



## POR UMA TEOLOGIA DO ROÇADO: FEMINISMO COMUNITÁRIO AMERÍNDIO E ESPIRITUALIDADE NO CULTIVO DA R-EXISTÊNCIA

FOR A THEOLOGY OF CULTIVATION: AMERINDIAN COMMUNITY FEMINISM AND  
SPIRITUALITY IN THE CULTIVATION OF R-EXISTENCE

Priscilla dos Reis Ribeiro\*

**Resumo:** O presente texto tem por objetivo relacionar as formas que os povos originários têm de tecer com o fio da história uma cosmovivência do sagrado, aqui denominada “teologia do roçado”, constituída a partir dos corpos-territórios das mulheres indígenas que se organizam coletivamente e em suas práticas de resistência, incluem não apenas os corpos dos indivíduos, mas também o vasto corpo social e o corpo da terra. Tendo nas premissas do feminismo comunitário uma potente guia para desbravar os pensamentos e as práticas referentes à espiritualidade e suas conexões múltiplas, este trabalho traz em seu bojo a busca de entrelaçar aspectos cúlticos, culturais e de cultivo, que de forma decolonial brotam do ventre da terra e abarcam as identidades na pertença originária.

**Palavras-chave:** Feminismo comunitário. Mulheres indígenas. Teologia feminista decolonial.

**Abstract:** This text aims to relate the ways that native people have to weave with the thread of history a cosmo-experience of the sacred, here called “theology of the cultivation”, constituted from the bodies-territories of the indigenous women who organize themselves collectively and in groups, and in their practices of resistance include not only the bodies of individuals, but also the vast social body and the body of the land. Using the premises of community feminism as a powerful guide to explore the thoughts and practices related to spirituality and its multiple connections, this work brings in its core the quest to intertwine cultic, cultural and cultivation aspects, which in a decolonial way spring from the womb of the earth and encompass the identities in their native belonging.

\* Licenciada em música pela Universidade do Rio de Janeiro (UNIRIO), bacharel em Teologia pelo Seminário Teológico Escola de Pastores e pós-graduada em Educação pela Harvard Graduate School of Education. Mestra em Teologia Histórica pelo Centro Presbiteriano de Pós-Graduação Andrew Jumper da Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestra em História das Ciências e das Técnicas e Epistemologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: priscilladosreisribeiro@gmail.com



**Keywords:** Community feminism. Indigenous women. Decolonial feminist theology.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A aventura da existência começa na teorética divina. No Gênesis das criações de tudo que existe, Ruah dança fêmea, bailando enquanto gesta existências e experiências múltiplas. Sua libido infinita goza com o universo em expansão, sempre imensa, sempre pulsando a vida, prenhe de inícios. A narrativa do Gênesis já nos dá indícios de que os corpos da terra e das gentes estão indelevelmente conectados até o fim e que este fato é a mais graciosa dádiva, uma vez que as palavras culto, cultivo e cultura não estão interligadas apenas por causa do prefixo. Pensar na humanidade como campo de roçado e plantio é uma maneira de compreender que, para além das perspectivas capitalistas que a tudo atropelam na ânsia de beneficiar a poucos, re-existem múltiplas epistemologias ancestrais que tangenciam o cultivo de si mesmo e do coletivo.

A percepção de que a investigação das relações entre esses territórios fundantes de toda e qualquer epistemologia se dá num processo contínuo de escrita, possibilita a produção de uma cartografia afetiva que pode nos orientar nas reflexões, especialmente as que estão ancoradas na noção de corpo-território desenvolvida por Gago que, referenciando Bandeira, apresenta o corpo como um campo de batalha, posto que “a domesticação e a colonização são indissociáveis pois constituem uma única relação, já que exploram mão-de-obra ao mesmo tempo que subordinam territórios.”<sup>1</sup>

Quem deseja desbravar novas e antigas fronteiras, habitar os entre-lugares da cultura em que estamos imersos e ser ativamente parte do processo de uma autoetnografia decolonial que leva de volta para as origens de quem somos coletivamente, terá nesse território possibilidades inúmeras de *sentipensar* (modular o lugar do sentimento e do pensamento para que estes ganhem corporeidade) e corazonar (quebrar a hegemonia da racionalidade e colocar o afeto em primeiro lugar)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> GAGO, 2020 *apud* BANDEIRA, Heloisa. A noção de “corpo-território” em Verónica Gago e a luta pela descriminalização do aborto na Argentina: uma contribuição para as resistências anticoloniais do sul global. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA, 20., 2021, Belém. *Anais [...]*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2021. Disponível em: <https://encurtador.com.br/lNuL2> Acesso em: 01 jun. 2023. p. 4.

<sup>2</sup> ARIAS, Patricio Guerrero. **Por una antropología del corazonar comprometida con la vida**. Equador: Universidad Politécnica Salesiana, 2011. p. 97-122. Disponível em: <https://encurtador.com.br/jwKW8>. Acesso em: 01 maio 2023.



Trazer para o terreno acadêmico essas pertencas originárias e escrever sobre os atravessamentos epistemológicos que foram deixados à margem do rio da história, é dar às memórias de sabedorias não euro referenciadas, o seu lugar devido. Isto é um enorme desafio, pois demanda lançar mão de narrativas múltiplas que comunicam afetos e saberes que muitas vezes não se encaixam no método consagrado pelo cientificismo europeu.

Evoco o pensamento de Latour<sup>3</sup> quando este conceitua como “antropologia simétrica”, e aqui menciono o conceito resumidamente, como uma forma de análise onde as pessoas de povos originários e seus saberes ancestrais estão em paridade com o conhecimento acadêmico. O sociólogo na sua crítica à modernidade ocidental, trata de maneira proporcional o social, a natureza e o discurso e essa é a premissa básica da simetria radical onde Latour analisa aspectos que têm sido historicamente considerados “exóticos” e periféricos para colocá-los em protagonismo.

Em sua “antropologia dos modernos” ele ressalta facetas que não distinguimos detalhadamente devido a nossa proximidade do objeto, por isso, em sua análise, Latour nos chama a estabelecer pontes e “tecer redes de tradução” que costuram a natureza, o social e o discurso: “as redes são a um só tempo reais como a natureza, narradas como o discurso, coletivas como a sociedade”<sup>4</sup>; sociedade esta que é fruto das associações entre humanos e não humanos, ciclicamente alimentadas pelas práticas concretas que se estabelecem no cotidiano. Trazer para o ambiente da academia as construções dos corpos-territórios das mulheres ameríndias e sua contribuição no cultivo de uma espiritualidade integrada ao bem viver como forma de ação política afirmativa que privilegia o coletivo e os laços com Pachamama, é abrir novos horizontes a partir da ancestralidade.

