus sobreviventes. A palavra de ordem era exterminar todos os homens, capturar e escravizar as mulheres e as crianças.

Conforme enfatiza Perrone-Moisés (1992), a chamada “Guerra Justa” foi um meio legal que regulava as circunstâncias em que a força poderia ser empregada contra os indígenas, visando sobretudo conter suas revoltas. Para manterem as mulheres e as crianças “inimigas” como cativas, fundamentava-se no pressuposto colonial de que elas seriam menos propensas à rebelião, uma vez que eram concebidas a partir de um lugar de subjugação. Foi nesse contexto em que facas, facções e outras ferramentas agrícolas passaram a ser introduzidos, de forma sistemática, no cotidiano indígena colonial, especialmente no das mulheres, com o propósito de “amansá-las” e “discipliná-las” por meio do trabalho agrário. Ao serem utilizados para “amansar” e “disciplinar” as mulheres indígenas, esses objetos passaram a integrar um regime de colonialidade que conectava trabalho forçado, moralização religiosa e controle corporal. Desse modo, a introdução desses objetos

³⁴ EARP, Júlia Sá. O gesto facção de Tuíre, visibilidade e gênero entre as mulheres Mëbêngôkre. **Maloca - Revista de Estudos Indígenas**, Campinas, SP, v. 7, pp. 01-33, 2024. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/18869/14605> Acesso em: 11 jun. 2025.

não foi neutra ou espontânea, ao contrário, ela fazia parte de um projeto de reorganização da vida cotidiana indígena segundo parâmetros da economia e das práticas coloniais. Nesse sentido, as práticas de distribuição de objetos aos indígenas contatados ao longo do processo colonial, tornaram-se procedimentos de extrema importância para a aproximação dos agentes do governo com grupos que evitavam o contato com os não indígenas no final do século XIX e no século XX.

No entanto, a partir da incorporação de objetos exógenos às dinâmicas locais, o facão passou a integrar redes de troca e a assumir significados próprios, reelaborados segundo as lógicas cosmo-socioculturais indígenas. Como a circulação de bens constituía uma prática amplamente incorporada às dinâmicas cerimoniais e de prestígio, muitos dos objetos e bens trocados entre membros de um mesmo grupo ou entre grupos indígenas distintos, compartilhados em festas, capturados ou abandonados nas matas, passaram a povoar as narrativas e memórias dos mais velhos muito antes da chegada dos “brancos”. Quando tais objetos eram ofertados como demonstração de amizade, os indígenas os recebiam, mas também distribuíam outros bens àqueles que chegavam. Objetos produzidos por diferentes culturas têm circulado historicamente e continuam a circular entre distintos grupos sociais indígenas e não indígenas, no Brasil e em outras partes do mundo. No campo da antropologia, diversos estudos se dedicaram a compreender os sistemas de troca que envolvem esses objetos e os significados a eles atribuídos, reconhecendo que tais bens atuam como elos geracionais entre doadores e depositários, cujas posições não são fixas nas dinâmicas de troca interétnica.

Nesse contexto, o sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss, em “Ensaio sobre a dádiva” (2003 [1925]), inspirado no conceito de “fato social total” do sociólogo Émile Durkheim, analisou os sistemas de troca que denominou de “prestações totais”. A partir do estudo de rituais como o *potlatch*, entre os Kwakiutl do noroeste da América do Norte, e o *kula*, nas Ilhas Trobriand, Mauss formulou o conceito de “dádiva”, estruturado em três obrigações fundamentais: dar, receber e retribuir bens de natureza material e imaterial. Segundo o autor, a circulação desses bens estabelece relações de amizade e alianças sociais e políticas que, embora possam gerar conflitos em contextos de desacordo, operam sobretudo como mecanismos de manutenção e estabilização das relações sociais, buscando evitar confrontos. Nesse sentido, Mauss conclui que a dádiva implica uma relação de reciprocidade, na qual os sujeitos se dão

mutuamente ao oferecer seus bens, pois “as pessoas se dão ao dar, e, se as pessoas se dão, é porque se “devem” — elas e seus bens — aos outros” (Mauss, 2003 [1925], p. 263).

No contexto brasileiro, muitos grupos indígenas mantêm sistemas próprios de trocas, tanto entre aldeias de um mesmo grupo étnico quanto entre diferentes grupos, por meio de práticas de dádiva, as quais recebem denominações específicas conforme cada tradição cultural. Com a entrada dos bens de origem exógena nas redes de trocas, os indígenas incorporaram esses bens modificando seu estatuto, no entanto se os acordos são quebrados pela falta da reciprocidade, conflitos e confrontos podem levar a casos de guerras e disputas dentro do grupo e/ou interétnicas.

Por meio da exploração colonial e, posteriormente, com a sistematização de normativas para o estabelecimento do contato com os grupos indígenas, a política indigenista estatizada com a criação do Serviço de Proteção aos Índios³⁵ (SPI) e sua substituição pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas³⁶ (FUNAI) fez com que a oferta de objetos para a aproximação e “pacificação” dos indígenas se tornasse protocolo de ação dos órgãos indigenistas. Com isso, a circulação de objetos como panelas, pratos, canecas de alumínio, agulhas, machados, espelhos, tecidos, espingardas e grandes quantidades de facões foram ofertados aos indígenas contatados. Ou seja, esses objetos entraram efetivamente nas redes de trocas de diversos grupos indígenas no Brasil e nos países fronteiriços. Desse modo, podemos constatar que os indígenas não aceitaram passivamente as investidas dos não indígenas, eles se adaptaram a uma nova realidade mobilizando politicamente suas relações com os grupos que se envolviam.

Ao explorar o facão nesta pesquisa como elemento de ressonância entre as mulheres indígenas, procurei examinar o que ele faz quando entra novamente em contato com a sociedade não indígena, após serem indigenizados por elas. Deste modo, os capítulos subsequentes deste trabalho estão divididos para apresentar como as mulheres indígenas estabeleceram relações com elementos exógenos, para

³⁵ O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado no ano de 1910 por intermédio do Decreto nº 8.072, de 20 de junho de 1910, órgão foi idealizado pelo Marechal Cândido Rondon.

³⁶ Criada em 1967 sob a denominação de Fundação Nacional do Índio, a instituição passou, em 2023, a ser oficialmente nomeada Fundação Nacional dos Povos Indígenas, após ter em sua presidência uma mulher indígena, a advogada e ex-deputada federal Joênia Wapichana.

aprimorar o gesto do facão como uma performance de enfrentamento e resistências diante do contato interétnico.

No capítulo 1, intitulado *O gesto como performance: uma leitura crítica sobre o gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó*, foi mobilizada uma leitura do gesto realizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó no Encontro de Altamira (1989) a partir dos pressupostos Mëbêngôkre-Kayapó de organização e articulação política da *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) em diálogo com as noções de arquivo e de repertório desenvolvidas por Diana Taylor, destrinchando o evento entre roteiro, cena (cenário) e enredo. Para compreendermos de quais formas os códigos sociais e de conduta Mëbêngôkre-Kayapó agiram no limiar entre mundos, recorri ao que a antropóloga Beatriz Perrone-Moisés apresenta enquanto festa e guerra ameríndia, tecendo elos e rupturas durante o Encontro de Altamira. O conceito *ch'ixi* defendido pela pesquisadora andina Sílvia Rivera Cusicanqui expressa juntamente a linha tênue entre duas realidades distintas, que embora pareçam, à primeira vista, estarem amalgamadas, se mostram compreendidas na coexistência de elementos heterogêneos como uma reverberação de conhecimentos constituídos por meio da mescla e do contato, nos quais reconhecem e mobilizam gestualidades e elementos próprios e alheios. Como resultado dessas articulações o capítulo se abre para o próximo com os apontamentos de Walter Benjamin sobre o “caráter destrutivo”, em que o caráter destrutivo do gesto não se orienta por uma finalidade determinada, mas se inscreve em um processo contínuo de suspensão e de abertura. E é a partir dessa compreensão que se situa, nesta pesquisa, o que denomino enquanto “gesto do facão”. Conforme sustenta Benjamin, é precisamente no momento de interrupção e suspensão que o gesto imprime sua potência política e crítica, abrindo um espaço de indeterminação no qual novas formas de sentido, memória e ação podem ser produzidas.

No capítulo 2, intitulado *Reiteraões do gesto: acordar a memória com as mulheres indígenas*, são apresentados os conhecimentos cosmológicos e socioculturais que constituem as bases pelas quais o facão se tornou um instrumento de luta indígena, especialmente entre as mulheres, a partir do contexto Mëbêngôkre-Kayapó. Trata-se de um complexo sistema mnemônico que não apenas indigeniza o facão, mas também o insere na dimensão prática e político-performativa que posiciona as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó na linha de frente das mobilizações em defesa da vida. Ao compreender o facão como elemento inscrito em redes de memória,

corporeidade e agência, evidencia-se que sua centralidade ultrapassa o uso material ou utilitário, consolidando-se como objeto de resistência e continuidade cosmológica. Dessa forma, o gesto que o mobiliza expressa não apenas um ato político, mas a atualização de um repertório que articula ética, territorialidade e modos de existir e resistir. Assim, o facão, ressignificado e ativado por essas mulheres, torna-se um operador ativo capaz de condensar relações históricas, cerimoniais e cosmo-sociopolíticas, constituindo-se como elemento vivo de uma luta que é simultaneamente prática e ontológica – o gesto do facão. Para isso, recorri aos depoimentos, entrevistas e falas de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó registradas em audiovisual, em publicações jornalísticas e acadêmicas em que se destacam as relações com os conhecimentos das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, suas memórias de luta e a relação das mulheres com os facões. Para as análises cosmológicas Mëbêngôkre-Kayapó destaquei as pesquisas de Lux Vidal, Júlia Earp e Thais Mantovanelli sobre o surgimento do cristão/branco e os fundamentos cosmológicos que atravessam o local de construção da Usina Hidrelétrica Belo Monte (UHE-Belo Monte). No capítulo, foi articulado como Tuíre seguiu defendendo o rio Xingu e a vida, quando diversas mulheres Mëbêngôkre-Kayapó somaram na luta em defesa de seus direitos no contexto não indígena, reiterando o gesto de erguer o facão contra as investidas não indígenas. Nesse contexto, foi destacada a pesquisa de Maria Alice de Oliveira que articulou o conceito de agência das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó quando esteve junto delas durante a performance do gesto do facão.

No capítulo 3, intitulado *O gesto compartilhado: o gesto do facão como performance de resistência*, examino a incorporação do facão ao cotidiano indígena a partir de uma perspectiva histórica, destacando os processos pelos quais esse objeto, inicialmente introduzido pelo contato colonial, foi sendo progressivamente ressignificado no interior da vida coletiva aldeã e, de modo particular, no âmbito das práticas e responsabilidades das mulheres indígenas. A análise mostra que o facão ultrapassa sua dimensão utilitária, convertendo-se em elemento vivo e político capaz de expressar agência, autoridade e modos específicos de ação no mundo. Ao trazer essa discussão para o contexto contemporâneo, torna-se possível compreender como o gesto do facão, inicialmente reconhecido pela centralidade que assume entre as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, está presente em outros grupos e situações, configurando um repertório gestual compartilhado que articula memória, resistência e

luta pela vida. Para isso, mobilizo as ações e produções artísticas de Moara Tupinambá, Zahy Tentehar-Guajajara, Ehuana Yaira Yanomami, Arissana Pataxó e Sallisa Rosa onde o gesto do facão é reinscrito e reatualizado, através de intervenções em imagens de arquivos hegemônicos, fotomontagens, peças teatrais, ilustrações, esculturas, fotografias e denúncias públicas, expandindo o gesto para além de sua ocorrência histórica e reinscrevendo-o como uma prática contemporânea de memória e resistência. Essa ampliação exprime, por um lado, a potência dos processos de indigenização de objetos exógenos e, por outro, a persistência de formas corporais e cosmológicas de saberes que orientam as lutas indígenas, atualizando continuamente suas estratégias políticas e suas práticas de afirmação coletiva.

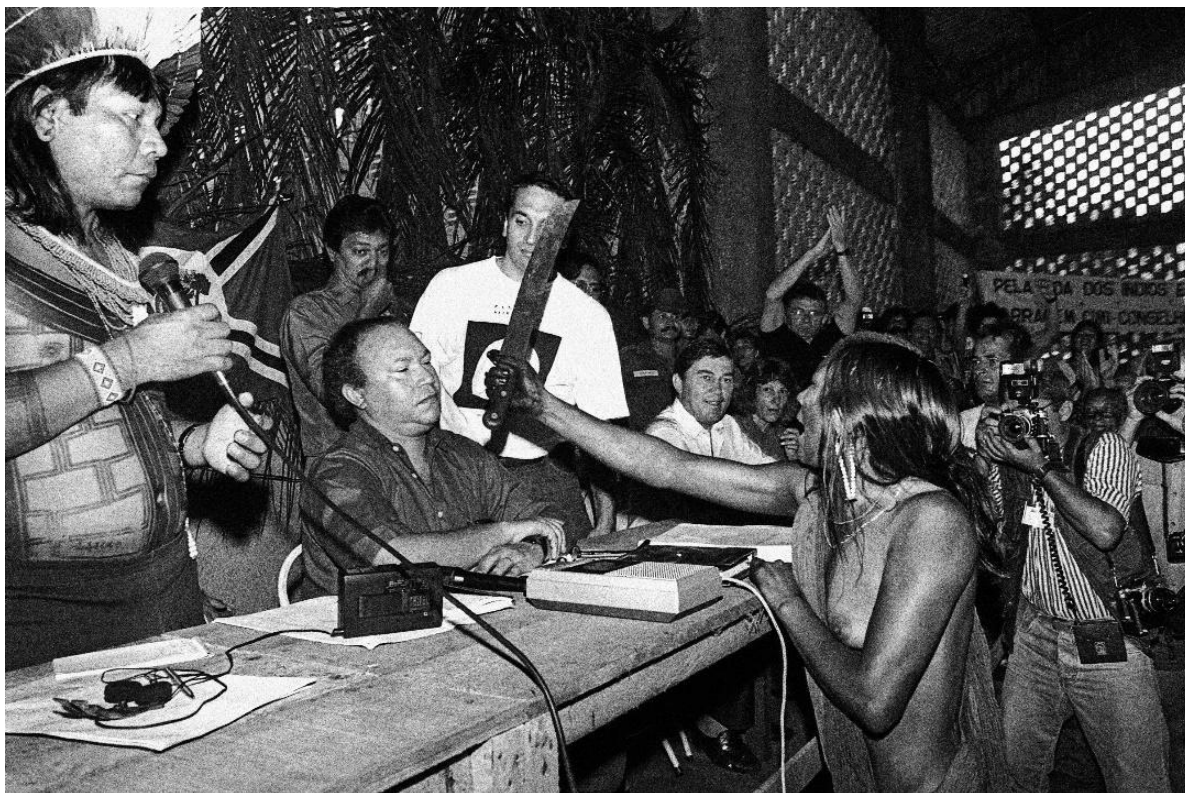
Por fim, nas *Considerações Finais* apresento como um gesto, aparentemente situado, está presente em outros contextos ameríndios tendo as mulheres como protagonistas, assumindo a linha de frente de lutas importantes para a defesa de direitos, mobilizando suas memórias de resistência e luta pela vida.



*Meu corpo representa o facão, e o facão
representa meu corpo, pois são uma
única força. Uma força e uma luta. Uma
história.*

Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, 2023

2. O gesto como performance: uma leitura crítica sobre o gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó



Paulo Jares / A Província do Pará / Veja

Foi no I Encontro das Nações Indígenas do Xingu, realizado entre os dias 20 e 24 de fevereiro de 1989, no município de Altamira (PA), que Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, então uma jovem mulher indígena, enfrentou e desafiou o projeto de construção de um complexo de usinas hidrelétricas no rio Xingu. Ao empunhar o facão e tocá-lo no rosto do engenheiro e presidente da Eletronorte – à época, José Antônio Muniz Lopes – Tuíre não apenas encenou um protesto, mas performou um gesto carregado de sentidos cosmológicos e políticos. Diante da imprensa nacional e internacional e de uma plateia composta por indígenas e não indígenas, seu corpo e seus gestos se tornaram palavra, denúncia e resistência. A gestualidade de Tuíre rompeu com uma lógica discursiva não indígena e inscreveu no espaço público e político um saber ancestral sistematicamente silenciado pelas formas coloniais de poder.

O Encontro, também conhecido como “Encontro de Altamira”, reuniu trinta e nove (39) grupos indígenas do Xingu, de outras regiões brasileiras e do mundo, assim como representantes do Estado e da sociedade civil para discutir, entre diversas questões, o destino do projeto de construção de um complexo de usinas hidrelétricas no rio Xingu. O projeto de construção das usinas hidrelétricas Babaquara, Kararaô, Iriri, Ipixuna, Kokraimoro e Jarina no rio Xingu teve início na década de 1970, quando foram realizados os primeiros estudos sobre o potencial energético na região. A construção da Usina Hidrelétrica Kararaô (UHE-Kararaô), maior usina entre as citadas, previa a alteração do curso das águas do rio Xingu, alagaria uma parcela da cidade de Altamira (PA) e, conseqüentemente, reduziria o volume das águas dos rios próximos e dentro dos territórios indígenas dos grupos Ukaragma-Arara, Bïde-Araweté, Awaete-Assurini, Awaeté-Parakanã, Mëbêngôkre-Kaypó, Wuyjuyu-Munduruku, Yudja-Juruna, Kisêdjê-Xipaya, Suyá, Kuruaya, entre outros.

Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó foi uma mulher que teve na força de seus antepassados os conhecimentos para enfrentar os desafios impostos com a chegada dos não indígenas, como a insistência deles em tentar destruir os espaços de convivência, experiência e reprodução da vida com a implementação de grandes projetos econômicos e de infraestrutura próximo e, até, dentro das terras indígenas. Junto de seus parentes, ela aprendeu a resistir e enfrentar as investidas não indígenas, Tuíre morreu no ano de 2024 vítima de um carcinoma cervical (câncer do colo do útero), mas antes disso, desde muito jovem, assumiu uma postura insubmissa frente aos mandos e desmandos não indígenas. Ela ergueu seu facão publicamente durante o I Encontro das Nações Indígenas do Xingu, em 1989 e a partir desse gesto, Tuíre se tornou uma figura pública e, desde então, continuou a empunhar seu facão, em diferentes contextos, em defesa da vida.

Inspirada nas discussões de Diana Taylor (2013; 2023), o gesto de Tuíre pode ser lido como “repertório”, isto é, uma prática incorporada que comunica, transforma e inscreve memória sem depender da linguagem escrita. Para a autora, as práticas sócio-culturais performadas, como as de Tuíre, são “arquivos vivos”, que desafiam a hegemonia tradicional do arquivo e expõem outras formas de perdurar no tempo, sendo inscrito e reatualizado por meio dos diversos enfrentamentos realizados, neste caso, por uma mulher indígena. A ação de Tuíre também é atravessada pelo que Silvia Rivera Cusicanqui (2018) defende como uma “epistemologia andina”, isto é, uma

performance que não apenas expressa resistência, mas encarna uma cosmologia que, apesar da violência colonial, perdura no tempo e se faz coletivamente.

Ao relacionarmos o contexto do gesto de Tuíre com seu facão à ideia de “caráter destrutivo”, formulada por Walter Benjamin (2011[1931]), quando o fascismo ganhava força na Europa, abrimos uma chave de leitura capaz de compreender tal gestualidade como uma ruptura a uma certa estrutura de poder colonial, que ameaça o presente e o futuro com a repetição da destruição de grupos sociais racializados e dos seus espaços de atualização e reprodução sociocultural. Para Benjamin, o “caráter destrutivo” não age por ódio ou por vingança, mas age por necessidade de abrir caminhos para o novo e nesse sentido, a ação de Tuíre também anuncia um “não!” à continuidade da violência sistêmica do Estado e dos interesses econômicos. Assim, o gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, entendido como performance, é uma forma de conhecimento e de fazer política, ele desestabiliza discursos instituídos e propõe outras possibilidades de existência. A performance de Tuíre se tornou símbolo de luta para os não indígenas, no entanto, para os Mëbêngôkre-Kayapó, o gesto da mulher com o facão³⁷ é uma forma efetiva de exigir respeito, ela é uma aula viva sobre o poder do gesto como uma forma de produção de memória, denúncia e conhecimento.

Há anos, a pesquisadora Diana Taylor³⁸ vem desenvolvendo estudos sobre performance que deslocam as definições mais tradicionais do conceito, compreendendo-a como um sistema de aprendizagem, de armazenamento e de transmissão de saberes. Nesse sentido, Taylor propõe a performance como uma forma de epistemologia que ultrapassa a centralidade da escrita na produção do conhecimento, enfatizando outras modalidades de saber que se inscrevem no corpo, na memória e na prática. A autora observa na interrelação da noção de “arquivo” e de “repertório” uma potência capaz de romper com uma lógica de dominação hegemônica. A partir da performance como episteme, ela compreende a capacidade mutável do “arquivo”, considerado teórica e tradicionalmente estável, e do “repertório”, de gestos e comportamentos, transmitindo ações concretas reencenadas e reativadas social e culturalmente. Ou seja, podemos compreender a partir das definições de

³⁷ Na língua Jê, língua falada entre os Mëbêngôkre-Kayapó, o facão recebe o nome de *Koi* (EARP, 2024).

³⁸ TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Tradução Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. TAYLOR, Diana. **Performance**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

Taylor que o “arquivo” de imagens, textos e objetos e o “repertório” como memória incorporada (performances, gestos e oralidade) funcionam como mediadores, onde cada um expande as limitações de um e de outro.

Nessa direção, o contexto em que foi realizado o gesto de Tuíre diz muito sobre as relações travadas entre os indígenas e os não indígenas e uma demonstração de força para continuarem resistindo às investidas contra os territórios indígenas. Nesse sentido, Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó afirmou, em entrevista, que:

Os homens brancos do governo são mentirosos. Oferecem coisas para o povo. Mas o que precisamos mesmo, que é nossa terra, eles tiram da gente! O governo não consulta os indígenas. Ele decide de longe e manda! Nós índios continuamos aqui defendendo nosso território. Esta é a terra dos meus pais, dos meus avós. Os brancos não são daqui, não podem vir aqui pegar a nossa terra! (Tuíra, 2019, p. 11).

Assim, o gesto de Tuíre pode ser compreendido como inscrito, também, em uma longa trajetória de desconfiança, resistência e contestação às práticas coloniais e estatais que continuam ameaçando a integridade dos territórios e dos modos de vida indígenas. O Encontro de Altamira (1989) foi concebido como parte dos festejos da *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo), conforme proposto pelo antropólogo Terence Turner no artigo “*Baridjumoko* em Altamira” (1990). Esta celebração ameríndia remete à memória Mëbêngôkre-Kayapó, tomando o milho como alimento ancestral que originou tanto a diversidade alimentar quanto o repertório linguístico e cultural de diferentes grupos. Entretanto, as manchetes dos jornais da época apresentaram o evento sob um viés sensacionalista, com títulos como “Clima de tensão no encontro de Altamira³⁹”, “Grande agitação no encontro dos índios⁴⁰”, “Índios Kayapó se revoltam⁴¹” e “Os índios vão à guerra⁴²”. Tais formulações apresentam uma atmosfera celebrativa radicalmente distinta da noção hegemônica de festa no sentido não indígena, expondo a divergência entre as interpretações midiáticas e os significados atribuídos pelos próprios Mëbêngôkre-Kayapó ao evento.

³⁹ Jornal de Brasília, dia 19 de fevereiro de 1989.

⁴⁰ Correio Popular, dia 22 de fevereiro de 1989.

⁴¹ Diário do Povo, dia 22 de fevereiro de 1989.

⁴² Revista Manchete, nº 1925, dia 11 de março de 1989.

Os cayapós, com seus arcos e bordunas, dançaram para os convidados do Brasil e exterior

Clima de tensão no encontro de Altamira

Ao ser anunciada a construção da hidrelétrica

190 Grande agitação no encontro dos índios

190 Índios Kayapós se revoltam



Fonte: Acervo ISA / Acervo. Armazém Memória (CRV Indígena).

Para as análises que virão, recorro ao que Taylor (2013) apresentou sobre a noção de “roteiro”, quando apresenta o roteiro como um paradigma dos estudos da performance ao compreender que “o roteiro coloca os espectadores dentro de sua moldura, enredando-nos em sua ética e política” (Taylor, 2013, p. 67), apontando para uma possibilidade de subversão a partir de seu interior. Considerando que o roteiro estrutura nossa compreensão a partir de um “enredo”, concepções éticas e políticas

situadas, “o roteiro torna visível o que já está lá – as imagens, os estereótipos, os fantasmas” (Taylor, 2013, p. 60), a autora ofereceu o roteiro da “Conquista” colonizadora como um exemplo eficaz que reificou as ações violentas nos processos colonialistas que se infiltraram nos discursos e nas práticas do Estado moderno. No entanto, como ela também viu uma dualidade na compreensão do roteiro como a possibilidade de subversão a partir de seu interior, a autora ofereceu noção de “cena”, um espaço físico ou virtual (cenário) estruturado, como um chamado consciente ou não, para relembrar, recontar e/ou reativar o roteiro.

Desse modo, poderíamos compreender neste capítulo o “roteiro” como a *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) por apresentar atividades e códigos éticos e políticos bem definidos para os Mëbêngôkre-Kayapó; a “cena”, ou o “cenário”, o Encontro de Altamira como a montagem⁴³ da Festa e o “enredo”, o momento da reunião com os representantes não indígenas e indígenas, onde os dois mundos interagiram (por meio de seus códigos) e provocaram a modificação da realidade. Portanto, como mostrar os códigos indígenas e não indígenas estabelecidos no Encontro de Altamira, quando o gesto de Tuíre, por meio dos códigos Mëbêngôkre-Kayapó, rompeu com os códigos não indígenas? É possível abrir caminhos por meio dos apontamentos realizados por Diana Taylor sobre a performance cultural, mas não bastaria, pois seria importante compreender como as festas se constituem na vida social e cultural dos indígenas, como no caso do *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) para os Mëbêngôkre-Kayapó.

A etnóloga Beatriz Perrone-Moisés (2015; 2025), defendeu em suas pesquisas⁴⁴ que para a maioria dos grupos indígenas as festas constituem a celebração da diferença, a prerrogativa de festa para os diversos grupos ameríndios parte do princípio de que é preciso haver convidados “de fora” (potenciais aliados e/ou inimigos), de outras aldeias, de outros grupos e subgrupos, para se constituir e produzir uma festa. De acordo com Perrone-Moisés (2025), como os convidados são potencialmente inimigos, as festas são espaços paradoxalmente diplomáticos para se conseguir novos aliados ou novos inimigos.

⁴³ Utilizo o termo montagem porque designa uma referência a montagem teatral na qual a noção de roteiro defendida por Taylor encontra reverberações em sua teoria.

⁴⁴ PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. [Tese (Livre Docência)]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra: movimentos coletivos dos povos nativos da América**. São Paulo: Elefante, 2025.

Assim, ao abordar as festas a partir da perspectiva indígena, fundamentalmente consideramos o que a autora analisa no estabelecimento da relação entre os anfitriões e seus convidados. As qualidades do anfitrião são as mesmas qualidades exigidas de um chefe, a principal característica é zelar pelo bem-estar do grupo, oferecendo aos convidados tudo o que se tem – bons alimentos, boas acomodações, bons presentes – com objetivo de estabelecer boas relações. No entanto, como todos os convidados são potenciais inimigos, todas as festas partem do princípio de que não havendo uma boa relação entre os anfitriões e seus convidados durante a festa, muito provavelmente ela se transformará em guerra. Para a autora, os inimigos em potencial podem deixar de sê-los por meio das festas, onde as demonstrações públicas de “amizades podem ser cultivadas ou plantadas, reativadas ou iniciadas, compondo as redes de aliados em batalhas. [Ou seja] Festa e guerra sempre aparecem juntas” (Perrone-Moisés, 2025, p. 83).

Como exemplo, na *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) de 1989, os anfitriões foram os chefes Mëbêngôkre-Kayapó e as demais pessoas presentes foram seus convidados. Vários indígenas Mëbêngôkre-Kayapó se deslocaram para outras aldeias a fim de se reunirem para dar início à Festa, convidados de outros grupos indígenas se reuniram para a Festa em Altamira (PA), assim como diversos participantes não indígenas – políticos, ambientalistas, artistas e representantes do governo. Nesse sentido, a partir das pesquisas de Perrone-Moisés (2015; 2025), podemos identificar que são por meio das festas ameríndias que se estabelecem e reforçam os laços e as alianças, onde a generosidade das chefias se torna pública por meio da hospitalidade: oferecer boas acomodações, fartura de alimentos e bebidas; e presentear os convidados. As festas ameríndias configuram-se como a celebração da memória ancestral por meio dos cantos, das danças, das lutas e de todo um repertório mnemônico incorporado e reatualizado por meio delas. Porém, de acordo com a antropóloga, o componente guerra (oposição) é a metade complementar (dual) da festa (conjunção), a guerra está presente em todos os momentos da festa como espectro e como aspecto dela, a abordagem do Encontro como festa e, também, como guerra, pode evidenciar os modos de resistência Mëbêngôkre-Kayapó que desafiaram as lógicas e os códigos ocidentais por meio de suas performances.

Podemos identificar a *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) como “roteiro”, segundo as definições elaboradas a partir de Taylor (2013) de que os roteiros “existem como imaginários específicos culturalmente – conjuntos de possibilidades, maneiras

de conceber o conflito, a crise ou a resolução – ativados com maior ou menor teatralidade” (p. 41). O Encontro de Altamira só foi possível porque foi articulado juntamente com a organização da *Baridjumoko*, evento de grande importância sociocultural para os Mëbêngôkre-Kayapó. A narrativa que apresenta as origens do milho na vida coletiva Mëbêngôkre-Kayapó está intimamente relacionada à dispersão de diversos indígenas após o corte da grande árvore do milho, como consequência ou causa desse corte, surgiram diversas línguas, o que se aproxima de uma narrativa equivalente à torre de babel, uma babel Mëbêngôkre-Kayapó.

Para o antropólogo Terence Turner (1990), o Encontro demonstrou a construção do evento nos termos da cultura Mëbêngôkre-Kayapó. A questão da língua foi um ponto importante a ser considerado, porque a maioria dos Mëbêngôkre-Kayapó, assim como outros grupos indígenas que estiveram presentes nos dias do evento, não dominavam o português, a língua que seria falada pela maioria dos não indígenas. Alguns indígenas falantes da língua Jê⁴⁵ compartilhavam de algum vocabulário, mas nem todos falavam e compreendiam as diversas nuances da família linguística falada por diferentes grupos indígenas do Xingu. A partir da realização do Encontro de Altamira, simultaneamente e como parte da *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo), o antropólogo interpretou sua organização a partir de três (3) esquemas simbólicos: ritos de abertura, caçada coletiva e rito de encerramento. Os ritos realizados durante a Festa do Milho Novo demarcam um importante momento na vida de jovens e crianças; e é durante a Festa que rapazes, moças e crianças iniciam a transição de seu status dentro do grupo.

A *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) se inicia quando as espigas de milho estão prontas para serem colhidas entre os meses de janeiro e fevereiro, com isso, o Encontro de Altamira foi realizado no mês de fevereiro, demarcando o município de Altamira (PA) como um lugar estratégico para o encerramento da Festa⁴⁶. A narrativa

⁴⁵ A família linguística Jê, é uma entre dezenas que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê. Os grupos que compartilham dessa família linguística, também compartilham algumas características cosmo-socioculturais como a disposição espacial das aldeias em formato circular e o sistema de metades exogâmicas, ou seja, casam-se entre si garantindo a sociabilidade, a complementariedade e o equilíbrio das relações, refletindo em seus rituais, festas e na escolha de lideranças. Maiores informações em: <https://piib.socioambiental.org/pt/L%c3%adnguas> Acesso em: 25 mar. 2024.

⁴⁶ De acordo com Earp (2024) o município de Altamira (PA) era visto na época como uma promessa de modernização para a região sul do Pará com a chegada dos projetos de infraestrutura na região, tanto a imprensa quanto os setores políticos projetavam sobre o município expectativas de grandeza e prosperidade, que iam de encontro com o que vinha ocorrendo com o município de Tucuruí dez anos após a construção da UHE-Tucuruí, no rio Tocantins, que contava com um expressivo aumento

de origem do milho na sociedade Mëbêngôkre-Kayapó endossa sua consciência social em relação ao outro diverso e se constitui por meio de seus ritos. De acordo com a narrativa dos antigos, registrada por Horace Banner (1957), a origem do milho, para alguns grupos Mëbêngôkre-Kayapó, remonta ao episódio em que uma mulher, ao banhar seu neto no rio, recebe a visita de um rato. O animal dirige-se à anciã, oferecendo-lhe um grão saboroso até então desconhecido. Em seguida, o rato promete conduzi-la ao local onde haveria mais daquele alimento. Ao chegar, a mulher encontra o chão coberto de grãos, admirada, embora ainda sem compreender sua procedência. De volta à aldeia, relata a descoberta, o que leva outras mulheres a coletarem os grãos. Em determinado momento, alguém percebe que eles caíam de uma grandiosa árvore, derrubados quando araras e macacos se alimentavam de seus frutos. A decisão de derrubar a árvore foi decidida coletivamente, contudo, mostrou-se difícil, pois seu tronco era extremamente grosso, exigindo vários dias de trabalho até que finalmente viesse ao chão.

Desse modo, a Festa do Milho Novo celebra o momento de abundância alimentar a partir da oferta e da coleta do milho feita pelas mulheres e rememora a origem da diversidade entre os grupos indígenas. O antropólogo Terence Turner (1990), apresenta que:

O ritual da festa do milho é ligado a um mito que conta a origem do cultivo do milho. Segundo este mito, os antepassados das tribos contemporâneas da Amazônia começaram como um só grupo, com uma única linguagem. Encontraram uma árvore enorme com espigas de milho em lugar de frutas. Cortaram esta árvore e colheram os grãos, que usaram para começar o plantio de milho. Mas neste momento, começaram a falar idiomas diferentes e assim se espalharam nos vários grupos que existem hoje em dia. O corte da árvore ritual na festa do milho lembra o corte desta árvore ancestral, isto é, o início da produção social no sentido contemporâneo Kaiapó (Turner, 1990, p. 338).

