

# A POÉTICA DE MÁRCIA KAMBEBA: FEMINISMOS INDÍGENAS E A DESCOLONIZAÇÃO DO CORPO-TERRITÓRIO PELA PALAVRA

## THE POETICS OF MÁRCIA KAMBEBA: INDIGENOUS FEMINISMS AND THE DECOLONIZATION OF THE BODY-TERRITORY THROUGH WORDS

Paulo Valente\*

**RESUMO:** Este artigo analisa a poética de Márcia Kambeba a partir de uma perspectiva interseccional e decolonial, centrando-se no poema “Mulher indígena em movimento”, presente na obra *De almas e águas kunhãs* (2023). Parte-se da emergência da literatura indígena no Brasil como ferramenta de resistência e afirmação identitária. O objetivo é compreender como a escrita de Kambeba articula os fundamentos dos feminismos indígenas, especialmente o conceito de corpo-território, como entende Lorena Cabnal (2019), na denúncia das violências coloniais e na afirmação de modos próprios de existir. Assim sendo, partimos à análise textual, com enfoque sintático-semântico e crítico-discursivo. Os resultados apontam que Kambeba reinscreve a experiência da mulher indígena como sujeito coletivo, revelando a inseparabilidade entre corpo, território, espiritualidade e resistência. Conclui-se que sua obra configura uma epistemologia poética decolonial rompendo com a lógica universalizante dos discursos coloniais e feministas ocidentais, convertendo a linguagem em espaço de memória, luta e resistência.

**PALAVRAS-CHAVE:** Feminismos indígenas. Corpo-território. Márcia Kambeba. Literatura indígena.

**ABSTRACT:** This article analyzes Márcia Kambeba's poetry from an intersectional and decolonial perspective, focusing on the poem “Mulher indígenas em movimento” (Indigenous woman in movement), present in the work *De almas e águas kunhãs* (2023). It starts from the emergence of indigenous literature in Brazil as a tool of resistance and identity affirmation. The objective is to understand how Kambeba's writing articulates the foundations of indigenous feminisms, especially the concept of body-territory, as understood by Lorena Cabnal (2019), in the denunciation of colonial violence and in the affirmation of their own ways of existing. Therefore, we begin with a textual analysis, with a syntactic-semantic and critical-discursive focus. The results indicate that Kambeba reinscribes the experience of indigenous women as a collective subject, revealing the inseparability between body, territory, spirituality, and resistance. It is concluded that her work configures a decolonial poetic epistemology, breaking with the universalizing logic of Western colonial and feminist discourses, converting language into a space of memory, struggle and resistance.

**KEYWORDS:** Indigenous feminisms. Body-territory. Márcia Kambeba. Indigenous literature.

---

\* Professor Adjunto de Literaturas de Língua Portuguesa e Teoria Literária na Universidade Estadual do Maranhão (UEM). Atua com os seguintes temas: Gênero, Raça, Feminismos e Masculinidades.

## Introdução

A poesia contemporânea de autoria indígena tem se afirmado como uma potente ferramenta de resistência, deslocamento epistêmico e afirmação identitária. Entre os nomes que se destacam nesse movimento, Márcia Kambeba se inscreve como uma voz que conjuga o fazer poético ao fazer político, tecendo versos que são, ao mesmo tempo, enunciação estética e denúncia histórica. Em seus poemas, o sujeito poético feminino e indígena não se apresenta como um “eu” isolado, mas como expressão de uma coletividade ancestral, cuja existência é marcada pelo entrelaçamento entre território, corpo, espiritualidade e memória.

Essa voz lírica, profundamente enraizada nos saberes dos povos originários, atua como contraponto às narrativas coloniais, revelando as múltiplas camadas de violência – física, simbólica e espiritual – que acompanham o processo de colonização e sua permanência na colonialidade contemporânea.