Sendo assim, a proposta de uma “teologia do roçado” vem de encontro a necessidade de incluir nas reflexões teológicas o lugar fundamental ocupado pelas mulheres originárias em suas narrativas e vivências comunitárias ligadas à terra. A tríade “culto, cultura e cultivo”<sup>5</sup> em sua potência ancestral, nos ajuda a recolocar as perspectivas dos povos originários no centro da construção de novas possibilidades onde a espiritualidade entrelaçada ao cuidado da Casa Comum e ao senso de coletividade são determinantes para que rumos não epistemicidas sejam estabelecidos visando o bem viver.

---

<sup>3</sup> LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

<sup>4</sup> LATOUR, 1994, p. 15.

<sup>5</sup> GONZÁLEZ, Justo. **Cultura e Evangelho**: O lugar da cultura no plano de Deus. São Paulo: Hagnos, 2011.

## CORPOS-TERRITÓRIOS ANCESTRAIS E SUAS ESCRITAS-SEMENTEIRAS

Partir das narrativas das mulheres indígenas para formular as perspectivas de corpo-território tem sido um desafio cada vez mais complexo visto que para maturar o conceito de roçado enquanto metáfora do fazer teológico, num primeiro momento compreendido em conexão com o plantio e seu cultivo no corpo da terra, recorrerei às sintaxes vivenciais dos corpos nativos de latinoamérica como *locus* de enunciação.

A jornada de redescoberta e contato com as raízes ameríndias aponta para o fato de que as narrativas originárias podem ser um terreno fértil, um espaço sócio-histórico de proposição muito potente, especialmente por não haver possibilidade de nos furtar do contexto geopolítico presente no binômio colonialidade/modernidade que tão profunda e dolorosamente modificou o ocidente, especialmente o sul global.

Na atual conjuntura deste Brasil recém-saído de anos politicamente sombrios onde a democracia se viu severamente ameaçada, as mulheres indígenas que historicamente têm sido tratadas como sujeitos subalternizados, têm conquistado múltiplas representatividades e podido assim, instaurar outras narrativas a partir de suas perspectivas epistemológicas, construídas a partir da potência de seus corpos. Esta escolha política tornada ato concreto na materialidade do momento histórico, faz com que os corpos destas mulheres sejam não só construtores, mas também protagonistas.

Nada mais justo e necessário visto que estas estão marcando posição na resistência há séculos por todos os territórios colonizados no sul global. Como bem pontuou a escrita coletiva das mulheres indígenas que compuseram o documento organizado por Schwingel e publicado pela Fundação Luterana de Diaconia (FLD) em parceria com o Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN) e a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA),

o corpo-território das ancestralidades está em rede de voz e falas potências de ser as mulheres-biomas, porque somos terra, sementes, raiz, tronco, galhos, folhas e frutos, mulheres conectadas com o corpo da Terra. Somos diversas, somos avós, mães, irmãs, filhas e netas. Nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós e pelas que virão.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> BANIWA, Braulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres:** corpos-territórios indígenas em resistência! Organizado por Kassiane Schwingel. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia; Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023. p. 4. Disponível em: <https://encurtador.com.br/cDMY2>. Acesso em: 05 maio 2023.

Falar sobre corpo-território é adentrar também no conceito de feminismo comunitário<sup>7</sup> e permitir-se enveredar por um texto com vida própria, sensível ao mundo que o envolve e pronto para saborear as emoções, bem como tornar tangível aos sentidos e às cosmo percepções. Saber-se corpo-território fértil de vida e prenhe de possibilidades nos torna aprendentes do fato de que os atravessamentos das experiências que vivenciamos nos levam a ser cobra e trocar de pele, nos permitem alcançar outras corporalidades e empurram a expandir nossas concepções da existência e de mundos internos e externos.

Observar as construções sociais e ideológicas que têm sido paridas pelas mulheres latino-americanas, especialmente as indígenas em suas comunidades tradicionais, faz com que a relação do corpo com o território, e do território com o corpo, seja repensada a partir de um estreitamento de laços numa maneira não abordada pelo feminismo euro referenciado. A partir das narrativas e das práxis dessas mulheres, passa-se a considerar que todos os seres vivos participantes da teia da vida compartilham do mesmo destino e, desta maneira, a efetividade da luta que se trava por uma sociedade mais justa, não pode ser cogitada sem a coletividade que engloba todas as formas de vida não humanas e na concretude da materialidade histórica, se dá de maneira partilhada, inclusiva e horizontal.

Compreender a maneira da mulher indígena ser no mundo pode transformar as bases das estruturas sociais visto que o protagonismo delas nas suas comunidades ocorre para além dos papéis ligados ao cultivo de alimentos. Mesmo sendo as guardiãs das sementes, elas também se dedicam a outras atividades vitais como curandeira e parteira, além de tantos outros afazeres relacionados ao cuidado da família (nuclear e extensiva). Em todas essas ações o foco está na socialização do grupo e no fortalecimento dos vínculos sociais e culturais.

A metodologia de análise decolonial expõe o fato de que no contexto das comunidades tradicionais, os relacionamentos pautam-se em outros princípios e não são definidos apenas nas existências históricas de sujeitos, mas também na afetividade presente na pertença social, no legado de sabedoria deixado pela ancestralidade e na estruturação cosmológica da vida, pois esta tem ligação direta com as tradições e até mesmo com os nomes e características das personalidades de cada pessoa. Tais fatores, longe de serem subjetivos, são marcadores de sentido para etnias inteiras que lidam com a espiritualidade, com o corpo da terra e com o ser mulher tendo-os como premissa fundamental e mantendo-os interconectados.

---

<sup>7</sup> Feminismo comunitário para Julieta Paredes (militante feminista decolonial aymara boliviana), uma de suas fundadoras, consiste num movimento popular das mulheres indígenas na luta contra o neoliberalismo e uma vasta agenda de privatizações, que nasce na Bolívia em 2003. Naquele momento histórico, iniciou-se a “Asamblea Feminista”, espaço de reflexão do feminismo protagonizado por mulheres indígenas, que posteriormente originou o que é hoje o feminismo comunitário. As pautas principais são: construção de direitos coletivos a partir das comunidades tradicionais sem abandonar as identidades ancestrais, despatriarcalização, decolonização dos corpos e dos territórios e resistência às agendas neoliberais.