A Festa do Milho Novo, amplamente descrita por Lux Vidal (1977), oferece elementos fundamentais para compreender o papel das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó nos processos constitutivos da *Baridjumoko*, o plantio e a colheita do milho. As roças, enquanto espaços socialmente construídos pelas mulheres, são instaladas coletivamente, embora, após a colheita, passem a receber o nome de uma mulher específica que se torna responsável por sua manutenção. Em alguns casos, as roças

populacional e altas taxas de desemprego. O município de Altamira tinha sido um marco na expansão para a Amazônia, como local de início da rodovia Transamazônica na década de 1970.

das filhas constituem extensões das roças maternas, já as roças de mulheres enviuvadas mantêm seus nomes apenas enquanto se mantêm produtivas; uma vez esgotada a produtividade, estas mulheres perdem o direito de abrir novas roças nomeadas, passando frequentemente a desempenhar outras tarefas na aldeia.

A roça, portanto, constitui um espaço central de reprodução social das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó. Vidal (1977) descreve o cotidiano desses locais, onde grupos de mulheres se reúnem para colher raízes, cuidar das crianças, trocar alimentos, realizando práticas de sociabilidade marcadas pela reciprocidade e pela circulação de bens. Paralelamente, conforme aponta Vanessa Lea (1994), as mulheres deslocam-se em grupos para as roças, fumando cachimbo para afastar espíritos maléficos e conversando longamente sobre temas de interesse coletivo. Outro espaço fundamental de sociabilidade das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó é a água, ambiente no qual elas se reúnem para comer, refrescar os bebês e fortalecer vínculos por meio da conversa e da partilha cotidiana. As mudanças nos cursos dos rios decorrentes da construção das usinas hidrelétricas, contudo, têm gerado impactos diretos sobre esses espaços de convivência e sobre os modos de reprodução social das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó.

A *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) também se alinha aos pressupostos defendidos por Perrone-Moisés (2025), quando declara que as festas ameríndias se constituem primordialmente com a celebração das diferenças. Os ritos de abertura da *Baridjumoko* se iniciam nas aldeias quando as mulheres colhem e oferecem as primeiras espigas de milho maduras para seus irmãos, filhos adultos e netos, e é durante esse processo que ocorre a cerimônia de nomeação onde as crianças recebem seus “nomes bonitos”⁴⁷. Antes da colheita do milho, quando o milharal está com aproximadamente um metro de altura, os jovens rapazes realizam o corte do cabelo das moças solteiras da aldeia, demarcando as potenciais esposas. Por sua vez, o ritual de passagem para os rapazes se inicia com o corte de uma grande árvore, o tronco cortado é cuidadosamente descascado e decorado com pinturas pelos

⁴⁷ De acordo com a etnóloga Vanessa Lea (1986), em “Nomes e *nekrets* Kayapó: uma concepção de riqueza”, a beleza atribuída aos nomes entre os Mëbêngôkre-Kayapó não reside em seu significado. Os chamados “nomes bonitos” adquirem essa qualidade quando estão circunscritos nos cerimoniais de nomeação. Nessas ocasiões, os nomes conferidos às crianças são compreendidos como bens transmissíveis, herdados de seus antigos donos. Trata-se, portanto, de nomes que carregam as características, os prestígios e o legado de seus antecessores, remontando aos donos ancestrais desses nomes, corroboradas com as narrativas dos mais velhos acerca da origem e da circulação desses “nomes bonitos”.

homens da aldeia, eles carregam esse tronco nos ombros até o centro da aldeia para instalarem perto da Casa dos Homens⁴⁸. De acordo com Turner (1990), a árvore que é cortada no ritual encarna a árvore da narrativa de origem, a árvore ancestral, e com ela a força natural de seu crescimento. O seu corte, sua decoração e seu deslocamento para o centro da aldeia materializam a cooptação de sua força natural que precisa ser humanizada pelos rapazes em “formação”⁴⁹.

Ao articular o rito de abertura da Festa com a distribuição do milho pelas mulheres, a nutrição dos grupos Mëbêngôkre-Kayapó estaria garantida para o próximo momento da Festa – a caçada coletiva. Segundo o antropólogo, “a caçada coletiva consiste numa viagem prolongada pela mata” (Turner, 1990, p. 338) que pode durar semanas e até meses com a finalidade de garantir abundância de caça para a festa. Com a nutrição e com a carne de caça garantida, chegou o momento de iniciarem os ritos de encerramento que começaram nas aldeias e terminaram na cidade de Altamira (PA) com o I Encontro das Nações Indígenas do Xingu. A *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo) ocorrida em 1989, mobilizou grande parte das aldeias Mëbêngôkre-Kayapó no deslocamento para o município de Altamira (PA), que se reuniram com diferentes grupos indígenas e não indígenas vindos de diversas regiões do país⁵⁰ e do mundo.

De acordo com Turner (1990), o rito de encerramento da Festa do Milho Novo demarca a passagem dos jovens rapazes para a Casa dos Homens, quando eles aprenderão a ouvir, a discursar, a caçar e a se tornarem guerreiros Mëbêngôkre-Kayapó. O desenvolvimento das habilidades para decorar os cantos e incorporar as gestualidades reiteradas nas festas e nas guerras físicas e simbólicas, foram fundamentais para o Encontro de Altamira enquanto momento de formação política para os jovens e as crianças. Para o Encontro/Festa, homens, mulheres e crianças Mëbêngôkre-Kayapó se apresentaram adornados com seus mais ricos enfeites, todos pintados, eles chegaram pelos céus, pelas águas e por terra com diversos meios de

⁴⁸ A Casa dos Homens fica em um espaço afastado do convívio das mulheres, onde os rapazes serão iniciados para a vida “adulta” e aprendem a desenvolver a escuta atenta, depois de praticar a escuta eles aprendem a discursar, a confeccionar armas, armadilhas e adornos e participarem de caçadas coletivas.

⁴⁹ Essa relação equivale o estabelecimento de equilíbrio entre o corpo biológico com as formas sociais Mëbêngôkre-Kayapó, que tem no corpo, através dos banhos, depilações e pinturas corporais coletivas, o filtro social que controla os impulsos naturais do corpo biológico.

⁵⁰ Participaram do Encontro de Altamira indígenas dos grupos Ukaragma-Arara, Bide-Araweté, Awaete-Assurini, Awaeté-Parakanã, Mëbêngôkre-Kayapó, Wuyjuyu-Munduruku, Yudja-Juruna, Kisêdjê-Xipaya, Suyá, Kuruaya, Krenak-Borun, entre outros.

transporte, trazendo consigo alimentos, utensílios, facões e bordunas, culminando em uma grande caminhada pelas ruas de Altamira (PA) em direção à Chácara Betânia⁵¹, local onde montaram seu acampamento.



⁵¹ A Chácara Betânia era um espaço da prelaia de Altamira que instalou os indígenas que participariam do Encontro.



Fonte: The Kayapo [...], 1989.



Fonte: Acervo Memória da Eletricidade



Fonte: Fernando Gabeira

Em continuidade à Festa, compreendida, no âmbito desta pesquisa, como um “cenário”, a chegada dos indígenas à cidade de Altamira (PA) foi recebida com curiosidade e, também, com preocupação, pois grupos não indígenas haviam organizado uma passeata do Movimento Pró-Kararaô (MOPROK⁵²) que defendia a construção do complexo de usinas na região, uma vez que a chácara em que os indígenas ficaram instalados virou alvo de disparos de arma de fogo como forma de intimidação e retaliação⁵³. Na ocasião, havia a presença massiva da imprensa nacional e internacional que aguardavam o início do Encontro, além de políticos e

⁵² O MOPROK tinha como representantes a União Democrática Ruralista (UDR), a Associação Comercial de Altamira, Lions e Rotary Club local, fazendeiros e a prefeitura (ISA, 1990).

⁵³ Foi publicada uma matéria no Jornal de Brasília do dia 19 de fevereiro de 1989, comentando sobre o caso e uma nota foi publicada no jornal Diário do Grande ABC de 19 de fevereiro de 1989, fazendo referência ao episódio. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/44637_20180126_132509.PDF Acesso em: 21 out. 2025. <https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=186309&printable=yes&printable=yes&printable=yes&printable=yes> Acesso em: 21 out. 2025.

ambientalistas, artistas nacionais e internacionais que se fizeram presentes nos dias de debate⁵⁴.

Apesar da articulação e da organização dos indígenas serem realizadas na Chácara Betânia, o Encontro ocorreu em um ginásio de esportes. Nesse ginásio, uma grande bancada foi montada, o chão foi coberto com folhas de palmeira⁵⁵, comumente utilizadas para forrar o chão nas aldeias Mëbêngôkre-Kayapó para receber seus convidados em dias de festa. A área da arquibancada ficou livre para os participantes e sua parte lateral, no espaço entre a bancada e o chão, foram dispostas cadeiras. No ginásio havia faixas espalhadas, algumas com os dizeres: "Pela vida dos índios e do seu ambiente, não à barragem"; "Por uma nova política energética". O formato de plenária assumia as características dos eventos ocorridos no contexto não indígena por demarcar um espaço para a expressão e defesa pública de ideias, a diferença espacial montada para o Encontro consistia na disposição/oposição entre a bancada e a plateia por apresentar um formato retangular e não circular, distinta da forma de organização espacial das aldeias e das festas Mëbêngôkre-Kayapó. A relação entre oposição e composição a partir das disposições espaciais do Encontro, demonstrou a mescla de códigos e condutas socioculturais, morais e éticas, pois o limiar dos mundos indígenas e não indígenas tomaram forma à medida em que os dias do evento foram avançando.

De acordo com Turner (1990), a participação dos Mëbêngôkre-Kayapó no Encontro de Altamira não se restringiu à realização da tradicional Festa do Milho Novo (*Baridjumoko*), mas estendeu-se a um conjunto de práticas rituais que conferiram ao evento uma dimensão simbólica e política singular. A estrutura da programação diária se articulava em uma dinâmica dialética entre manifestações culturais, como danças e cantos coletivos, e os momentos de discursos formais proferidos em português pelos presentes. Essa alternância entre o ritual e o discursivo, entre a oralidade tradicional e a linguagem política contemporânea, produziu um espaço de diálogo intercultural no

⁵⁴ Há uma extensa lista de participantes do Encontro de 1989 que manifestaram apoio contra a construção do complexo de usinas, como as lideranças indígenas Mário Juruna, Marcos Terena, Gilberto Macuxi, Raoni, Tutu Pombo, Kanhóc Kayapó, Paiakan e outras lideranças dos Estados Unidos, Canadá e da Malásia; os deputados federais Benedita da Silva, Fábio Fildman, Ademir Andrade, Haroldo Lima, Neltono Friedrich, Tadeu França e Otávio Elísio; o cantor Sting, sua esposa e membros do The Police (ISA, 1990).

⁵⁵ As folhas de palmeira são comumente utilizadas nas reuniões coletivas nas aldeias, devido a uma relação próxima com o território essas folhas são de buriti, palmeira abundante nos territórios de circulação Mëbêngôkre-Kayapó.

qual os Mëbêngôkre-Kayapó puderam expressar suas formas próprias de participação e atuação política.



Fonte: Murilo Santos / Acervo ISA

O uso das danças e das canções, coordenadas segundo os princípios dos rituais tradicionais, como as realizadas na *Baridjumoko*, constituiu-se como uma mediação eficaz para a presença ativa da comunidade Mëbêngôkre-Kayapó monolíngue (língua Jê) que, mesmo diante das barreiras linguísticas e ideológicas, encontrou meios de intervir ativamente nas discussões na plenária. Assim, as práticas rituais assumiram um papel político de tradução e resistência, manifestando-se como uma forma de expressão coletiva e de afirmação em um contexto marcado por disputas de poder e por diferentes regimes de saber. Dessa maneira, o Encontro de Altamira pode ser compreendido não apenas como um espaço de debate sobre grandes projetos nacionais, mas também como um território de negociação entre mundos culturais e epistemológicos distintos, nos quais o gesto ritual se transforma em performance política.

Como o evento foi articulado com uma grande festa, esse momento serviu como um marcador temporal e espacial para que ela pudesse ser lembrada por seus

participantes ao compartilharem histórias e lembranças da festa, articulando aspectos da oralidade e tornando-se memória para as futuras gerações. Como apontou Diana Taylor (2013), os roteiros, nesse caso a Festa do Milho Novo articulada ao Encontro de Altamira, “moldam e ativam os dramas sociais” (p. 61). O conceito de “drama social”, originalmente debatido pelo antropólogo Victor Turner⁵⁶ (1996[1957]; 1986), é retomado por Taylor (2013) para sustentar que o drama social enquanto montagem “exibe a extensão de possibilidades; todos os elementos estão lá: encontro, conflito, resolução e desenlace” (p.61). Essa perspectiva permite compreender como tais celebrações, como a *Baridjumoko* (Festa do Milho Novo), preservam e atualizam significados, ao mesmo tempo em que produzem novas formas de agência cultural e política, sobretudo para que as festas ameríndias sejam reconhecidas como “festa boa”, segundo Perrone-Moisés (2025), os convidados deverão ser sempre “de fora” – forasteiros – porque quanto mais “gentes diferentes se reunirem e se conectarem melhor será a festa” (p.80).

No caso do Encontro de Altamira, os convidados aceitaram o convite indo pessoalmente ou enviando representantes ao Encontro/Festa. A declaração de guerra não foi dada de imediato, a perspectiva de aliança tomava forma com a participação de uma diversidade de convidados “de fora”, desse modo podemos identificar enquanto “enredo” o momento da reunião com os representantes não indígenas e indígenas, onde os dois mundos interagiram (por meio de seus códigos) provocaram um conflito e sua resolução, modificando a realidade daquele momento. Conforme apresentado, a festa ameríndia é caracterizada primordialmente pela celebração da diferença de pessoas e/ou “espíritos”. Nesse sentido, como os convidados deverão ser “de fora” eles sempre serão inimigos em potencial, porque há uma latente oposição entre os anfitriões e seus convidados como princípio gerador da festa. Assim, existem deveres e obrigações implícitas entre os anfitriões e seus convidados, em que essa relação é marcada pela diferença e é a partir dela que se produz a festa, dessa forma recusar um convite para a festa é instantaneamente declarar uma guerra, como a autora nos lembra: “há algo de guerra em toda festa” (Perrone-Moisés, 2025, p. 87).

⁵⁶ TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957]. 348 p.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. TURNER, Victor; BRUNER, Edward. **Anthropology of the experience**. University of Illinois Press, pp. 33-44, 1986.

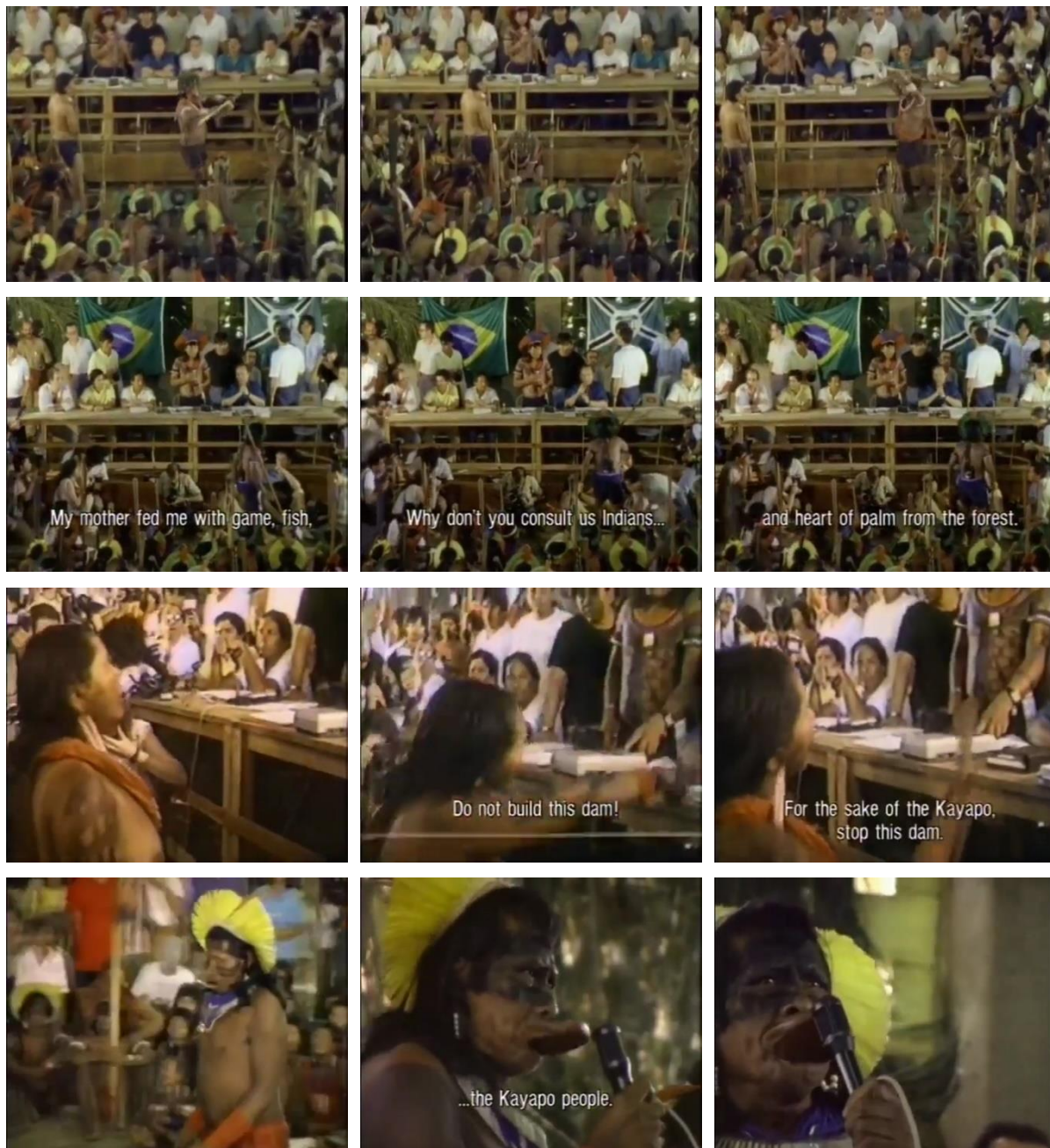
No início do Encontro, a medida em que os anfitriões e os convidados expressaram suas ideias, os grupos indígenas haviam demonstrado insatisfação com o nome “Kararaô” dado ao empreendimento energético, que afetaria a integridade do rio Xingu e impossibilitaria a permanência de várias formas de vida na região. “Kararaô” é o nome de um subgrupo Mëbêngôkre-Kayapó e, também, é considerado um grito, uma convocação à guerra, por eles. Meses antes do Encontro, a liderança Paulinho Paiakan⁵⁷ havia feito um depoimento que indicava que o nome dado ao empreendimento pelos não indígenas era interpretado como uma declaração de guerra, Paiakan defendeu na época que: “Cararaô era o grito de guerra dos nossos inimigos, o sinal de que eles vinham roubar nossa aldeia, o sinal para gente pegar as armas e sair em defesa do nosso povo” (Índios [...], 1988, p. 50). O anúncio de guerra interpretado pelos Mëbêngôkre-Kayapó já estava evidente antes mesmo da realização do Encontro de Altamira.

No segundo dia do Encontro, a fala pública do engenheiro José Antônio Muniz Lopes, presidente da Eletronorte na época, gerou um descontentamento por grande parte dos indígenas e dos demais sujeitos presentes no evento. Logo após a sua fala em defesa do projeto hidrelétrico, diversas lideranças foram convidadas para expor suas ideias e opiniões sobre o empreendimento. Ao assumir os protocolos de recepção indígena, o anfitrião conduziu a palavra primeiro aos grupos indígenas convidados, da plateia e de frente para o engenheiro, eles expuseram a importância da floresta para a medicina, dos rios como espaço de produção e reprodução da vida e da relação intrínseca com os territórios. Um chefe Mëbêngôkre-Kayapó, Tutu Pombo⁵⁸, performou um ataque realizado quando eles vão à guerra, com a borduna na mão ele desprende golpes em direção ao chão como se estivesse acertando seu inimigo, provavelmente porque defendia que o nome “Kararaô” dado ao projeto seria um grito de guerra de seus inimigos. Após esse ato, outras lideranças, homens e

⁵⁷ Paulinho Paiakan, vitimado pela Covid-19 em 2021, teve grande importância na defesa e demarcação do território Mëbêngôkre-Kayapó. Ele e Kuben-I, outra liderança Mëbêngôkre-Kayapó, juntamente com o etnobiólogo Darrel Posey, realizaram, no ano de 1988, uma viagem para os Estados Unidos da América para participarem do Simpósio Internacional de Manejo Adequado de Florestas Tropicais na Universidade da Flórida, em Miami. Na ocasião, as lideranças foram convidadas para fazerem seu relato na sede do Banco Mundial, em Washington, e foram recebidos por quatro diretores do Banco, da Aliança de Direitos Humanos do Congresso Americano e da Secretaria do Tesouro Americano (Istoé, 1988).

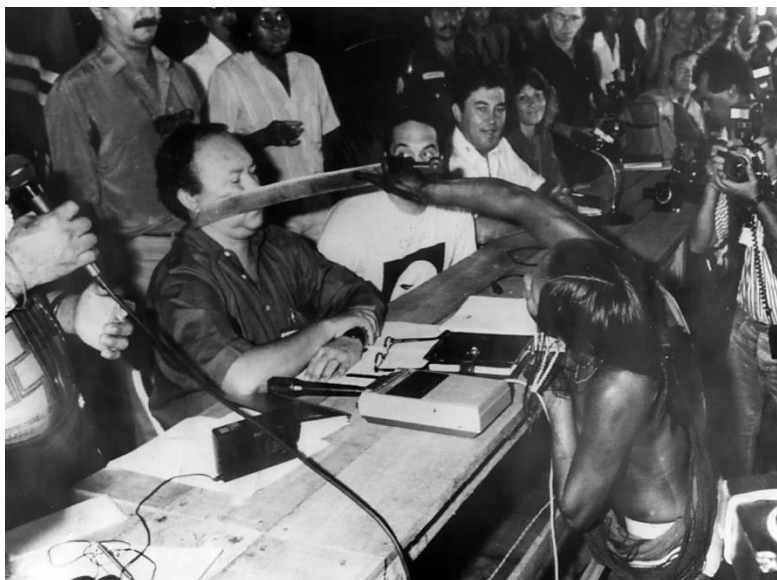
⁵⁸ Liderança Mëbêngôkre-Kayapó reconhecida e respeitada, teve importante participação na defesa dos direitos indígenas na Constituinte (1987) e na demarcação das Terras Indígenas Kayapó, homologadas no ano de 1991.

mulheres, foram para frente da bancada e defenderam a vida do rio Xingu, todos expressaram gestual e vivamente sua insatisfação por meio dos objetos associados à guerra - lanças, bordunas e facões.



Fonte: Kayapó [...], 1989

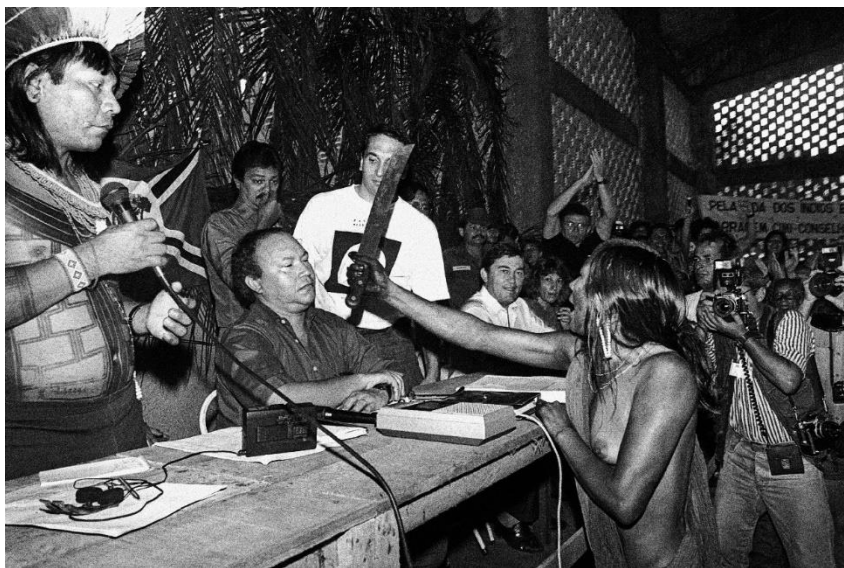
Depois de muitas falas e gestos desaprovadores do conteúdo do projeto hidrelétrico “Kararaô”, em meio à agitação de uma audiência de centenas de indígenas que acompanhavam todo o desenrolar do Encontro, uma jovem mulher se levantou, com um facão em punho e avançou em direção ao engenheiro. Ela golpeou a mesa com a base de seu facão algumas vezes e, em seguida, desferiu golpes em direção ao rosto do engenheiro, encostando em suas bochechas. Quando ela falava, os golpes foram dados com tamanha firmeza e precisão que nenhuma gota de sangue foi derramada, pois esse não era o seu objetivo. À medida em que Tuíre, até o momento desconhecida por grande parte dos presentes, encostava seguidamente a lâmina do facão no rosto do presidente da Eletronorte, ela lançou as seguintes palavras: “Você está vendo? Você está vendo? Você está muito longe de nós. Agora você está me vendo, saiba que eu não gosto disso!” (Mekukradjá [...], 2023). Essas palavras foram lançadas, cortantes como a fina lâmina de seu facão. O ato protagonizado por Tuíre foi a resposta ao chamado de guerra “Kararaô”, que ela prontamente atendeu para defender os Mëbêngôkre-Kayapó e o seu território.





Fonte: Protásio Nene (AE)

A partir desse momento, uma massa de fotojornalistas e cinegrafistas – inclusive indígenas – que já se encontrava posicionada próxima à bancada provocou uma explosão de *flashes* e cliques. Alguns dos presentes na bancada do Encontro olharam, atônitos, para a cena; outros riam, alguns aplaudiam, e houve quem se levantasse. O engenheiro, porém, permaneceu imóvel, como se o mais sutil movimento pudesse lhe causar um ferimento diante da imprevisibilidade do gesto realizado por Tuíre. Não era a primeira vez que o engenheiro se encontrava com chefes e lideranças indígenas da região do Xingu, meses antes ele já havia os recepcionado na Usina Hidrelétrica de Tucuruí (UHE-Tucuruí), instalada no rio Tocantins nas proximidades do Xingu⁵⁹, mas era a primeira vez que uma mulher indígena encostava o facão nele publicamente.



⁵⁹ Com a presença das próprias lideranças indígenas no empreendimento hidrelétrico instalado no rio Tocantins, o presidente da Eletronorte realizou uma visita às instalações da UHE-Tucuruí, com o intuito de demonstrar aos representantes indígenas os supostos benefícios que o projeto “Kararaô”, no rio Xingu, poderia proporcionar às comunidades afetadas. Entretanto, tanto a visita à UHE-Tucuruí quanto o Encontro de Altamira (PA) resultaram no veemente fortalecimento da posição das lideranças indígenas, que reafirmaram sua oposição reiterada à implementação do referido projeto no rio Xingu.



Fonte: Paulo Jares A Província / Veja

No Encontro, os ânimos se exaltaram entre os anfitriões e os seus convidados. O contexto da festa pressupõe conquistar novos aliados, mas, a partir do momento em que os representantes do governo se tornaram inimigos declarados ao insistirem na consolidação do projeto, a festa ganhou contornos de guerra, instalando um conflito. A guerra não foi desencadeada no Encontro de Altamira, mas existiu uma guerra anunciada se quisessem continuar com o projeto e construção das barragens. O levantar do facão de Tuíre determinou a suspensão da insistência na defesa do projeto Kararaô, estabeleceu um momento de pausa que no final do Encontro a atmosfera de festa foi retomada, quando acordos foram selados no encerramento do evento como a retirada imediata do nome indígena Kararaô dado ao empreendimento hidrelétrico. O Encontro de Altamira foi encerrado com duas horas de dança praticada por homens e mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, que giravam em movimentos alternados de aproximação e afastamento, juntos eles cantavam fortemente segurando suas bordunas e seus facões.

Como parte do encerramento do Encontro de Altamira, um documento foi redigido e assinado pelos participantes que apoiavam a causa indígena contra o avanço dos megaempreendimentos na região. A Declaração de Altamira (1989) enfatizou a necessidade de vigiar as ações do governo a fim de impedir a implementação de projetos destrutivos a vida indígena e de seus biomas, de unir forças com o Congresso Nacional e a sociedade civil para assegurar e proteger a região amazônica (Anexo I), o texto da Declaração também destacou:

Durante muito tempo o homem branco agrediu nosso pensamento e o espírito dos nossos antigos. Agora deve parar. Nossos territórios são os sítios sagrados de nosso povo, morada do nosso criador que não podem ser violados (Declaração [...], 1989, n/p).

Essa afirmação, defendida na Declaração, articula uma defesa contundente da integridade territorial como fundamento da coexistência coletiva e como condição para a manutenção dos modos de vida indígenas. Ela convoca, simultaneamente, a crítica ao passado colonial e a afirmação de uma ética de convivência que reconheça os territórios como espaços sagrados, nos quais coexistem humanos, não humanos e entidades cosmológicas. Portanto, esse trecho da Declaração também opera como um gesto político e epistemológico de resistência, como o gesto realizado por Tuire e seu facão, reclamando o fim das violações e o reconhecimento das formas indígenas de coabitar e compreender o mundo.

O histórico das relações entre os indígenas Mëbêngôkre-Kayapó e o Estado brasileiro, assim como de outros grupos da região do Xingu presentes no evento, foi marcado por alternâncias entre momentos de cordialidade, decorrentes das boas recepções proporcionadas pelos próprios indígenas, e episódios críticos, especialmente aqueles relacionados à disseminação de doenças resultantes do contato e dos deslocamentos forçados impostos por projetos de engenharia e de infraestrutura que atravessaram seus territórios⁶⁰. A interpretação do Encontro de Altamira como parte integrante da Festa do Milho Novo, mostra a existência de uma possibilidade de negociação após a declaração de guerra implícita na insistência do Estado e da Eletronorte em defender o projeto das Usinas Hidrelétricas no rio Xingu, tal como formulado e sustentado por seus representantes.

Nesse sentido, compreender o gesto de Tuire Mëbêngôkre-Kayapó como performance leva-nos a reorientar o que antes poderia ser encarado como uma oposição entre o que tradicionalmente se entende por “arquivo” – de caráter acumulativo, composto por objetos, textos e imagens – e o “repertório”, de natureza

⁶⁰ No início da década de 1970, havia uma preocupação latente com a concessão e a abertura de estradas que atravessariam diversas áreas indígenas do Pará e de outros estados, como o projeto da rodovia Transamazônica (BR 220) e suas ramificações (BR-080 previa ligar as cidades de Brasília e Goiás cortando a parte norte do Parque Indígena do Xingu e integrada por um grande corredor rodoviário que ligaria as cidades do Rio de Janeiro (RJ) a Belém (PA); BR-164, que ligaria Cuiabá/MT a Santarém/PA) atraindo para a região projetos de extração madeireira e de minério, em específico o ouro (Projeto Cumaru na instalação de três (3) minas - Maria Bonita, Cumaru e Tarzã), e a construção de novas rodovias e usinas hidrelétricas (Centrais Elétricas de Mato Grosso (Cemat) no Salto Kayabi, rio dos Peixes; Eletronorte no rio Xingu e Tocantins).

efêmera, que requer a presença e a participação de pessoas na produção e reprodução do conhecimento. Pois, o ato protagonizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó conseguiu não só mobilizar dois pólos – o “arquivo” e o “repertório” – em uma performance altamente cosmológica e política, mas envolveu elementos discursivos e gestuais que reverberaram nos limiares das relações entre indígenas e não indígenas em um longo processo histórico e mnemônico, tendo como pano de fundo os contatos forçados e voluntários estabelecidos entre eles.

A imagem do gesto que repercutiu na mídia como uma ameaça foi o gesto de resistência protagonizado por uma mulher indígena, e nada mais fortuito do que esse objeto estar na mão de uma mulher Mëbêngôkre-Kayapó, porque, mais do que um objeto de uso cotidiano utilizado nas roças, ele participa e compõe manifestações carregadas de práticas incorporadas, repetidas e reencenadas pelas mulheres Mëbêngôkre-Kayapó. Elas desenvolvem diversas atividades cotidianas e performáticas acompanhadas de seus facões, como no caso da manifestação pública do luto realizada por elas quando um ente morto é lembrado⁶¹. Os facões, ofertados pelos não indígenas aos Mëbêngôkre-Kayapó como presentes e ferramentas de trabalho, foram se transformando, ao longo do tempo, em extensões dos corpos dessas mulheres indígenas. Esses instrumentos passaram a estar no cotidiano aldeão: nos momentos de manejo, colheita e fartura alimentar, bem como nas ocasiões de festa, de luto e de luta, quando elas os carregam consigo como parte constitutiva de suas práticas e identidades.

Ao relacionarmos o gesto de Tuíre, amplamente divulgado por meio de imagens, à noção de performance e, conseqüentemente, ao oferecimento de um extenso repertório de memórias incorporadas, podemos compreender a amplitude dessa gestualidade quando ela é realizada fora do contexto indígena, ganhando novos contornos ao adentrar a esfera não indígena pública, definida por códigos sociais, morais e políticos distintos. Embora muitos escritos etnográficos produzidos até meados do século XX tenham ignorado a participação política das mulheres

⁶¹ De acordo com as antropólogas Lux Vidal (1977) e Vanessa Lea (1994), a manifestação pública do luto realizado pelas mulheres compõe um complexo sistema de gestualidades e vocalizações, ao se instalar no centro da aldeia a mulher que deseja manifestar seu luto começa a desferir golpes de facão no centro da cabeça deixando o sangue escorrer, ela se joga para trás caindo no chão seguidamente e outras mulheres a amparam e a levantam, na medida em que segue dando pancadas na cabeça ela exprime um choro altamente estilizado e ritmado. O choro entre os Mëbêngôkre-Kayapó é reconhecidamente um saber performado, é nele que as mulheres mais velhas realizam o canto *mârë kati* (grande choro).