Neste artigo, partimos da publicação *De almas e águas kunhãs* (2023), de Márcia Wayna Kambeba, uma coletânea de poemas e ensaios que reúne as vozes, memórias e espiritualidades de mulheres indígenas da Amazônia, por meio de uma escrita que entrelaça cosmologia, resistência e afirmação identitária. Mais especificamente, propomos uma leitura do poema “Mulher indígena em movimento”, no qual entendemos que tais aspectos se mostram de modo mais evidente e contundente.

A palavra “kunhã”, que em tupi-guarani significa “mulher”, já antecipa o lugar central da experiência feminina na obra, marcada por uma perspectiva coletiva e ancestral. O livro é resultado das pesquisas de Kambeba para o seu mestrado em Geografia, em que a autora percebeu que poderia transformar parte de sua experiência indígena e de pesquisadora acadêmica em poesia.

A opção por criar um livro que ora é de ensaios acadêmicos, ora de poesia, num entrelaçamento ligado a partir da temática feminista indígena que, como um rio, percorre toda a escrita, por si já é um modo de romper com o rigor e a separação dos gêneros textuais acadêmicos, propondo uma outra forma de lidar com a tecitura dos povos originários.

No tópico “Por um feminismo interseccional: decolonial e indígena”, propomos uma revisão da literatura dos feminismos decoloniais e indígenas, como ferramentas de contraposição ao ideário colonial inscrito na lógica hegemônica dos feminismos brancos e ocidentais.

No tópico “Mulher indígena e resistência: uma luta coletiva atravessada pelo gênero”, passamos a uma leitura mais detalhada do referido poema, analisando a sua construção sintático-semântica e temática, explorando como o eu-lírico feminino debate a coletividade, a contraposição entre o tempo pré-colonial e o colonial e da colonialidade e a defesa dos territórios tão caras aos feminismos indígenas.

### Por um feminismo interseccional: decolonial e indígena

Existe um feminismo indígena, mas do nosso jeito. [...] O feminismo soa radical, longe da gente. Mas temos sim buscado protagonismo dentro das aldeias e fora, nas nossas lutas, buscando visibilidade. [...] Para a gente, esse é o nosso feminismo: se empoderar e assumir o protagonismo” (Guajajara, 2017 *apud* Oliveira, 2018, p. 302).

111

Os feminismos indígenas emergem na América Latina como práticas políticas e epistêmicas que desestabilizam os paradigmas eurocêntricos e coloniais que atravessam tanto as relações de gênero quanto as relações entre humanidade e natureza. Ao contrário das abordagens universalizantes dos feminismos ocidentais, os feminismos indígenas são enraizados nos territórios, nos saberes ancestrais e na cosmovisão dos povos originários. Suas demandas não se restringem à equidade de gênero, mas articulam a luta pela defesa da terra, da vida comunitária e da preservação cultural.

É importante destacar aqui que, apesar de nem sempre conhecerem o movimento feminista, as mulheres indígenas aldeadas estão organizadas em defesa dos *seus direitos e dos direitos de seus territórios e das terras indígenas, pois essas lutas se entrelaçam*. Não existe direito das mulheres indígenas pleno se não houver territórios protegidos, pois sem isso os filhos e as filhas dessas mulheres, seus maridos, seus pais e suas mães, seus netos e suas netas e elas mesmas ficam vulneráveis. Portanto, lutar é fundamental, mas é preciso também entender que toda essa discriminação precisa ser avaliada a partir do conceito de interseccionalidade, pois essas violências vividas por elas acontecem por uma questão étnica, de gênero e de classe: por serem indígenas, mulheres e pobres. (Oliveira, 2018, 209-210, grifos nossos)

Nesse excerto, Oliveira (2018) evidencia um ponto muitas vezes negligenciado nas leituras feministas hegemônicas: o fato de que as mulheres indígenas protagonizam lutas profundamente enraizadas em seus contextos territoriais, mesmo quando não nomeiam suas práticas como “feministas”. A autora denuncia, com clareza, o reducionismo que identifica feminismo apenas com seus formatos ocidentais e urbanos, apontando que as mulheres indígenas, sobretudo as aldeadas, constroem suas formas de resistência a partir de sua própria cosmovisão, em uma luta que articula a defesa de seus corpos, de suas famílias e, sobretudo, dos territórios como condição para a continuidade da vida.