Não se trata de um mundo ideal até porque acompanhando o movimento de mulheres indígenas brasileiras na contemporaneidade, por exemplo, percebe-se que este surge com pautas próprias e, segundo Santos e Ferreira seus “posicionamentos de não-antagonismo aos homens, constantemente reforçados pelas lideranças, estariam relacionados a uma estratégia discursiva das mulheres empenhadas em evitar conflitos”<sup>8</sup>. Como afirma Cumes,

a diferença é a intensidade com que a misoginia é estimulada nas sociedades já colonizadas pelo ideário liberal-capitalista de convívio social. É também o fato de que esse tipo de opressão está misturado com a opressão racista. E, como bem sabemos, o próprio conceito de raça decorre de uma construção discursiva que homogeneiza e marca os corpos das pessoas indígenas e negras, atribuindo-lhes características inventadas para reforçar a naturalidade da dominação. [...] O próprio conceito de raça, portanto, marca a distinção entre essas culturas e a misoginia nelas presente, e o que se estabelece nesse segundo momento de introdução (ou intromissão) da cultura europeia na realidade das populações originárias.<sup>9</sup>

Pensar em corpo-território e nas redes de solidariedade tecidas por mulheres que com suas escritas existenciais semeiam realidades de empatia e acolhimento, além das históricas lutas pelo território pois este é corpo, na realidade brasileira, é confrontar a ideologia do branqueamento que penetra nas mentalidades através do discurso mítico da democracia racial e tem nos aparelhos ideológicos (igreja, mídias, sistema educacional etc.) sua principal ferramenta de enraizamento.

Esta suposta superioridade racial e cultural branca há séculos age pelo desarticulamento das forças que operam pelo bem viver, iludindo a sociedade através das falácias coloniais e invisibilizando as ações políticas das mulheres indígenas. Contra estas epistemologias assassinas, as perspectivas originárias resistem há mais de meio milênio, na força das mulheres que mantêm tanto suas comunidades como as tradições vivas e seus territórios em florescimento através do cultivo perseverante da terra e das heranças simbólicas, apesar das temeridades.

O racismo à brasileira, que se apresenta disfarçado de democracia racial e sobrevive sob a falácia de convivência pacífica mesmo estando eivado de sexismo e racismo estruturais, veste diferentes roupagens quando tangencia as questões de gênero, para que possa atuar de modo a causar o desmantelamento das lutas pela vida dos territórios e pela dignidade dos corpos

<sup>8</sup> SANTOS, Fabiane Vinente dos; FERREIRA, Maria Assunta P. O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. **[SYN]THESIS**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 30-44, jan./abr. 2022. p. 32. DOI: <https://doi.org/10.12957/synthesis.2022.69285>.

<sup>9</sup> SEVERO, Valdete Souto. O corpo como território: o que os povos originários e as comunidades tradicionais podem ensinar para as lutas coletivas. **Democracia e Direitos Fundamentais**, Porto Alegre, v. 5, n.1, 10 mar. 2021. [n.p.]. Disponível em: <https://encurtador.com.br/dBEZ9> Acesso em: 10 maio 2023.

humanos e não humanos. Racismo este que é característico da modernidade e elaborado pelo discurso colonial que silencia os aspectos mais essenciais do feminismo comunitário, construído a partir das relações com os biomas, tenta em seu projeto de poder subalternizá-las.

Tal fato tão somente faz com que a força das mulheres indígenas se torne ainda mais admirável à medida que as ações destas em seus corpos-territórios, apesar de todas as barreiras impostas, confrontam a lógica capitalista na qual os marcadores de gênero e de raça não deixam espaço para a superação das tecnologias de dominação imperialista que insistem em fazer com que as mulheres que empregam sua mão-de-obra como parte integrante da sociedade brasileira que compõe a classe trabalhadora seja sistematicamente impedida de se organizar coletivamente.

As maneiras encontradas por essas mulheres para escrever no corpo individual, no corpo social e no corpo da terra suas narrativas de resistência, através do cuidado da comunidade em seus corpos e espíritos, planta inspiração para outras lutas e também a certeza de que outras maneiras de grafar a história são possíveis apesar de toda a adversidade. Nas sementeiras dessas mulheres, a maneira como versam sobre si mesmas e seus próprios corpos, possui uma imensa riqueza simbólica que aponta para um firme entrelaçamento dos corpos no roçado do cultivo das relações e das percepções físicas e espirituais da vida coletiva.

Vale observar que até mesmo para descrever uma organização política como a ANMIGA, as mulheres indígenas que a compõem lançam mão dos elementos vitais do território para que seja nítida a simbiose destas que se definem como mulheres biomas:

nós, da ANMIGA, estamos organizadas a partir da compreensão do corpo-território de: Mulheres Terra, as co-fundadoras da rede, Mulheres Raízes, que estão no chão do território, articulando a rede para dentro das bases a partir de seus saberes e fazeres, Mulheres Sementes, que articulam e organizam nossas mobilizações nos estados, Mulheres Água, que atuam nas articulações e construções para além do território brasileiro. Somos terra, raízes, sementes e água, conectadas com nossa ancestralidade e atuando no tempo presente para a garantia da vida, não somente por nós, mas por todas e todos.<sup>10</sup>

Os corpos-territórios das mulheres indígenas estão plantando através de suas escritas-sementeiras outras realidades acessíveis para quem ousa sonhar com uma sociedade gestada a partir de outras lógicas. Estas que desempenham o protagonismo nas lutas ecológicas, por serem as maiores vítimas da degradação ambiental, têm se engajado nas lutas pela defesa do “bem comum”, neste caso, as terras, as águas e as florestas. Elas protegem os biomas que nos oferecem maternagem e, desta forma, perpetuam as epistemologias e os valores culturais que estão em franco processo de extermínio desde a invasão europeia do século XVI, quando o

---

<sup>10</sup> BANIWA; KAINANG; MANDULÃO, 2023, p. 5.

colonialismo desloca e descaracteriza comunidades inteiras e faz do bem viver de corpos-territórios, terras arrasadas.

## A ESPIRITUALIDADE QUE NASCE DO ROÇADO DOS CORPOS: A VIVÊNCIA COMUNITÁRIA DO SAGRADO

O feminismo comunitário se posiciona perante a importância da resistência à opressão, em favor da coletividade e da conexão ancestral com o bioma e todos os possíveis desdobramentos de tais aportes na estruturação do modo de ser-no-mundo característico das comunidades tradicionais. Pode-se também afirmar, que, em se tratando dos aspectos territoriais e sua importância para a formulação desse *locus* de enunciação, está presente na memória do corpo e da terra o fato de que a mesma não é um recurso e, por isso, não pode ser encarada como um bem que pode ser explorado, vendido ou trocado inescrupulosamente devido a sua sacralidade.