Mëbêngôkre-Kayapó (Lea, 1994), tanto nas aldeias quanto fora delas, os registros audiovisuais exibem mulheres discursando no centro da aldeia e desferindo golpes de facão no ar para demarcar o fim de cada fala. Em outros momentos, observam-se mulheres discursando e utilizando as mãos em gesto, como marcador de encerramento de sua fala, na ausência do facão. Nesse sentido, identifica-se uma gestualidade característica das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, anterior ao evento que demarcou o gesto de Tuíre com o facão na mão por meio da expressão fotojornalística. Esse repertório gestual das mulheres indígenas Mëbêngôkre-Kayapó oferece caminhos de como esse objeto foi sendo transformado, ressignificado e incorporado por elas ao longo do tempo.



Fonte: The Kayapo [...], 1989.

No caso do gesto realizado por Tuíre diante, também, de uma audiência de não indígenas, o facão representou o “não!”: uma resposta convicta e enérgica a um projeto que estava sendo defendido publicamente perante uma plateia composta por mais de trinta e nove (39) grupos indígenas e que impactaria diretamente a vida e a continuidade dela em toda a região do rio Xingu. Diante da falta de compreensão e de interesse por parte dos representantes do Estado que sustentavam o projeto, o facão de Tuíre falou mais do que suas palavras proferidas em sua língua materna. O gesto de Tuíre fez-se palavra, fez-se resistência e constituiu-se como uma convocação para

que outras mulheres se erguessem em defesa de seus territórios, dos rios, das matas – enfim, da vida.

Em uma entrevista, Tuíre disse: “Eu já sabia o que fazer. Fui com o espírito preparado!”⁶². Ela sabia que os representantes do Estado defenderiam o projeto hidrelétrico; tinha convicção que precisaria agir e que nada seria mais eficaz do que recorrer ao jeito Mëbêngôkre-Kayapó – ou, mais precisamente, ao repertório Mëbêngôkre-Kayapó – para interromper um debate que se tornara um monólogo, uma repetição dos discursos desenvolvimentistas sem qualquer perspectiva de mudança e alheio às demandas indígenas. O gesto de Tuíre com seu facão conseguiu ultrapassar o contexto indígena, sobretudo por ela portar um objeto que havia sido reiteradamente exibido nas fotografias oficiais das visitas dos representantes do governo como demonstração de “amizade” entre os indígenas e o Estado, e principalmente por ter sido realizado por uma jovem mulher indígena.

Tuíre, ciente de todas as tentativas e estratégias dos não indígenas para obter o que desejavam, realizou seu gesto preciso, no limiar do corte e na fronteira entre dois mundos, valendo-se do que a autora andina Sílvia Rivera Cusicanqui⁶³ chamou de *ch'ixi*, um conceito quéchua que pode ser compreendido como a coexistência de elementos heterogêneos, ou seja, uma ressonância de conhecimentos constituídos por meio da mescla, do contato, reconhecendo e utilizando das gestualidades e dos elementos seus e de outros para superar as dificuldades e as limitações da linguagem, no que tange à imposição hegemônica cognitiva por meio dos processos coloniais.

O gesto de Tuíre com o seu facão indigeniza os modos de atuação política, indigeniza os discursos e indigeniza o facão visto como um objeto não indígena, que ao mesmo tempo em que ele abre para o novo, ele abre caminhos para que outras mulheres ocupem e modifiquem os espaços de atuação e ação política, principalmente no contexto não indígena, historicamente marcado por espaços e postos de tomadas de decisão, predominantemente ocupados pelo gênero masculino. Se formos levar a sério os apontamentos de Walter Benjamin sobre o “caráter destrutivo” de estar sempre na encruzilhada sem saber o por vir, Tuíre e seu facão foi

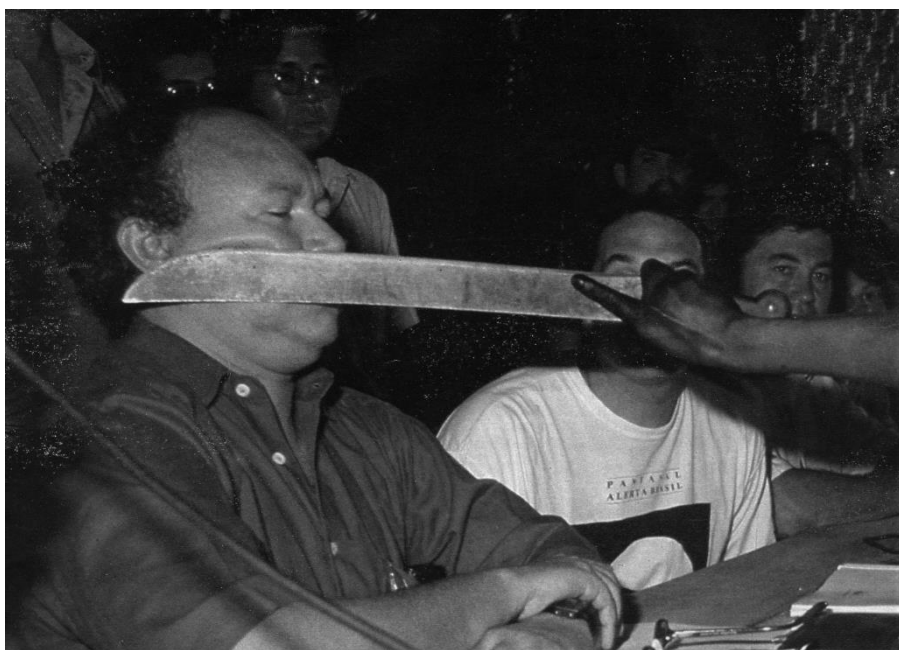
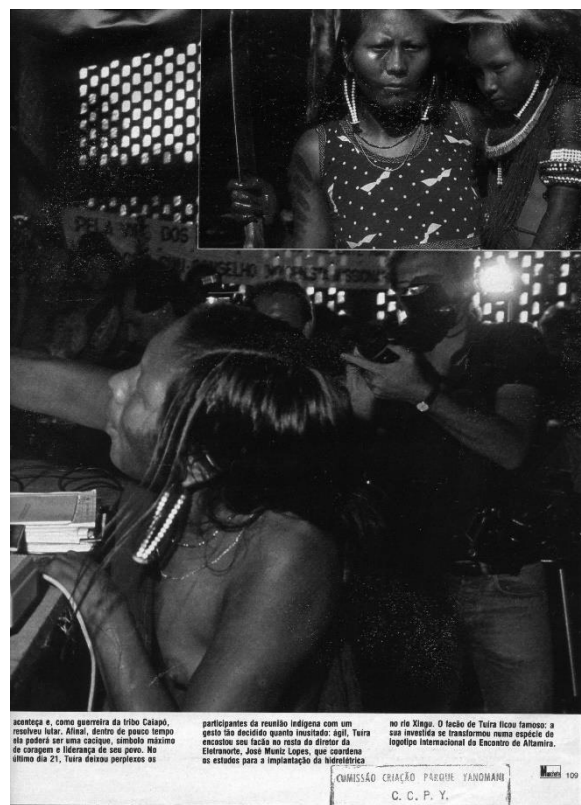
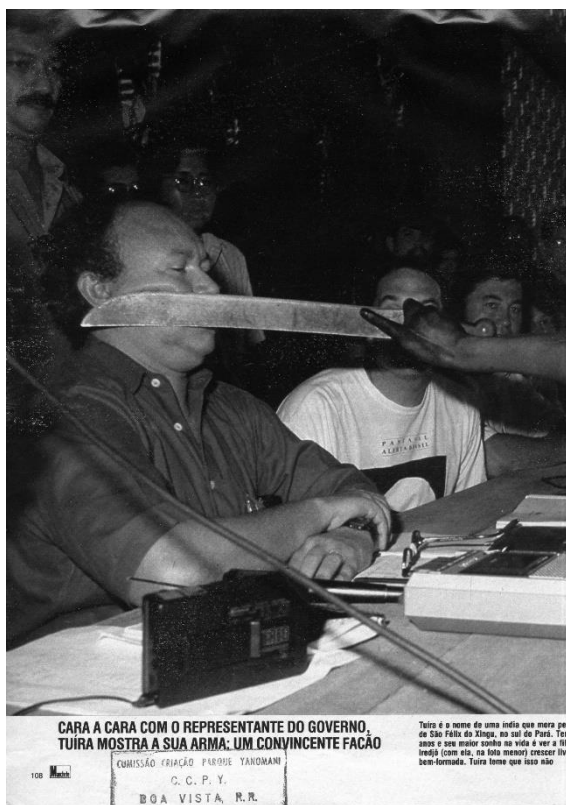
⁶² FERREIRA, Luciana. Multiplicidade encarnada: de Tuíre a Tuíra Kayapó, o encontro com a onça. **Revista Tuíra**, nº 1, jan. 2019, pp. 4-20, 2019.

⁶³ RIVERA CUSICANQUI, Sílvia Rivera. ***Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores***. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Disponível em: <https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf> Acesso em: 07 out. 2025. RIVERA CUSICANQUI, Sílvia Rivera. ***Um mundo ch'ixi é possível: ensaios de um presente em crise***. Tradução Sue Iamamoto. São Paulo: Elefante, 2024.

uma força insubmissa que viu e percorreu caminhos por meio do gesto, do gesto destrutivo que rompeu com um imaginário consolidado pela mídia, refez e reafirmou outros quando quiseram relegar ao seu gesto a agressividade e a “selvageria” indígena versus a parcimônia e civilidade do “branco”, encarnada pelo engenheiro e presidente da Eletronorte, tal como foi representada na capa da Revista Manchete de março de 1989.



Texto após a chamada “Os índios vão à guerra”: “A índia Tuíra, dos caiapós, ameaça com um facão o diretor da Eletronorte. Momento de tensão no encontro indígena de Altamira”. **Fonte:** Acervo ISA



Texto abaixo das imagens: “CARA A CARA COM O REPRESENTANTE DO GOVERNO TUÍRA MOSTRA A SUA ARMA: UM CONVINCENTE FACÃO” “Tuíra é o nome de uma índia que mora perto de São Félix do Xingu, no Sul do Pará. Tem 19 anos e seu maior sonho na vida é ver a filha Iredjó (com ela, na foto menor) crescer livre e bem-formada. Tuíra teme que isso não aconteça e, como guerreira da tribo Caiapó, resolveu lutar. Afinal, dentro de pouco tempo ela poderá ser uma cacique, símbolo máximo de coragem e liderança de seu povo. No último dia 21, Tuíra deixou perplexos os participantes da reunião Indígena com um gesto tão decidido quanto inusitado: ágil, Tuíra encostou seu facão no rosto do diretor da Eletronorte, José Muniz Lopes, que coordena os estudos para a implementação da hidrelétrica no rio Xingu. O facão de Tuíra se transformou numa espécie de logotipo internacional do Encontro de Altamira. **Fonte:** Revista [...], 1989.

Nesse sentido, podemos reconhecer que o gesto foi interpretado de acordo com os códigos sociais, morais e culturais hegemônicos em um mundo cada vez mais saturado por imagens. As imagens de Tuíre com o facão e a produção delas moldam e recriam relações, os gestos registrados em fotografias e em imagens em movimento como nos vídeos os reificam e os apagam, assim como nossa memória. O gesto como uma manifestação da memória, da memória que está no corpo, incorporada, se aproxima da performance quando o gesto escapa e resiste à captura da imagem. Desta forma, o caráter destrutivo do gesto não se orienta por uma finalidade determinada, mas se inscreve em um processo contínuo de suspensão e de abertura.

É a partir dessa compreensão que se pode situar, nesta pesquisa, o que denomino enquanto “gesto do facão”. Tal gesto emerge no limiar, na pausa e na interrupção, operando como um acontecimento que suspende o tempo compreendido como sucessão cronológica linear. Conforme sustenta Benjamin (2012[1931]), é precisamente nesse momento de interrupção e suspensão que o gesto imprime sua potência política e crítica, abrindo um espaço de indeterminação no qual novas formas de sentido, memória e ação podem ser produzidas.

Após o Encontro de Altamira, a suspensão do projeto da construção do complexo de usinas no rio Xingu durou quase 20 anos, mas, como, nas palavras de Benjamin (2011[1931]), “o caráter destrutivo não vê nada de duradouro” o projeto foi retomado em 2008, como Belo Monte. O gesto de Tuíre não só conseguiu o adiamento do projeto, mas lançou luz sobre as sucessivas investidas contra os territórios indígenas por meio de projetos desenvolvimentistas e também para a luta pela demarcação e proteção de suas terras, visto que mesmo demarcadas as Terras Indígenas (TI) corriam e correm o risco de serem invadidas e espoliadas através de projetos que se propõem “sustentáveis” e que cada vez mais, vêm acompanhados da oferta de medidas compensatórias como barganha para serem negociados, aprovados e efetivados. Findado o Encontro de Altamira, foram sentidos os primeiros efeitos da articulação indígena começando pela retirada do nome Kararaô⁶⁴ do projeto e com o apoio de diversos setores civis e institucionais, uma massiva articulação antes do Encontro, havia conseguido levar diversas lideranças indígenas ao Banco

⁶⁴ Kararaô é nome de um subgrupo Mëbêngôkre-Kayapó que habitava os arredores da fundação do município de Altamira. O termo também é associado pelo grupo como um grito, um chamado a guerra realizado pelos seus inimigos.

Mundial⁶⁵, o principal financiador do empréstimo pedido para a execução do projeto hidrelétrico. Como desdobramento do Encontro, o Banco Mundial recuou e suspendeu o pagamento do empréstimo e com a desistência do seu maior investidor o projeto foi suspenso por quase 20 anos. O gesto de Tuíre e seu facão não conseguiu evitar a construção de Belo Monte, mas gerou mudanças significativas no número de usinas a serem construídas na região do rio Xingu, reduzindo, mesmo que pouco, o seu impacto socioambiental.

O gesto de Tuíre também abriu caminhos para a realização do I Encontro de Mulheres Indígenas⁶⁶ (1989), para o I Seminário das Mulheres Indígenas⁶⁷ (1990), para a articulação e organização das mulheres indígenas por meio do associativismo e mais recentemente para uma articulação nacional que fomenta a participação das mulheres indígenas para atuarem na política nacional, ao demarcarem o campo político ocupando cargos de lideranças e decisão como vereadoras, deputadas, ministras, refletindo no aumento significativo de lideranças mulheres fora e dentro das aldeias. Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó foi mãe, avó, cacica e liderança. Ela deixou um legado de luta, de enfrentamento, de resistência e, também, de alegria em ver que mais mulheres continuam na caminhada, percorrendo os caminhos que foram abertos a golpes de facão por uma mulher indígena. Assim, Tuíre e o facão foram e continuam sendo um chamado para que outras mulheres continuem na luta.

No capítulo subsequente, serão apresentados os conhecimentos cosmológicos e socioculturais que constituem as bases pelas quais o facão se tornou um

⁶⁵ As lideranças Paulinho Paiakã e Kuben-I, juntamente com o etnobiólogo Darrel Posey, realizaram, no ano de 1988, uma viagem aos Estados Unidos da América para participarem do Simpósio Internacional de Manejo Adequado de Florestas Tropicais na Universidade da Flórida, em Miami. Na ocasião, as lideranças foram convidadas para fazerem seu relato na sede do Banco Mundial, em Washington, sendo recebidos por quatro diretores do Banco Mundial, da Aliança de Direitos Humanos do Congresso Americano e da Secretaria do Tesouro Americano (Istoé, 1988).

⁶⁶ O encontro foi sediado no Parque Indígena do Xingu (PIX) e estava previsto para ocorrer na segunda semana do mês de maio de 1989, dentro da programação do I Encontro de Resgate Cultural dos Povos Nordestinos com os do Xingu, apoiadas por diversos setores e entidades civis. Os objetivos do I Encontro de Mulheres Indígenas primaram por fortalecer e ampliar a atuação política das mulheres indígenas no contexto dos movimentos indígenas, nas decisões políticas junto aos homens e no fortalecimento da educação indígena e na abertura para a discussão sobre a educação escolar indígena.

⁶⁷ O seminário foi realizado na Universidade de Brasília (UNB), entre os dias 14 e 16 de maio de 1990 e contou com a presença de dezoito lideranças femininas Pankararu, Ye'pâ-masa-Tukano, Kurâ-Bakairi, A'uwe-Xavante, Paresí, Terena, Boé-Bororo, Mëbêngôkre-Kayapó e Potiguara. No seminário foram debatidos os problemas e os desafios enfrentados na saúde, educação, demarcação de terras indígenas e indígenas no contexto urbano, sobretudo as mulheres, que trabalhavam em condições subumanas como domésticas. Nesse seminário elas exigiram o direito à organização de mulheres indígenas em nível local e nacional, entre as lideranças presentes estavam Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, Deolinda Ye'pâ-masa-Tukano, Maria Quitéria Pankararu e Eliane Potiguara.

instrumento de luta indígena, especialmente entre as mulheres, a partir do contexto Mëbêngôkre-Kayapó. Trata-se de um complexo sistema mnemônico que não apenas indigeniza o facão, mas também o insere na dimensão prática e político-performativa que posiciona as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó na linha de frente das mobilizações em defesa da vida. Ao compreender o facão como elemento inscrito em redes de memória, corporeidade e agência, evidencia-se que sua centralidade ultrapassa o uso material ou utilitário, consolidando-se como objeto de resistência e continuidade cosmológica. Assim, o facão, ressignificado e manejado por essas mulheres, torna-se um operador ativo capaz de condensar relações históricas, cerimoniais e cosmo-sociopolíticas, constituindo-se como elemento vivo de uma luta que é simultaneamente prática e ontológica – o gesto do facão.



*Antigamente, os homens iam lutar contra
os brancos e as mulheres iam também.
Minha bisavó já tinha o facão e por isso
nós mulheres sabemos como usar e
vamos continuar usando. Nossas filhas
vão aprender e nossas netas também.*

Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, 2024

3. Reiteraões do gesto: acordar a memória com as mulheres indígenas

Como discutido no capítulo anterior, o gesto de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó apresenta-se como uma ação profundamente enraizada em práticas e memórias incorporadas, que se perpetuam por meio da repetição e da atualização de gestos, cantos, narrativas e performances coletivas. Em depoimento publicado na revista *Piseagrama*⁶⁹, Tuíre destacou a relevância dos facões para as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, afirmando que esses objetos as acompanham desde muito tempo. Essa afirmação ultrapassa a dimensão material do facão, inscrevendo-o como continuidade cultural, resistência e agência das mulheres no contexto ameríndio. Nesse sentido, o gesto de Tuíre pode ser compreendido não apenas como um ato político de enfrentamento ao exigir respeito, mas também como uma atualização de uma memória incorporada que reafirma o papel das mulheres como guardiãs de saberes, práticas e significados inscritos nos corpos e nos objetos que integram suas coexistências coletivas, transformando-se no gesto do facão. Portanto, Tuíre defendeu que:

Antigamente já existia o facão e os machados feitos com pedra. Já existia tudo isso, fazíamos flecha, borduna, fazíamos tudo. A mulher Mëbêngôkre já tinha o seu facão e o homem a sua borduna. Minha avó matava animais como tatu, porco, queixada, anta. As outras mulheres também, todas com facão. Por isso eu cresci querendo usar o facão. Todo mundo quer fazer as coisas com o facão. Antigamente, os homens iam lutar contra os brancos e as mulheres iam também. Minha bisavó já tinha o facão e por isso nós mulheres sabemos como usar e vamos continuar usando. Nossas filhas vão aprender e nossas netas também (Tuíre, 2024, online).

Esse relato mostra a centralidade do facão como elemento material e emblemático na vida das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, configurando um sistema de práticas e saberes transmitidos entre gerações. A fala de Tuíre reflete uma continuidade entre o passado e o presente, em que o uso do facão ultrapassa sua função utilitária e assume significados políticos e de pertencimento. Ao mencionar que

⁶⁹ KAYAPÓ, Tuíre. Você está me vendo?. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, seção Extra! [conteúdo exclusivo online], 10 dez. 2024. Disponível em: <https://piseagrama.org/extra/voce-esta-me-vendo/> Acesso em: 25 ago. 2025. Em dezembro do ano de 2024, foi publicado uma edição especial *online* em homenagem a Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó. O conteúdo foi apresentado a partir de depoimentos selecionados pela pesquisadora e antropóloga Julia Sá Earp, quando realizou entrevistas para os projetos: “O gesto facão de Tuíre Kayapó” (curta-metragem realizado pelo Coletivo Beture e dirigido por Simone Giovine), “*Kubẽ kà kayry*: a costura como ferramenta de empoderamento e promoção da autonomia das mulheres indígenas Mëbêngôkre” (livro coordenado por Carolina Sobreiro, escrito por Bekwynhko Kayapó, Nhakton Kayapó, Kokongri Kayapó, Nhakmakoro (Nhaktak) Kayapó, Tuíre Kayapó, Carolina Sobreiro e Julia Sá Earp e com tradução de Nilson Vicente de Salles, Kokoti Kayapó e Nhakmakoro (Nhaktak) Kayapó) e para sua tese de doutorado em Sociologia e Antropologia (UFRJ).

“antigamente já existia o facão e os machados feitos com pedra”, Tuíre situa o objeto dentro de uma temporalidade própria, que antecede o contato com o “branco” e reforça a autonomia técnica e sociocultural do grupo ao indigenizar o facão. A distinção entre o facão, associado às mulheres, e a borduna, associada aos homens, expressa uma divisão dual de objetos utilitários e ritualísticos que não implica em hierarquia, mas expressa a complementaridade nas relações de gênero e nas formas de agir no mundo. O facão, nesse contexto, torna-se uma extensão do corpo feminino, incorporando experiências de trabalho, de caça, de defesa e, sobretudo, de manutenção sociocultural e política dessas mulheres. Ao afirmar que “as mulheres iam também” para a luta contra os “brancos”, Tuíre reposiciona as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó como sujeitos ativos nos processos históricos de resistência, rompendo com visões hegemônicas que tendem a associar a guerra e a ação política exclusivamente aos homens. O gesto de “ensinar às filhas e netas” o uso do facão reforça a dimensão pedagógica e performada desse saber, que se atualiza por meio da prática e da memória incorporada, assumindo também o caráter político de tal ato.



Fonte: Fernando Martinho / Repórter Brasil

Desse modo, o facão emerge no relato como uma dimensão da agência dessas mulheres e da permanência cultural dos Mëbêngôkre-Kayapó, articulando corpo, memória e resistência. Ele opera simultaneamente como ferramenta de subsistência e objeto de afirmação política frente às transformações históricas e às relações de poder estabelecidas com a sociedade não indígena. Essas transformações históricas referem-se à distribuição territorial e cosmológica dos grupos Mëbêngôkre-Kayapó entre o norte do estado do Mato Grosso, Tocantins e sul do Pará. De acordo com o levantamento realizado por Expedito Arnaud (1971) sobre a ampla distribuição

territorial dos diversos subgrupos Mëbêngôkre-Kayapó no Pará antes do contato sistemático com o Serviço de Proteção aos Índios⁷⁰ (SPI), nas décadas de 1940 e 1950, foram identificados vários subgrupos, os Dióre[Djore]-Xikrin, os Kuben-Kran-Kegn, os Kokraimôro, os Kuben-Kran-Noti, os Menkranotire, os Txukahamãi-Metuktire, os Kararaô e os Gorotire e descrito suas áreas de circulação com base nos registros oficiais da época. Entre eles, os Dióre[Djore]-Xikrin destacam-se pela intensa mobilidade entre rios e municípios, pelo temor que causavam aos Asurini do Bacajá e pelos saques de bens manufaturados em cidades próximas.

Outros grupos ocupavam diferentes regiões do Xingu e seus afluentes, muitas vezes envolvidos em conflitos com seringueiros, como no caso dos Kuben-Kran-Kegn e dos Kokraimôro, estes últimos resultantes de uma cisão interna. Os Kararaô e os demais grupos mencionados também se distribuíam por áreas estratégicas entre os rios Iriri, Xingu e Tapajós, compondo um mosaico territorial complexo que antecede a intervenção estatal. Após o contato sistemático com os não indígenas, os Mëbêngôkre-Kayapó viveram uma acelerada modificação sociocultural que deixou marcas profundas em suas memórias, atravessadas por deslocamentos forçados, epidemias devastadoras e integração compulsória às frentes econômicas regionais.

Na narrativa dos antigos Mëbêngôkre-Kayapó sobre o surgimento do “branco”, relata-se que uma mulher Mëbêngôkre-Kayapó é vitimada por golpes de facão, em decorrência da vingança de seu antigo marido, Wag Me Kaprã⁷¹, a quem ela teria ordenado a morte por diversas vezes. Nesse caso, o facão é compreendido como objeto exógeno associado às epidemias e à morte, ele surge como elemento que acompanha Wag Me Kaprã quando ele se torna “outro” a partir do afastamento do grupo e se converte em inimigo dos Mëbêngôkre-Kayapó. O uso de roupas, objetos e hábitos alimentares demarcam a distinção entre os Mëbêngôkre-Kayapó e Wag Me Kaprã. No desfecho da narrativa descrita pela antropóloga Lux Vidal (1977), o “branco” é interpretado como aquele que aprisiona e sequestra as mulheres da aldeia, cujos

⁷⁰ O SPI foi criado no ano de 1910 como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), junto ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC), pouco tempo depois o SPI se separou da Localização de Trabalhadores Nacionais. Com a criação do órgão voltado para atuação junto aos indígenas (com práticas paternalistas), as práticas foram regulamentadas a partir da experiência do militar Cândido Rondon na implementação das estações telegráficas, quando ocorreu a aproximação com os grupos indígenas, através da oferta de “presentes”, de bens manufaturados, e a prerrogativa da não utilização da violência física.

⁷¹ Personagem mítico que tem origem na criação de instrumentos, armas, técnicas e materiais não produzidos pelos Mëbêngôkre-Kayapó, que demarca a chegada dos objetos manufaturados nos grupos Mëbêngôkre-Kayapó (Cohn, 2005, p. 79).

filhos tidos fora das aldeias passam a ser compreendidos como os “brancos” que retornam para invadir e tomar as terras indígenas. Portanto, essas narrativas configuram uma forma de organização do mundo Mëbêngôkre-Kayapó, expressando suas concepções e cosmovisões sobre as relações sociais, os conflitos e os eventos que afetam diretamente o grupo, como no caso a chegada dos não indígenas nas regiões habitadas pelos Mëbêngôkre-Kayapó.

A antropóloga Júlia Earp (2017) destacou, em sua pesquisa⁷², que a categorização Mëbêngôkre-Kayapó dos não indígenas como *kuben*, ou “povo de cristal” (*kubê krut*), constitui uma chave analítica fundamental para compreender como se estruturam as formas de percepção da alteridade no pensamento ameríndio. Essa designação não se limita a um marcador identitário, ela articula uma reflexão cosmológica sobre a diferença e sobre os modos de vida que se afastam dos princípios que regem a sociabilidade Mëbêngôkre-Kayapó. Nesse sentido, a autora destacou que a narrativa de Wag Me Kaprã, descrita por Lux Vidal (1977) e analisada por Mantovanelli (2015), oferece um arcabouço interpretativo decisivo para compreender as concepções indígenas acerca da origem e do comportamento dos “brancos”.

De acordo com Earp (2017), na narrativa dos antigos Mëbêngôkre-Kayapó analisado pela antropóloga Thais Mantovanelli (2015), Wag Me Kaprã é apresentado como um personagem que rompe de maneira sistemática com os valores coletivos da aldeia. Sua conduta violenta, seu afastamento dos parentes, a desestruturação da vida familiar e o acúmulo egoísta de bens, configuram um processo de desvio que culmina na constituição de um “outro” radicalmente distinto aos valores e condutas sociais Mëbêngôkre-Kayapó. Segundo suas interpretações, essa ruptura não é meramente moral: para os Mëbêngôkre-Kayapó, ela fundamenta a compreensão de que o *kuben* (não indígena) emerge precisamente do abandono das formas adequadas de convivência. E é nesse ponto que a narrativa se torna explicativa: às famílias pequenas, o comportamento egoísta e o modo de habitação associado aos “brancos”, cada família em uma residência compartimentalizada, são compreendidos como continuidades das escolhas transgressoras de Wag Me Kaprã, que o afastaram do ser Mëbêngôkre-Kayapó.

⁷² EARP, Júlia Sá. **Processos que tecem corpos: Uma busca pela compreensão da casa Mëbêngôkre (Kayapó)**. [DISSERTAÇÃO]. Rio de Janeiro: PPGArq/PUC-Rio, 2017.

A análise de Mantovanelli (2015), destacada por Earp (2017), aprofunda essa relação ao demonstrar que cada elemento da narrativa: o assassinato da antiga esposa, a fuga para viver sozinho, o aprisionamento das mulheres, sequestro delas e a reiteração do isolamento, compõe um quadro de ações que, associadas, produzem a figura do “branco”. Assim, Wag Me Kaprã adquire características consideradas próprias dos “brancos”, como o uso de roupas, espingarda, utensílios de alumínio e facão. Desse modo, a história dos antigos sobre Wag Me Kaprã não é apenas uma narrativa sobre a origem dos “brancos”, mas uma reflexão crítica sobre o modo como esses sujeitos organizam suas relações. O distanciamento dos parentes, elemento central da transformação do ancestral, é mobilizado pelos Mëbêngôkre-Kayapó para explicar o comportamento egoísta percebido nos não indígenas, tanto em suas interações internas quanto nos vínculos que estabelecem com outros grupos indígenas. Portanto, o que se projeta nas análises de Earp (2017) e Mantovanelli (2015) é uma interpretação indígena sofisticada, que articula moralidade e formas de convivência para construir uma compreensão crítica da alteridade não indígena. Nesse sentido, o entendimento é de que o facão que chega com os “brancos” não é o mesmo relatado por Tuíre, quando situa que os facões Mëbêngôkre-Kayapó pertencem a uma temporalidade distinta a dos “brancos”, que indigeniza os facões quando transformado em objeto ritualístico e político das mulheres.

Nesse sentido, as mulheres e seus facões são protagonistas na manifestação pública do luto entre os Mëbêngôkre-Kayapó. De acordo com as antropólogas Lux Vidal (1977) e Vanessa Lea (1994), tanto o choro quanto o facão são elementos ritualizados por elas nas ocasiões em que um membro do grupo morre ou quando a memória dos mortos é evocada. Assim, o choro e o facão configuram-se como componentes performados que integram as expressões do luto feminino Mëbêngôkre-Kayapó. De acordo com Lea (1994):

O choro é uma arte altamente estilizada, acompanhada de toda uma performance teatral. Cada vez que uma mulher é lembrada de algum parente próximo defunto, recém-morto ou não, ela se dá pancadas de facão no topo da cabeça, fazendo escorrer sangue pelo corpo. Logo em seguida, a mulher se joga no chão para trás, levanta-se e joga-se novamente, podendo repetir isto inúmeras vezes até que algumas mulheres resolvem intervir, apropriando-se do facão e segurando a mulher (Lea, 1994, p. 112).

Entre os Mëbêngôkre-Kayapó, o choro constitui uma forma singular de expressão, composta por um complexo sistema de vocalizações ritmadas que se distinguem da fala cotidiana, considerada, segundo Lea (1994), mais ríspida em sua

tonalidade. Essa manifestação é acompanhada por uma gestualidade característica das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, que comunicam-se com as mãos enquanto segura o facão e, em certos contextos rituais, como no caso do luto, praticam o autoflagelo fazendo com que o sangue que escorre se misture às lágrimas. O choro é, portanto, um saber performado e socialmente reconhecido, no qual as mulheres mais velhas entoam o *màrë kati* (“grande choro”). De acordo com Lea (1994), esse “grande choro” expressa um processo de “desnaturalização e elaboração simbólica do choro” (p.113), configurando-o como prática dotada de valor social para os Mëbêngôkre-Kayapó⁷³.

Nos discursos públicos, tanto dentro quanto fora das aldeias, as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó utilizam o facão como elemento expressivo de suas falas: gesticulam, desferem golpes no ar e, na ausência do facão, reproduzem os mesmos movimentos com a palma da mão aberta, marcando ritmadamente o discurso. Cada golpe no ar atua como uma pontuação corporal, uma pausa ou uma conclusão de ideias, que articula palavra e gesto em uma mesma dinâmica expressiva. Essa gestualidade, tornou-se particularmente visível quando as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó passaram a participar de eventos públicos fora das aldeias, sendo a imagem de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó um marco significativo desse poder performado no contexto não indígena, ao reafirmar a força expressiva e política inscrita nesse gesto⁷⁴. As mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, assim como fez Tuíre no Encontro de Altamira, reafirmam seus discursos com o facão em punho, ou de sua própria mão em riste, demarcando sua fala.

⁷³ A construção social Mëbêngôkre-Kayapó é constituída na liminaridade entre o mundo natural e o social, as pinturas e os cuidados com o corpo são elos e distinção entre as forças naturais e sociais, os corpos são espaços primordiais para tais manifestações, as partes que entram em contato com o mundo, por meio dos sentidos, recebem cores que atestam suas capacidades potencializando tais sentidos como a audição, visão, tato, olfato e paladar, relacionado à boca e consequentemente à fala. As pinturas corporais, elaboradas majoritariamente pelas mulheres, configuram uma prática ligada à produção das tinturas de jenipapo (coloração preta) e de urucum (coloração vermelha) que implicam em uma prática de sociabilidade e equilíbrio com o mundo social e natural, assumindo uma dimensão terapêutica, profilática e protetiva dos corpos (Vidal, 1977; Turner, 2012 [1980]; Lea, 1994; Demarchi, 2019). O choro, portanto, está presente em diversos momentos coletivos dos Mëbêngôkre-Kayapó, de acordo com Banner (1957) “Há três razões para o pranto dos índios que recebem os seus parentes depois de longa ausência. Primeiro, para indicar a grande falta sentida nesse período. Em segundo lugar, em memória dos membros da família falecidos durante a separação. Em terceiro, em comisseração pelo que agora voltou, mas que longe dos seus queridos deve ter sofrido muito” (Banner, 1957, p. 54).