Portanto, ao afirmar que não existe direito pleno para as mulheres indígenas sem a garantia de seus territórios, a autora reforça que o corpo indígena é portador/representante da diversidade cultural de seus povos – diversidade frequentemente invisibilizada, inclusive dentro de movimentos progressistas – e remete, ainda, às lutas ancestrais dessas mulheres por sobrevivência e resistência. Essa afirmação se insere nas lutas contra-hegemônicas e decoloniais, que reconhecem que os corpos racializados das mulheres foram historicamente tratados como os últimos territórios a serem colonizados e explorados, sendo vítimas, inclusive, de estupros como controle de corpos e sexualidades.

A pesquisadora Susana de Castro, em “Condescendência: estratégia pater-colonial de poder”, presente na coletânea *Pensamento feminista hoje - perspectivas decoloniais* (2020), organizada por Heloisa Buarque de Hollanda, afirma que:

A aproximação do colonizado à natureza terá efeitos perversos nas relações entre o homem colonizador e a mulher colonizada. A narrativa oficial, presente até hoje em escritos antropológicos, como a obra de Gilberto Freyre, descreve as mulheres indígenas e negras como sexualmente afoitas, visto que mais próximas da natureza ou do natural. A narrativa serve, portanto, para justificar as relações interraciais, mas sabemos que, dada a assimetria entre colonizado e colonizador, as relações sexuais, na verdade, não eram consentidas (Castro, 2020, p. 166)

Não eram consentidas, eram estupros, invasões, visto como continuidade do território já invadido, explorado e destruído. Em outras palavras, corpo é território porque, nos processos coloniais, mulheres negras e indígenas foram reduzidas à condição de “natureza” disponível à dominação, extração e controle

e, uma vez atravessadas pelos dispositivos coloniais de raça e gênero, passaram a servir aos desígnios do homem branco europeu, como define María Lugones, em *Colonialidade e gênero* (2020):

[...] o reconhecimento do gênero como uma imposição colonial - a colonialidade do gênero complexificada - afeta profundamente o estudo das sociedades pré-colombianas, *questionando o uso do conceito "gênero" como parte da organização social*. Por outro lado, uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial. (Lugones, 2020, p79)

Lugones (2020) concebe a desnaturalização dessa categoria analítica e uma reorientação epistemológica que valorize as formas originárias de organização social pré-colonial, frequentemente apagadas pelos marcos ocidentais de interpretação, além do entendimento de que a colonialidade produziu uma lógica em que raça, gênero e natureza foram entrelaçadas para justificar a opressão sistemática desses corpos e seus saberes.

Essa concepção se manifesta de modo sensível e político na poesia de Márcia Kambeba, cujo corpo poético emerge como extensão do território. Em seus versos, o mergulho nas águas dos igarapés, por exemplo, evoca não apenas uma busca interior, mas uma reconexão com o sagrado e com a terra enquanto matriz da existência.

A poeta reivindica sua identidade não apenas como indivíduo, mas como corpo-coletivo, corpo-memória e corpo-território. Sua poesia traduz, assim, uma forma de resistência que desloca a hegemonia colonial e reafirma que a luta das mulheres indígenas é espiritual, política e territorial, ao mesmo tempo em que desmistifica um olhar hegemônico sustentado por textos do romantismo literário como *Iracema*, de José de Alencar, e reiterado por outros como o de Gilberto Freyre, já citado aqui.