A solidariedade identificável nos movimentos feministas encabeçados por mulheres ameríndias para com o território está vinculada à manutenção e cuidado da própria vida, do corpo e do espírito, razão pela qual a relação das comunidades tradicionais com a terra não é de propriedade como a mentalidade capitalista insiste em afirmar, mas sim de pertencimento. O termo território, diferente de terra, abarca relações de pertença não só da pessoa, mas da sua comunidade em seus desdobramentos socioculturais, da sua ancestralidade, da vivência comunitária da sacralidade presente em todas as formas de vida humanas e não humanas que, sendo consideradas holisticamente, compõem este bioma de vida, afetos e saberes. Neste ponto, trago as questões referentes à espiritualidade, considerando-as a partir de alguns apontamentos feitos por Simões e Lamas:

a questão das categorias analíticas vem sempre à tona no que tange os estudos sobre religiosidades e espiritualidades em contextos indígenas, pois estas não parecem dar conta de um pensamento outro que se delinea não somente enquanto alteridade ou parte da pluralidade de mundos outros mas enquanto construção outra de mundos. [...] Partimos da noção de que a própria categoria religião incomoda, não por conta da disputa epistemológica, mas pelo contorno que a delinea como categoria analítica, enquanto reflexo de uma antropogênese que a antecede, na elaboração – ocidental e moderna – de uma relação do ser humano com o mundo que o rodeia – incluindo aqui as noções de natureza e sobrenatureza – na qual ele (o ser humano) se assume como centro de referência ao estatuto ontológico dos demais seres.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> SIMÕES, Maria Cecília; LAMAS, Rita Suriani. Espiritualidades indígenas em diálogo: potencialidade (e limites) do princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). **O princípio pluralista em debate**. São Paulo: Recriar, 2021. p. 271-285. p. 271-272.



Considerando que o termo “religião” não abarca em sua completude as experiências das espiritualidades originárias, é fundamental externar aqui que uma das principais práticas cotidianas da metafísica presente na vivência devocional de diversas etnias indígenas é a dança. Esta inscreve nos corpos as relações de alteridade que fundamentam o ser e de acordo com a etnologia indígena, a vivência corpórea dos povos ameríndios sul-americanos está centralizada na definição do que seja a pessoa; em outras palavras, estas comunidades tradicionais preocupam-se com a abertura à relação com o outro, à alteridade do outro, pois é isso que faz com que as relações sociais sejam constituídas, não importando se este outro é um ser humano, um ser espiritual ou até animal.

A prática do dançar, na língua Guarani chamada de *jerojy*, é central à identidade e pertença no grupo e funciona como uma convocação a colocar o corpo em relação, bem como experimentar profundamente a forma do ser Guarani, que é ser social por excelência. Na *Opy* (Casa de reza), as pessoas indígenas se reúnem para cantar e dançar, e são precisamente essas práticas que sustentam o *Nhandereko* (modo de vida Guarani) de toda a aldeia<sup>12</sup>.

Minha experiência individual no contato com essa comunidade e sua sabedoria na qual venho sendo iniciada intensificou-se quando fui batizada e nomeada Para Poty no ritual do Nhemongarai (batismo do milho e das crianças), realizado na *Opy* em janeiro de 2022, na Aldeia Mata Verde Bonita (*Tekoa Ka'aguy Hovy Porã*). Dona Lídia Para Poty Nhee Ja, *nhandesy* (“nossa mãe” termo usado para a liderança espiritual também identificada como pajé), naquela noite cerimonial apresentou-me minha palavra-alma ou nome sagrado em meio aos cantos e as danças (*jerojy*). Ali integrei-me nas vivências que dão sentido ao ser Guarani. Cito as palavras de Ferraz, cuja vivência em muito se assemelha a minha própria quando esta descreve este evento da seguinte forma:

o jerojy é a dança que se faz na opy, embalado pelo tabaco, fumado pelos mais velhos, no cachimbo que permite alcançar a sabedoria, o petyngua. Receber um nome numa aldeia guarani é obter acesso à palavra, poder dialogar com as pessoas, passar a ser gente, obter um *nhe'é* (alma-palavra) [...] Acordar na madrugada para tomar o *ka'a* (erva mate) vendo o sol nascer em volta de *nhandesy*. Aí, alimentar o corpo e partir para a atividade que ela vai determinar. Construir casa, colher *sapé*, amassar terra com os pés. Fazer artesanato. Pescar o peixe e acender o fogo. Preparar a terra para a rama de mandioca, *jety* (batata doce) ou *avati* (milho). Receber o outro. Ao buscar sabedoria, fumar o petyngua, cuspir para não ficar *ka'u*. Tomar banho no rio, e aí, lavar roupa. Quando o sol se põe, ir à casa de reza. Cantar agudo, tocar o taquapu, pisar o chão em passos pequenos, velozmente. Em volta do fogo, conversar. Escutar os sons da mata e saber que aí estão muitos seres, *nhande jara*, nossos donos, os donos da terra. Entender os seus sinais.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> FERRAZ, Ana Lucia. “Jajeroky”. Corpo, dança e alteridade entre os Mbya Guarani. *Rev. antropol.*, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 350-381, 2019. p. 352. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161094>.

<sup>13</sup> FERRAZ, 2019, p. 354.

Estas práticas de pajelança sempre presentes e importantes nas terras indígenas Guarani, são o que se pode chamar de espaço central da vida cujos corpos, ao serem “reconstruídos” na Opy, passam a comungar do *Nhandereko*, ou o modo de vida ancestral do povo Guarani. O roçar dos corpos na dança se traduz em fortalecimento dos vínculos sociais onde as mulheres participam de forma igualitária e, inclusive na dança dos *xondaros* (guerreiros) que tem um aspecto de forte preparação da resistência física por ser uma dança de guerra, elas têm sua participação. Neste ritual, as mulheres Guarani erguem suas vozes em tons agudos e tocam o takuapu, que segundo Montardo,

é o instrumento de Hy'apu-Guasú, divindade que bate o takua e faz os sons dos trovões. [...] A autora se pergunta ainda sobre a ausência da menção ao takuapu e ao universo feminino como um todo na literatura sobre a experiência missionária. E argumenta que a presença do takuapu nos três povos (Mbya, Kaiowá e Nhandeva) pode ser sinal de como o trabalho jesuítico ignorou a dimensão feminina das formas de socialidade agrupadas sob o conjunto linguístico Guarani.<sup>14</sup>

É a dança que abre a pessoa à “compreensão da socialidade como prática formadora de corpos, dissolve as fronteiras do corpo social”<sup>15</sup>. Para uma melhor compreensão de como se processa este ato potente que atravessa os corpos-territórios e os empodera à moda ancestral, unindo forças físicas e espirituais, trago aqui um trecho da cuidadosa narrativa deste ritual que envolve corpos que dançam e seus múltiplos significados enquanto caminho de conexão social e transcendental. Ferraz assim o descreve:

‘[...] após algumas horas de sessão, todos colocam-se em círculo, de mãos dadas e voltados para o centro. Então, passam a saltar, fazendo a roda girar. Os dois pés saem do chão ao mesmo tempo, o que nos dá a justa impressão de nosso peso. A dança dura aproximadamente uma hora. Com o tempo e a expansão do limite da capacidade de suportar o próprio peso, chegamos a uma experiência marcante de nosso corpo e da atuação da gravidade sobre sua estrutura’ (Mattos, 2005). A dança na opy é marcada por diferentes momentos, a intensificação do que se opera sobre os corpos opera curas e transformações. ‘Testemunhamos situações singulares no decorrer desse canto-dança. Por vezes, moças que chegavam ao limite de suas forças e seguiam carregadas, a cabeça caída para o lado, e apoiadas nos braços dos companheiros. Nesse momento, é notável o caráter extático que se conjuga à serenidade que pauta todo o complexo ritual’ (Mattos, 2005 :49). [...] Na opy, dança-se com os deuses, buscando produzir a leveza dos corpos, para que se possa fazer como os primeiros, os ancestrais, entrar em ascensão.<sup>16</sup>

A música em seu poder de entrelaçar mundos, unida às demais manifestações da espiritualidade indígena tais como o uso cerimonial do petyngua (cachimbo usado para fumar

<sup>14</sup> MONTARDO, 2002 *apud* FERRAZ, 2019, p. 358-359.