⁷⁴ Mulheres Mëbêngôkre-Kayapó cantam e dançam com facões em punho na frente da sede da FUNAI em São Félix do Xingu (PA) no ano de 2020. Disponível em: https://youtu.be/Bm-NJpkBRg?list=PLKjIKdCXHIZZAo_AYwjKBPMhI2cDbIBY0 Acesso em 20 mai. 2025.



Fonte: @anmigaorg / Instagram ©; Takak Ere Txucarramae / Youtube ©

Portanto, o I Encontro das Nações Indígenas do Xingu (Encontro de Altamira) constituiu um marco político e cultural, que reuniu cerca de 700 indígenas de diferentes grupos, os quais puderam manifestar suas opiniões e resistências diante das pressões do Estado pela implementação de projetos de infraestrutura e engenharia, com impactos significativos sobre suas existências, seus modos de coabitar o mundo e as entidades intangíveis com as quais interagem, em oposição a um modelo desenvolvimentista, como o projeto do complexo de usinas hidrelétricas no rio Xingu. O Encontro de Altamira, nesse sentido, representou um momento de afirmação da força política dos Mëbêngôkre-Kayapó, principalmente da força das mulheres e seus facões, que buscaram ser vistos, ouvidos e respeitados pelos não indígenas.

Na série “Guardiãs da Floresta⁷⁵”, no episódio “Tuíre Kayapó: A Força do Tempo”, Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó recordou como ocorreu o encontro em Altamira (PA) e quais foram as motivações que a fizeram agir como agiu. No documentário,

⁷⁵ TUÍRE Kayapó A força do Tempo. Direção: Betse de Paula; Beatriz Morgana; Ro'otsitsina Xavante. Produção: Leonor Camargos. Intérprete: Dira Paes. Fotografia de Nicolau Saldanha. Gravação de Nicolau Saldanha. Youtube: Aurora Cinematografia, 2023. Disponível em: <https://youtu.be/P6SIEvfKC3s> Acesso em: 27 fev. 2025.

Tuíre contou sua história de infância baseada na retórica guerreira, que vem de seus antepassados, sendo neta e filha de guerreiros e guerreiras Mëbêngôkre-Kayapó. Diante do exposto, Tuíre narrou:

Meus dois avós: o pai da minha mãe e o pai do meu pai, eles eram guerreiros, protetores da floresta, protetores da terra, dos rios. O pai do meu pai se chamava Prikôre, também um guerreiro, chefe antigo. Eles defenderam essa floresta, vejam como é boa essa mata, essa terra, esse morro, o sol bate, e a terra, a floresta e o morro ficam felizes. Quando eu era desse tamanho [com a mão direita ela faz um gesto como se mostrasse uma altura aproximadamente baixa] eu comecei a ouvir e aprender. Cresci aprendendo e tive meus filhos. Quando tive meu primeiro filho, os brancos já falavam coisas ruins em Brasília: “Eu vou matar os índios, vou matar eles com água envenenada. Vou derrubar veneno na água e eles vão beber e morrer, vou acabar com os índios”. Eu não gosto disso (Tuíre [...], 2023).

Nesse relato memorativo, Tuíre contou a origem guerreira de seus antecessores e, conseqüentemente, a sua, quando aprendeu a lutar com eles para proteger a floresta, a terra e os rios, contra os “brancos” que estavam chegando para ameaçar e destruir todo o mundo Mëbêngôkre-Kayapó. Não se sabe ao certo o ano de nascimento de Tuíre, atribuíram o ano de 1970 como possível ano de seu nascimento, o mesmo ano em que a investida expansionista na Amazônia vinha arrasando com os territórios indígenas da região⁷⁶. Foi também nos anos de 1970 que os indígenas de várias regiões do país se organizaram e criaram o Movimento Indígena, fundamental para os avanços de políticas voltadas para as especificidades de diversos grupos indígenas no país, ao conquistar, através de muita luta, o reconhecimento constitucional de seus modos de vida, cultura, história, memória e autogestão.

Tuíre cresceu em um clima de apreensão para alguns grupos Mëbêngôkre-Kayapó, principalmente para aqueles que foram expulsos dos territórios e foram viver próximo às cidades, pois as ameaças vinham de todos os lados. Em 1971, o projeto da rodovia BR-080, concebida como parte de um grande corredor rodoviário entre Brasília, Goiás, Rio de Janeiro e Belém, previa o corte na parte Norte do Parque Indígena do Xingu (PIX), afetando diretamente os Gorotire, que foram forçados a se deslocarem, resultando na cisão do grupo e na formação das aldeias Kretire e Jarina.

⁷⁶ Com a construção da rodovia Transamazônica na década de 1970, e suas ramificações, foi atraído para a região projetos de extração de madeira e de minerais, em específico do ouro, e a construção de novas rodovias e hidrelétricas. O estado do Pará ficou conhecido na década de 1980 por ter uma das áreas de maior garimpo a céu aberto, a Serra Pelada, que atraiu homens de todos os cantos do país para a região sudoeste do estado.

O debate em torno da obra opôs uma perspectiva integracionista, defendida pela FUNAI sob a presidência do general Bandeira de Melo, que alegava benefícios como a ampliação da assistência sanitária, e a defesa da preservação dos modos de vida indígenas, sustentada por Orlando Villas-Bôas, que denunciava os interesses agropecuários por trás da rodovia⁷⁷. Apesar das críticas, a BR-080 foi construída, intensificando conflitos decorrentes da entrada massiva de não indígenas, da exploração do garimpo e de serrarias na região a partir da década de 1970.

Nesse contexto, os Mëbêngôkre-Kayapó desenvolveram estratégias de resistência e mobilização política. Em 1984, diante da exclusão das lideranças indígenas das decisões sobre suas terras, os Mëbêngôkre-Kayapó da região de Kapot tomaram a balsa de travessia do rio Xingu na BR-080, interrompendo o tráfego e controlando o acesso ao Parque Indígena do Xingu (PIX). Após negociações diretas com o Ministro do Interior, conquistaram a demarcação⁷⁸ de parte de seu território tradicional, a retirada do posto policial, o controle da balsa e a demissão do presidente da FUNAI⁷⁹. A partir de então, a balsa passou a ser administrada por lideranças Kayapó, com a renda da travessia distribuída entre as comunidades envolvidas.

Nos anos seguintes, os Mëbêngôkre-Kayapó ampliaram suas ações coletivas, articulando-se com outros grupos indígenas para barrar a construção de uma usina hidrelétrica no rio dos Peixes, em 1985, e reagindo às invasões garimpeiras em seus territórios. A criação do Projeto Cumaru, em 1981, que autorizou a exploração de ouro em áreas que afetavam diretamente os Gorotire, agravou os conflitos, sobretudo após a interrupção unilateral do repasse de recursos acordados com a União. Como resposta, os Mëbêngôkre-Kayapó ocuparam as pistas de pouso das minas Maria Bonita e Cumaru, mobilizando centenas de guerreiros contra dois mil garimpeiros na região, em uma demonstração organizada de resistência territorial e política.

⁷⁷ Esses apontamentos foram recuperados a partir da pesquisa no acervo hemerográfico da plataforma virtual Armazém Memória, na seção Memórias Indígenas. O caso foi publicado no jornal O Estado de São Paulo no dia 09 de abril de 1971, sob o título de “Melo defende rodovia BR-080”, em 06 de maio de 1971 sob o título de “BR 80 corta o parque Xingu” e no dia 16 de maio de 1971 sob o título de “BR 80 chegou ao rio Xingu”.

⁷⁸ A homologação da Terra Indígena Kayapó só veio a ocorrer no ano de 1991, após a grande repercussão do Encontro de Altamira e da participação das lideranças Mëbêngôkre-Kayapó em encontros, eventos e turnês em outros países.

⁷⁹ MARIANO, Michelle Carlesso. **Kukràdjá: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mëtyktire (Kayapó)**. [Tese]. Marília: PPGCS/UNESP, 2019.

MARIANO, Michelle Carlesso. *Më ujarëj*: narrativas de luta e resistência Mëbêngôkre (Kayapó) pós-contato. **História Oral**, v. 26, n. 3, 2023.

Diante desse contexto, Tuíre aprendeu a lutar para defender o seu território contra a construção de rodovias, contra o desmatamento, assim como as atividades garimpeiras e de serrarias que agravaram a incidência de doenças como a malária, escarlatina, sarampo, gripes e ISTs e a contaminação dos rios por mercúrio utilizado no processo de extração do ouro. Neste contexto, Tuíre junto com outros e outras guerreiras foram para Altamira (PA) lutar para proteger a floresta, a terra e os rios. No momento do gesto no Encontro, Tuíre lembrou o que disse para José Antônio Muniz Lopes ao narrar: “Olha esse facão. Quando você fala de longe é bom para você, mas quando você fala eu vou fazer você ver o facão” (Tuíre [...], 2023). Ela também lembrou de como foi organizado o encontro e de como eles chegaram em Altamira (PA), relatando:

Naquela época, todo mundo se juntou para ir à Altamira. Iam fazer uma festa, Baridjumokô. Convidaram mulheres, homens e crianças. O meu pai, quando ainda estava vivo, me chamou e disse: “Kôkô, você pode ir com a gente, para você nos pintar para a gente dançar”. Eu já estava com vontade de ir e então falei: “Sim, quero ir”. Éramos muitos viajando pelo rio. Nós viajamos de barco pelo rio e outros foram de avião. Todo mundo se encontrou na aldeia Kikretum e pegamos o caminhão para Tucumã. Em Tucumã, viajamos de ônibus. Da Aldeia Kôkráimoro, também viajaram pelo rio. Da Aldeia Gorotire também, viajaram de Redenção de ônibus. De Kararaô, viajaram de barco até Altamira. Da Aldeia Ngoino, também chegaram de ônibus. Outros parentes foram de avião, e assim nos juntamos todos. E assim foi a nossa viagem (Kayapó, 2024, online).

Nesse relato, Tuíre relembra dos momentos destacados no capítulo anterior com a chegada dos indígenas para o Encontro de Altamira. No entanto, o relato cruza-se com uma paisagem cosmológica de origem e dispersão do grupo pelo território e de como o contato modificou as relações e os espaços de produção e reprodução biológica e social do grupo e suas nuances. De acordo com a antropóloga Mantovanelli (2016), para os Mëbêngôkre-Kayapó, o empreendimento hidrelétrico esteve profundamente associado a uma região de suma importância cosmológica. Em sua tese, a autora destaca que, segundo a narrativa de origem desse grupo, o surgimento dos primeiros homens terrestres ocorreu na região Leste, denominada *Koikwa-Krai*, termo que pode ser traduzido como “céu-raiz” ou “começo terrestre”. Essa direção está vinculada ao sol enquanto luz eterna, figurando o nascimento e a vida. Em contraste, o Oeste, *Koikwa-enhôt*, é compreendido como “céu-em cima”, ou o fim, estando diretamente relacionado à morte.

Nesse quadro cosmológico, Mantovanelli (2016) argumenta que a instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHE-Belo Monte), antiga Kararaô, implica a atuação de seres provenientes do lado oeste sobre o leste dos territórios Mëbêngôkre-Kayapó. A narrativa estatal que sustenta o empreendimento estaria, portanto, associada ao domínio do oeste, o domínio dos *kuben kamrik*⁸⁰, “homens subterrâneos”, descritos como seres maléficos que emergem da terra para adentrar na mata e devorar carne crua. Para os Mëbêngôkre-Kayapó, a presença desses seres e sua vinculação ao oeste evocam imagens do fim do mundo, reforçando a percepção de que Belo Monte representa uma intrusão destrutiva sobre o início da vida e sobre os fundamentos cosmológicos que estruturam seu território.



Fonte: Fábio Nascimento / Greenpeace. Bruno Batista / VPR

Diante desse contexto, Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó destacou quais foram as motivações que levaram ela agir como agiu no Encontro de Altamira (1989) e apresentou:

Ninguém gostaria que mexessem com a sua terra. Nos juntamos e eu coloquei o facão na cara do engenheiro da Eletronorte porque ele estava querendo a destruição de tudo. Acabou essa história de barragem. Acabou por muito tempo. O homem branco quer acabar com a floresta dos Mëbêngôkre, com o rio. Eu não gosto deles por causa disso. Eu já tinha pensado, antes, em fazer isso (Kayapó, 2024, online).

⁸⁰ Os seres subterrâneos estão referenciados com esta grafia na dissertação da antropóloga Isabelle Vidal Giannini: GIANNINI, Isabelle Vidal. **A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser.** [Dissertação]. São Paulo: PPGAS/USP, 1991. E como Puka-kam-kuben (puka - terra/ kam – dentro/ kuben - gente) na narrativa sobre “o homem subterrâneo” presente na página 207, do livro: VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapo. Xikrin do rio Cateté.** São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977. O antropólogo francês Alfred Métraux, também registrou diversas narrativas de origem dos Mëbêngôkre-Kayapó quando esteve com o grupo Kuben-Kran-Kegn, a narrativa “Guerra contra os canibais”, e mais outras, citam esses seres subterrâneos: LOPES, Jorge Domingues; MÉTRAUX, Alfred. Mitos e contos dos índios Kayapó (Grupo Kuben-Kran-Kegn). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 13, p. 477-507, 2021.

No episódio “Tuíre Kayapó: A Força do Tempo”, Tuíre narrou o momento em que foi para a frente da bancada com o facão em punho. Durante o relato, Tuíre aponta o dedo da mão direita pintada com jenipapo, e abre a palma de forma marcada, como se, naquele instante, sua mão se transformasse no facão do dia do Encontro de Altamira. Em seguida, prossegue com seu relato:

“Veja isso. Nós Mëbêngôkre existimos ainda, nós Mëbêngôkre temos nossas terras. Nós Mëbêngôkre temos nossas florestas, nós Mëbêngôkre temos nossos rios. Se fizer barragem no rio vai alagar e a floresta vai morrer, os peixes vão morrer”. Foi assim que eu falei com o facão na cabeça dele (Tuíre [...], 2023).

Nas entrevistas realizadas para o documentário “Tuíre Kayapó: A Força do Tempo”, observa-se uma Tuíre mais madura, cuja presença é marcada por uma composição estética e simbólica que reafirma sua identidade Mëbêngôkre-Kayapó. Seu corpo está coberto por pinturas de tintura jenipapo, enquanto o brilho do urucum reflete a luminosidade do centro do seu rosto. Um traço grosso, avermelhado, estende-se sobre a região das sobrancelhas raspadas, conforme o costume Mëbêngôkre-Kayapó, e segue até a ponta do nariz, atravessando horizontalmente o rosto até alcançar as orelhas. Entre as áreas pintadas de urucum, finos traços de tintura de jenipapo preenchem os intervalos, e um único traço vertical, também feito com jenipapo, desce da ponta do seu nariz até o queixo, cruzando os lábios. Ao fundo, vislumbra-se uma ampla clareira de chão batido, ladeada por fileiras de casas cobertas de palha, compondo o cenário da aldeia. Nesse contexto, Tuíre ergue a mão em gesto que remete ao facão, retomando a mesma ação performada que a consagrou ao enfrentar o engenheiro anos antes, em 1989.





Fonte: Tuíre [...], 2023

O gesto é continuamente reiterado, com ou sem o facão, mas ele não se restringe à figura de Tuíre, trata-se de uma ação compartilhada por todas as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó quando assumem a defesa seus modos de vida, das florestas, dos rios e da própria continuidade da vida. Nesse contexto, o gesto do facão pode ser compreendido em múltiplas camadas: como corte, quando interrompe uma ação ou uma fala; como suspensão, quando suspende um discurso ou prática que viole os princípios e os códigos de conduta indígena; e como reinício, quando força a suspensão de todo enunciado ou ação em curso, instaurando a possibilidade de estabelecimento de novas relações.

Após Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó ser reconhecida pelo seu gesto no Encontro de Altamira, ela reiteradamente utilizou seu facão, ou o seu espectro, para falar com os não indígenas quando eles ameaçavam a vida e a continuidade dela. Ao reencenar o gesto com o facão, gesto que apresenta profundas relações com os conhecimentos das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, ela seguiu lutando para defender a vida. No ano de 2008 outro encontro foi realizado em Altamira (PA), esse foi o ano em que retornaram as atividades para a construção da UHE-Belo Monte, porque entre os anos de 1999 e 2001, o governo federal mobilizou o discurso da “crise energética” como estratégia política e instrumento de *lobby* para as candidaturas presidenciais subsequentes. Tal discurso serviu como justificativa para a retomada do projeto hidrelétrico no rio Xingu, sustentando o argumento de que apagões e racionamentos de energia seriam inevitáveis caso não houvesse ampliação da capacidade de geração de energia no país. Sob a retórica de uma energia “limpa e renovável”, em 2008 o governo federal reativou o projeto da UHE-Belo Monte por meio do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). A partir dessa iniciativa, o empreendimento recebeu financiamento do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social

(BNDES) nos anos de 2010, 2012 e 2017, totalizando aproximadamente 28 bilhões de reais, o que possibilitou a continuidade das obras e culminou na inauguração da UHE-Belo Monte no ano de 2016⁸¹.

Em 2008, o encontro denominado “Xingu Vivo Para Sempre” ocorreu na cidade de Altamira (PA), no mesmo ginásio em que havia sediado o histórico Encontro de Altamira de 1989. O evento reuniu mais de 700 indígenas de diferentes grupos, que debateram, entre outros temas, a retomada do projeto de construção de usinas hidrelétricas no rio Xingu. Entre os convidados, destacou-se o engenheiro da Eletrobrás, Paulo Fernando Viana Rezende, cuja presença remeteu à memória do enfrentamento ocorrido no encontro de 1989 com o engenheiro da Eletronorte José Antônio Muniz Lopes. Segundo os relatos de Dom Erwin Kräutler, então bispo de Altamira na época, o evento foi marcado por um clima de celebração, entendido como momento de organização coletiva, afirmação da diferença e construção de alianças políticas.

A abertura oficial do evento ocorreu em 19 de maio de 2008. Os homens Mëbêngôkre-Kayapó adentraram o ginásio cantando e dançando, fazendo ressoar, por meio das batidas dos pés no chão e do canto coletivo, uma força expressiva singular. As mulheres Mëbêngôkre-Kayapó, com os corpos pintados e adornadas com braceletes, colares e faixas coloridas, erguiam seus facões. Tuíre discursava empunhando o facão, deslocando-se pelo centro do ginásio enquanto falava e gesticulava com o instrumento. Ao seu lado, uma menina segurava sua mão, configurando uma demonstração de continuidade da luta e de transmissão de um legado às próximas gerações de mulheres, para que permanecessem na defesa da vida.

⁸¹ A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu, inaugurada no ano de 2016 e finalizada no ano de 2019, foi iniciada e inaugurada nos mandatos do Presidente Lula e de Dilma Rousseff do Partido dos Trabalhadores (PT). Os impactos ambientais e sociais ainda estão vivos entre os habitantes das proximidades da Usina, comunidades ribeirinhas e indígenas têm sentido os efeitos da construção da hidrelétrica, muitos se tornaram moradores das periferias de Altamira/PA e convivem com a intensificação da criminalidade e disputas por territórios. PALMQUIST, Helena. A hora é agora: Lula terá que decidir sobre Belo Monte. **Sumaúma** [on line], 6 mar. 2023. Disponível em: <https://sumauma.com/a-hora-e-agora-lula-tera-que-decidir-sobre-belo-monte/> Acesso em: 18 mar. 2024.



Fonte: Xingu Vivo para Sempre

Representantes das famílias ribeirinhas e atingidas por barragens ingressaram no espaço carregando uma canoa, na qual um homem e uma criança estavam acomodados. Sustentados pelos ombros de outros participantes, eles simulavam o

ato de remar no vazio; gesto que evocava a perda da integridade de seus rios, já impossibilitados de navegar, banhar-se ou prover alimento. A cena constituiu um momento de profunda carga política, configurando uma performance emblemática que projetava um futuro sombrio caso a UHE-Belo Monte viesse a ser efetivamente construída, fato que lamentavelmente ocorreu⁸².



Fonte: Xingu Vivo para Sempre

A apresentação dos convidados foi realizada por Dom Erwin Kräutler, que anunciou publicamente cerca de 24 caciques dos diversos grupos indígenas participantes, de lideranças ribeirinhas e do Movimento Atingidos por Barragens. De acordo com as recordações de Kräutler (2008), a entrada dos indígenas no ginásio apresentou:

O ar foi festivo, animado, algo excepcional, pois não é todo dia que se vêem tantos indígenas, pintados segundo suas tradições, dançando de acordo com os seus ritos milenares e cantando num idioma ancestral enquanto se movimentam num ritmo tão peculiar. Volta e meia, uma ou um Kayapó levanta para fazer sua dança individual erguendo um facão ou mostrando borduna e lança, os homens com seus barítonos volumosos e fortes, as mulheres com vozes elevadas, incisivas, às vezes até estridentes (Kräutler, 2008, online).

O clima de festa envolvia os sujeitos participantes, segundo Kräutler, porém o tom celebrativo foi interrompido no segundo dia do evento, quando o engenheiro da Eletrobrás foi convidado a falar. Ele defendeu o projeto de construção da UHE-Belo Monte, assim como o engenheiro da Eletronorte havia feito anos antes, durante o

⁸² Como continuidade do projeto Belo Monte, no ano de 2012, foi apresentado o megaprojeto de exploração de ouro a céu aberto pela empresa canadense Belo Sun Mineração Ltda., na região da Volta Grande do Xingu, no estado do Pará, nas proximidades da UHE-Belo Monte e dos territórios indígenas pertencentes aos grupos Juruna-Yudjá, Mëbêngôkre-Xikrin, Kisêdjê-Xipaya, Ukaragma-Arara, Mëbêngôkre-Kayapó, Awaeté-Parakanã e Kuruaya. O empreendimento sofreu entraves em virtude de inconsistências e irregularidades identificadas no processo de licenciamento ambiental; ainda assim, em 2017, a licença foi concedida para a exploração da área pelo período de 12 anos. Desde então, desencadearam-se diversas disputas judiciais que resultaram na suspensão da licença, cuja duração permanece incerta (Angelo, 2020).

Encontro de Altamira, em 1989, ao defender a construção UHE-Kararaô. A cidade e o ginásio de esportes eram os mesmos, Tuíre e outras pessoas participantes do Encontro de Altamira também estavam presentes e a questão das usinas hidrelétricas no rio Xingu retornava com força semelhante. No entanto, desta vez, o discurso do Estado, representado pela Eletrobrás, foi percebido de maneira diferente por grande parte dos participantes indígenas. Para permitir a discussão dos argumentos, foi aberta uma mesa de trabalho, oferecendo espaço para debates sobre a construção da UHE-Belo Monte.

Em seu relato, Dom Erwin Kräutler (2008) observou que, durante o evento, as negociações entre o representante da Eletrobrás e os indígenas presentes não avançaram. Ao contrário, aqueles que se opunham ao empreendimento hidrelétrico articularam-se entre si, manifestando de forma contundente seu descontentamento diante da investida da empresa estatal. As ressalvas de Kräutler expuseram que o representante da Eletrobrás traduziu o objetivo da hidrelétrica por meio da linguagem empresarial, mostrando em gráficos, dados e números, os interesses do empreendimento os quais já não foram aceitos pelas lideranças indígenas. Dessa forma, o clima de tensão se instalou e os anfitriões Mëbêngôkre-Kayapó se voltaram contrários à linguagem financeira, estatística e arrogante de Paulo Rezende, tratando-o assim como um inimigo. Nesse sentido, a festa se transformou numa investida de guerra, fazendo os Mëbêngôkre-Kayapó se oporem massivamente contra Rezende. De acordo com o relato de Kräutler nesse momento:

Os índios se levantaram, ergueram bordunas e facões e, em seguida, iniciaram uma dança movimentando-se em direção ao engenheiro. Vi os índios gesticularem com facões e bordunas. Simbolizaram um ataque. Do lugar, onde eu estava, não pude observar que um dos facões resvalou no braço do engenheiro, ferindo-o. Quando consegui ficar mais próximo, percebi o corte no braço direito do engenheiro. Vi também como ele derramou toda uma garrafa de água mineral sobre o corte que sofreu. A intenção que teve, foi, sem dúvida, a de limpar a ferida, mas o resultado foi uma imensa poça d'água misturada com sangue que causou a tétrica impressão de que alguém havia sido esquartejado ou guilhotinado naquele mesmo instante. Inúmeras vezes esta mesma cena foi repetida nas reportagens de televisão. Sangue espalhado por toda parte. O engenheiro foi encaminhado para o hospital. Levou seis pontos e recebeu alta (Kräutler, 2008, online).

Diferentemente de como ocorreu no Encontro de Altamira, o desfecho final dos gestos Mëbêngôkre-Kayapó feriram o engenheiro. O episódio foi noticiado pela imprensa oficial como uma tentativa de homicídio e que, segundo Kräutler (2008), foi

rebatida pelo próprio engenheiro⁸³. No entanto, a imprensa oficial quis produzir uma imagem de oposição historicamente demarcada entre selvageria versus civilidade e índios versus brancos. Nesse caso, os facões entraram novamente em cena e o nome de Tuíre retornou às manchetes dos jornais.

Destaco que as performances Mëbêngôkre-Kayapó, sejam aquelas realizadas pelas mulheres e seus facões, sejam pelos homens com suas bordunas, são expressões públicas de celebrações, luto e lutas envoltos de conhecimentos antigos e novos que se atualizam a medida em que são estabelecidas relações entre grupos indígenas e não indígenas como aliados e/ou como inimigos. Desse modo, o gesto do facão continuou sendo um gesto que nega a imposição de projetos de “desenvolvimento”, mas também que reafirma a sua resistência. O antropólogo Terence Turner (1991[1987]) citou como “gerência de imagem” o modo como os Mëbêngôkre-Kayapó articularam sua imagem diante de seus inimigos. Segundo o autor, eles realizavam estratégias de abordagens mobilizando os estereótipos de “ferozes selvagens” temidos pela população local e de “bons selvagens” ao enfrentarem o exército brasileiro com suas armas tradicionais, explicitando um jogo de sentidos e disputas quando em contato com os não indígenas, principalmente quando a imprensa se faz presente, apropriando-se da fotografia e dos registros fotojornalísticos para fazerem circular suas imagens como força e instrumento político.

Nesse sentido, a imagem de Tuíre com o facão ainda tem força, apesar do tempo e de suas reiteraões ao longo dele. Ela reativa, de modo persistente, as memórias de luta indígena. Enquanto “arquivo”, a imagem articulada ao “repertório” mnemônico Mëbêngôkre-Kayapó, opera como caminho para reativar o passado e não esquecer da luta. A antropóloga Guarani Nhandewa Sandra Benites (2023) corrobora para pensarmos sob esta perspectiva ao salientar que o passado se apresenta como uma caminhada, que segundo ela:

É por isso que as memórias - tanto novas quanto as velhas - precisam caminhar. O movimento da caminhada acorda a memória. É preciso acordar nossas memórias. Mas o que é muito importante é compreender que acordá-las é estar de acordo com elas, já que o lugar delas é o próprio corpo (Benites, 2023, online).

⁸³ Matérias em diversos jornais acusaram os indígenas de serem violentos (Indígenas e Belo [...], 2008); (Engenheiro da Eletrobrás [...], 2008); (O facão indígena, 2008).

Acordar a memória é olhar para o passado, acordar a memória é, portanto, um gesto de reencontro com aquilo que nos constitui e se mantém em movimento, reconhecendo o passado e lançando-se na caminhada junto aos conhecimentos e memórias incorporadas social e culturalmente. No entanto, mais do que despertá-las, é fundamental estar em acordo com elas, reconhecendo que o lugar da memória é o próprio corpo, onde passado e presente se entrelaçam em experiência viva, por meio de suas performances socioculturais, como defendeu Taylor (2013) uma memória incorporada a partir das práticas e conhecimentos (contra)hegemônicos.

De modo análogo, a pesquisadora andina Silvia Rivera Cusicanqui (2015) recupera o aforismo aymara “*Qhipnayra uñtasis sarnaqapxañani*”, que pode ser traduzido aproximadamente como “Mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro” [Olhando atrás e em frente (ao futuro-pasado) podemos caminhar no presente-futuro]. Essa formulação aproxima-se profundamente dos conhecimentos Guaraní Nhandewa destacados por Sandra Benites (2023). Ao observarmos outras culturas e coletividades, identificamos noções convergentes que tensionam a temporalidade linear (histórica)⁸⁴, ao manterem em contínuo movimento os conhecimentos e as práticas incorporadas pela oralidade e pela memória viva.

Cássio Martinho (2019), no artigo “Tuíra, a imagem”, desenvolve uma análise acerca de Tuíre e da figura “Tuíra”, denominação adotada pela mídia, no processo de formação de uma imagem de luta construída pela fotografia. O autor mostra, simultaneamente, como essa imagem escapa aos padrões que buscaram enquadrar e estabilizar seu gesto. Ao direcionar sua reflexão ao pensamento político do ativismo, nutrido por imagens e discursos, Martinho sustenta que esse modelo encontra-se em crise e, a partir disso, propõe uma leitura crítica da dupla inscrição “Tuíre/Tuíra” fundamentada em três elementos centrais para compreender a relação entre imagem e o discurso ativista: a cena, o ato e a foto.

Em relação à “cena”, Martinho (2019) descreve as imagens produzidas a partir do gesto de Tuíre, destacando que, nesse momento, Tuíre se transforma em “Tuíra”

⁸⁴ Outro exemplo é o ideograma adinkra Sankofa que é representado com a imagem de um pássaro que volta seu olhar para trás com um ovo no bico, que nas noções da cultura dos povos acã, localizados em regiões das atuais Gana e Costa do Marfim, no continente africano, remetem a etimologia da palavra, em ganês, os termos *san* (voltar, retornar), *ko* (ir) e *fa* (olhar, buscar e pegar), sendo reconhecidamente traduzido no Brasil como: “retornar ao passado para ressignificar o presente e construir o futuro”.

por meio do enquadramento das câmeras e do olhar do fotógrafo não indígena. A partir desse movimento, constitui-se um acontecimento. De acordo com o autor, há um “extracampo” que não é capturado pelas imagens e escapa à fotografia; um espaço que é revivido na memória daqueles que presenciaram “ao vivo” o gesto. O que ficou fora do enquadramento corresponde a um movimento coletivo que se somou ao discurso/performance de Tuíre: os corpos indígenas na plateia posicionaram-se de forma atenta e preparada diante dos movimentos precisos de Tuíre e de uma possível reação do engenheiro, que permaneceu imóvel diante da investida.

No “extracampo”, Martinho (2019) explicita que havia “guerreiros Mëbêngôkre[-Kayapó] [que] tomavam posição de alerta com suas bordunas e flechas, meio agachados, as pernas flexionadas para dar um bote” (p. 23). A relação entre o “arquivo” e o “repertório”, conforme defendida por Diana Taylor (2013), complementa o apontamento feito por Martinho. O “arquivo”, neste caso, a fotografia que criou “Tuíra”, constitui o rastro deixado como registro do acontecimento, o testemunho de que ele de fato ocorreu. Já o “extracampo” corresponde ao “repertório”, onde se encenam as memórias incorporadas: a memória das posições de guerra Mëbêngôkre-Kayapó que permaneceu como pano de fundo da cena. O gesto de Tuíre emerge dessa memória da guerra, de modo que, enquanto os homens erguem suas bordunas e flechas, as mulheres empunham seus facões.

Quanto ao “ato”, Martinho (2019) apresenta duas formas possíveis: o “ato brando” e o “ato de força”, sendo este último o principal destaque de sua análise. Para o autor, o “ato de força” depende da existência de uma cena, de uma plateia e de uma audiência — uma interdependência entre força, cena e imagem. Nesse sentido, “uma imagem forte exige uma cena forte, um ato forte. Um ato forte exigiria por sua vez a força de uma imagem correspondente” (p. 24). No entrelaçamento entre força, cena e imagem, o autor abre caminhos para discutir o que denomina “imagem ativista”, conceito que se aproxima do que Diana Taylor (2013) define como “memória incorporada”. Nesta perspectiva, o corpo é colocado na linha de frente, e suas práticas podem ser mobilizadas para “solidificar, analisar ou desafiar estruturas de poder” (Taylor, 2023[2016], p. 183). Martinho (2019) descreve esse corpo, o corpo de Tuíre, como aquele que desafia os códigos de postura hegemônica esperados para a ocasião, evidenciando sua habilidade em manejar linguagens corporificadas para transmitir uma mensagem direta, inscrita em uma gramática, que o autor chama de “gramática ativista”, em que:

O controle fino transparece também na duração do gesto: são três segundos de drama, que encerram toda a potência da cena (uma multidão de indígenas armados de bordunas e flechas se esparrama ao redor do pequeno palco, como mostra outra imagem de vídeo). É também com precisão calibrada que Tuíra encerra o ato. O afago do facão é o último gesto, a exclamação final do discurso, depois do qual é preciso retirar-se para deixar que seu impacto ressoe ali, se desdobre no tempo, como um eco, contamine a atmosfera, se misture ao lugar (Martinho, 2019, p. 25).

Dessa forma, para Martinho (2019) o gesto constitui o marcador de um instante que persiste como uma “mensagem que sobrevive ao mensageiro” (p.25). Assim, o gesto, o gesto do facão, aproxima-se mais da performance, enquanto ato vivo e incorporado, do que da imagem cristalizada que perdura como tradicionalmente reconhecemos enquanto arquivo. Como “repertório”, ou seja, como memória incorporada, o gesto do facão foi performado inúmeras vezes quando as mulheres tiveram que defender suas vidas, seus territórios, seus modos de coabitar o mundo seguindo na caminhada – em marcha.