Caminhando pela trilha da memória, precisamos entender que a expressão "pega no laço" é dolorosa, rememora as marcas de um passado machista, cruel pela presença do contato, manchado e marcado pelo sangue do genocídio, do medo e da insegurança, e precisa ser desconstruída e repensada antes de ser trazida para a luz da afirmação de uma ancestralidade. Não podemos romantizar esse ato violento que, na força da tirania, foi parindo nosso país chamado Brasil. A miscigenação que o formou tem esse histórico de estupro e morte. (Kambeba, 2023, p.23)

Dessa forma, os feminismos indígenas têm como princípio fundamental o reconhecimento da consciência plena das mulheres indígenas, ou seja, de sua humanidade, de seus saberes, vontades, afetos e demandas políticas, rompendo com a lógica colonial que historicamente as desumanizou ou as reduziu à condição de objetos culturais ou exóticos. A partir desse ponto de partida ético e político, torna-se possível pensar, de modo interseccional, as diversas formas de opressão que incidem sobre suas existências, articulando as dimensões de gênero, etnia, classe, território e espiritualidade.

Isto posto, retomando Oliveira (2018), ao convocar o uso do conceito de interseccionalidade, a autora evidencia que a violência vivida por mulheres indígenas, como Márcia Kambeba, não pode ser compreendida como uma opressão de gênero isolada, mas sim, como resultado da articulação entre múltiplos sistemas de dominação: colonialidade, racismo, patriarcado e desigualdade econômica. Essa perspectiva dialoga com os aportes teóricos de María Lugones (2020) e Chandra Mohanty (2017), que defendem a interseccionalidade como ferramenta analítica indispensável para apreender a complexidade das opressões que recaem sobre mulheres racializadas, indígenas e periféricas.

Em sua obra seminal, especialmente no ensaio “Sob os olhos do ocidente: estudos feministas e discursos coloniais” (2017), Chandra Mohanty denuncia como determinados discursos feministas hegemônicos constroem uma representação homogênea e vitimizada da mulher do “Terceiro Mundo”, desconsiderando as especificidades históricas, culturais e territoriais, colocando-as como sujeitos a-históricos à espera da salvação, que viria via feminismo ocidental, branco, do norte global.

Para Mohanty (2017), o feminismo hegemônico ocidental frequentemente opera sob uma lógica colonial, ao projetar seus próprios referenciais sobre mulheres racializadas, indígenas e periféricas, apagando suas epistemologias, suas formas de resistência e seus contextos socioculturais. Esse tipo de abordagem universalista reproduz a colonialidade do saber (cf. Quijano, 2009), ao tratar como “subalternas” as mulheres do Sul Global, sem reconhecer suas próprias produções de conhecimento e práticas políticas.

O uso da noção de mulheres como uma categoria homogênea em relação às mulheres no terceiro mundo coloniza e se apropria da pluralidade de lugares simultâneos que os diferentes grupos de mulheres ocupam nas estruturas de classe social e de etnia. Ao fazer isso, rouba-se o *agenciamento* histórico e político dessas mulheres. [...]. Em outras palavras, o discurso feminista ocidental, ao supor as mulheres como um grupo coerente, já constituído, que está posicionado no parentesco, nas estruturas legais e em outras, define as mulheres de terceiro mundo como sujeitos *fora* das relações sociais, em vez de olhar para a forma como as mulheres são constituídas *através* destas mesmas estruturas. (Mohanty, 2017, p. 343, *grifos da autora*)

A reflexão de Mohanty (2017) é fundamental para compreender os limites das abordagens feministas universalizantes, que, ao tratarem “as mulheres” como uma categoria homogênea e abstrata, operam uma forma de colonização dentro das margens epistêmicas eurocentradas, e impositivas que visam combater. Essa crítica é profundamente pertinente quando relacionada aos feminismos indígenas, que se constituem a partir de cosmovisões próprias, nas quais as opressões de gênero estão indissociavelmente conectadas às disputas pelo território, pela preservação dos saberes ancestrais, pela autodeterminação dos povos e pela luta por sua identidade.