<sup>15</sup> FERRAZ, 2019, p. 360.

<sup>16</sup> FERRAZ, 2019, p. 358.

tabaco), ocupa lugar de destaque na tessitura da vivência do transcendente, uma vez que “na opy a pessoa deve ir espontaneamente, deve apresentar-se para o grupo e dizer o que sente. A palavra é importante, às vezes é falada, e, na maioria das ocasiões, é cantada”<sup>17</sup>. Junto desta palavra revestida de sacralidade, os cantos e as danças comunitárias também agem na subjetividade indígena e permeiam sua espiritualidade.

Ressalto o lugar do corpo, afetado pelos sons, pelo movimento contínuo e coletivo onde outros corpos se roçam enquanto dançam de braços dados e se sustentam diante da exaustão que é natural do rito. Sim, este corpo-território povoado de outras presenças, humanas ou não, resiste e em sua práxis de espiritualidade constitui uma resistência amorosa e criativa, sempre coletiva e enraizada no chão do território pelo qual se nutre de afeto.

## A COSMOVIVÊNCIA ENCARNACIONAL DO SAGRADO

Não há como pensar aspectos da espiritualidade originária e sua cosmo percepção do sagrado a partir do corpo de mulher sem considerar a força da coletividade que impregna a vida das comunidades tradicionais e onde o feminismo comunitário propicia um entendimento da fundamental importância das ações de resistência por terra e território num contexto em que a luta pelo chão onde se pisa é a luta pela própria vida. Tenho visto essas iniciativas entre as mulheres Guarani Mbya da Aldeia Mata Verde Bonita e percebido que pensar nisso é compreender que luta, coletividade e espiritualidade, para os corpos-territórios das mulheres ameríndias desta etnia e de muitas outras, são facetas de uma mesma realidade interdependente e que se expressa no cotidiano.

Todos os corpos são políticos, mas, o corpo indígena, por ter sido historicamente colocado à margem, precisa ser considerado de maneira especial e ter sua voz ouvida e respeitada. Recolocá-los nos lugares de liderança, assim como era antes da invasão europeia, é dar passos importantes para o estabelecimento de uma real democracia, pois demanda encarar de frente as questões não só do reconhecimento do direito às terras originárias e sua demarcação, mas também da garantia aos direitos básicos da cidadania explicitados pela constituição. Isto é lutar por justiça e ela é um dos mais importantes valores de quem se guia pela concepção cristã.

As mulheres indígenas não podem ser compreendidas à parte do território, pois elas se percebem integradas ao bioma conforme apontado anteriormente. Da mesma forma, quando se luta pela demarcação de terras, por exemplo, está também na pauta a luta pela continuidade da existência da comunidade composta por seres humanos e não humanos. O antropoceno não é

---

<sup>17</sup> FERRAZ, 2019, p. 357.

a ótica determinante das vivências destes povos que se conectam poderosamente com o corpo da terra e resistem em suas relações dialogais com seus encantados. A grande teia da vida que move Gaia para estas pessoas segue prenehe de territórios de conhecimento, discerníveis em mapas afetivos topografados a muitas mãos onde a diversidade dá o tom, partindo da ancestralidade e carregando em si bibliotecas inteiras de conhecimentos milenares.

Falar de corpo-território é falar de corpo político coletivo, premissa básica do feminismo comunitário originário de Latinoamérica, visto que até mesmo nos processos de aprendizagem intergeracional, as mulheres originárias partilham do legado recebido de suas matriarcas e, umas com as outras, para além do corpo-território que carregam plenos dos significados reconhecidos comunitariamente por seus povos, firmam a voz enunciada coletivamente. De maneira ativa elas são grandes elos de uma mesma rede ancestral em plena atuação nas suas comunidades visando o bem viver e atrelando essa cosmopercepção às questões da espiritualidade e do sagrado, o que mostra como este tipo de entendimento de si e do grupo é poderoso para estabelecer novas ações nos territórios. Toda vida importa e com todo o bioma pode-se aprender a ser coletivamente.

Não se pode negar que cada vez mais, as mulheres se conscientizam do papel crucial de sua liderança, não somente para proteger as vidas de suas comunidades contra as atividades predatórias do neoliberalismo atual, mas também pela segurança e soberania alimentar, fato essencial para que o território seja abundante e fortaleça os corpos humanos e não humanos. Como o atual modelo de desenvolvimento econômico não respeita nem o ser humano e nem a terra, urge passar por criteriosa revisão e as mulheres indígenas nos seus feminismos comunitários têm proposto novas categorias de análise e reconstrução que se mostram viáveis.

A mentalidade predatória capitalista, diametralmente oposta às propostas pautadas na reciprocidade, na partilha e na vivência comunitária indígena, está profundamente enraizada na lógica mercenária da acumulação de capital, e esta, por sua vez, está conectada também aos parâmetros que definem práxis religiosas não indígenas que acabam chegando às terras indígenas, através de empreendimentos missiológicos cristãos equivocados, por serem ainda identificados e exercidos de maneira colonialista e fundamentalista.

Como falar da encarnação do Verbo se o Evangelho como anunciado em territórios ancestrais não considera as vivências da metafísica dos corpos que dançam em roda, em transe e êxtase, numa teoerótica plena do prazer de gozar a vida e ainda assim, juntos, “corpos em



aliança”<sup>18</sup> lutam por dignidade? Este tipo de “necromissologia”<sup>19</sup> não confere alternativas à autonomia dos corpos-territórios e os engessa em formas coloniais que ignoram que o tempo indígena já está em outra elaboração. Não se congelou no passado, pelo contrário: após o “fim do mundo”<sup>20</sup> ocorrido na violenta invasão europeia, o que se tem agora são as reescritas pós apocalípticas e esperançosas das mulheres-bioma<sup>21</sup> que não desistiram de seus corpos-territórios e tudo que isso implica, para si mesmas e para a comunidade onde estão inseridas.