Tuíre ergueu publicamente o facão no ano de 1989 e, nos anos seguintes, ela e outras mulheres Mëbêngôkre-Kayapó ergueram física e simbolicamente o facão. Nesse sentido, a antropóloga Maria Alice de Oliveira (2019)⁸⁵, propôs olharmos as performances dessas mulheres com os facões como um processo de agência delas. Para a autora, *bênjadjwýr nire* seria compreendida como “mulher chefe” ou “mulher liderança”, sendo *nire* correspondente à mulher, ao mostrar a presença de Tuíre e de outras mulheres Mëbêngôkre-Kayapó nos espaços de decisão política em gesto. De acordo com De Oliveira (2019):

a oratória e os efeitos especiais são utilizados pelos Mëbêngôkre exatamente porque eles compreendem que os efeitos simbólicos são os mais efetivos na intenção de impactar, afetar e ter agência sobre os processos. Especialmente com relação às nirex, o simbolismo de sua nudez com grafismos, de seu facão colado ao rosto e de sua fala firme sem dúvida estabelecem uma relação de poder que, se não em todas as instâncias, mas, no momento em que ela discursa, estabelece um domínio, um poder. O magnetismo que uma nire Mëbêngôkre impõe ao balançar seu facão acompanhando cada palavra; o som estridente de sua voz; o rosto contrariado e o dedo apontado para o rosto intimidam e elas sabem e usam dessa performance nos seus processos de agência e representatividade política (De Oliveira, 2019, p. 169).

O gesto do facão, como é apresentado nesta pesquisa, é agente ativo na produção de significados. Estas estratégias reiteram a compreensão indígena de que o impacto de seus corpos, quando em contato com contextos distintos, é uma forma

⁸⁵ DE OLIVEIRA, Maria Alice Costa. ***Bênjadjwýr nire: processos de agências das mulheres Mëbêngôkre/Kayapó***. [DISSERTAÇÃO]. Belém: PPGA/UFGA, 2019.

eficaz de intervenção nos processos sociopolíticos, sem dissociar emoção, estética e política. Como resultado, essas mulheres transformam sua presença em um ato político que desafia expectativas externas, reconfigura relações de poder e reafirma seu papel como protagonistas nas arenas públicas contemporâneas. O gesto do facão, tornou-se para nós não indígenas um símbolo de resistência, mas para os indígenas, em específico para os Mëbêngôkre-Kayapó, é o próprio ato de resistir e um chamado à luta, ele é a negação, é um ato de insubmissão, no qual se recusa a falar a língua do outro, se recusa a abaixar o facão e encostando no rosto do representante do setor elétrico, é um grande “não” ao Estado violento que impõem aos indígenas um modelo de vida “moderno” que desertifica e esteriliza a vida.

Desse modo, poderíamos reunir um conjunto de gestos dos momentos em que as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó estiveram à frente das ações de resistência e de reivindicação política diante dos não indígenas, cada contexto demarca uma batalha discursiva que ultrapassa a palavra, o corpo que se coloca na linha de frente de ações, seguindo em marcha, em sua caminhada como nos lembrou Benites (2023), ao demarcarem formas de compreender e estruturar as relações estabelecidas durante anos de acordos e relações sistematicamente abaladas por um eterno retorno. Nesse movimento, articulam-se as memórias das primeiras alianças, os sucessivos rompimentos decorrentes do contato com os não indígenas e as compreensões cosmológicas e históricas que moldaram tais relações.

No ano de 2015, um grupo expressivo de mulheres Mëbêngôkre-Kayapó reuniu-se na sede do Distrito Sanitário Especial Indígena Kaiapó do Pará (DSEI-Kaiapó do Pará), localizada na cidade de Redenção (PA), para realizar um ato de repúdio à retirada do então coordenador de saúde indígena, João Paulo Ferreira. As mulheres defendiam que o coordenador destituído detinha conhecimento aprofundado sobre as necessidades e especificidades da saúde indígena na região, argumento que contrastava com a indicação de dois novos coordenadores que, segundo elas, desconheciam tanto a realidade local quanto as atribuições próprias da política de saúde indígena. Durante a mobilização, as mulheres cantaram e dançaram em frente à sede do DSEI-Kaiapó do Pará, empunhando facões, gesto que reforçou a dimensão política de sua manifestação. Como resultado dessa articulação coletiva, foi conquistada uma reunião com o Secretário Especial de Saúde Indígena, que acabou não oficializando a mudança na coordenação do DSEI-Kaiapó do Pará.



Fonte: reprodução De Oliveira, 2019, p. 167

No mês de agosto de 2016, diversos grupos Mëbêngôkre-Kayapó, juntamente com outros grupos indígenas, ocuparam as ruas em várias regiões do país. Em Brasília, as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó protagonizaram manifestações contra a votação da Proposta de Emenda Constitucional 215 (PEC 215/2000), a qual, em síntese, propunha transferir a competência pela demarcação dos territórios indígenas do Governo Federal e da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) para o Congresso Nacional — instância marcada pela ampla presença de grandes latifundiários, responsáveis por financiar e promover conflitos nos territórios originários. Na ocasião, as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó assumiram a linha de frente da marcha na Esplanada dos Ministérios, caminhando e entoando cantos com o facão em punho, gesto que reforçava a potência efetiva e política de sua resistência.

A mobilização coletiva buscava impedir mais um projeto que atentava contra à vida e aos direitos dos grupos indígenas no país. Como resultado da forte pressão exercida pelos indígenas em escala nacional, a votação da PEC 215 não ocorreu em 2016. O então presidente da Câmara Federal, na época Rodrigo Maia, anunciou o adiamento da votação para fevereiro de 2017. Desde então, a proposta passou a ser aprovada pelo Senado e sucessivamente postergada, até que sua versão mais recente de 2023, foi levada ao Supremo Tribunal Federal (STF) e teve o seu texto considerado inconstitucional, contudo, uma nova PEC (49/2023) foi criada e o

Congresso Nacional aprovou a Lei 14.701/2023, retornando com o marco regulatório para a demarcação de terras indígenas com base na data da promulgação da Constituição Federal de 1988⁸⁶.



Fonte: reprodução De Oliveira, 2019, p. 174

No ano de 2017 foram realizadas diversas mobilizações em defesa da Saúde Indígena. Muitas mudanças de cargos com indicações políticas partidárias ocorreram na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) e nos Distritos Sanitários Indígenas, levando ao questionamento de tais mudanças, por não considerarem a participação indígena nas decisões, ocorridas de maneira autoritária. No calor das

⁸⁶ O debate sobre demarcação de terras continua vivo através da PEC 49/2023, que quer instituir como marco regulatório para a demarcação das terras indígenas a data de 05 de outubro de 1988, com a recente aprovação no Senado. O marco temporal, como é conhecido o marco regulatório com base na data da homologação da Constituição Federal de 1988, procura inviabilizar a demarcação de terras indígenas, sugerindo que as terras que não estavam ocupadas e habitadas por indígenas até a data da homologação da Constituição de 1988 - dia 05 de outubro de 1988 – não poderiam ser demarcadas. Neste caso, os indígenas não teriam o direito às terras que foram retomadas posteriormente a esta data, apagando todo o processo de expulsão e deslocamento de indígenas ao longo de séculos de colonização e projetos desenvolvimentistas. No mês de maio do ano de 2023 a câmara dos deputados aprovou o Projeto Lei 490/07, do qual foi encaminhado ao senado federal e imediatamente transformada no PL 2903/2023, após o Supremo Tribunal Federal ter considerado o PL 490/2007 inconstitucional, em setembro de 2023, a votação já tinha sido adiada sete vezes. Após a decisão de inconstitucionalidade da tese do marco temporal estabelecida no PL 490/07, e transformada no PL 2903/23, o presidente Lula vetou dezenove artigos integralmente, cinco parcialmente e oito foram mantidos. O artigo que enfatizava e estabelecia a tese do marco temporal foi derrubado (Soares, 2023).

sucessivas substituições e projetos de mudanças administrativas de tais órgãos, Tuíre gravou um vídeo expressando seu descontentamento, nele ela aparece com o facão na mão, em frente à sede da DESAI-Kaiapó do Pará, na cidade de Redenção (PA)⁸⁷. A medida em que fala, ela gesticula com o facão na mão, seu rosto sério e sua voz ríspida criam uma imagem de força, uma imagem que se modifica a cada manifestação de Tuíre, pois nessa ocasião suas feições demonstraram uma atmosfera de revolta, um pouco distinta da feição séria, mas branda de Tuíre, realizada no Encontro de Altamira. No vídeo, seu discurso é traduzido a cada fala, a mensagem é direta:

Atenção políticos, deputados e senadores! A partir de onde [ou hoje] que eu estou falando sobre, a respeito da, Saúde Indígena. Vocês deputados e senadores que ajudou a Temer, colocar de novo então... fala para o Temer que procura outra empresa, senhores deputados você está querendo assumir a DSEI Kaiapó. A DSEI Kaiapó vai ser sempre a DSEI Kaiapó, não da política. A saúde indígena foi o próprio indígena que criou, a gente não vai aceitar a política entrar na saúde indígena. O Temer tem que ouvir a deputada, a esposa do deputado Marinho. Nós não queremos aceitar política entrar aqui nessa casa, nossa casa é do povo Kayapó e saúde indígena, não aceitamos nenhum político entrar na saúde indígena. Esse facão é para alguns políticos que entrarem aqui na saúde indígena. Atenção deputada Juliana, se você entrar aqui na porta da saúde indígena, esse facão é para você (Tuíre contra [...], 2017)



Fonte: Tuíre contra [...], 2017

No mesmo ano ela foi para Brasília, na sede da SESAI, a princípio para se reunir com o coordenador, mas os Mëbêngôkre-Kayapó e demais grupos indígenas

⁸⁷ TUÍRE CONTRA Temer. Ngronh-re Kayapó kayapó. Youtube. 11 ago. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/IK7HhHrmAZE> Acesso em: 20 mai. 2025.

que se deslocaram para Brasília receberam com surpresa a notícia de que outra pessoa havia assumido a secretaria da SESAI. Tuíre mais uma vez defendeu a saúde e os direitos indígenas, com dedo em riste ela falou com o novo secretário na época Marco Antonio Toccolini. O gesto de advertência com o dedo em riste contra as decisões arbitrárias sem consultar os indígenas mostra a não aceitação de decidirem coisas sem considerar a vontade dos indígenas e Tuíre, mais uma vez, estava lá para se lembrarem disso.



Fonte: Alejandro Zambrana / SESAI. Mídia Ninja/ Acervo ISA

No ano de 2019, ocorreram diversas mobilizações Mëbêngôkre-Kayapó em resposta à proposta de municipalização da Saúde Indígena. Na cidade de São Félix do Xingu, uma marcha tomou as ruas, reunindo mulheres e crianças que carregavam cartazes e facões como forma de protesto. Durante uma audiência na Câmara Municipal, uma mulher Mëbêngôkre-Kayapó, Nhakdjô Kayapó, aproximou o facão do rosto do prefeito, desferindo inicialmente golpes sobre a mesa e, em seguida, avançando em direção à autoridade municipal.



Fonte: Imagem Palloma Moura / Reprodução (De Oliveira, 2019, p. 168; 173)



Fonte: Portal Roma News

No mesmo ano, durante o Acampamento Terra Livre⁸⁸, Tuíre respondeu à fala do deputado federal José Medeiros⁸⁹, que movia um discurso contra as organizações não governamentais (ONGs) de apoio à causa indígena e defendia a exploração de minérios e madeira dentro dos territórios indígenas. Tuíre, em discurso e em gesto com a mão, calou o deputado, ela foi aplaudida e ovacionada pela plateia composta por indígenas e não indígenas⁹⁰. Enquanto o deputado falava:

Eu xinguei quem aqui? Eu cheguei falando: que tem malandro ganhando dinheiro em cima dos índios. Os índios estão em cima de jazidas, mas não podem tirar diamante. Ele tem madeira, ele não pode fazer o manejo. Ele tem terra, ele não pode fazer uma [muitas vaias o fizeram calar] (Tuíra responde [...], 2019).

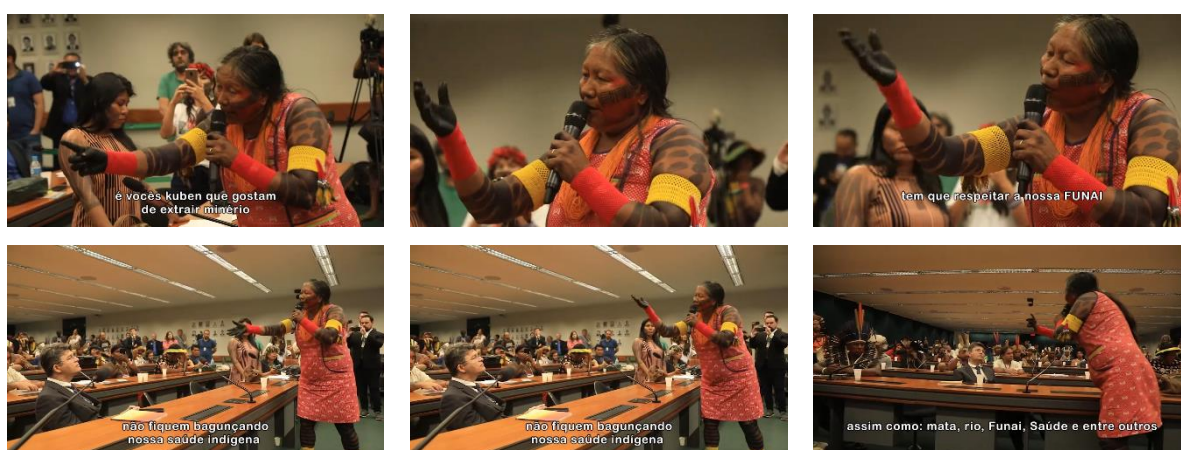
⁸⁸ O Acampamento Terra Livre, desde 2004, é a maior mobilização indígena do Brasil e em 2020 converteu-se na primeira grande mobilização indígena *online* ocorrida durante a pandemia de Covid-19. O ATL é realizado pela união das organizações indígenas: Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo (APOINME), Articulação dos Povos Indígenas do Sudeste (ARPIN SUDESTE), Articulação dos Povos Indígenas do Sul (ARPIN SUL), Grande Assembleia do Povo Guarani (ATY GUASU), Comissão Guarani Yvyrupa, Conselho do Povo Terena, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e Mobilização Nacional Indígena (MNI)), em que indígenas de diversas regiões ocupam a capital federal durante o mês de abril, visando reivindicar os direitos conquistados através de suas lutas e garantidos pela Constituição Federal de 1988.

⁸⁹ O deputado federal assumiu o cargo pelo partido Podemos-MT.

⁹⁰ TUIRA RESPONDE deputado - Acampamento Terra Livre 2019. Kamikia Kisedje. Youtube 04 mai. 2019. Disponível em: https://youtu.be/pTrailk_K3E?list=PLKjKdCXHIZZAo_AYwjKBPMhI2cDbIBY0 Acesso em: 05 out. 2024.

Tuíre se levantou, entoou um canto e se dirigiu para frente do deputado cantando, pegou o microfone e respondeu em língua jê:

Deputado, ouça minhas palavras. Eu sou Kayapo, tem que ouvir minhas falas. Fiquei ouvindo você falar do dinheiro e agora vou falar pra você: é vocês aqui deputados que estão roubando dinheiro, não foi nós Kayapo que roubamos o dinheiro. É aqui nesta casa que vocês deputados desviam o dinheiro [aplausos e maracás]. Nós Mëbêngôkre não estamos vendendo minério, é vocês kuben que gostam de extrair minério. Deputado, leva minha mensagem para o seu chefe nos respeitar. Tem que respeitar a nossa FUNAI, deixa a FUNAI inteira para nós. A FUNAI é nosso órgão há muito tempo, por isso defendemos, deixa inteira para nós. Não fiquem bagunçando nossa saúde indígena. Deputado, deixa nossa saúde do mesmo jeito que está, para que possamos defender coisas assim como: mata, rio, FUNAI, Saúde e entre outros (Tuíra responde [...], 2019).



Fonte: Tuíra responde [...], 2019

Além da participação de Tuíre e uma diversidade de mulheres indígenas no ATL, 2019 também foi o ano da I Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida entre os dias 9 e 14 de agosto em Brasília/DF. A I Marcha ocorreu juntamente com a Marcha das Margaridas⁹¹ - mobilização nacional que reúne as trabalhadoras rurais do país para defender seus direitos e seus corpos - e foi um espaço para reunir diversas gerações de mulheres e fortalecer suas lutas. Nos momentos iniciais da I Marcha, Tuíre foi recebida com intensa emoção: entre o choro, cantos e o som do maracá, sua presença multiplicou-se convertendo-a em muitas. Sua figura, longe de se restringir à individualidade, tornou-se um signo coletivo, capaz de condensar memórias, gestos e narrativas de resistência.

⁹¹ O nome da marcha é uma homenagem à sindicalista e defensora dos direitos humanos - Margarida Maria Alves. Margarida foi assassinada no ano de 1983 diante de seu marido e filho na porta de sua casa na cidade de Alagoa Grande, PB. Mais detalhes em: <https://www.marchadasmargaridas.org.br/?pagina=asmargaridas> Acesso em: 20 mar. 2024.



Fonte: Tuíre [...], 2023.

Na abertura da I Marcha, mulheres indígenas de distintos grupos tomaram a palavra para reafirmar e rememorar a luta de Tuíre, reinscrevendo seu gesto no presente e reafirmando sua potência como marco político e cosmológico. Esse movimento expressa como a memória de Tuíre opera como repertório compartilhado, mobilizando admiração, fortalecendo alianças interétnicas e atualizando formas de ação que articulam corpo, gesto e palavra na continuidade das lutas indígenas.

Durante a caminhada da I Marcha pelas ruas da capital federal, Tuíre foi convidada a subir em um trio elétrico. Visivelmente emocionada, teve sua voz ouvida por centenas de mulheres. Com o microfone em mãos, Tuíre tomou a palavra, projetando sua fala como gesto político e mnemônico que mobilizou e fortaleceu aquelas que a escutavam:

Hoje viemos aqui para entender o que está acontecendo. Queridas, sejam fortes para lutarmos por nossa saúde. Pela saúde das nossas crianças, dos adultos, dos nossos anciãos, das grávidas. Nossa saúde, temos que protegê-la, isso que estamos indo fazer. Vocês têm que ser fortes, nós somos fortes. Temos que lutar, estamos indo lutar pela nossa saúde (Tuíre [...], 2023).



Fonte: Tuíre [...], 2023.

É importante observar que, nos últimos anos que antecederam a pandemia de Covid-19, a questão da saúde indígena vinha tornando-se pauta recorrente e motivadora das mobilizações Mëbêngôkre-Kayapó nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), na Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), em Brasília, na FUNAI local, bem como tema central nas discussões do Acampamento Terra Livre (ATL). A SESAI vinha sofrendo um processo sistemático de desmonte de ações e políticas públicas voltadas para os indígenas, cenário que se agravou com a pandemia de Covid-19; um dos momentos mais críticos desde os primeiros contatos forçados. Centenas de anciãos e anciãs morreram em decorrência da doença, e, com eles, perderam-se conhecimentos, narrativas e memórias, gerando rupturas profundas e, em muitos casos, irreparáveis.

Essa gestualidade e discursividade das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó reiteraram-se de forma contundente em cada mobilização realizada diante de interlocutores não indígenas. Nessas ocasiões, elas performam um modo próprio de fazer política, no qual o gesto e o facão se constituem como instrumentos de força e como meios de tradução de suas reivindicações. Elas chegam com seus facões e todos compreendem a intenção de tal gesto. Nesse contexto, o facão faz e faz fazer, compondo uma dimensão dual e complementar da agência política das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó. Diante de todos esses enfrentamentos liderados por elas, embora algumas vezes elas não tenham tido uma resposta positiva aos seus anseios, elas conseguiram avançar em questões relativas à educação escolar indígena, saúde indígena, formação acadêmica, associativismo, geração de renda, atenção às mulheres indígenas no contexto aldeão e urbano, e violência contra as mulheres.

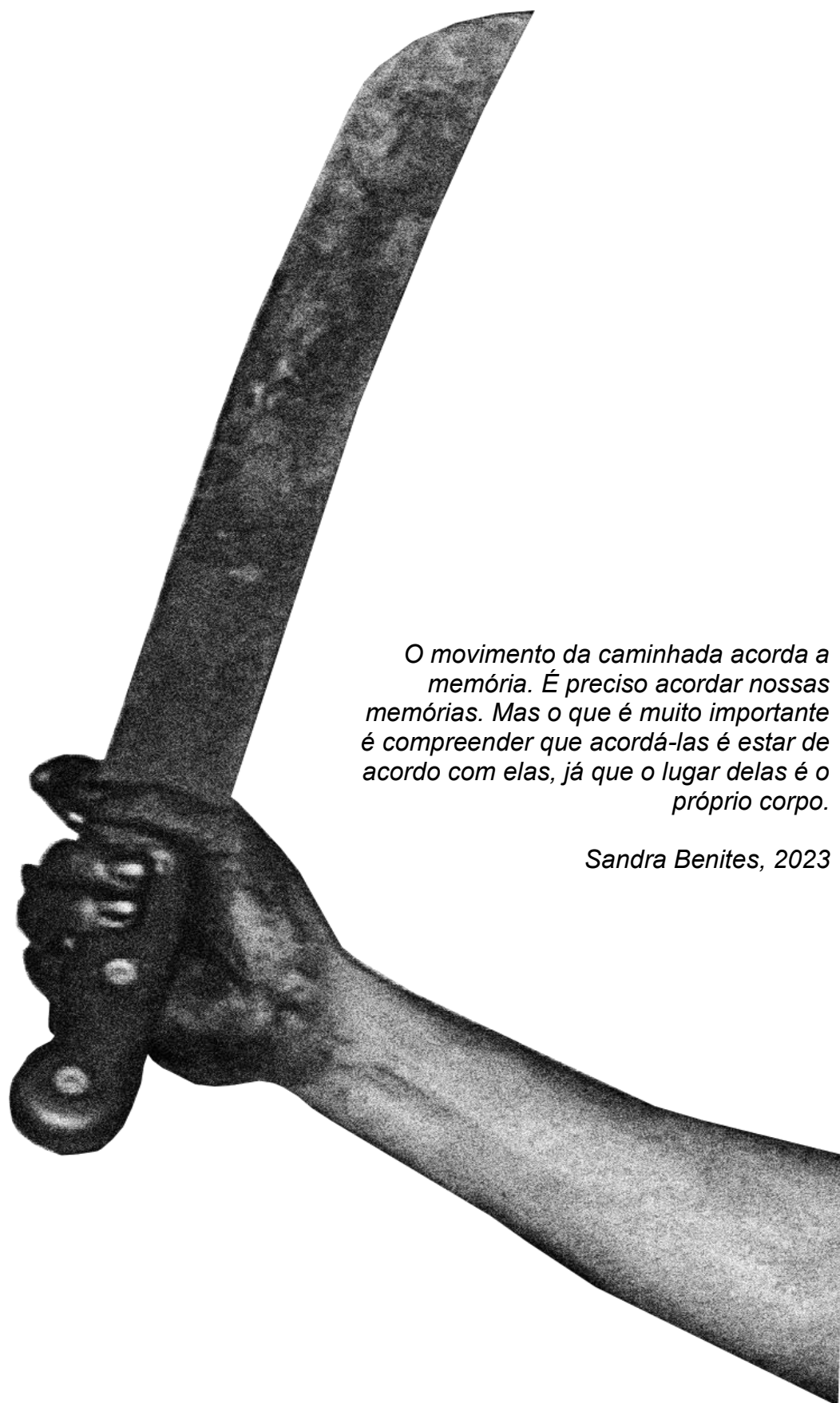
Com a ampliação das articulações e da participação das mulheres indígenas na política e em outras instâncias de poder, como nas escolas, universidades, museus e galerias, emerge a necessidade de ocupar e ampliar esses espaços, afirmando sua presença. Esse movimento possibilita a circulação de memórias de luta e de resistência, fundamentais para a continuidade de seus modos de vida diante de sucessivos projetos de apagamento e destruição. Desde o gesto de Tuíre, confirmou-se que a luta constitui como principal meio de enfrentamento aos empreendimentos que visam o retorno econômico a qualquer custo, sobretudo quando recaem sobre aqueles que permanecem como últimas forças de resistência frente aos avanços colonial, liberal, neoliberal e neocolonial. O gesto de Tuíre adiou o início do fim e, ainda

hoje, muitas mulheres indígenas continuam a lutar, com distintas armas e estratégias, para adiar o fim do mundo.



Fonte: Dida Sampaio / AE

Assim, no capítulo seguinte examinarei a incorporação do facão ao cotidiano indígena a partir de uma perspectiva histórica, destacando os processos pelos quais esse objeto, inicialmente introduzido pelo contato colonial, foi sendo progressivamente ressignificado no interior da vida coletiva aldeã e, de modo particular, no âmbito das práticas e responsabilidades das mulheres indígenas. A análise expõe que o facão ultrapassa sua dimensão utilitária, convertendo-se em elemento vivo e político capaz de expressar agência, autoridade e modos específicos de ação no mundo. Ao trazer essa discussão para o contexto contemporâneo, torna-se possível compreender como o gesto do facão, inicialmente reconhecido pela centralidade que assume entre as mulheres Mẽbêngôkre-Kayapó, está presente em outros grupos e situações, configurando um repertório gestual compartilhado que articula memória, resistência e luta pela vida. Essa ampliação mostra, por um lado, a potência dos processos de indigenização de objetos externos e, por outro, a persistência de formas corporais e cosmológicas de conhecimento que orientam as lutas indígenas, atualizando continuamente suas estratégias políticas e suas práticas de afirmação coletiva.



O movimento da caminhada acorda a memória. É preciso acordar nossas memórias. Mas o que é muito importante é compreender que acordá-las é estar de acordo com elas, já que o lugar delas é o próprio corpo.

Sandra Benites, 2023

4. O gesto compartilhado: o gesto do facão como performance de resistência

No contexto histórico, o facão foi um dos objetos progressivamente inseridos no cotidiano indígena a partir dos primeiros contatos interétnicos e se estendeu até a década de 1970 como uma política indigenista de Estado. A partir de sua incorporação às dinâmicas locais, o facão passou a integrar redes de troca e a assumir significados próprios, reelaborados segundo as lógicas socioculturais indígenas. Como a circulação de bens constituía em uma prática amplamente incorporada às dinâmicas cerimoniais e de prestígio, muitos dos objetos e bens trocados entre membros de um mesmo grupo ou entre grupos indígenas distintos, compartilhados em festas, capturados ou abandonados nas matas, passaram a povoar as narrativas e memórias dos mais velhos muito antes da chegada dos “brancos”. Quando tais objetos eram ofertados como demonstração de amizade, os indígenas os recebiam, mas também distribuíam outros bens àqueles que chegavam, baseados nas relações de reciprocidade - dar, receber e retribuir (e fazê-lo reiteradamente) - expresso na noção de “dádiva” analisada por Marcel Mauss (2003 [1925]), configurando um repertório amplamente difundido entre as populações autóctones pelo mundo.

No Brasil, na primeira metade do século XX, a distribuição de objetos aos grupos indígenas recém-contatados por agentes do governo foi amplamente empregada, mantendo-se como um instrumento central tanto de controle quanto de aproximação por parte do Estado. Nesse contexto, diversos instrumentos associados ao trabalho agrícola voltaram a integrar de forma intensa a vida cotidiana dos grupos indígenas, reconfigurando dinâmicas de uso, circulação e significação desses objetos nas relações estabelecidas entre os indígenas e agentes do governo, com suas práticas paternalistas difundidas nos primeiros anos da República⁹². Ao mesmo tempo

⁹² Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, foram estabelecidos protocolos que definiam os modos pelos quais os indígenas deveriam ser integrados aos modos de vida não indígenas, sendo progressivamente convertidos em trabalhadores rurais. Nesse contexto, foi sobretudo por intermédio das ações do SPI que tecidos, machados, panelas e facões passaram a circular de forma mais intensa entre as populações indígenas. Todavia, a política de integração pautada na chamada “não violência” mostrou-se profundamente insuficiente e contraditória, uma vez que o contato direto com agentes do Estado e a distribuição sistemática de “presentes” contribuíram para a disseminação de doenças, provocando uma drástica redução do contingente populacional indígena no período pós-contato. Mesmo após a extinção do SPI, em 1967, e apesar de sua atuação marcada por ambiguidades e controvérsias, a prática da oferta de objetos persistiu no órgão que o sucedeu, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), expondo a continuidade de estratégias indigenistas, órgão que após a Constituição Federal de 1988 passou a exercer a função de proteção e defesa dos direitos indígenas, contudo não conseguindo evitar indicações políticas para sua presidência.

em que os objetos agrícolas foram inseridos como dispositivos de controle, eles também passaram, ao longo do tempo, a ser apropriados, ressignificados e indigenizados por grupos indígenas, especialmente pelas mulheres, em processos que produziram novas formas de agência e resistência indígena. Desse modo, acredito que o gesto, que antecede e se transforma no gesto político realizado por Tuíre Mebengokre-Kayapó e seu facão, oferece uma perspectiva de leitura crítica sobre as (contra)narrativas das mulheres indígenas. Trata-se de um gesto que, ao ser incorporado como memória e prática de resistência, expressa as formas de luta dessas mulheres diante das políticas e projetos anti-indígenas que seguem estruturando práticas (neo)coloniais no Brasil⁹³.

Na relação historicamente assimétrica entre o Estado brasileiro e os indígenas, o “gesto do facão” apresenta-se como potência emancipadora de um silêncio na memória indígena, que se instala muito mais na esfera do não dito, acerca do contato, das dinâmicas de dominação, dos conflitos e das ambíguas relações de compadrio estabelecidas entre indígenas e não indígenas. Como já observamos, o gesto constitui uma forma de expressão da memória constantemente atualizada. Neste sentido, o “gesto do facão” indigeniza e atualiza-se na medida em que novos sujeitos incorporaram o facão como objeto/memória de resistência, consolidando como repertório das mulheres indígenas. Conforme destacado nos capítulos anteriores, as mulheres indígenas sempre estiveram junto dos homens na manutenção dos saberes, nas estratégias de resistências, na defesa da vida e junto nas decisões que envolviam e envolvem o reconhecimento e demarcação dos territórios indígenas pela União. Os enfrentamentos liderados por elas se cruzam em distintas linguagens políticas, estéticas, poéticas, performáticas, artísticas, cênicas, entre outras. Sob a imagem do facão, as mulheres indígenas vêm apresentando uma relação próxima com a luta e a defesa pela vida e dos territórios indígenas nas relações conflituosas no contato com os não indígenas.

Atravessadas pela colonização e pelo capitalismo, elas desenvolveram diversos modos de assegurarem seus saberes para além da oralidade, através das incursões para as roças, da alimentação, da medicina, da arte, dos cantos, da cura,

⁹³ O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) publicou no ano de 2018, o livro “Congresso Anti-Indígena: os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas” que apresentou uma lista dos parlamentares e dos projetos submetidos que feriam os direitos indígenas, em sua maioria eram, destinados ao agronegócio, mineração, engenharia e infraestrutura. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/congresso-anti-indigena.pdf> Acesso em: 27 nov. 2025.

dos cuidados com o corpo, desenvolvidos nas formas mais sutis e até nas mais obstinadas. A relação dos facões entre os e as indígenas aparece nas narrativas de origem de diversos grupos no Brasil, eles ocupam um lugar de destaque na circulação de bens e no estabelecimento de alianças e conflitos interétnicos, fazendo parte da memória coletiva de diversos grupos. Portanto, devemos compreender esses bens não como objetos acabados em si, em sua forma e em sua função, devemos compreendê-los como meios de interações e integrações com o mundo. Nessa trama, as mulheres indígenas constituem saberes tecidos ao longo de extensos processos, movimentos e transformações, por meio dos quais constroem repertórios outros que se reiteram continuamente, atualizando antigos e novos modos de estar, enfrentar e resistir em um mundo cada vez mais desafiador para as populações indígenas e para o restante do globo. Esse desafio se intensifica diante da acelerada destruição ambiental, em que o tempo da natureza tem sido atravessado e subordinado ao tempo do capital.

Nesse percurso, os gestos políticos das mulheres indígenas com, ou sem, os facões apresentam narrativas (contra)hegemônicas em um conjunto de referenciais imagéticos, sonoros, gestuais, performáticos, entre outras formas expressivas em um movimento de oposição e, também, de complementaridade. Assim, caminho junto aos apontamentos de Silvia Rivera Cusicanqui (2015) sobre a epistemologia *ch'ixi* quando ela consiste em abrir e ampliar um terceiro espaço - *taypi*, uma zona de contato -, *“entretejiendo a los dos mundos opuestos en una trama dinámica y contenciosa, en la que ambos se interpenetran sin fusionarse ni hibridizarse nunca”* [entrelaçando os dois mundos opostos em uma trama dinâmica e conflituosa, na qual ambos se interpenetram sem jamais se fundirem ou hibridizarem] (p. 302), sendo uma força que amplia a capacidade de refletir e agir. Desse modo, considerando a criação de narrativas visuais e sensoriais, Rivera Cusicanqui (2015) propõe uma prática de insubordinação descolonizadora, capaz de tensionar e reconfigurar tais regimes de representação, aproximando-se das noções de “arquivo” e de “repertório” desenvolvidas por Taylor (2013, 2023), em que as diferenças coexistem como complementares.

Diante da construção de uma memória coletiva hegemônica marcada pelo esquecimento doloso, ou seja, com a intenção de apagar, sobretudo em relação às mulheres indígenas, a artista Moara Tupinambá reelaborou uma fotografia que foi realizada no final da década de 1940, durante a publicização do projeto de expansão

territorial e econômica para o Brasil Central e para a Amazônia⁹⁴. O trabalho de Moara expressa precisamente aquilo que permaneceu à margem da imagem e da história oficial. A artista, educadora e comunicadora é uma mulher em retomada da sua própria história e identidade Tupinambá da Amazônia. Atualmente o grupo tem passado por um processo de reorganização cultural e territorial, especialmente para aqueles que estão na região do Baixo Tapajós no Pará, em que o desafio é lutar para barrar o projeto desenvolvimentista de construção da Ferrogrão (EF-170), ferrovia prevista para escoar a produção agrícola, principalmente a de soja e de milho.

Diante dessa realidade, ela desenvolve uma (contra)narrativa sobre o contato que insiste em retornar. No registro oficial, a entrega de objetos por um agente do SPI aos Kuikuro⁹⁵ foi cuidadosamente encenada, com o objetivo de compor uma narrativa pacífica acerca da relação entre indígenas e representantes do Estado. Ao deslocar o olhar, a artista reposiciona, a partir do presente, um futuro já anunciado, no qual o passado-presente persiste e recoloca os grupos indígenas, mais uma vez, em uma moldura (neo)colonial. Essa moldura se expressa na progressiva ocupação dos territórios indígenas para fins de exploração e expansão econômica no país, reiterando a continuidade das políticas de expropriação e de silenciamento na contemporaneidade.