A mulher indígena está em risco em todo o mundo, porque, independentemente da localização de sua aldeia, todas compartilham a mesma sensação de insegurança, ameaças e riscos permanentes de violências das mais diversas. Entre as várias situações constrangedoras vividas por mulheres indígenas estão frases como: “você não tem cara de índia”, “tem índia morando na cidade?”, “você é descendente e já se aculturou”. primeiro, não existe uma “cara de índia” - existe uma identidade, uma afirmação como resistência, um sagrado, memória, história, referências que nos tornam pertencentes a um povo. [...] Todas as mulheres indígenas são fundamentais no processo de manutenção dos saberes e valores de povo. *Ninguém fala em nome de ninguém*. (Kambeba, 2023, p. 32, *grifos nossos*)

Retomando Mohanty (2017), a pesquisadora convoca uma ruptura com os paradigmas eurocêntricos e aponta a urgência de construir epistemologias feministas situadas, interseccionais e decoloniais. Sua crítica desloca o olhar sobre as mulheres do chamado “Terceiro Mundo”, recusando a homogeneização de suas experiências e reivindicando o reconhecimento de suas especificidades históricas, culturais, políticas e identitárias, como também entende Kambeba (2023).

Podemos, então, reconhecer que sua análise dialoga com pressupostos que compreendem as mulheres indígenas não como vítimas passivas, mas como

sujeitas históricas, portadoras de saberes, práticas políticas e ontologias que desestabilizam as lógicas coloniais do saber e do poder. Perspectiva essa diretamente visível na poética de Márcia Kambeba, cuja escrita reflete os fundamentos dos feminismos indígenas ao articular corpo, território, espiritualidade e memória ancestral.

De maneira convergente, Ochy Curiel (2010), aprofunda essa crítica ao afirmar que o feminismo hegemônico, construído sob uma matriz colonial, racial e heteronormativa, não dá conta de compreender as opressões complexas que atravessam as mulheres racializadas, negras, indígenas e do Sul global. Curiel (2010) propõe um feminismo decolonial e antirracista, que recusa a ideia de gênero como categoria neutra e denuncia como ele próprio foi uma tecnologia colonial utilizada para hierarquizar corpos e subjetividades.

A história latino-americana é subalternizada em relação à Europa e aos Estados Unidos. O pensamento teórico e político também é subalternizado, mas a obra de afrodescendentes, lésbicas e das poucas feministas indígenas é ainda a mais subalternizada de todas as histórias. A descentralização do sujeito universal do feminismo ainda contém a centralidade eurocêntrica e universalista e não escapa dessa colonização histórica, por mais que a critique<sup>1</sup>. (Curiel, 2010, p. 75)

116

A partir de Curiel (2010), temos que, numa relação de poder, o feminismo europeu/branco segue subordinando e silenciando outras práticas igualmente importantes, sendo assim necessária uma crítica que vá além da de gênero, provocando um giro decolonial e que produza uma crítica a partir do que vozes periféricas, como a indígena, têm a dizer e reivindicar.

É perceptível que tanto Curiel (2010) quanto Mohanty (2017) denunciam o apagamento das potências das epistemologias insurgentes, como os feminismos indígenas, que articulam gênero, território, ancestralidade e resistência como dimensões inseparáveis da luta.

---

<sup>1</sup> La historia latinoamericana es subalterna frente a Europa y Estados Unidos. El pensamiento teórico y político también es subalterno, pero también las producciones de las afrodescendientes, de las lesbianas, de las pocas indígenas feministas son las más subalternas de todas las historias. El descentramiento del sujeto universal del feminismo aún contiene la centralidad euronorcéntrica, universalista y no logra zafarse de esa colonización histórica por más que la critique. Tradução minha.  
*Contexto* (ISSN 2358-9566)

A literatura indígena, nesse cenário, tão antiga quanto os povos que nela se expressam, vem ganhando alguma notoriedade nas últimas décadas, desbravando novos territórios e aparecendo nos catálogos de grandes editoras e em diversas feiras literárias país afora, devido a uma maior inserção comercial, fruto das lutas indígenas por reconhecimento e urgência de suas pautas sociais.