Ao estabelecer uma análise acerca da proposta de uma cosmovivência encarnacional do sagrado, tenhamos em mente as mulheres indígenas, que com seus corpos-terra-território estabelecidos como categoria da prática e da reflexão, descortinam em suas narrativas a flagrante importância do território de vida, chamado também de território de r-existência. Elas têm se posicionado numa atitude de fé, banhada pela certeza da presença dos encantados e das forças que permeiam seu transcendente-imanente na Casa Comum, contra as múltiplas ameaças, perigos e violências impetrados pela sociedade não-indígena que na sanha de riqueza e poder coloca grupos sociais inteiros em vulnerabilidade e dependência.

Trago mais uma vez para a reflexão o lugar do corpo que dança como aparato de construção epistemológica onde vida física e espiritual se entrelaçam. Tal aspecto faz com que seja necessário considerar que as ameaças epistemicidas e ecocidas abrangem também os signos e os significantes sacros e isto faz com que, para manter a fé, seja necessário manter-se na luta. O que no cristianismo é estruturado sob o rótulo de “teologia” é algo já afetado por perspectivas coloniais e opressoras de corpos e mentes; porém, na cosmopercepção originária do transcendente, versar sobre o sagrado é saber que este se revela inscrito nos corpos de todos os sujeitos, sendo os corpos das mulheres agraciados com a responsabilidade de serem guardiãs da vida humana e não humana.

Através das experiências tradicionais, as cosmopercepções das espiritualidades originárias, devido às suas marcadas distinções do cristianismo eurocêntrico e colonial, são sistematicamente demonizadas. Tal fato, mais do que comprovado na nossa atualidade, tem sido exposto através de vasta cobertura midiática que acumula notícias de casas de reza destruídas

---

<sup>18</sup> O conceito de corpos em aliança desenvolvido na obra “Corpos em aliança e a política das ruas” de Judith Butler, diz respeito à relação entre os corpos, os espaços públicos e as manifestações populares organizadas para reivindicar direitos civis e obter visibilidade social para as causas. BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

<sup>19</sup> Termo meu.

<sup>20</sup> KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

<sup>21</sup> Conforme citado por BANIWA; KAINGANG; MANDULÃO, 2023, p. 4: “O corpo-território das ancestralidades está em rede de voz e falas potências de ser as mulheres-biomas, porque somos terra, sementes, raiz, tronco, galhos, folhas e frutos, mulheres conectadas com o corpo da Terra. Somos diversas, somos avós, mães, irmãs, filhas e netas. Nós pelas que vieram antes de nós, nós por nós e pelas que virão.”

por incêndios criminosos e lideranças espirituais tradicionais perseguidas, fatos estes que só ressaltam o quanto têm sido postos em vulnerabilidade os códigos de valores ligados ao transcendente com suas respectivas práticas originárias que inegavelmente têm sido ameaçadas pelo racismo religioso de forma violenta.

As teologias hegemônicas historicamente em seus discursos nunca negaram que o sagrado que encarna no *Verbum Dei*, encarna em todos os corpos que são criação Sua. O próprio texto bíblico em diversos livros apresenta o fato de que o elemento divino não se pode aprisionar em concepções únicas visto ser multiforme. É como vento, livre e por não se deixar amordaçar, segue falando com a etnia que quer, da forma que quer e através dos rituais que conservam em si o respeito e o deslumbre próprios dos encantamentos que o sagrado produz em nós.

As palavras de Graciela Chamorro são cirúrgicas quando descortinam véus de ignorância diante de manifestações e experiências da espiritualidade originária. Cito-as aqui:

os guarani não cultuam imagens e, no mundo religioso deles, não existem representações materiais. A representação é imaterial e se manifesta nos cantos, nos mitos, nas rezas, nos relatos. Eles falam do ser criador, dos consortes, do homem e da mulher no início da criação, que são incumbidos de uma função especial. Então, essa relação do presente com o passado é bastante forte na cultura guarani. Podemos dizer que duas vertentes explicam o mundo religioso guarani. Uma, mais popular, entendida pelo viés mágico. Nesse sentido, eles acreditam que o divino está presente na natureza, nas plantas, nas pedras e em todos os seres vivos. Essa vertente também está relacionada a temores, por isso, eles rezam antes de caçar para aplacar a ira dos donos daquela caça. Os guarani acreditam que a natureza tem alma, tem vida própria e uma relação com seus seres protetores. Para caçar, precisam pedir licença. Quando colhem uma planta, por exemplo, eles a celebram. É a celebração que permite o consumo da erva. Eles também expressam a fé de uma maneira mais filosófica. Acreditam em um ser criador, que acaba confundido com a Palavra. Ele cria pela Palavra, mas ele também é a Palavra. Isso exige de nós uma reflexão mais elaborada para entender esse pensamento filosófico, que implica numa abstração maior do que a de simplesmente observar que eles têm rituais mágicos. A partir desse ser criador, desdobra-se um pensamento que diz respeito a quem são os seres vivos: eles também são palavras e têm de desenvolver a sua 'palavridade', a sua missão, ou seja, os seres humanos têm de viver como um verbo, desdobrando-se em diversas frações, as quais irão concretizar o bom modo de ser que eles estão incumbidos a realizar.<sup>22</sup>

Aprendemos com esses corpos-territórios, também habitados pelo sagrado que está entre as matrizes religiosas, através do testemunho da Casa Comum, que reforçar o sentimento de coletividade é obrigatório para quem quer dismantellar as estruturas de opressão que afligem tantas etnias. As mulheres indígenas entendem que só se pode ser quem se é a partir da

---

<sup>22</sup> CHAMORRO, Graciela. Uma trajetória marcada pela Palavra. Entrevista concedida a Patricia Fachin. **IHU Online**, São Leopoldo, ano 10, edição 331, p. 22-24, 31 maio 2010. p. 22. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao331.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2023.

compreensão do todo, da espiritualidade que está presente no canto, na batida do pé no chão e do maracá, e no rezo ancestral. A espiritualidade que a tudo atravessa e se faz presente em todo lugar e em todo tempo, está muito além de um discurso, pois esta é feita de ancestralidades coletivas que com seus saberes e fazeres compartilhados ensinam o entendimento sobre a vida, a comunidade e o território presente em cada geração.

Devemos nos posicionar contra toda e qualquer prática religiosa de cunho colonial e intolerante que tem adentrado nos territórios há mais de 500 anos trazendo em seu bojo não apenas o desrespeito com a espiritualidade ancestral gravada nos corpos-territórios, mas, também, destruindo a sabedoria comunitária dos povos de latinoamérica, herdada das pessoas mais velhas e reafirmada pelas mulheres indígenas para as quais é muito preciosa a “marca da coletividade dos nossos povos, a sabedoria das nossas anciãs, a nossa ancestralidade e espiritualidade. Quando nascemos, já fazemos parte de um coletivo, nascemos numa comunidade.”<sup>23</sup> Defender o direito ao pluralismo religioso, ou melhor, às vivências múltiplas e diversas das pertencas de espiritualidade é fortalecer o caminho do entendimento e do bem viver, enriquecendo-o.