A imagem reelaborada faz parte de uma série de intervenções imagéticas e de fotomontagens realizada pela artista no ano de 2021, no auge da pandemia de Covid-19, em que todos os males históricos sofridos pelos indígenas retornavam com força semelhante à dos primeiros contatos coloniais. A série *Yuíre*, termo que pode ser traduzido aproximadamente como “voltar”⁹⁶, traz à tona o sistemático genocídio

⁹⁴ Durante o Estado Novo foi criado o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) que ficava responsável pela divulgação dos feitos do Estado, assim como um projeto de união nacional na criação de uma memória nacional que congregasse movimentos coletivos como, por exemplo, o samba e o futebol, instituindo um modo de identificação coletiva.

⁹⁵ Os Kuikuro, atualmente vivem em três aldeias localizadas entre os rios Kuluene e Kurisevo, que formam, na porção oriental, o rio Xingu. Eles são falantes da família linguística Karib e estão circunscritos dentro do Parque Indígena Xingu (PIX), na porção meridional do Parque, no estado do Mato Grosso. Eles tiveram seus primeiros contatos com os sertanistas do SPI na década de 1940, quando foram localizados para tentar evitar a dizimação do grupo, frente à implementação de projetos econômicos e de infraestrutura nas proximidades das aldeias. Porém, o contato levou os Kuikuro a ter sua população reduzida pela metade em decorrência da disseminação de epidemias. Esse quadro se modificou com a criação do Parque Nacional do Xingu (1961), posteriormente compreendido como Parque Indígena do Xingu (PIX), em que os Kuikuro atualmente representam a maior população indígena dentro do PIX.

⁹⁶ O termo *yuíre* pode ser encontrado como os similares: *uíre* [voltar] e *uiuíre* [voltar-se] (Mello, 1967). O Tupi Antigo foi historicamente adaptado pelos missionários jesuítas durante os primeiros séculos de colonização, essa adaptação deu origem a língua Nheengatu que foi classificada como Língua Geral

contra os grupos indígenas por meio do progressivo desmatamento, do garimpo, da mineração e de projetos de infraestrutura que atravessam os territórios indígenas, levando e fazendo suscitar novas doenças causadas pela invasão e pelo desequilíbrio ambiental gerados nesse processo. O gesto de “amizade” difundido na imprensa e nos relatórios oficiais do governo foi reescrito por meio das imagens por uma mulher Tupinambá, que utiliza das mais diversas formas de expressão para fazer circular outras narrativas sobre os indígenas e também sobre os não indígenas como forma de resistência e denúncia.



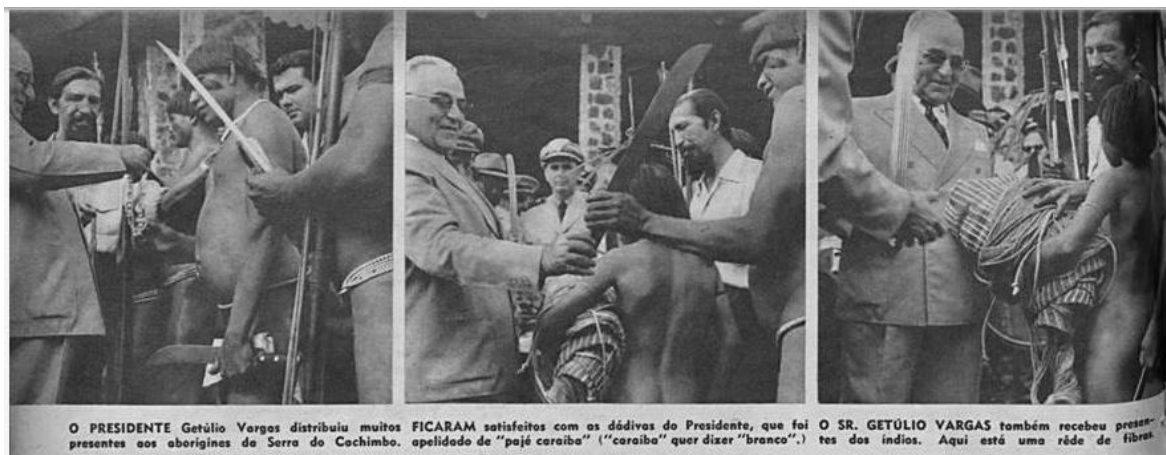
Fonte: Moara Tupinambá©

Olhando em retrospectiva, a elaboração de uma narrativa visual hegemônica contribuiu com o projeto “pacificador” da primeira metade do século XX, nessa narrativa há a predominância de “presentes” sendo ofertados aos chefes indígenas, seguido de seus homens, por agentes e autoridades do governo. A revista de maior circulação no país naquela época – *O Cruzeiro* – foi o veículo para que tais narrativas

Amazônica (LGA), nomenclatura que aparece nos registros históricos do período, como distinção da língua falada mais ao Sul com a Língua Geral Paulista (LGP) (Edelweiss, 1969).

visuais chegassem a um número maior de pessoas quando as políticas de pacificação e assimilação impostas aos indígenas contatados foram reestruturadas e intensificadas para viabilizar novos projetos econômicos e de infraestrutura na década de 1940 e 1950.





Fonte: Mauro / O Cruzeiro edição 26/1954. Jean Manzon / O Cruzeiro edição 44/1947. Jorge Audi / O Cruzeiro edição 19/1954.

Desse modo, a entrega do facão assumiu uma centralidade nas narrativas visuais e se tornou um dos gestos não indígenas mais fotografados, documentados e amplamente difundidos nos meios impressos, como demonstrado nas publicações da revista *O Cruzeiro*. Essas imagens contribuíram para compor e reforçar um imaginário sobre os indígenas recém-contatados por agentes do governo no Brasil Central e na Amazônia, situando-os em uma atmosfera que os circunscrevem em um discurso de desaparecimento iminente de seus modos de vida, em virtude do contato e de uma política indigenista assimilacionista e de integração nacional, fortemente difundida no período⁹⁷. Quando Tuíre coloca publicamente o facão no rosto do representante da Eletronorte, em 1989, ela encena e performa um gesto que reposiciona o facão, ele não é um símbolo de “amizade” e de modificação sociocultural, mas sim uma exigência de respeito aos indígenas e uma convocação para a luta em defesa da vida. Portanto, o gesto do facão mobiliza memórias que atravessam distintos grupos e uma diversidade de mulheres indígenas. Essa memória é acordada, como nos ensina

⁹⁷ Durante o primeiro governo de Getúlio Vargas (1930–1945), foi formulado um projeto estatal de ocupação das fronteiras nacionais, denominado “marcha para o Oeste”, que visava à valorização econômica do sertão brasileiro por meio de processos considerados modernos. Esses processos incluíam investimentos na agropecuária e na implementação da infraestrutura de transporte, rodovias, ferrovias e hidrovias, voltadas ao escoamento da produção agrícola e integração nacional. Para viabilizar tais iniciativas, o governo disponibilizou terras ocupadas por populações indígenas, promovendo sua expulsão em favor da expansão agropecuária. Conforme analisam Schneider e Almeida (2019), esse discurso retomava simbolicamente a lógica das bandeiras coloniais, atualizando-a na forma de grandes projetos de ocupação territorial, abertura de estradas e concessão de incentivos fiscais a empresários do setor agrícola, resultando em novos ciclos de expropriação e violência contra os indígenas. Mais informações ver: SCHNEIDER, Alberto Luiz; DE ALMEIDA, Thays Fregolent. A Expedição Roncador-Xingu: (novos e velhos) bandeirantes na conquista da Fronteira Oeste. *Revista de Ciências Sociais*. Fortaleza, v. 49, n. 3, nov. 2018/fev. 2019, p. 243–287.

Sandra Benites (2023), quando as mulheres evocam a memória uma das outras, partilhando uma lembrança coletiva da vida delas e de suas caminhadas.

Seguindo esse percurso, no final do ano de 2023, uma peça teatral foi realizada por uma atriz indígena Tentehar-Guajajara⁹⁸. Na cena de abertura da peça “Azira’í: um musical de memórias⁹⁹”, a multiartista Zahy Tentehar¹⁰⁰ surgiu em cena por detrás de uma cortina de fios de algodão que desciam do teto até o chão. Iluminada por uma luz focal, ela avança lentamente em direção ao público empunhando um facão até posicionar-se na lateral esquerda do palco, do ponto de vista da plateia. Nesse momento, ela inicia a enunciação de uma língua que não é o português. À medida que Zahy fala, eleva gradualmente o facão; com uma fala acelerada, suas feições se transformam e um tom de angústia e desespero passam a marcar sua



Fonte: Rafaela Queiroz

expressividade. O facão se aproxima de seu pescoço, enquanto seu olhar fixa intensamente algo, ou alguém, fora do campo visível. Ela segue falando, e quanto

⁹⁸ Os Tentehar-Guajajara é um grupo numeroso que atualmente concentra-se no estado do Maranhão, onde localizam-se suas Terras Indígenas homologadas, onze ao todo. O grupo conta com um complexo sistema cultural que envolve celebrações como a Festa do Mel, Festa do Milho e que, em alguns casos, a presença missionária nas comunidades modificou os modos antigos de tais celebrações.

⁹⁹ A peça, ou o “musical de memórias”, estreou no Teatro I do Centro Cultural Banco do Brasil, Rio de Janeiro, em setembro de 2023. A peça circulou por diversas cidades brasileiras, atraindo um grande público e foi exibida em Portugal. Ela concorreu a diversas categorias de premiações de Teatro e ganhou algumas, até o momento (2025) a peça permanece em cartaz.

¹⁰⁰ Filha de uma mulher pajé (majé) Alzira, tornando-se assim a sucessora de sua mãe na pajelança. Nascida na Terra Indígena Cana Brava, no Maranhão. Sua língua materna é *Ze'eng eté* (fala verdadeira) do tronco linguístico Tupi-guarani. Aos 8 anos vai morar no contexto urbano, onde é alfabetizada em português.



Fonte: @Aziraiespetaculo / Instagram© (divulgação)

mais sua voz cresce em intensidade, mais o gesto com o facão se altera, afastando-o do próprio corpo, subitamente, o pavor que atravessa sua expressão se dissolve. Zahy



passa a apontar o facão diretamente para o público. Com uma voz firme, o olhar fixo e a mão que segura o objeto, mantém-se em gesto dirigido à plateia. Assim, Zahy conclui o primeiro rito/ato de sua performance teatral realizando uma dança com o facão.

Fonte: @Aziraiespetaculo / Instagram© (divulgação)



Fonte: @Aziraiespetaculo / Instagram© (divulgação)

Ao observar a presença do facão no ato inaugural da peça, evidencia-se um repertório que ultrapassa o gesto realizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó em 1989, mas cuja força permanece viva entre as mulheres indígenas. O início da apresentação em língua materna desloca imediatamente o foco para uma imagem de resistência: a

língua que persiste, o gesto que se atualiza e o facão que condensa relações interpessoais, intergeracionais e interétnicas. Pouco mais de um ano após a estreia da peça, o texto dramaturgico foi publicado pela Editora Cobogó, a curiosidade se concentrava especialmente no conteúdo da fala proferida por Zahy, a cena inaugural estava integralmente textualizada na publicação, o que considero relevante compartilhar no âmbito desta pesquisa:

A mame'u tara mó ma'e pè mè opor zuí `y pupé uzakak uikó umiripar wapar a'e uma 'areko tahàw wiko ka'i ayr wanupé mirámiri uwewe wewe muitè a'e wà... uma'arekó tahàw wikó ka'i wanupé mirámiri uwewe wewe muitè a'e wà... amó kuzà uze'eng ah'y amó tekó pè nò upuruzukaiw uikó... umonó takihé hê rehè na hepuherekó kwaw a'e... ma'a erexak ereikó nezewè p'y (Tentehar, 2024, p. 19-20)

Como se observa, a fala de Zahy foi integralmente textualizada em sua língua materna, tal como apresentada na performance teatral. A língua *ze'eng eté* (“fala verdadeira”), pertencente ao tronco linguístico Tupi-Guarani, e é falada pelos Tentehar-Guajajara localizados no estado do Maranhão. Assim, tanto o público que assistiu ao espetáculo quanto aqueles que tiveram acesso ao livro são igualmente atravessados por uma língua que, para muitos, permanece desconhecida¹⁰¹. Diante de uma língua incompreendida, somos forçados a sair da zona de conforto em que nossos corpos, nossos sentidos e nossa atenção passam a ser despertados para se arriscar em um mundo diferente. O gesto com o facão erguido e apontado para o público, articulado à fala em *ze'eng eté*, convoca uma imagem potente fundada na própria existência dos elementos: o facão erguido e indigenizado pelas mulheres indígenas e a recusa em adotar a língua do outro.

Portanto, a peça trata de uma performance que reafirma modos de ser, de falar e de coabitar o mundo que persistem apesar das pressões coloniais e de seus desdobramentos contemporâneos. Estar em contexto urbano, estreando uma peça no teatro de um dos maiores centros culturais do Brasil, desafia os lugares etnocêntricos, produzidos ao longo de séculos e com reverberações no presente, segundo o qual os indígenas deveriam corresponder a uma imagem cristalizada e caricaturada. Essa perspectiva ignora as modificações e dinâmicas que atravessam os grupos indígenas no Brasil, insistindo em colocá-los à margem das transformações do mundo, perspectiva desafiada com maestria por Zahy em sua peça.

¹⁰¹ Segundo o Censo Indígena de 2022, divulgado pelo IBGE, existem no Brasil quase trezentas línguas indígenas. Esses números não se reduzem a uma estatística: constituem um vasto repertório linguístico vivo, sustentado por milhares de falantes em diferentes regiões do país e que, em grande medida, permanece invisibilizado.



Fonte: @Aziraiespetaculo / Instagram© (divulgação)

Abrir o espetáculo com o facão em punho, acorda a memória quando o corpo se coloca em movimento e como local de inscrição, cuja memória se mostra viva e pulsante. Trata-se de reconhecer uma memória incorporada que se manifesta por meio dos gestos, dos cantos, das danças, das festas, das guerras e, por que não, do teatro, entre outras formas de expressão que compõem a vida cosmo-sociopolítica dos grupos indígenas, sobretudo das mulheres.

Desse modo, a peça “Azira’i: um musical de memórias” coloca em movimento a história e a memória de duas mulheres, mãe e filha. Zahy encena a gestualidade das mulheres Tentehar-Guajajara a partir de sua mãe: Azira’i, uma mulher que se torna pajé (majé) de sua aldeia. Ela incorpora tais gestos ao rememorar e teatralizar as lembranças que tem de sua mãe, que ficou cega e utilizava tanto as mãos quanto o canto para curar e se conectar com o mundo humano e não humano, na companhia dos mairas (seres encantados que guiam os Tentehar-Guajajara). Azira’i é o nome indigenizado da mãe de Zahy. Alzira foi o nome não indígena atribuído a ela em um período histórico no qual os nomes indígenas eram proibidos de constar nos registros civis. O gesto de indigenizar o nome, ao renomear o que foi imposto, constitui uma (contra)narrativa que reativa memórias e histórias.

Nesse processo, não se trata apenas de uma escolha individual, mas de uma ação que atinge camadas coletivas: reinscreve a presença indígena no espaço sociopolítico e simbólico, produzindo fissuras nas formas hegemônicas de nomeação e explicitando um campo de disputa. Ao indigenizar o nome de sua mãe para Azira'i, Zahy reinscreve, simultaneamente, sua própria trajetória e a de sua mãe, acordando uma história e uma memória que atravessa milhares de mulheres indígenas cujas vozes, corpos e formas de resistência foram subsumidas, silenciadas ou apagadas dos registros oficiais. Através da peça, Zahy conta como indigenizou o nome de sua mãe.

Tiramos o L que fica entre o A e o Z, empurramos o A pra perto do Z, e o L foi aqui no final, pra depois do último A. Arrancamos a perna do L, que virou um I, e a perna que a gente arrancou jogamos lá pra cima, deixando ela pendurada entre A e o I. Essa perninha pendurada a gente chama de "ka'i ruaiwer", que quer dizer o "rabo do macaco". O rabo do macaco ajuda a gente a separar o som das vogais. Então, agora a gente não fala mais "Azirai" ou "Azirai". Agora a gente fala "Azira-i". O nome que era alienígena virou indígena (Tentehar, 2024, p.51).

Nesse caso, renomear opera como gesto político e performático que atualiza uma memória que havia sido interdita e devolve a agência às mulheres que foram deslocadas de suas próprias formas de existência. A ação de indigenizar o nome expõe uma dinâmica de enfrentamento ao apagamento histórico. Não se restringe apenas à esfera simbólica, ela se constitui na reativação de uma memória encarnada que se projeta no presente e incide sobre o futuro. Esse gesto torna visível a violência histórica exercida sobre os corpos e as identidades indígenas e, ao mesmo tempo, expressa a vitalidade das estratégias de resistência que emergem a partir das margens, onde indigenizar o nome torna-se uma performance de reafirmação de sua própria história.

Seguindo nessa caminhada, ao voltarmos quase dois séculos atrás, veremos uma narrativa visual criada por um fotógrafo alemão ao registrar uma mulher indígena portando um facão, se comparado com os registros oficiais sobre os indígenas que buscavam representá-los com suas formas tradicionais ou, paradoxalmente, no estilo europeu¹⁰². A fotografia foi publicada em um livro de viagem e seguiu acompanhada de uma legenda que evoca uma curiosidade colonizadora nutrida sobre os indígenas

¹⁰² Não é possível determinar que este é o primeiro registro fotográfico de uma mulher indígena com o facão, porém ele pode ser considerado um dos primeiros registros datados.

amazônicos. No ano de 1867 o fotógrafo alemão Christoph Albert Frisch¹⁰³ (1840 – 1918) fez o registro de diversos indígenas na viagem realizada para a Amazônia.

Na imagem citada, na sua parte esquerda, um homem se encontra vestido com uma calça de tecido claro comprida e uma camisa de botões com mangas compridas. Com a mão esquerda, ele segura um arco e uma longa flecha. Na foto, ele posa ao lado de uma habitação forrada com palha. Em primeiro plano, uma mulher aparece mais ao centro da imagem utilizando uma camisa de mangas compridas e uma longa saia. Ela carrega um grande cesto trançado, sustentado por uma tira rente a sua cabeça. Na mão esquerda, ela segura pela sua lâmina um facão. Entre a mulher e o homem, há raízes da maniva. Mais ao fundo



Fonte: Acervo IMS

da imagem, podemos ver uma bacia de alumínio encostada em uma outra construção forrada com palha. A partir da legenda que acompanha a fotografia, é possível ter uma dimensão de como os indígenas eram percebidos na época e principalmente por portarem elementos não indígenas. O texto que acompanha a foto está escrito em língua francesa e diz: *Miranhas. Demi civilisés, de la rivière Japurá, côté droit de l'Amazonas, ne parlant cependant pas le portugais* [Miranhas. Meio civilizados, do rio Japurá, no lado direito do Amazonas, não falando, contudo, o português]. Na legenda,

¹⁰³ Christoph Albert Frisch (1840 – 1918) trabalhou como fotógrafo no estúdio de Georges Leuzinger (1813 – 1892), dono da Casa Leuzinger, com sede na cidade do Rio de Janeiro. Em 1867, viajou para a Amazônia junto com a comissão que seguia para a construção de uma ferrovia na região, o engenheiro responsável era Joseph Keller, genro de Georges Leuzinger. A Casa Leuzinger se tornou um dos maiores e mais equipados estabelecimentos comerciais voltados para itens de papelaria que se tornaria um complexo editorial, possuindo ateliê fotográfico, oficinas de gravura e tipografia (Andrade, 2013).

podemos ler o nome do grupo que esses indígenas pertenciam – os Miranha¹⁰⁴ – um grupo historicamente temido por diversos grupos rivais.



Detalhe da mulher e o facão. **Fonte:** Acervo IMS

O fotógrafo realizou o registro no século XIX, ao chegar à região do rio Solimões, onde existia um porto no rio Japurá, nas proximidades do Posto Indígena Miranha. Na legenda da imagem, lê-se a expressão “meio civilizados”, a qual indica, segundo parâmetros hegemônicos, uma suposta proximidade dos Miranha com os modos de vida e com a população não indígena. Outro elemento relevante da legenda refere-se à língua, ao afirmar que os indígenas “não falavam, contudo, o português”, demonstrando que a língua miranha permanecia amplamente utilizada, contrariando quaisquer tentativas

externas de imposição do idioma nacional. Embora a legenda e a narrativa visual sugiram uma modificação dos modos de vida indígenas por meio da incorporação de elementos exógenos, como vestimentas, ferramentas e utensílios de origem não indígena, outros modos de existência e significação permanecem ativos na cena registrada. Nesse sentido, é possível identificar ressonâncias do conceito *ch'ixi*, no qual dois mundos coexistem e interagem sem que um substitua ou apague o outro.

Assim, os facões e, sobretudo, o gesto do facão, mobilizado em diferentes contextos, operam uma reorganização e ressignificação desse objeto historicamente associado à assimilação cultural promovida pela política indigenista estatal. O facão

¹⁰⁴ Atualmente os Miranha coabitam as regiões do médio Solimões e Japurá, nas Terras Indígenas Méria, Miratu e Cuiú-Cuiú, apresentando uma população de aproximadamente 1685 membros. Os Miranha expõem origens antropófagas e no século XVIII, eles foram temidos por manterem relações comerciais com os não indígenas ao escravizarem e comercializarem membros de seu grupo e de grupos inimigos. Maiores informações sobre os Miranha na *homepage* do Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Miranha#Fontes_de_informa.C3.A7.C3.A3o Acesso em: 27 mar. 2025.

passa a integrar múltiplas dinâmicas ritualísticas, laborais, gestuais e performáticas; e se afirma como um vocativo de luta, especialmente mobilizado pelas mulheres indígenas, deslocando seu sentido de instrumento de dominação para modos de agência e resistência.

As práticas das mulheres Yanomami dialogam diretamente com a reflexão anterior ao evidenciar como objetos introduzidos no contexto indígena são reinscritos em múltiplas camadas de sentido, sem que isso implique no apagamento de seus próprios modos de vida. As mulheres Yanomami utilizam o facão em suas incursões pelas florestas, seja para a coleta de sementes, de produtos provenientes de suas roças, seja para a obtenção do fio *përisi* (*Marasmius yanomami*), originário de um fungo local, fundamental para a produção de cestarias, expressa uma relação intrínseca com a floresta. Com o avanço do garimpo ilegal e a intensificação da presença de garimpeiros nos territórios de circulação Yanomami, tais práticas passaram a se inscrever em um cenário de emergência permanente, que ameaça cotidianamente a vida desses indígenas. Nesse contexto, o facão, enquanto objeto utilitário e ferramenta de trabalho, adquire também uma dimensão de defesa física e simbólica frente às invasões territoriais.

Essa polissemia do objeto é visibilizada, por exemplo, nas ilustrações da liderança Ehuana Yaira Yanomami, nas quais as mulheres, meninas e moças são representadas em dimensões grandiosas em relação à floresta, frequentemente portando facões enquanto carregam grandes cestos sustentados pela cabeça. As imagens enfatizam a centralidade do corpo da mulher indígena na mediação entre o território e a vida coletiva Yanomami.



Por compreender o cotidiano das mulheres Yanomami, o facão é mobilizado de diferentes maneiras, inclusive como superfície reflexiva para a realização de pinturas corporais, conectadas com as formas de beleza, proteção do corpo e do espírito durante as incursões na mata. Além disso, o discurso proferido na língua *Yanomam* é

acompanhado por uma gestualidade própria, que estabelece aproximações com o repertório gestual Mëbêngôkre-Kayapó, sobretudo no uso das mãos com a palma aberta, marcando o ritmo da fala. Em narrativas mais extensas, as mãos permanecem em movimento, ainda que de forma mais sutil quando comparadas à gestualidade mais enfática das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó. Esses elementos reforçam uma leitura *ch'ixi* do facão, entendido não como signo de assimilação cultural, mas como objeto rearticulado em dinâmicas rituais, corporais, políticas e cosmológicas próprias, que afirmam a agência das mulheres Yanomami na defesa da vida e dos territórios.





Fonte: Samaúma Jornalismo. Acervo ISA.

Entre as diversas mulheres Yanomami que denunciam e lutam em defesa do território e da vida, Ehuana Yaira Yanomami tem se destacado como uma importante porta-voz da luta Yanomami em âmbito internacional. Mãe, educadora, artista e liderança, Ehuana atua de forma incisiva na denúncia da presença de garimpos e garimpeiros no território Yanomami, expondo seus efeitos devastadores, expressos em mortes decorrentes da fome, da violência, especialmente contra as mulheres, e da disseminação de doenças. Em fevereiro de 2023, Ehuana esteve presente na abertura da exposição “A Luta Yanomami”, realizada em Paris, ocasião em que seus trabalhos artísticos foram apresentados ao lado de produções de outros artistas e intelectuais. No mesmo contexto, ela se reuniu com o então Secretário-Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), António Guterres, a quem relatou os desafios enfrentados pelos Yanomami diante da crise humanitária com a intensificação da ocupação de seu território por garimpeiros e suas atividades de mineração ilegais na Terra Indígena Yanomami, onde diversas campanhas foram mobilizadas para chamar atenção do concomitante genocídio vivido pelos Yanomami¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Com a crescente ocupação do garimpo ilegal e de garimpeiros na Terra Indígena Yanomami (localizadas nos estados do Amazonas e Roraima) entre os anos de 2019 e 2022, uma crise humanitária foi exposta através dos surtos de doenças, da fome e da desnutrição nas aldeias localizadas nas proximidades dos garimpos. O histórico da investida garimpeira no território Yanomami é antiga, o que contribuiu para a proliferação dos garimpos ilegais na região foi a construção da rodovia Perimetral Norte, iniciada no ano 1971, que atravessa os estados do Amapá, Pará, Roraima e Amazonas. O território Yanomami foi reconhecido oficialmente pelo estado brasileiro no ano de 1991 e homologado em 1992. No ano de 1993, ocorreu um massacre na comunidade de Haximu, comandado por garimpeiros, que resultou no assassinato de 12 indígenas Yanomami e deixou diversos outros feridos, vitimando, sobretudo, mulheres, crianças e idosos em um episódio de extermínio. O caso foi julgado no Supremo Tribunal Federal (STF) como crime de genocídio, primeiro e único caso de violência contra as populações indígenas enquadrado como crime de genocídio nos termos da Convenção para a Prevenção e a Repressão do Crime de Genocídio de 1948 e da Lei 2.889/1956, que tipifica o genocídio no Brasil (ver mais em: https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/publicacaoBOInternet/anexo/link_download/casos_relevantes/pt/RE_351487.pdf Acesso em: 25 nov. 2025).

Em dezembro de 2024, Ehuana, junto com a antropóloga Ana Maria Machado e a jornalista Eliane Brum, participou de uma conversa organizada no Centro de Cultura Contemporânea de Barcelona (CCCCB), no ciclo de debates “A Floresta é Mulher”. Como rito de abertura Ehuana falou na língua *Yanomam*; momento em que não foi traduzido pela intérprete Ana Maria Machado, fazendo com que os ouvintes fossem atravessados por uma língua e uma linguagem Yanomami em que o corpo fala e se expressa vividamente com sua presença e gestualidade próprios. Do mesmo modo, reproduzo sua fala textualizada nesta pesquisa, para que sejamos atravessados pela língua *Yanomam*:

Awei, kami yanomae ya. Kami yamaki urihi pë hamë yamaki totihi tha taimi yaro, kahowamakiha ya hwai pihio. Kami yamaki urihipë hamë, yamaki urihipë wārioma yaro, napëwamakini, wamakieã hīrī: Yamaki iruhupë nomai mahirayoma yaro, ya yai hixio. 570 yamaki ihirupë maa hewëprarioma yaro, kaho wamaki mohoti mahi yaro, napë wamakinioro wamapë toai pihi totihi yaro, wamareki yai wāriarema! (Brum, 2024, online)



Fonte: Ehuana [...], 2024

Na ocasião, Ehuana relatou sua preocupação com a aproximação dos não indígenas no território Yanomami e principalmente, demonstrou como essa proximidade modifica seus modos de ser e faz com que as mulheres sejam agentes ativas na luta contra o garimpo ilegal e contra os garimpeiros, elaborando uma narrativa em que expressa a relação intrínseca das mulheres com a floresta, ao coabitarem e dividirem simbioticamente as mesmas forças e formas vitais. O diálogo foi adaptado, editado e publicado na Sumaúma Jornalismo, por Eliane Brum. Desse modo, destaco trechos dessa conversa para demonstrar como Ehuana elabora seu pensamento em relação à aproximação dos *napë* (não indígenas), fazendo uma antropologia de nós mesmos.

Nós, Yanomami, não nos relacionamos com mercadorias, com ouro, cassiterita, madeira. Nós, Yanomami, nos relacionamos com a Floresta. Nós somos mais de 30 mil pessoas e vivemos na Amazônia. Mas vocês chegam até a Floresta onde vivemos e acham que ela existe sem razão. Mas não é assim. Nós, Yanomami, já moramos ali. É a nossa casa. É também a casa dos *xapiri*, [que são os espíritos auxiliares, pequenos seres de luz, que ajudam os *xamãs*]. E moram também os animais, as árvores. Mas vocês chegam ali e estragam tudo. “Aqui tem ouro! Vamos pegar essas madeiras!” Vocês só pensam nisso. Mas nós, Yanomami, não pensamos assim. Nós, Yanomami, defendemos a Floresta. Pois ali existe *Urihinari*, que é o espírito da Floresta. Existe também *Arokohiriwë*, que é o espírito da árvore do Jatobá. *Maamariwë*, o espírito das pedras, *Yariporari*, o ser das tempestades. E é por existir todos esses seres que a Floresta é perfumada, é fresca. E é por isso que nós cuidamos dela. Nós estamos ali e a protegemos. Se estragarmos a Floresta, como é que vamos ficar? Tudo vai se transformar. Não pense que a Floresta existe sem razão. Se vocês destruírem a Floresta, todos nós iremos sofrer. Se acabarmos com a Floresta, os *xapiri* se vingarão, eles não morrem. Apesar de o pai do *xapiri* [o *xamã*] morrer, apesar de seu pai já ter se acabado, o seu espectro é vingativo. Quando eles se juntarem, seus espectros se vingarão e matarão vocês, *napë*. É isso o que dizem os *xamãs* e é isso o que explicam. E eu guardo em meus ouvidos (Brum, 2024, online).

Ehuana apresenta uma leitura que nos coloca diante de uma realidade horizontal, na medida em que, se os Yanomami sucumbirem em razão da ganância dos não indígenas, esse destino recairá, inevitavelmente, sobre todos nós. Na perspectiva Yanomami, a vingança dos *xäpiri* diante da destruição de seu mundo desencadeará um colapso ambiental irreversível, no qual o desequilíbrio produzido apenas gerará novos e sucessivos desequilíbrios. Assim, o que ocorre no contexto aparentemente “micro” da vida Yanomami revela-se, na verdade, um fenômeno de ordem macro, que atravessará bilhões de pessoas em escala global. Não se trata de um caso isolado: entre os coletivos indígenas, somente no Brasil, centenas de comunidades vivem sob ameaça constante do desmatamento, da mineração, dos

conflitos fundiários, das doenças e da fome, compondo um quadro amplo e persistente de violência estrutural e de risco à continuidade da vida.



Casa coletiva comunidade Homoxi e o garimpo Yanomami sob ataque, 2022 (reprodução)

As mulheres Yanomami, por serem geradoras de novas vidas, posicionam-se na linha de frente das lutas contra o garimpo em seus territórios. Elas denunciam reiteradamente os inúmeros casos de violência sexual contra meninas, bem como o aliciamento de jovens rapazes para o trabalho nos garimpos, processo que instaura ciclos de dependência marcados pela

oferta de bens e de bebidas alcoólicas. Nesse contexto, alimentos passam a ser trocados por meninas e jovens mulheres, aprofundando a vulnerabilidade social e a violência contra as mulheres Yanomami. Ehuana explicita um sentimento de raiva que, segundo ela, intensifica-se à medida que o garimpo avança sobre o território Yanomami e se aproxima das aldeias, demonstrando o caráter contínuo e crescente dessa ameaça. Desse modo, ela destacou que:

Entre 2018 e 2022, nossa terra foi invadida por milhares de garimpeiros. Morreram muitos dos nossos filhos e nós, mães, sofremos muito. Quando os garimpeiros chegam, eles nos fazem sofrer. Eles expulsam os animais de caça de perto das nossas casas, sujam nossos rios, nos fazem passar fome, espalham malária, diarreia, verminose, todo tipo de doença. E por isso eu vim até aqui, para falar sobre isso. Vocês, brancos, nos fizeram morrer, nos fizeram sofrer. E nós, mulheres, ficamos muito revoltadas com isso. (...) Nós moramos muito longe na Floresta, mas vocês, napë, chegam e nos matam pela fome. E é por isso que eu estou muito revoltada. E é por isso que estou aqui lutando. Nós, mulheres, fazemos reunião pra falar sobre saúde, sobre como proteger a nossa Floresta. Nós não queremos e não vamos aceitar a volta dos garimpeiros. Porque quando chegam os garimpeiros, aquelas nossas filhas ainda muito pequenas, os garimpeiros chegam e comem suas vaginas, estupram essas meninas. Por isso, eu sinto muita raiva. Eles também aliciam nossos jovens, fazem nossos jovens trabalhar pra eles. Nós não aceitaremos isso. Nós, mulheres, que parimos os nossos filhos, não vamos aceitar e vamos continuar a lutar (Brum, 2024, online).