A emergência dessa literatura no cenário contemporâneo brasileiro não se limita a um ato de inserção cultural tardia, mas representa um movimento de re-existência que articula ancestralidade, território e denúncia. Trata-se de uma produção que rompe com os paradigmas ocidentais da literatura como mera ficção individualizada, pois nasce da experiência coletiva, do vínculo com a terra, da oralidade e da cosmovisão dos povos originários. Os textos indígenas – em verso ou prosa – não apenas narram histórias, mas cultivam a memória, reconstróem vínculos espirituais e denunciam as múltiplas formas de violência que ainda hoje recaem sobre seus corpos e territórios. Como observa Graça Graúna (2014):

Aos poucos, a literatura indígena no Brasil está saindo da invisibilidade. Essa literatura pode ao mesmo tempo alimentar sua resistência nas favelas ou se fortalecer em meio ao sagrado toré onde quer que aconteça. Fruto da experiência com o barro, com as ervas, com as sementes, com as folhas das palmeiras, com os cantares e os lamentos do mundo animal; com o espírito vigilante dos protetores das matas; com a sofreguidão das árvores decepadas pela serra elétrica; com as aldeias destroçadas pelo agronegócio, a literatura indígena faz parte de um mundo que, infelizmente, muitos desconhecem (Graúna, 2014, p. 55).

Essa reflexão evidencia que a literatura indígena, longe de ser mera representação simbólica, é profundamente encarnada nas experiências materiais e espirituais de um povo que escreve com a terra e para a terra. Seu gesto poético é também político, pois confronta diretamente as estruturas coloniais ainda operantes no imaginário nacional.

Nessa seara, a pensadora indígena guatemalteca Lorena Cabnal (2019) discorre sobre o conceito de corpo-território, fundamental para compreender as lutas das mulheres indígenas e que se mostra imprescindível na análise do poema de Márcia Kambeba, posto que em sua poética, a autora reitera essa articulação indissociável entre corpo e território, apresentando o corpo feminino não apenas

como lugar simbólico de identidade, mas também como espaço real de disputa política, espiritual e histórica.

É em nossos corpos que se constroem todas as opressões que nos atravessam e que internalizamos. Portanto, falar como mulher indígena e a partir do meu mundo indígena é um ato de despatriarcalização e descolonização que desafia as representações das minhas opressões ou emancipações feitas por outros feminismos ou pelas ciências sociais e pela academia<sup>2</sup>. (Cabnal, 2019, p. 114)

A afirmação de Cabnal (2019) explicita a centralidade do corpo como espaço onde se inscrevem as múltiplas violências coloniais, patriarcais e epistemológicas vividas pelas mulheres indígenas. Ao reivindicar a fala a partir de seu próprio mundo e de suas próprias experiências, a teórica também denuncia os limites dos feminismos hegemônicos, ao representarem essas mulheres desde fora, muitas vezes apagando sua agência e distorcendo suas lutas, como Mohanty (2017) já observou.

Essa crítica encontra eco na poesia de Márcia Kambeba, que inscreve no corpo feminino indígena tanto as marcas da violação colonial quanto a força da ancestralidade e da reexistência, como quando nomeia explicitamente a relação indissociável entre corpo e território, sobrepondo-os como faces de uma mesma realidade, conforme detalharemos no próximo tópico.