## **A R-EXISTÊNCIA DOS CORPOS-TERRITÓRIOS: NARRATIVAS MÚLTIPLAS E SUBVERSIVAS**

Inúmeras denominações cristãs ainda se veem como “salvadoras” e em nome dessa comissão evangelística supostamente conectada ao chamamento do Cristo libertador, silenciam práticas e conhecimentos que são parte indissociável da identidade de povos e comunidades tradicionais. As feridas presentes nos corpos das mulheres que são corpo-território de uma potente ancestralidade é parte de um cardápio de violências religiosas que se expressam no não reconhecimento do outro e ainda promovem sucessivos episódios de aniquilamento cultural, especialmente no que diz respeito à espiritualidade vivenciada coletivamente. Para as escritoras indígenas da ANMIGA,

em alguns momentos, fomos inocentes nesses contatos com outras religiões e, muito silenciadas, acabamos praticando outras religiões e deixando as nossas de lado. Em alguns contextos, essa foi também uma estratégia de sobrevivência, infelizmente. Porém, a partir do momento em que acessamos nossos direitos, compreendemos que falas como a ‘salvação à alma’ são uma violência com as nossas práticas. Há, nesse sentido, também um processo de valorização do nosso conhecimento a partir da espiritualidade que é praticada pelas mulheres.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> BANIWA; KAINANGANG; MANDULÃO, 2023, p. 7.

<sup>24</sup> BANIWA; KAINANGANG; MANDULÃO, 2023, p. 21.



As mulheres indígenas, enquanto portadoras dos saberes ancestrais e com isso responsáveis por nutrir as almas e os corpos, também os curam, visto que o alimento é remédio para todos os seres, humanos ou não. Nesse ato de alimentar corpo e espírito, é possível identificar cuidados medicinais que também são espirituais. Tudo está interligado: desde o cultivo da roça e o plantio das sementes até a colheita e o preparo dos alimentos – em todas as etapas das tecnologias ancestrais de bem viver as mulheres estão agindo pelo cuidado dos corpos das pessoas, da terra e de si mesmas. São elas que remediam os corpos-territórios com “remédios do mato”, benzimentos, chás e banhos de ervas; aspectos que integram a educação nas maneiras e modos sociais de ser indígena.

As histórias contadas ao redor do fogo estimulam o aprendizado através do refinado hábito da escuta atenta e ativa, porque o cuidado é parte do processo educativo de crianças, jovens e pessoas adultas nas comunidades indígenas. Desta maneira, as múltiplas narrativas compostas pelas mulheres indígenas estão absolutamente alinhadas ao que Gebara sentenciou acerca da teologia feminista da libertação:

hoje ocorre nova virada, não só introduzida pelo feminismo mas pela situação da Terra. Reconhecemos que o destino de oprimidos (as) está intimamente ligado ao destino deste planeta vivo, vulnerável aos comportamentos destrutivos da humanidade. Por isso, falar de justiça social implica falar de ecojustiça e impõe uma mudança nos discursos e práticas oficiais das igrejas.<sup>25</sup>

Rubem Alves<sup>26</sup> se refere a função subversiva da memória e recorre a este dito para abordar que a concepção de corpo enquanto território de lutas e resistências políticas é não somente uma epistemologia latino-americana e caribenha feita por e desde mulheres de povos originários, mas é, também, um conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comunitários e comuns, sejam estes urbanos, camponeses ou indígenas, estão sob a mesma *judice* da violência estatal para a qual o corpo das pessoas, os corpos sociais ou coletivos e o corpo da terra são passíveis de espoliação, judicialização e criminalização. A sabedoria indígena nos aponta para a realidade de que é impossível recortar e isolar estes corpos da paisagem, pois estes são uma amálgama de possibilidades, afetos e recursos não "individuais", mas sempre junto com outras forças humanas ou não.

Chamorro nos chama atenção para a profunda integração que existe entre a forma de compreender e sentir os seres vivos na mentalidade indígena, mais especificamente entre os Guarani. Este fator coloca diante de nós, moldados pela ocidentalidade europeia, outras lógicas

<sup>25</sup> GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d'Água, 1997. p. 10.

<sup>26</sup> ALVES, Rubem. **Conversas com quem gosta de ensinar**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1980.



que enriquecem em muito a luta pela r-existência dos corpos-territórios em suas narrativas múltiplas e subversivas, fundamentais para uma sociedade plural, diversa e inclusiva.

os Guarani não têm um termo para a palavra natureza porque esse termo implica em uma divisão entre os seres. Nós dividimos os seres vivos em pensantes e não-pensantes. Nessa lógica, a natureza é aquela que podemos usar em serviço do ser pensante. Isso, de certa forma, rege a nossa sociedade e nos diz que somos seres superiores à natureza, que estamos dotados de inteligência e de alma para dominá-la. Na teologia, isso serviu como uma das narrativas da criação, que diz para o ser humano: 'Dominai a terra'. Para os indígenas, essa relação não existe. Eles dizem que são parte da natureza e entendem que ela tem alma e Palavra. Cada ser existente hoje tem uma história. A história desses seres são os relatos que eles geraram, ou seja, são os seus mitos. Esses seres têm uma Palavra alma que é a sua fundação, e essa palavra alma tem de se desenvolver e se tornar madura. Viveiros de Castro disse, numa palestra, que os indígenas dão um status social para os seres da natureza, ou seja, os humanizam. Por isso fazem rituais de justificativa para derrubar uma árvore que não poderá amadurecer. Isso tudo acontecia num mundo clássico dos indígenas. Hoje eles não conseguem manter essa tradição porque o ambiente que habitam não propicia tais rituais.<sup>27</sup>

Pautar reflexões e práxis pelas referências das mulheres indígenas proporciona um salto qualitativo em matéria de respeito à sociobiodiversidade, pois os corpos não podem ser tratados de modo neutro e universal. Possuem raça, sexualidade e gênero e esses marcadores transformam as análises. Mas, não somente isto, as narrativas do feminismo comunitário nos despertam para possibilidades concretas de reescrita da história visando um outro e novo final, pois seu fundamento é ético e ontológico, é a “economia do cuidado”, expressão cunhada por Kaká Werá.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ativismo das mulheres indígenas é atualmente uma força importantíssima para as mudanças sociais necessárias em toda a América Latina, além de ser uma inspiração para as agências feministas presentes em outros campos de atuação, bem como ativistas de outros movimentos ao redor do mundo. As premissas do feminismo comunitário construídas a partir da percepção ancestral das comunidades originárias acerca de si mesmo, do outro e de Pachamama são formas de desafiar as forças aniquiladoras das múltiplas destruições às quais estamos submetidas e submetidos, tais como o capitalismo na sua face neoliberal, o patriarcado e a destruição ecológica (ou ecocídio). Nesse quesito, as mulheres estão fortalecendo formas ancestrais de ser no mundo e de existir coletivamente, se expressando sempre à parte da lógica de mercado que propaga o acúmulo e a competição, ao invés da partilha solidária.