Campanha fora garimpo, fora Covid, 2020. **Fonte:** Victor Moriyama / ISA

A luta não se apresenta como uma escolha para essas mulheres. Ainda que, sob uma perspectiva externa, possam ser percebidas como fortes e resistentes, elas não optaram por esse enfrentamento: suas vidas encontram-se permanentemente atravessadas e ameaçadas pela insistência dos não indígenas em avançar sobre seus territórios em busca de riquezas produzidas e sustentadas pela violência e pelo derramamento de sangue. Diversos grupos indígenas atribuem a certos objetos e artefatos a condição de amaldiçoados, em razão de suas origens marcadas pelo desrespeito aos seus verdadeiros donos e aos espíritos que os protegem¹⁰⁶. A relação

¹⁰⁶ A liderança e xamã Yanomami Davi Kopenawa, no livro *A queda do céu: as palavras de um xamã Yanomami* (Kopenawa; Albert, 2015[2010]), destaca a disparidade na compreensão do sagrado entre indígenas e não indígenas ao visitar o Museu do Quai Branly, antigo Museu do Homem, em Paris. Desse contato Kopenawa salientou: “é ruim guardar trancados nesta casa longínqua os bens dos habitantes da floresta que foram mortos no passado pelas doenças e armas dos brancos! Essas pessoas foram criadas no primeiro tempo. São, desde sempre, os verdadeiros donos da floresta. Seus objetos pertencem aos *xapiri* e a *Omama* [demiurgo Yanomami]. Fico muito aflito de vê-los expostos desse modo! Quero olhar só coisas bonitas, não coisas da morte. Prefiro ver imagens do céu, do sol, das montanhas, da chuva, do dia e da noite - tudo o que não morre nunca” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 428). De modo semelhante, um grupo de pesquisadores do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), no Pará, identificou a relação do grupo Mebengokrê (do subgrupo Xikrin), convidado para um projeto de intercâmbio e de interlocução entre a instituição e representantes indígenas, com objetos e o mundo espiritual, a partir do acervo Mebengokre do MPGE. Na ocasião, o pajé Kaikware da aldeia *Moikarakô*, foi eleito pelo grupo para manusear os objetos, os autores destacaram que: “Durante uma oficina do projeto, ele estava terminando um longo dia de entrevistas sobre uma seleção de objetos

indígena com aquilo que é considerado sagrado distingue-se profundamente da lógica ocidental, em que o sagrado está vinculado ao respeito e à memória daqueles que vieram antes, daqueles que existiam antes mesmo da constituição do mundo. Trata-se de uma cosmologia que orienta o modo de caminhar no mundo, guiada por uma memória de antes do mundo existir, anterior à própria existência do mundo tal como o conhecemos.

Nessa perspectiva, a terra não é concebida como recurso a ser explorado, mas como uma entidade viva que constrói e constitui mundos. Uma diversidade de indígenas, localizados no Nordeste do Brasil, foram obliterados com o discurso de aculturação, apagando das discussões políticas e acadêmicas uma realidade pulsante e, também, ameaçada, mantendo seus modos de interagir com o mundo amalgamados com outras manifestações religiosas e culturais. No sul do estado da Bahia, a educadora e artista Arissana Pataxó desenvolveu diversos trabalhos artísticos retratando o cotidiano das mulheres Pataxó, nos afazeres diários ligados à



Na roça (2018) Foto: Ilana Goldstein

terra em que as mulheres sempre surgem acompanhadas de seus facões. Em 2009, o facão se transformou em um instrumento de arte/político quando Arissana esculpiu um facão de barro e inscreveu em sua lâmina “O que é ser índio para você?”, sob o nome *Mikay*¹⁰⁷. Com o facão na parede de museus e galerias, ela questiona com a lâmina do facão os estereótipos e os modos como os não indígenas impõem um modelo civilizatório caricaturado sobre as realidades indígenas no Brasil.

representativos, quando lhe foi mostrado um longo botoque de quartzo (*krytyrãj*), da coleção de Frei Gil, atribuído aos Irã Amranh (Chaves, 2012). De repente, Kaikware começou a tremer, fechou os olhos e entrou em estado de transe e estupor, que durou longos minutos. Nós, da equipe do Museu Goeldi, observamos, tensos e preocupados, sem entender o que tinha acontecido. Finalmente, ele soprou a peça, logo passou a mão no próprio corpo e, voltando-se para nós, contou que estava se comunicando com o espírito do dono da peça, pedindo permissão para tocá-la. Ele explicou que era muito perigoso manusear esta peça, pois necessitava da permissão de seu dono antecessor” (Shepard Jr et al., 2017, p. 772).

¹⁰⁷ *Mikay* pode ser traduzido como aproximadamente “pedra que corta”, na língua Patxohã, língua retomada pelos Pataxó e Pataxó Hã Hã Hã.



Fonte: Arissana Pataxó (divulgação)

Apesar de ser somente o facão na parede de uma sala de exposição, ele assume uma presença de um corpo indígena, ele não indica uma ausência, pelo contrário, ele afirma e convoca uma presença apagada cotidianamente pelos estereótipos que colocam os indígenas no Brasil e, sobretudo os do Nordeste do país, como aqueles que não existem mais, “dizimados”, aculturados, integrados à sociedade envolvente, destituídos de sua força política. O gesto do facão aparece não erguido pela mão de uma mulher indígena, ele aparece como objeto moldado pelas mãos de uma mulher Pataxó que desafia o observador a refletir sobre “o que é ser índio para você?”, fazendo ele questionar sobre um ideal indígena amalgamado no imaginário colonial e pensar sobre os diversos modos e formas de assegurar suas identidades que resistiram a séculos de colonização e que ainda permanecem vivas, apesar de toda investida contra esses grupos nos sucessivos períodos históricos.

Essa inscrição lança um questionamento que perpassa séculos de preconceitos e estereótipos profundamente enraizados na sociedade brasileira, sustentando a noção da suposta inexistência dos indígenas no Nordeste do país na contemporaneidade. Essa lógica insistiu em apagar suas presenças por meio de

perseguições, assassinatos, torturas e epidemias, e, para aqueles que sobreviveram, reservou-se a redução a caricaturas de “índios” considerados falsos, caso não correspondam às expectativas do “branco”. Nesse processo, foram sistematicamente desqualificados os indígenas que viviam em contextos urbanos ou que utilizavam roupas e objetos de origem não indígena, como se o uso desses elementos os tornasse menos indígenas, negando a historicidade, a memória, a agência e a identidade desses grupos.

A presença do facão na parede de uma sala expositiva, seja em um museu ou em uma galeria de arte, tensiona e desafia os padrões historicamente impostos às populações indígenas. Ao mesmo tempo, interroga as formas de representação desses grupos no interior desses próprios espaços, que se constituíram e continuam a se afirmar como instâncias de legitimação de determinadas visões, narrativas e posicionamentos estéticos e políticos, historicamente moldados por lógicas coloniais. Nesse sentido, Silvia Rivera Cusicanqui chama reiteradamente atenção, em suas publicações, para o fato de que países colonizados, como o Brasil, são simultaneamente produtores e vítimas de um “colonialismo interno”, na medida em que continuam a reproduzir estereótipos e discursos coloniais no interior de suas próprias estruturas políticas, sociais e organizacionais.

Os museus foram espaços criados para sustentar uma curiosidade sobre o além-mar e principalmente para ostentar o espólio de outros países e outras culturas como troféu de suas conquistas. A colonização configurou-se, nesse sentido, como o grande empreendimento que alimentou a formação das coleções dessas instituições, lançando um modelo que se consolidou com a constituição do Estado moderno e que passou a operar como instância de validação de projetos nacionalistas. Por que o facão? Arissana Pataxó pertence a um grupo indígena que esteve em contato direto com os colonizadores desde os primeiros momentos do processo colonial. O território Pataxó, localizado no sul da Bahia, onde a artista cresceu, abriga o Monte Pascoal, marco inaugural da colonização na chamada *terra brasilis*. Esse monte constituiu o primeiro sinal de “terra à vista” para os colonizadores e foi o local da realização da chamada “primeira missa”, evento que simbolizou a ocupação territorial pela Coroa portuguesa. O episódio foi consagrado na pintura *Primeira Missa no Brasil* (1859-61), de Victor Meirelles, obra que cristaliza, em sua dimensão estética e histórica, a



Fonte: Acervo Museu Nacional de Belas Artes

violência física e simbólica do empreendimento colonial, tendo o Monte Pascoal como demarcador espacial da apropriação do território indígena.

O gesto do facão de Arissana tensiona e desestabiliza os estereótipos indígenas reiterados nos espaços em que a arte hegemônica historicamente produziu imagens e imaginários

sobre os grupos originários no Brasil, reposicionando o olhar e o discurso a partir de uma perspectiva crítica. Como discutido, os facões, por não serem objetos de origem indígena, não eram inicialmente associados aos grupos indígenas; ao contrário, foram frequentemente mobilizados como signos de “amizade” nos processos de pacificação promovidos por agentes do Estado. Contudo, esse mesmo objeto foi amplamente indigenizado, sobretudo pelas mulheres indígenas, integrando-se ao cotidiano, às práticas agrícolas e às lutas políticas em defesa de seus modos de vida e da continuidade da existência indígena.

A presença do facão em espaços hegemônicos, como museus e galerias, explicita uma relação paradoxal entre ausência e presença. Por um lado, o facão, enquanto objeto de arte indígena, torna visível a presença material e simbólica dos grupos indígenas nesses espaços, por outro, essa mesma presença demarca a histórica ausência desses grupos como protagonistas e agentes de suas próprias narrativas, frequentemente substituídos por representações marcadamente coloniais e estereotipadas. Os facões indígenas adentram esses espaços, em grande medida, por meio das mulheres indígenas, um



Detalhe de *Primeira Missa no Brasil*. **Fonte:** Acervo Museu Nacional de Belas Artes

grupo duplamente marginalizado no campo museológico e artístico. As representações hegemônicas tendem a relegá-las a figurações caricatas, animalizadas, grotescas ou destituídas de vitalidade, invisibilizando suas agências políticas, estéticas e epistemológicas. Nesse sentido, o facão opera como um elemento crítico que tensiona tais regimes de representação, ao reinscrever a presença indígena e, particularmente, das mulheres indígenas como geradora de sentido, memória e ação política.

No atual contexto, em que o marketing, assim como a propaganda no século XX, sustenta determinados discursos, frequentemente voltado à captura de públicos desavisados, os facões mobilizados pelas mulheres indígenas funcionam como armadilhas simbólicas, pois esses objetos atraem o olhar, interrompem a circulação habitual nos espaços públicos e convocam à reflexão crítica, deslocando sentidos naturalizados e tensionando as lógicas hegemônicas de comunicação e de visibilidade. Como exemplo desse movimento, está a série fotográfica “Resistência” (2017-2019) de Sallisa Rosa, que pretendeu ocupar os muros dos grandes centros urbanos, demarcando mais um dos espaços de apagamento da presença indígena no país. A série fotográfica faz o registro de dezenas de facões em diferentes localidades e contextos, pertencem a um círculo de pessoas que atravessam a vida da artista que desenvolve seus trabalhos buscando reorganizar sua história apagada por sucessivas narrativas que a afastaram de sua origem indígena. Ela traz os facões como presença dessa origem e que vê em Tuíre e seu gesto, o verdadeiro sentido de resistir – a imagem, o gesto e a resistência que insiste em manterem-se viva. Nesse sentido, o gesto do facão convoca uma presença.





Fonte: Acervo MASP

A artista mostra que as memórias indígenas foram sistematicamente silenciadas e apagadas da história hegemônica, na sequência fotográfica os facões são os protagonistas, eles ocupam a centralidade das imagens que compõem um mosaico territorial, feito para ocupar as ruas usando a técnica lambe-lambe¹⁰⁸, demarcando o espaço da cidade como espaço indígena, recuperando uma história de apagamento dos indígenas e dos territórios que foram soterrados pelo concreto e pelo asfalto. Com uma história pessoal atravessada pelo apagamento de sua origem indígena, Sallisa Rosa, artista que vive em contexto urbano, desenvolve uma investigação poética e crítica acerca de sua origem, historicamente encoberta por sucessivos processos de invisibilização. Sua produção artística destaca-se pelo uso de linguagens e formatos de grande escala, como instalações, performances, vídeos e fotografias, por meio dos quais problematiza as relações entre memória e esquecimento, identidade e ausência. Ao tensionar essas camadas de invisibilização, a série “Resistência” opera como um instrumento de reativação da história pessoal e coletiva, explicitando os efeitos persistentes dos processos coloniais sobre corpos, narrativas e pertencimentos indígenas no espaço urbano.

A série “Resistência” (2017-2019) sugere que, ao revolver esse solo urbano, torna-se possível expor a presença física e simbólica de múltiplas existências

¹⁰⁸ Lambe-lambe é uma técnica artística que consiste na produção de imagens que são impressas em papel jornal, e/ou papeis de baixo custo, aplicados em muros, fachadas e postes besuntados com cola diluída, como um modo de democratizar expressões artísticas visuais nos espaços urbanos. A técnica se caracteriza pela sua efemeridade e relação com o tempo das coisas.

indígenas que persistem sob as camadas da urbanização. Colocar o corpo indígena nas ruas e colar no concreto os facões é uma performance que reativa o gesto do facão, ressignificando o espaço urbano e imprimindo uma luta das mulheres indígenas para serem vistas e respeitadas em quaisquer espaços. Sallisa é uma mulher em retomada¹⁰⁹, ela teve sua história e sua origem silenciadas, ela busca recuperar, através de seus trabalhos, camadas de história fragmentadas. Ao demarcar a cidade com os facões, ela demarca sua presença no contexto urbano, ambiente hostil que oprime duplamente as mulheres e grupos racializados. Suas fotografias com os facões reforçam a estratégia de enfrentamento, deslocando o esquecimento para o centro da cena e transformando a arte em um espaço de disputa entre memória, política e epistemologia (contra)hegemônica.

Como armadilha dupla, os facões de Sallisa se tornaram acervo de museu, seu público se tornou outro, as ruas como espaço democrático foram substituídos pelo espaço “público” do museu, sendo capturado por uma esfera hegemônica¹¹⁰. Portanto, a armadilha, de acordo com o antropólogo da arte Alfred Gell, “encarna um cenário, que é o nexo dramático que liga os dois protagonistas [caça e caçador] e que alinha no tempo e no espaço” (Gell, 2001, p. 184), ela pode ser um perigo duplo para ambos. Como um “roteiro”, no sentido de Taylor (2013) analisado nesta pesquisa, ele pode reinscrever sua própria história de dentro, buscando refletir sobre os desafios e as contradições que os indígenas atravessam na contemporaneidade.

Assim, com Moara, Zahy, Ehuana, Arissana e Sallisa, o gesto do facão foi reinscrito e reescrito, cada um a seu modo, em uma diversidade de linguagens



Em exposição no MASP. Fonte: MASP

¹⁰⁹ Retomada é uma noção (ação) muito importante para os indígenas do Brasil, pois em decorrência das invasões coloniais e do avanço de projetos desenvolvimentistas, os territórios indígenas foram sendo sucumbidos por uma sociedade não indígena. Os processos de retomada dos espaços sagrados são importantes para a manutenção do universo indígena e sua existência, assim como a retomada do próprio corpo racializado ao entender-se como grupos que foram sistematicamente violentados, física e simbolicamente. Nos últimos anos, os processos de retomada das terras tradicionais têm gerado muitos conflitos fundiários, ameaças e mortes de indígenas.

¹¹⁰ O trabalho “Resistência” (2017-2019) foi exibido na exposição “Histórias feministas: artistas depois de 2000”, com a curadoria de Isabella Rjeille, realizada no Museu de Arte de São Paulo (MASP) no ano de 2019, sendo incorporado ao acervo do MASP no mesmo ano, entrando para o circuito de arte mundial.

reafirmando uma memória que se apresenta coletiva, compartilhada entre uma diversidade de mulheres indígenas que foram, de distintas maneiras, atravessadas pelas relações conflituosas com os não indígenas e aprenderam a transitarem em uma zona de contato, no limiar entre epistemologias, cosmologias e resistências, fazendo desta zona um espaço de organização e articulação política formada pelas mulheres indígenas.

Caminhando entre e com uma diversidade de mulheres podemos ver nesta pesquisa como elas erguem os facões em diferentes contextos, mostrando que os facões se tornaram objetos de memória para muitas delas. O facão, junto com outros objetos, foi historicamente introduzido no contexto indígena como instrumento de controle e pacificação nas relações assimétricas entre o Estado e os grupos indígenas, porém, ele foi apropriado, ressignificado e indigenizado, sobretudo pelas mulheres indígenas, passando a integrar repertórios de memória, trabalho, ritualidade e resistência. Ao longo do tempo, esse objeto deixou de operar apenas como um emblema de uma política assimilacionista para tornar-se um instrumento de agência política e epistemológica das mulheres indígenas, condensado no gesto do facão, cuja expressão mais difundida no cenário não indígena se materializa na performance política e cultural de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó e em suas ressonâncias contemporâneas.

Os facões sendo reiteradamente utilizados pelas mulheres indígenas no contexto não indígena volta-se como um potente gesto que desarticula suas vinculações e veiculações massivas sobre uma originalidade ou autenticidade indígena, ele desloca a imagem e sua representação para o gesto como performance. Esse gesto atualiza memórias silenciadas do contato, reinscreve narrativas (contra)hegemônicas e afirma a centralidade das mulheres indígenas na defesa da vida e dos territórios. Ao circular entre aldeias, cidades, museus, performances e produções artísticas, o gesto do facão expressa uma lógica *ch'ixi* de coexistência de mundos, tensionando regimes coloniais de representação e instaurando um campo crítico em que objeto, gesto e corpo operam como armadilhas simbólicas capazes de desestabilizar imaginários hegemônicos. Assim, o facão deve ser compreendido não como objeto fixo ou acabado, mas como um elo relacional que articula memória, ação política e resistência diante da persistência das violências coloniais e da crise socioambiental contemporânea.

5. Considerações Finais

O percurso de realização desta tese de doutorado, *O gesto do facão: mulheres indígenas, memórias de resistência e luta pela vida*, tecida a partir da memória, das ações de resistência e dos desdobramentos da biografia política e pública de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, explorou um processo complexo no qual o sujeito se desdobra em um coletivo, dando origem a uma pesquisa que expressa a força e a resistência, sobretudo, das mulheres de diferentes grupos indígenas ao enfrentar projetos de devastação erguendo o facão.

A tese seguiu a imagem onde Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, durante o I Encontro das Nações Indígenas do Xingu, ocorrido entre 20 e 24 de fevereiro de 1989, em Altamira (PA), posicionou-se de forma contundente contra o projeto de implantação de um complexo hidrelétrico no rio Xingu. Ao erguer o facão e encostá-lo do rosto do engenheiro e então presidente da Eletronorte, José Antônio Muniz Lopes, Tuíre realizou um ato que ultrapassou a dimensão de um protesto pontual, configurando-se como uma ação performada atravessada por significados políticos e cosmológicos ameríndios, desdobrando-se também no tempo e no espaço, servindo como uma convocação para outras mulheres indígenas se somarem à luta.

Ao analisar o gesto de Tuíre com o facão, tornou-se possível compreender que essa expressão corporificada suscita de uma relação histórica entre indígenas e os não indígenas, sendo inscrito em um contexto colonial marcado pelo esbulho, pela despossessão, pela resistência e pela contestação às práticas estatais e não indígenas que seguem ameaçando a integridade dos territórios e os modos de vida de diferentes grupos sociais. Da mesma maneira, a gestualidade de Tuíre expressa os conhecimentos Mëbêngôkre-Kayapó de ser e estar no mundo, a forma como o facão é empunhado, nesse contexto, trata também de uma performance coletiva presente na manifestação pública do luto das mulheres em que o facão serve como um elemento que imprime no corpo a dor durante o autoflagelo, quando as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó auto golpeiam a cabeça com o facão, fazendo com que o sangue se misture com as lágrimas provenientes de um choro coletivo ritualizado quando a memória de um ente morto é evocada.

Além disso, nos discursos públicos, as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó mobilizam o facão como elemento expressivo da fala, articulando gesto e palavra através de movimentos ritmados que pontuam, pausam e/ou concluem determinadas

ideias. Essa gestualidade tornou-se especialmente visível publicamente, dentro e fora do Brasil, com o registro fotográfico da gestualidade de Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó como um marco da força performada e política expressa nesse gesto. Nas manifestações e mobilizações públicas em defesa de seus direitos, as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó assumiram a linha de frente das lutas com facões em riste, entoando cantos e marcando a marcha com um movimento coletivo dos corpos em um vai-e-vem que se assemelha ao ritmo das águas.

Ao observar os facões, objeto central e exemplar das trocas coloniais entre invasores e indígenas, tornou-se possível compreender como esse elemento material foi ressignificado pelos próprios indígenas e incorporado ao contexto ameríndio. Aqui o facão deixa, assim, de figurar como representação da brutalidade dos brancos e passa a compor linhas da própria resistência indígena. Nesse sentido, a relação entre as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó e os facões pode ser compreendida, por exemplo, a partir do cuidado cotidiano que elas dedicam às roças, no qual um elemento estrangeiro é integrado à vida aldeã. No mundo das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó e de outros grupos indígenas, a transmissão de conhecimentos ocorre também por meio da circulação dos facões entre mulheres mais velhas e mais jovens. Nesse processo, saberes específicos são administrados na dimensão doméstica e, ao mesmo tempo, manifestam-se na esfera pública, expressando um saber-fazer político cuidadosamente elaborado entre as mulheres Mëbêngôkre-Kayapó.

Ressaltar a gestualidade das mulheres indígenas com os facões, sob a ótica da análise política contida no gesto de Tuíre, mostra que essa performance é continuamente reiterada, com ou sem o facão, em diferentes dimensões da vida das mulheres Mëbêngôkre-Kayapó e de demais grupos indígenas. Do mesmo modo em que mobilizo as ações e produções artísticas de Moara Tupinambá, Zahy Tentehar-Guajajara, Ehuana Yaira Yanomami, Arissana Pataxó e Sallisa Rosa onde o gesto do facão é reinscrito e reatualizado, através de intervenções em imagens de arquivos hegemônicos, fotomontagens, peças teatrais, ilustrações, esculturas, fotografias e denúncias públicas, expandindo o gesto para além de sua ocorrência histórica e reinscrevendo-o como uma prática contemporânea de memória e resistência. Sobretudo, nas relações entre indígenas e não indígenas, por tratar-se também de uma gestualidade compartilhada pelas mulheres indígenas quando assumem a defesa de seus modos de vida, de suas existências e da própria continuidade da vida.

Nesse sentido, o gesto do facão pode ser compreendido em múltiplas camadas: como corte, quando interrompe uma ação ou uma fala; como suspensão, quando suspende um discurso ou prática que viole os princípios e os códigos de conduta indígena; e como reinício, quando força a suspensão de todo enunciado ou ação em curso, instaurando a possibilidade de uma nova negociação e construção de novas relações. Ele abre caminhos, sem ter a pretensão de vislumbrar um fim.

Desse modo, a partir do gesto realizado por Tuíre Mëbêngôkre-Kayapó, evidenciou-se uma trama que se une a outras mulheres indígenas, o gesto de Tuíre converte-se em gesto do facão por desafiar o tempo compreendido como sucessão cronológica linear, quando o facão é situado dentro de uma temporalidade própria anterior ao contato com o “branco”, reforçando a autonomia técnica e sociocultural dos indígenas ao indigenizar os facões quando transformado em objeto ritual e político das mulheres. O gesto de Tuíre reativa, de modo persistente, as memórias de luta indígena. Enquanto “arquivo”, a imagem articulada ao “repertório” mnemônico Mëbêngôkre-Kayapó, opera como caminho para reativar o passado e não esquecer da luta. O gesto do facão como uma manifestação da memória coletiva das mulheres indígenas, da memória que está no corpo, incorporada, aproxima-se da performance quando escapa e resiste à captura da imagem.

Portanto, o gesto do facão opera como ruptura de um silêncio na memória indígena, ele indigeniza-se e atualiza-se na medida em que novos sujeitos incorporaram o facão como objeto/memória de resistência, consolidando como repertório das mulheres indígenas, ele mobiliza memórias que atravessam distintos grupos e uma diversidade de mulheres indígenas. Ele não é apenas um acontecimento isolado, mas parte de um repertório mais amplo de agência, de continuidade e de interrupção histórica, ele tensiona e desestabiliza os estereótipos indígenas reiterados nos espaços em que a arte hegemônica historicamente produziu imagens e imaginários sobre os grupos originários no Brasil, reposicionando o olhar e o discurso a partir de uma perspectiva crítica; ele afirma e convoca uma presença, ele ressignifica o espaço urbano e imprimindo uma luta das mulheres indígenas para serem vistas e respeitadas em quaisquer espaços.

Assim ele foi reinscrito e reescrito, cada um a seu modo, em uma diversidade de linguagens reafirmando uma memória que se apresenta coletiva, compartilhada entre uma diversidade de mulheres indígenas que foram, de distintas maneiras, atravessadas pelo contato com os não indígenas e aprenderam a transitarem em uma

zona de contato, no limiar entre epistemologias, cosmologias e resistências, fazendo desta zona um espaço de organização e articulação política formado pelas mulheres indígenas.

REFERÊNCIAS

Publicações

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

ANDRADE, Joaquim Marçal Ferreira de. As primeiras fotografias da Amazônia. **BN Digital**, 2013. Disponível em: <https://brasilianafotografica.bn.gov.br/?p=5045> Acesso em: 30 nov. 2023.

ARNAUD, Expedito. A política indigenista no sul do Pará (1940-1970). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Antropologia, nº 49, pp. 1-25, 1971.

BANNER, Horace. Mitos dos índios Kayapó. São Paulo: **Revista de Antropologia**, junho 1957, Vol. 5, No. 1, pp. 37-66, 1957.

BANNER, Horace. Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó. São Paulo: **Revista de Antropologia**, Vol. 21, No. 1, pp. 109-115, 1978.

BENITES, Sandra; DINIZ, Clarissa. A memória precisa caminhar. **Revista ZUM** #24, abril de 2023. online. 2023. Disponível em: <https://revistazum.com.br/revista-zum-24/a-memoria-precisa-caminhar/> Acesso em: 15 out. 2023.

BENITES, Sandra. **Viver na língua Guaraní Nhandewa (mulher falando)**. [Dissertação]. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2018.

BENJAMIN, Walter. O caráter destrutivo. **Revista Punkito**, maio 2011. online. 2011 [1931]. Disponível em: <https://www.revistapunkito.com/2011/06/o-caracter-destrutivo-walter-benjamin.html> Acesso em: 02 jan. 2026.

BENJAMIN, Walter. Que é o teatro épico? Um estudo sobre Brecht [1931]. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Sérgio Paulo Rouanet (tradução). São Paulo: Brasiliense, 2012.

BRUM, Eliane. 'O mundo de vocês, brancos, me deixa muito triste'. **Sumaúma Jornalismo** (online), 15, mai. 2025. Disponível em: <https://sumauma.com/o-mundo-de-voces-brancos-me-deixa-muito-triste/> Acesso em: 05 jan. 2026.

COHN, Clarice. **Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus outros**. [Tese]. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (PPGAS/USP). p. 185, 2006.

DE OLIVEIRA, Maria Alice Costa. **Bênjadjwýr nire: processos de agências das mulheres Mebengokré/Kayapó**. [DISSERTAÇÃO]. Belém: PPGA/UFPA, 2019.

DEMARCHI, André. Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê. **R@U – Revista @ntropologia da UFSCAR**, 11 (2), jul./dez. pp. 142-166, 2019.

EARP, Júlia Sá. **Entre casas, facões e vestidos: caminhando com mulheres Mëbêngôkre**. [TESE]. Rio de Janeiro, PPSGA/IFCS/UFRJ, 2024.

EARP, Júlia Sá. *kube-kà kumrenx*: Vestidos e gênero entre os Mëbengokre. **Anuário Antropológico**, v. 45, n. 3, set-dez 3/2020, p. 83-102, 2020.

EARP, Júlia Sá. O gesto facão de Tuíre, visibilidade e gênero entre as mulheres Mëbêngôkre. **Maloca - Revista de Estudos Indígenas**, Campinas/SP, v. 7, pp. 01-33, 2024. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/18869/14605>
Acesso em: 11 jun. 2025.

EARP, Júlia Sá. **Processos que tecem corpos: Uma busca pela compreensão da casa Mëbêngôkre (Kayapó)**. [DISSERTAÇÃO]. Rio de Janeiro: PPGArq/PUC-Rio, 2017.

EDELWEISS, Frederico G. **Estudos Tupis e Tupi-Guaranis: confrontos e revisões**. Rio de Janeiro: Livraria Brasileira Editora, 1969.

FERREIRA, Luciana. Multiplicidade encarnada: de Tuíre a Tuíra Kayapó, o encontro com a onça. **Revista Tuíra**, nº 1, jan. 2019, pp. 4-20, 2019.

GALVÃO, Alessandro Nobre. O discurso da mídia sobre a resistência indígena na Amazônia. **Organon**, Porto Alegre, v. 35, n. 70, pp. 1-17, 2020.

GELL, Alfred. A rede de Vogel: armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. FERREIRA, Glória, VENANCIO FILHO, Paulo. (org.) **Arte & Ensaios**, n.8. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais/Escola de Belas Artes, UFRJ, 2001.

GIANNINI, Isabelle Vidal. **A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser**. [Dissertação]. São Paulo: PPGAS/USP, 1991.

GORDON, César. **Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias**. Rio de Janeiro: PPGAS-MN, UFRJ, 2003.

KAYAPÓ, Tuíre. Você está me vendo?. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, seção Extra! [conteúdo exclusivo online], 10 dez. 2024. Disponível em: <https://piseagrama.org/extra/voce-esta-me-vendo/> Acesso em: 25 ago. 2025.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].

KRÄUTLER, Dom Erwin. Os povos indígenas do Xingu e a hidrelétrica Belo Monte. **Outra Política**, online, 2008. Disponível em: <https://outrapolitica.wordpress.com/2008/07/25/os-povos-indigenas-do-xingu-e-a-hidreletrica-belo-monte/> Acesso em: 07 jul. 2025.

LEA, Vanessa. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. **Cadernos Pagu**, 1994.

LOPES, Jorge Domingues; MÉTRAUX, Alfred. Mitos e contos dos índios Kayapó (Grupo Kuben-Kran-Kegn). **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, v. 13, p. 477-507, 2021.

MANTOVANELLI, Thais. Casas de alvenaria e casa mebengokre: concepções Xikrin sobre família dos brancos. **V REA (Reunião Equatorial de Antropologia) XIV ABANNE (Reunião de antropólogos do Norte e Nordeste)**, 2015, Maceió, Alagoas. Direitos diferenciados, conflitos e produção de conhecimentos, 2015. Disponível em: https://evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Thais_Regina_Mantovanelli_da_Silva_1020602_3882_corrigido.pdf Acesso em 08 mai. 2025.

MANTOVANELLI, Thais. **Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos**. [Tese]. São Carlos: PPGAS/UFSCAR, p. 258, 2016.

MARIANO, Michelle Carlesso. **Kukràdjà: territorialidade e estratégias de mobilização social entre os Mëtyktire (Kayapó)**. [Tese]. Marília: PPGCS/UNESP, 2019.

MARIANO, Michelle Carlesso. Më ujarëj: narrativas de luta e resistência Mëbêngôkre (Kayapó) pós-contato. **História Oral**, v. 26, n. 3, 2023.

MARTINHO, Cássio. Tuíra, a imagem. **Revista Tuíra**, n.1, jan. 2019, pp. 21-35.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. **Marcel Mauss: sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003 [1925].

MELLO, Octaviano. **Dicionário tupi (nheengatu)-português e vice-versa: com um dicionário de rimas tupi**. São Paulo: Editor Folco Masucci, 1967.

MEKUKRADJÀ Obikàrà: com os pés em dois mundos. [Exposição]. **Coletivo Audiovisual Beture**. Niterói: Museu de Arte Contemporânea, 2023.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra: movimentos coletivos dos povos nativos da América**. São Paulo: Elefante, 2025.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Festa e guerra**. [Tese (Livre Docência)]. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2015.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). **História dos Índios no Brasil**. Manuela Carneiro da Cunha (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RAMOS, Alcida R. **Memórias Sanumá: Espaço e tempo em uma sociedade Yanomami**. São Paulo: Editora Marco Zero, Brasília: Editora UNB, 1990.

RAMOS, Alcida Rita; ANDRADE, Karenina Vieira (org.). **Yanomami: tragédia sem fim**. Belém: INEAF; Brasília, DF: ABA Publicações, 2024.

RAMOS, Alcida Rita; FERREIRA, Maryelle. Mulheres Yanomami e vida social total. **Série Antropológica**, v. 470, 2021.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. 1ª ed. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. Disponível em: <https://chixinakax.files.wordpress.com/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf> Acesso em: 07 out. 2025.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Um mundo ch'ixi é possível: ensaios de um presente em crise**. Tradução Sue Iamamoto. São Paulo: Elefante, 2024.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. **Sociología de la imagen: ensayos**. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

RODRIGUES, Herbert. Dewey, Dilthey e Drama: um ensaio em Antropologia da Experiência (primeira parte), de Victor Turner. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, São Paulo, Brasil, v. 13, n. 13, p. 177–185, 2005. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v13i13p177-185. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50265> Acesso em: 4 dez. 2025.

SCHAVELZON, Salvador. A guerra invisível e o facão no rosto do desenvolvimentismo. **Revista Tuíra**, n.1, jan. 2019, pp. 36-43.

SCHNEIDER, Alberto Luiz; DE ALMEIDA, Thays Fregolent. A Expedição Roncador-Xingu: (novos e velhos) bandeirantes na conquista da Fronteira Oeste. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v. 49, n. 3, nov. 2018/fev. 2019, p. 243–287.

SHEPARD JR., Glenn H.; LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; ROBERT, Pascale de; CHAVES, Carlos Eduardo. Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 12, n. 3, p. 765-787, set.-dez. 2017.

SOARES, Mariana. Confira os vetos do presidente Lula ao PL do 'marco temporal. **ISA** [on line]. 25 out. 2023. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/confira-os-vetos-dopresidente-lula-ao-pl-do-marco-temporal> Acesso em: 27 out. 2023.

SOUZA, Cláudia M. de; SOUZA, Júlio César C. de. A expedição fotográfica de Christoph Albert Frisch à Amazônia e a Exposição Universal de Paris em 1867. Rio de Janeiro: **Anais do Museu Histórico Nacional**. v. 57, 2023. pp. 1-24.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Tradução Eliana Lourenço de Lima Reis. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

TAYLOR, Diana. **Performance**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

TENTEHAR, Zahy. **Alzira'í: um musical de memórias**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2024.

TURNER, Terence. Baridjumoko em Altamira. **CEDI**. Povos indígenas no Brasil, v. 1990, p. 337-338, 1987.

TURNER, Terence. Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. **Cadernos de Campo** (São Paulo-1991), v. 1, n. 1, p. 68-85, 1991 [1987].

TURNER, Terence. Imagens Desafiantes: a Apropriação Kaiapó do Vídeo. **Revista de Antropologia**, Vol. 36, pp. 81-121, 1994. <https://www.jstor.org/stable/41616122> Acesso em: 27 mar. 2025.

TURNER, Terence. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. **História dos Índios no Brasil**. Manuela Carneiro da Cunha (org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

TURNER, Terence. The social skin. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, 2:2, p. 486-504, 2012 [1980]. Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.14318/hau2.2.026> Acesso em: 27 mar. 2025.

TURNER, Terence. **Social structure and political organization among the Northern Cayapo**. [Tese]. Harvard University, 1965.

TURNER, Victor. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996 [1957]. 348 p.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. TURNER, Victor; BRUNER, Edward. **Anthropology of the experience**. University of Illinois Press, pp. 33-44, 1986.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapo. Xikrin do rio Cateté**. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1977.

YANOMAMI SOB ATAQUE. Garimpo ilegal na terra indígena yanomami e propostas para combatê-lo. Hutukara Associação Yanomami Associação Wanasseduume Ye'kwana, 2022.

Hemeroteca

AINDA O TERÇADO da Índia Tuíra. **O Liberal**. Belém/PA, 19 mar. 1989.

ANGELO, Maurício. Batalha judicial tenta impedir mineradora canadense Belo Sun de explorar ouro em terras indígenas no Brasil. **Mongabay** (online). 10 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.mongabay.com/2020/03/batalha-judicial-tenta-impedir-mineradora-canadense-belo-sun-de-explorar-ouro-em-terras-indigenas-no-brasil/> Acesso em: 23 ago. 2025.

ASSIM OS ÍNDIOS dizem não à usina. **Jornal da Tarde**. São Paulo/SP, 22 fev. 1989.

BARIDJUMOKÔ. **O Liberal**. Belém/PA, 24 fev. 1989.

BNDES APROVA financiamento de R\$ 22,5 bilhões para Belo Monte. **BNDES**, 25 nov. 2012. Disponível em: https://www.bndes.gov.br/wps/portal/site/home/imprensa/noticias/conteudo/20121126_belomonte#:~:text=de Acesso em: 21 fev. 2025.

BORDUNAS contra a hidrelétrica. **Jornal da Tarde**, São Paulo/SP, 22 fev. 1989.

BR-80 CHEGOU ao rio Xingu. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP, [s.n.], 16 mai. 1971.

BR-80 CORTA o parque do Xingu. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP, [s.n.], 06 mai. 1971.

BRASIL, Kátia; FREIRE, Sílvia. PF investiga quem armou índios do Pará. **Folha de São Paulo**. São Paulo/SP, 22 mai. 2008.

BRUM, Eliane. Belo Monte, a obra que une os polos políticos. **El País Brasil** [on line]. 05 dez. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/eliane_brum/2019-12-05/belo-monte-a-obra-que-une-os-polos-politicos.html Acesso em: 20 mai. 2025.

CAMARGOS, Daniel. Marco Temporal: “Os políticos são covardes”, diz guerreira Tuíre Kayapó. **Repórter Brasil** [on line], 19 out. 2023. Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2023/10/marco-temporal-tuire-kayapo/> Acesso em: 04 abr. 2025.

CHATEAUBRIAND, Frederico. A pacificação dos Jurunas. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro/RJ, 10 abr. 1954. Ano XXVI, nº 26, p. 54-59.

CHIARETTI, Daniela. Concessão de Belo Monte desafia governo. **Valor Econômico**. São Paulo/SP, 21 mai. 2008.

CLIMA de tensão no encontro de Altamira. **Jornal de Brasília**, Brasília/DF, 19 fev. 1989.

COMEÇA HOJE encontro indígena no Pará. **Gazeta do Povo**, Curitiba/PR, 20 fev. 1989.

CONSTRUÇÃO de usina provoca ira dos índios. **Jornal de Brasília**, Brasília, [s.p], 23 mar. 1985.

DE LEMOS, Ubiratan; AUDI, Jorge. Conquista da Serra do Cachimbo. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro/RJ, 20 fev. 1954. Ano XXVI, nº 19, p. 84-89.

ÉBOLL, Evandro. Índigena que usou facção contra autoridade pressiona deputado bolsonarista. **Revista Veja** [on line], 26 abr. 2019. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/coluna/radar/india-que-ja-usou-facao-contra-autoridade-pressiona-deputado-bolsonarista> Acesso em: 22 mai. 2024.

ENGENHEIRO da Eletrobrás é esfaqueado por índios em discussão sobre Belo Monte. **Agência Brasil**. Brasília/DF, 20 mai. 2008.

ENGENHEIRO DA ELETROBRÁS é agredido por índios no PA. **Correio Braziliense**. Brasília/DF, 20 mai. 2008.

ENGENHEIRO DA ELETROBRÁS É FERIDO em Altamira. **Repórter Brasil**. São Paulo/SP, 27 mai. 2008.

EXÉRCITO evita ter que tirar os garimpeiros. **O Liberal**, Belém/PA, [s.p.], 01 mar. 1989.

FAARNSIDE, Philip Martin. Belo Monte: lições da luta 2 – o início dos planos no Xingu. **Amazônia Real** [on line], 18 dez. 2017. Disponível em: <https://amazoniareal.com.br/belo-monte-licoes-da-luta-2-o-inicio-dos-planos-no-xingu/> Acesso em: 21 fev. 2025.

FERREIRA, Jorge; BALLOT, Henri. Os Chikrins. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro/RJ, 11 jul. 1953. Ano XXV, nº 39, p. 56-61.

FERREIRA, Jorge; VILLAS-BOAS, Orlando. Bemotire, o branco selvagem. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro/RJ, 10 abr. 1954. Ano XXVI, nº 26, p. 40-53.

FREIRE, Neemias. Tuíre volta a cena. Sem o facção. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP, 03 dez. 2009.

FUNAI TEM luta entre 200 caiapós e 5 mil garimpeiros na área ocupada. **O Globo**. Rio de Janeiro, 03 abr. 1985.

GRANDE agitação no encontro dos índios. **Correio Popular**. São Paulo/SP, 22 fev. 1989.

IERVOLINO, Thais. Representante da Eletrobrás é ferido após defender hidrelétrica. **Amazônia.org** (online). 20 mai. 2008.

ÍNDIA BRANDE facção contra hidrelétrica. **Jornal de Brasília**. Brasília/DF, 22 fev. 1989.

ÍNDIA SACA o facção e assusta o diretor da Eletronorte. **Folha de São Paulo**. São Paulo/SP, 22 fev. 1989.

ÍNDIAS têm um encontro inédito no Xingu. **A Crítica**. Manaus/AM, p. sn, 01 mar. 1989.

INDÍGENAS da Amazônia repudiam hidrelétrica. **O Globo**. Rio de Janeiro/RJ, 21 fev. 1989.

INDÍGENAS E BELO Monte. Covardia criminoso. **Roraima em Foco**. Roraima/RR, 27 mai. 2008.

INDÍGENAS JÁ preparam encontro. **Correio do Povo**. Porto Alegre/RS, 18 fev. 1989.

ÍNDIOS BLOQUEIAM rodovia e ameaçam guerra no Xingu. **O Globo**, Rio de Janeiro/RJ, sn, 26 mar. 1984.

ÍNDIOS DECIDIDOS a impedir construção. **O Liberal**, Belém/PA, 21 abr. 1985.

ÍNDIOS DECIDIDOS a impedir construção. **O Liberal**, Belém/PA, p. sn, 23 mar. 1985.

ÍNDIOS ENCERRAM encontro de Altamira. **Folha da Tarde**, São Paulo/SP, 25 fev. 1989.

ÍNDIOS KAYAPÓS se revoltam. **Diário do Povo**, São Paulo/SP, 22 fev. 1989.

ÍNDIOS MANTÉM bloqueio a rodovia no norte do Xingu. **Folha de São Paulo**, São Paulo/SP, sn, 28 fev. 1984.

ÍNDIOS OCUPAM garimpo na reserva dos Kaiapó. **Correio Brasiliense**, Brasília/DF, 02 mai. 1985.

ÍNDIOS SOFREM com novas hidrelétricas. **O Estado de São Paulo**, São Paulo/SP, p. 50, 25 out. 1988. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_Indigena_Acervo_sInstituicoes&pesq=%C3%ADndios%20sofrem&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=23835 Acesso em: 26 mar. 2025.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos Indígenas no Brasil: 1983**. São Paulo: ISA, 1983.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90**. São Paulo: ISA, 1990.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Povos Indígenas no Brasil: 2006-2010**. São Paulo: ISA, 2011. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/povos-indigenas-no-brasil-2006-2010> Acesso em: 16 dez. 2025.

ISTOÉ Senhor. São Paulo, SP, 19 out. 1988, nº 996, p. 31-32.

JORNAL GRUMIN. Rio de Janeiro/RJ, abr./mai. 1991. Ano III, nº 4. p. 01-08.

JORNAL GRUMIN. Rio de Janeiro/RJ, dez. 1991. Ano III, nº 5. p. 01-08.

JORNAL GRUMIN. Rio de Janeiro/RJ, fev. 1989. Ano I, nº 1. p. 01-02.

MANTOVANELLI, Thais. Tuíre Kayapó, vida e gesto de uma pessoa-multidão.

Sumaúma [on line]. Altamira/PA, 16 ago. 2024. Disponível em:

<https://sumauma.com/tuire-kayapo-vida-e-gesto-de-uma-pessoa-multidao/> Acesso em: 23 ago. 2023.

MANZON, Jean. 1947 – Bandeira. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro, 23 ago. 1947. Ano XIX, nº 44, p. 08-16.

MELO DEFENDE rodovia BR-80. **O Estado de São Paulo**, São Paulo/SP, sn, 09 abr. 1971.

MORRE Tuíre Kayapó, ícone da resistência indígena contra a construção de Belo Monte. **Brasil de Fato** [on line], 10 ago. 2024. Disponível em:

<https://www.brasildefato.com.br/2024/08/10/morre-tuire-kayapo-icone-da-resistencia-indigena-contr-a-construcao-de-belo-monte/> Acesso em: 26 mar. 2025.

O FACÃO de Tuíra para ver e ouvir. **Jornal de Brasília**, Brasília/DF, 05 mar. 1989.

O FACÃO INDÍGENA. **Folha de São Paulo**, São Paulo/SP, 22 mai. 2008.

O GESTO vivo de Tuíre. **Sumaúma** [on line]. Altamira/PA, 23 ago. 2024. Disponível em: <https://sumauma.com/o-gesto-vivo-de-tuire/> Acesso em: 25 ago. 2024.

OS GOROTIRE permanecem na pista. **O Liberal**, Belém/PA, 03 abr. 1985.

PALMQUIST, Helena. A hora é agora: Lula terá que decidir sobre Belo Monte.

Sumaúma [on line]. Altamira/PA, 6 mar. 2023. Disponível em:

<https://sumauma.com/a-hora-e-agora-lula-tera-que-decidir-sobre-belo-monte/> Acesso em: 18 mar. 2024.

PEREIRA, Renée; MENDES, Carlos. Tuíra volta à cena, 19 anos depois. **O Estado de São Paulo**. São Paulo/SP, 21 mai. 2008.

PORANTIM. Brasília/DF, dez. 2009. Ano XXXII, nº 321, p. 01-16.

PORANTIM. Brasília/DF, jun. 1990. Ano XIII, nº 129, p. 01-16.

PORANTIM. Brasília/DF, jun./jul. 2008. Ano XXX, nº 306, p. 01-16.

PORANTIM. Brasília/DF, mar. 1989. Ano XI, nº 116, p. 01-12.

PROJETO Cumaru pode ser reaberto. **O Liberal**, Belém/PA, sn, 20 mai. 1985.

PROTAGONISMO de mulheres indígenas marca último dia de itinerante da Defensoria entre os Mebêngokre. **DPU – Direitos Humanos**. Disponível em:

<https://direitoshumanos.dpu.def.br/protagonismo-de-mulheres-indigenas-marca->

[ultimo-dia-de-itinerante-da-defensoria-entre-os-mebengokre/](#) Acesso em: 01 abr. 2025.

REVISTA Manchete. Rio de Janeiro/RJ, Nº 1925. 11 mar. 1989.

SALM, Rodolfo. O facão e a hidrelétrica. **Portal do Meio Ambiente** (online). 26 mai. 2008.

SALM, Rodolfo. O que pensam os índios?. Correio da Cidadania. [s.l.], 07 jul. 2008.

SILVA, Arlindo; MEDEIROS, José. O preço de uma reportagem. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro, 19 jul. 1952. Ano XXIV, nº 40, p. 92-97.

SILVA, Arlindo; MEDEIROS, José. Os Caiapós. **O Cruzeiro**. Rio de Janeiro, 07 jun. 1952. Ano XXIV, nº 34, p. 12-27.

STING MARCA presença. **Gazeta do Povo**, Curitiba/PR, 20 fev. 1989.

STING pede apoio e considera Sarney “um ecologista”. **Folha de São Paulo**, São Paulo/SP, 20 fev. 1989.

TENSÃO marca o encontro em Altamira. **Folha de São Paulo**, São Paulo/SP, 22 fev. 1989.

TUÍRA. **O Liberal**, Belém/PA, 27 abr. 1993.

USINA provoca devastação. **Porantim**, Brasília/DF, dez. 1983. p. 13-14.

VAI COMEÇAR o grande encontro. **Jornal de Brasília**, Brasília/DF, 18 fev. 1989.

Documentos

DECLARAÇÃO Indígena de Altamira. 24 fev. 1989.

MARCHA das Mulheres Indígenas. Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas (2019). **InSURgência**: revista de direitos e movimentos sociais, Brasília, v. 7, n. 2, p. 339–345, 2021. DOI: 10.26512/insurgncia.v8i2.39122. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/insurgencia/article/view/39122> Acesso em: 27 fev. 2025.

CARTA Xingu vivo para sempre. 23 mai. 2008. ENCONTRO Xingu Vivo para Sempre divulga documento final. **Instituto Socioambiental** (ISA). 24 mai. 2008.

RELATÓRIO Figueiredo. p. 1-68. Disponível em: <https://midia.mpf.mp.br/6ccr/relatorio-figueiredo/relatorio-figueiredo.pdf> Acesso em: 20 mar. 2025.

Audiovisual

EHUANA Yaira Ianomami, Eliane Brum i Ana Maria A Machado. Dones gegants. CCCB. Vimeo, 03 dez. 2024. Disponível em: <https://vimeo.com/1035695374?fl=pl&fe=cm> Acesso em: 20 dez. 2025.

KAYAPÓ do Pará. Takak Ere. Youtube. 24 jul. 2020. Disponível em: https://youtu.be/Bm_-NJpkBRg?list=PLKjIKdCXHIZZAo_AYwjKBPMhI2cDbIBY0 Acesso em: 10 jun. 2025.

RB entrevista Tuíre Kayapó, ícone da resistência indígena. Reporter Brasil. Youtube. 19 out. 2023. Disponível em: <https://youtu.be/SLBgtRYnERY?si=Dv6Dxt42Np7ShPck> Acesso em: 10 jun. 2025.

TUIRA RESPONDE deputado - Acampamento Terra Livre 2019. Kamikia Kisedje. Youtube 04 mai. 2019. Disponível em: https://youtu.be/pTrailK_K3E?list=PLKjIKdCXHIZZAo_AYwjKBPMhI2cDbIBY0 Acesso em: 05 out. 2024.

TUÍRE CONTRA Temer. Ngronh-re Kayapó kayapó. Youtube. 11 ago. 2017. Disponível em: <https://youtu.be/lK7HhHrmAZE> Acesso em: 20 mai. 2025.

TUÍRE Kayapó A força do Tempo. Direção: Betse de Paula; Beatriz Morgana; Ro'otsitsina Xavante. Produção: Leonor Camargos. Intérprete: Dira Paes. Fotografia de Nicolau Saldanha. Gravação de Nicolau Saldanha. Youtube: Aurora Cinematografia, 2023. Disponível em: <https://youtu.be/P6SIEvfKC3s> Acesso em: 27 fev. 2025.

TUÍRE KAYAPO. Floresta Protegida. Youtube. 23 set. 2018. Disponível em: <https://youtu.be/ELFyK374DsE?si=DGaO4zOeUnMjPFT> Acesso em: 10 jun. 2025.

TUÍRE KAYAPÓ O GESTO do facão. Direção: Patkore Kayapó; Simone Ginovine. Realização **Coletivo Beture**, 2023.

THE KAYAPO Out the Forest. Direção: Michael Beckham. Produção: Michael Beckham. Gravação de Mike Blakeley Howard Somers. [S. l.]: Granada, 1989. Disponível em: https://youtu.be/8m2f_6pm1JQ Acesso em: 22 maio 2025.

Acervos virtuais

Armazém Memória – Centro de Referência Indígena - <https://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>

Instituto Socioambiental - <https://acervo.socioambiental.org/>

Biblioteca Nacional - <https://bndigital.bn.gov.br/dossies/povos-originarios/>

Biblioteca Digital Curt Nimuendaju - <http://www.etnolinguistica.org/index:obras>

Arquivo Nacional - <https://dibrarq.arquivonacional.gov.br/index.php/fundacao-nacional-dos-povos-indigenas>

Conselho Indigenista Missionário - Relatório Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - <https://cimi.org.br/observatorio-da-violencia/edicoes-anteriores/>

Sites

Arissana Pataxó - <https://arissanapataxo.blogspot.com/>

Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) – <https://apiboficial.org/>

Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) - <https://anmiga.org/>

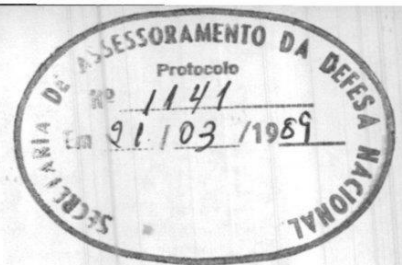
Marcha das Margaridas - <https://www.marchadasmargaridas.org.br/>

Moara Tupinambá - <https://www.moaratupinamba.com/projects-8>

Movimento Xingu Vivo Para Sempre - <https://xinguvivo.org.br/>
Prêmio Pipa – <https://www.premiopipa.com/>

Rede Xingu+ - <https://xingumais.org.br/>

Sumaúma Jornalismo - <https://sumauma.com/>



Brasília, DF, 08 de março de 1989.

Exmo. Sr.

Ministro-Chefe do Gabinete Militar

General de Divisão - Rubem Bayma Denys

Nesta

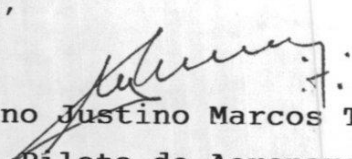
Sr. Ministro,

Cumprimentando V. Exa., é com satisfação que como um dos coordenadores-índios do Iº Encontro Nacional das Nações Indígenas do Xingu, encaminho-lhe o documento final do Encontro denominado : "Declaração Indígena de Altamira".

O Encontro realizado entre os dias 20 e 24 de fevereiro, cujo objetivo foi a luta pela terra e a defesa do nosso patrimônio amazônico, foi abençoado pelo Papa João Paulo II e contou com a participação de 39 nações indígenas e mais de 700 índios, além de autoridades da Eletronorte, Congresso Nacional, Parlamentares, ambientalistas e da própria Presidência da República, na pessoa de Fernando César Mesquita.

Acreditando que uma reunião desse porte, por iniciativa exclusiva da tribo Caiapó, tenha contribuído para o surgimento de uma nova mentalidade dos brasileiros, a respeito de nós índios e da amazônia, esperamos que esse Gabinete possa bem utilizar essa experiência e a mensagem contida no documento final, considerando também, os largos passos que o povo índio tem dado na redescoberta do nosso Brasil.

Sinceramente,


Cmt. Mariano Justino Marcos Terena
Piloto de Aeronaves

ARQUIVAR

PASTA 4.1.07

00710/00020/006/89

DECLARAÇÃO INDÍGENA DE ALTAMIRA

As nações indígenas do Xingu, junto com parentes de muitas regiões do Brasil e do mundo, afirmam que é preciso respeitar a nossa mãe natureza.

Aconselhamos não destruírem as florestas, os rios, que são nossos irmãos.

Decidimos que não queremos a construção das barragens no Rio Xingu e em outros rios da amazônia, pois ameaçam as nações indígenas e os ribeirinhos.

CONJUNTO ÚNICO

Durante muito tempo o homem branco agrediu nosso pensamento e o espírito dos nossos antigos. Agora deve parar. Nossos territórios são os sítios sagrados de nosso povo, morada do nosso criador que não podem ser violados.

Neste encontro dos povos indígenas do Xingu, decidimos vigiar as ações do governo para impedir mais destruição, juntar forças com o Congresso Nacional e com o povo brasileiro para juntos protegermos essa importante região do mundo, nossos territórios.

Altamira, 24 de fevereiro de 1.989

200.181.5.0-155

Cmt. Mariano J. Marcos Terena

Remetente: Fundação Nacional do Índio - FUNAI

Endereço : Ed. Lex - 3º andar - SEP Q. 702 sul
70.330 - Brasília/df



MINISTÉRIO DO INTERIOR
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI

Exmo. Sr.
Ministro-Chefe do Gabinete Militar
General de Divisão - Rubem Bayma Denys
Palácio do Planalto - 3º andar

70.000 - BRASILIA - DF



Notícias

Encontro Xingu Vivo para Sempre divulga documento final

24/05/2008

Fonte: ISA

Depois do término do evento que reuniu em Altamira mais de mil pessoas, entre indígenas, ribeirinhos, extrativistas, ambientalistas e movimentos sociais, entre 19 e 23 de maio, foi divulgada a carta final. Nela, os participantes avaliam as ameaças ao Rio Xingu, apresentam à sociedade brasileira um projeto de desenvolvimento para a região e exigem das autoridades públicas sua implementação. Leia abaixo.

CARTA XINGU VIVO PARA SEMPRE

Nós, representantes das populações indígenas, ribeirinhas, extrativistas, dos agricultores e agricultoras familiares, dos moradores e moradoras da cidade, dos movimentos sociais e das organizações não-governamentais da Bacia do rio Xingu, nos reunimos no encontro Xingu Vivo para Sempre, realizado na cidade de Altamira (PA), entre os dias 19 e 23 de maio de 2008, para discutir, avaliar e denunciar as ameaças ao rio que nos pertence e ao qual pertencemos nós e reafirmar o modelo de desenvolvimento que queremos.

Nós, que somos os ancestrais habitantes da Bacia do Xingu, que navegamos seu curso e seus afluentes para nos encontrarmos; que tiramos dele os peixes que nos alimentam; que dependemos da pureza de suas águas para beber sem temer doenças; que dependemos do regime de cheias e secas para praticar nossa agricultura, colher os produtos da floresta e que reverenciamos e celebramos sua beleza e generosidade a cada dia que nasce; nós temos nossa cultura, nossa espiritualidade e nossa sobrevivência profundamente enraizadas e dependentes de sua existência.

Nós, que mantivemos protegidas as florestas e seus recursos naturais em nossos territórios, em meio à destruição que tem sangrado a Amazônia, nos sentimos afrontados em nossa dignidade e desrespeitados em nossos direitos fundamentais com a projeção, por parte do Estado Brasileiro e de grupos privados, da construção de barragens no Xingu e em seus afluentes, a exemplo da hidrelétrica de Belo Monte. Em nenhum momento nos perguntaram o que queríamos para o nosso futuro. Em nenhum momento nos ouviram sobre a construção de hidrelétricas. Nem mesmo os povos indígenas, que têm esse direito garantido em lei, foram consultados,. Mesmo assim, Belo Monte vem sendo apresentada pelo governo como fato consumado, embora sua viabilidade seja questionada.

Estamos cientes de que interromper o Xingu em sua Volta Grande causará enchentes permanentes acima da usina, deslocando milhares de famílias ribeirinhas e moradores e moradoras da cidade de Altamira, afetando a agricultura, o extrativismo e a biodiversidade, e encobrimdo nossas praias. Por outro lado, o barramento praticamente secará mais de 100 quilômetros de rio, o que impossibilitará a navegação, a pesca e o uso da água por muitas comunidades, incluindo aí várias terras e comunidades indígenas.

Também estamos preocupados com a construção de Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs) nos rios formadores do Xingu. Algumas já foram construídas, outras já estão autorizadas e até hoje não houve qualquer tipo de avaliação dos impactos que esse conjunto de obras causará aos 14 povos

indígenas do Parque Indígena do Xingu. Essas barragens profanam seus sítios sagrados e podem acabar com os peixes dos quais se alimentam.

Assim, nós, cidadãos e cidadãs brasileiras, vimos a público comunicar à sociedade e às autoridades públicas federais, estaduais e municipais a nossa decisão de fazer valer o nosso direito e o de nossos filhos e netos a viver com dignidade, manter nossos lares e territórios, nossas culturas e formas de vida, honrando também nossos antepassados, que nos entregaram um ambiente equilibrado. Não admitiremos a construção de barragens no Xingu e seus afluentes, grandes ou pequenas, e continuaremos lutando contra o enraizamento de um modelo de desenvolvimento socialmente injusto e ambientalmente degradante, hoje representado pelo avanço da grilagem de terras públicas, pela instalação de madeireiras ilegais, pelo garimpo clandestino que mata nossos rios, pela ampliação das monoculturas e da pecuária extensiva que desmatam nossas florestas.

Nós, que conhecemos o rio em seus meandros, vimos apresentar à sociedade brasileira e exigir das autoridades públicas a implementação de nosso projeto de desenvolvimento para a região, que inclui:

1. A criação de um fórum de articulação dos povos da bacia que permita uma conversa permanente sobre o futuro do rio e que possa caminhar para a criação de um Comitê de Gestão de Bacia do Xingu;
2. A consolidação e proteção efetiva das Unidades de Conservação e Terras Indígenas bem como o ordenamento fundiário de todas as terras públicas da região da Bacia do Xingu.
3. A imediata criação da Reserva Extrativista do Médio Xingu.
4. A imediata demarcação da TI Cachoeira Seca, com o assentamento digno dos ocupantes não indígenas, bem como a retiradas dos invasores da TI Parakanã.
5. A implementação de medidas que efetivamente acabem com o desmatamento, com a retirada de madeira ilegal e com a grilagem de terras.
6. O incremento de políticas públicas que incentivem o extrativismo e a consolidação da agricultura familiar feita em bases agroecológicas e que valorizem e estimulem a comercialização dos produtos da floresta.
7. Efetivação de políticas públicas capazes de promover a melhoria e instalação de sistemas de tratamento de água e esgoto nos municípios.
8. O incremento de políticas públicas que atendam as demandas de saúde, educação, transporte, segurança, adequadas às nossas realidades.
9. Desenvolvimento de políticas públicas que ampliem e democratizem os meios de comunicação social.
10. O incremento de políticas públicas para a ampliação das experiências de recuperação de matas ciliares e de áreas degradadas pela agropecuária, extração de madeira e mineração.
11. Que nenhum outro dos formadores do Xingu venha a ser barrado, como já aconteceu ao rio Culuene com a implantação da PCH Paranatinga II.
12. Proteção efetiva do grande corredor de sóciobiodiversidade formado pelas terras indígenas e unidades de conservação do Xingu.

Nós, os que zelamos pelo nosso rio Xingu, não aceitamos a invisibilidade que nos querem impor e o tratamento desdenhoso que o poder público tem nos dispensado. Nos apresentamos ao País com a dignidade que temos, com o conhecimento que herdamos, com os ensinamentos que podemos transmitir e o respeito que exigimos.

Esse é o nosso desejo, essa é a nossa luta. Queremos o Xingu vivo para sempre.

Altamira, 23 de maio de 2008.

Assinam:

Kayapó da Aldeia Kriny, Kayapó do Bacajá Xikrin, Kayapó de Las Casas, Kaiapó de Gorotire, Kayapó Kubenkrâkên, Kayapó Moikarakó, Kayapó Pykarârâkre, Kayapó Kendjâm, Kayapó Kubenkâkre, Kayapó Kararaô, Kayapó Purure, Kayapó Tepore, Kayapó Nhàkin, Kayapo Bandjunkôre, Kayapó Krânhâpari, Kayapó Kawatire, Kayapó Kapot, Kayapó Metyktire, Kayapó

Piaraçu, Kayapó Mekrãnoti, Kayapó Pykany, Kayapó da Aldeia Aukre, Kayapó da Aldeia Kokraimoro, Kayapo Bau, Kayapó Kikretum, Kayapó Kôkôkuêdja, Mrotidjam Xikrin, Potikrô Xikrin, Djudjekô Xikrin, Cateté Xikrin, Ôodja Xikrin, Parakanã da aldeia Apyterewa e Xingu, Akrâtikatejê, Parkatejê, Munduruku, Araweté, Kuruwaia, Xipaia, Asurini, Arara da aldeia Laranjal e Cachoeira Seca, Arara do Maia da terra Alta, Panará, Juruna do Km 17, Tembê, Kayabi, Yudja, Kuikuro, Nafukua, Kamaiurá, Kalapalo, Waurá, Trumai, Xavante, Ikpeng, Apinayé, Krahô, Associação das Mulheres Agricultoras do Assurini, Associação de Mulheres Agricultoras do Setor Gonzaga, Associação dos Moradores do Médio Xingu, Associação dos Moradores da Resex do Iriri, Associação dos Moradores da Resex Riozinho do Anfriso, AFP- Associação Floresta Protegida do povo Kayapó, Associação Indígena Kisedje - povo Kisedje (Parque Indígena Xingu), Associação Pró-Moradia do Parque Ipê, Associação Pró-Moradia do São Domingos, Associação Yakiô Panará - Povo Panará, Associação Yarikayu - povo Yudja (Parque Indígena Xingu), Articulação de Mulheres Paraenses, Articulação de Mulheres Brasileiras, ATIX - Associação Terra Indígena Xingu (Parque Indígena Xingu), CJP- Comissão de Justiça e Paz, Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Prelazia do Xingu, CPT- Comissão Pastoral da Terra, FAOR - Fórum da Amazônia Oriental, Federação de Assistência Social e Educacional (FASE), FETAGRI- Federação dos Trabalhadores na Agricultura Regional Altamira, Fórum de Direitos Humanos Dorothy Stang (FDHDS), Fórum Popular de Altamira, Fundação Elza Marques, Fundação Tocaia, Fundo DEMA, Grupo de Mulheres do Bairro Esperança, Grupo de Trabalho Amazônico Regional Altamira (GTA), IPAM- Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia, Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), MAB- Movimento dos Atingidos por Barragem, STTR-Altamira, Pastoral da Juventude, S.O.S. Vida, Sindicato das Domésticas de Altamira, Sindicato dos Trabalhadores em Educação Pública do Pará - SINTEPP, Movimento de Mulheres Trabalhadoras de Altamira Campo e Cidade - MMTACC, Movimento de Mulheres do Campo e Cidade do Pará - MMCC, Movimento de Mulheres do Campo e Cidade Regional Transamazônica e Xingu, Fórum de Mulheres da Amazônia Paraense, SDDH- Sociedade Paraense dos Direitos Humanos, MNDH- Movimento Nacional dos Direitos Humanos, MMM- Movimento de Mulheres Maria Maria, SOS Corpo, Instituto Feminista para a Democracia, Instituto Socioambiental - ISA, Fundação Viver Produzir e Preservar (FVPP).

Apoio: Fundação Heinrich Boell, International Rivers, Rainforest Foundation, Rainforest Noruega

Imprimir | Reportar erros

As notícias publicadas no site Povos Indígenas no Brasil são pesquisadas diariamente em diferentes fontes e transcritas tal qual apresentadas em seu canal de origem. O Instituto Socioambiental não se responsabiliza pelas opiniões ou erros publicados nestes textos. Caso você encontre alguma inconsistência nas notícias, por favor, entre em contato diretamente com a fonte.

Realização



Apoio



Nossos sites



práxis da libertação

Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas (2019)

insurgência

InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais, v. 7, n. 2, 2021
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado sob uma Licença Creative Commons 4.0.
Este trabajo es licenciada bajo una Licencia Creative Commons 4.0.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas (2019)

“Território: nosso corpo, nosso espírito”

(Brasília – DF, 09 a 14 de agosto 2019)

Se fere a nossa existência, seremos resistência .

Nós, 2.000 mulheres de mais de 100 diferentes Povos Indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a

potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação

de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;
2. Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória, que nos envenena com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;
3. Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos. Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos. Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que

passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.

4. Reivindicar ao Supremo Tribunal Federal (STF), que não permita, nem legitime nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal);

5. Exigir que todo o Poder Judiciário que, no âmbito da igualdade de todos perante a lei, faça valer nosso direito à diferença e, portanto, o nosso direito de acesso à justiça. Garantir uma sociedade justa e democrática significa assegurar o direito à diversidade, também previsto na Constituição. Exigimos o respeito aos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que incluem, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas;

6. Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;

7. Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo;

8. Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra;

9. Assegurar o direito a uma educação diferenciada para nossas crianças e jovens, que seja de qualidade e que respeite nossas línguas e valorize nossas tradições. Exigimos a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais, a recomposição das condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado;

10. Garantir uma política pública indigenista que contribua efetivamente para a promoção, o fomento, e a garantia de nossos direitos, que planeje, implemente e monitore de forma participativa, dialogada com nossas organizações, ações que considerem nossas diversidades e as pautas prioritárias do Movimento Indígena;

11. Reafirmar a necessidade de uma legislação específica que combata a violência contra a mulher indígena, culturalmente orientada à realidade dos nossos povos. As políticas públicas precisam ser pautadas nas especificidades, diversidades, e contexto social de cada povo, respeitando nossos conceitos de família, educação, fases da vida, trabalho e pobreza.

12. Dar prosseguimento ao empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres;

13. Fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais;

14. Combater de forma irreduzível e inegociável, posicionamentos racistas e anti-indígenas. Exigimos o fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos, assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.

Por fim, reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência.

Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que por nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios.

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.

Brasília (DF), 14 de agosto de 2019.