---

<sup>27</sup> CHAMORRO, 2010, p. 24.



Lançar mão dessas percepções e aplicá-las não só no terreno de resistência política mas também na seara religiosa faz com que haja possibilidade de canalizar o poder da afetividade que no seu viés comunitário é tão presente nas etnias que ainda resistem aos epistemicídios remanescentes do colonialismo na América Latina e Caribe e produza frutos com gosto de solidariedade social. No âmbito teológico propriamente dito, recolocar o corpo que dança no cerne da celebração da vida e da liberdade é voltar ao estado da Terra Sem Males, é valorizar as mulheres em situação de paridade, respeitar suas ações pelo bem comum e reconhecer os esforços empreendidos por quem está há milênios cuidando da fonte de toda vida, nossa Casa Comum de quem dependemos e para onde voltaremos. Tecer redes de significados coletivos, forjados na simplicidade do dia a dia e na luta pelo bem viver é uma lição que precisamos aprender com esses corpos-territórios, frutíferos de esperança e sabedoria.

Através das propostas do feminismo comunitário, o feminismo enquanto método de ressignificação dos papéis de gênero se recodifica e é transformado no trabalho cotidiano pela mudança dos rótulos que limitam os seres na sociedade. Na teologia do roçado onde se cuida, se cultiva e também se baila junto, a ação coletiva de transformar comunidades a partir de maneiras de viver que respeitem a diversidade, o tempo dos ciclos de cada pessoa e da natureza bem como o entendimento pleno de que formas predatórias de existência não são benéficas em nenhuma instância para nenhum corpo, seja individual, coletivo ou da terra, pode gerar movimentos de múltiplas resistências à exploração capitalista que limita modos de ser e engessa as formas de viver espiritualidades, que deveriam ser libertadoras, mas que por vezes ficam condicionadas, manipuladas e arraigadas em agendas de opressão.

Finalizo com a narrativa cosmogônica dos indígenas Desana habitantes do Alto Rio Negro, onde há o registro de como o ser primordial feminino, chamada Yebá Buró é surgida por si mesma no universo. Ela é quem põe em movimento todos os eventos que originam as possibilidades dos demais habitantes, humanos ou não, partilharem do espaço. A história foi preservada pela tradição oral assim:

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Enquanto não havia nada, apareceu uma mulher por si mesma. Isso aconteceu no meio das trevas. Ela apareceu sustentando-se sobre o seu banco de quartzo branco. Enquanto estava aparecendo, ela cobriu-se com seus enfeites e fez como um quarto. Esse quarto chama-se Uhtãbohotaribu, o 'Quarto de Quartzo Branco'. Ela se chamava Yebá Buró, a 'Avó do Mundo' ou, também 'Avó da terra'.<sup>28</sup>

Essa narrativa traz para perto de nós a figura da mulher como agente da criação e certamente ligada à terra, visto que é a terra quem produz e nutre toda vida, sempre em

<sup>28</sup> LANA, Firmiano; LANA, Luiz. **Antes o Mundo não existia**: Mitologia sagrada dos antigos Desana Kêhiripõã. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995. p. 19.



movimentos de renovação. A “teologia do roçado” clama por seu retorno aos lugares de pertença: para que tudo frutifique, nos corpos humanos e não humanos, pois o Deus de toda a vida em sua Ruah geradora de mundos, nutre em nós a experiência da existência, nos faz pulsantes, corpos em movimento, fé em permanente construção, vida bordada em tecelagens de saberes e afetos que guardam em cada fio os ecos da ancestralidade que se ressignifica a cada amanhecer. Assim, as roças produzem alimento. Assim também, as mulheres, juntas em dança cósmica, garantem a vida plena e abundante.

## REFERÊNCIAS

ALVES, Rubem. **Conversas com quem gosta de ensinar**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1980.

ARIAS, Patricio Guerrero. **Por una antropología del corazonar comprometida con la vida**. Equador: Universidad Politécnica Salesiana, 2011. p. 97-122. Disponível em: <https://encurtador.com.br/jwKW8>. Acesso em: 01 maio 2023.

BANDEIRA, Heloisa. A noção de “corpo-território” em Verónica Gago e a luta pela descriminalização do aborto na Argentina: uma contribuição para as resistências anticoloniais do sul global. *In: CONGRESSO BRASILEIRO DE SOCIOLOGIA*, 20., 2021, Belém. *Anais [...]*. Belém: Universidade Federal do Pará, 2021. Disponível em: <https://encurtador.com.br/lnuL2>. Acesso em: 01 jun. 2023.

BANIWA, Braulina; KAINGANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência!** Organizado por Kassiane Schwingel. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia; Conselho de Missão entre Povos Indígenas, 2023. Disponível em: <https://encurtador.com.br/cDMY2>. Acesso em: 05 maio 2023.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CHAMORRO, Graciela. Uma trajetória marcada pela Palavra. Entrevista concedida a Patricia Fachin. **IHU Online**, São Leopoldo, ano 10, edição 331, p. 22-24, 31 maio 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao331.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2023.

FERRAZ, Ana Lucia. “Jajeroky”. Corpo, dança e alteridade entre os Mbya Guarani. **Rev. antropol.**, São Paulo, v. 62, n. 2, p. 350-381, 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2019.161094>.

GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**. São Paulo: Olho d’Água, 1997.

GONZÁLEZ, Justo. **Cultura e Evangelho: O lugar da cultura no plano de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2011.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LANA, Firmiano; LANA, Luiz. **Antes o Mundo não existia**: Mitologia sagrada dos antigos Desana Kêhiripõrã. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

SANTOS, Fabiane Vinente dos; FERREIRA, Maria Assunta P. O corpo-território: feminismos decoloniais, saúde e estratégias dos movimentos de mulheres indígenas na Amazônia brasileira. **[SYN]THESIS**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 30-44, jan./abr. 2022. DOI: <https://doi.org/10.12957/synthesis.2022.69285>.

SEVERO, Valdete Souto. O corpo como território: o que os povos originários e as comunidades tradicionais podem ensinar para as lutas coletivas. **Democracia e Direitos Fundamentais**, Porto Alegre, v. 5, n.1, 10 mar. 2021. Disponível em: <https://encurtador.com.br/dBEZ9> Acesso em: 10 maio 2023.

SIMÕES, Maria Cecília; LAMAS, Rita Suriani. Espiritualidades indígenas em diálogo: potencialidade (e limites) do princípio pluralista. *In*: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). **O princípio pluralista em debate**. São Paulo: Recriar, 2021. p. 271-285.

**Recebido em:** 07 jun. 2023.

**Aceito em:** 27 jul. 2023.