Ser mulher indígena e defender um território ancestral implica colocar o nosso primeiro território de defesa, o corpo, na linha de frente do ataque – antes de tudo. Ao defender a terra, as mulheres realizam uma impressionante defesa cotidiana e paralela em duas dimensões inseparáveis: a defesa do nosso território corporal e a defesa do nosso território terrestre. Essas duas dimensões se entrelaçam na Teia da Vida porque reconhecemos que tanto o corpo quanto a terra são espaços de energia vital que devem funcionar reciprocamente. Portanto, reconheço que propostas feministas que clamam pela emancipação dos corpos contra as manifestações patriarcais e não pela despatriarcalização da natureza como território contestado pelo modelo neoliberal vigente carecem de sustentabilidade política.<sup>3</sup> (Cabnal, 2019, p. 121-122)

<sup>2</sup> Es sobre nuestros cuerpos donde se han construido todas las opresiones que nos entrecruzan y que internalizamos. Entonces, hablar como mujer indígena y desde mi mundo indígena es un acto de despatriarcalización y descolonización que interpela las representaciones que se hacen de mis opresiones o emancipaciones por parte de otros feminismos o de las ciencias sociales y la academia.

<sup>3</sup> Ser mujer indígena y defender el territorio ancestral implica colocar en la línea frontal de ataque –en primera instancia– nuestro primer territorio de defensa, el cuerpo. Al defender el territorio tierra, las mujeres hacemos una defensa cotidiana y paralela impresionante en dos dimensiones inseparables: la defensa de nuestro territorio cuerpo y la defensa de nuestro territorio tierra. Dos dimensiones entretreídas en la Red de la Vida porque reconocemos que tanto el cuerpo como la tierra son espacios de energía vital que deben funcionar en reciprocidad. Por lo tanto, reconozco  
Vitória, v. 2, n. 48, 2025  
Contexto (ISSN 2358-9566)

Em síntese, Cabnal (2019), ao tensionar os limites dos feminismos hegemônicos e ocidentais, afirma que não há dissociação possível entre o território físico-geográfico e o corpo da mulher indígena, uma vez que ambos são alvos da mesma lógica colonial e violentados pelo mesmo sujeito invasor. Corpo e terra constituem territórios entrelaçados, formando um contínuo indissociável. A dor da colonização, inscrita nos corpos racializados, também se estende à paisagem, às águas e às florestas, as quais, na cosmovisão indígena, são dotadas de vida, espiritualidade e agência, e compõem a mesma teia vital que sustenta a existência coletiva dos povos originários.

### **Mulher indígena e resistência: uma luta coletiva atravessada pelo gênero**

Defender a natureza é um chamado espiritual para a vida plural no planeta [...] Por isso, levanto como reflexão em muitos espaços indígenas de defesa territorial a incoerência política e cosmogônica de defender a Mãe Terra contra o neoliberalismo, mas não defender os corpos de mulheres e meninas contra as formas de violência sexista cometidas contra elas.<sup>4</sup> (Cabnal, 2019, p. 122)

119

#### **Mulher indígena e resistência**

- 01 Vivi um tempo bom
- 02 sem preconceito do meu jeito
- 03 nesse tempo não tinha a bala da opressão,
- 04 Minha nudez não causava vergonha
- 05 Tinha paz no meu lugar
- 06 O meu ser feminino
- 07 Sabia lutar e apaziguar
  
- 08 A natureza era respeitada
- 09 Em mim se fazia morada
- 10 Todos os espíritos de proteção
- 11 Não se falava em espada
- 12 E nada se sabia
- 13 Sobre a cruz da evangelização
  
- 14 O feminino sagrado do meu corpo/território

---

que las propuestas feministas que convocan a la emancipación de los cuerpos contra la manifestación patriarcal y no convocan a la despatriarcalización de la naturaleza como un territorio en disputa por el actual modelo neoliberal carecen de sostenibilidad política.

<sup>4</sup> Defender la naturaleza es una convocatoria espiritual por la vida plural en el planeta [...] Por eso planteo como reflexión en muchos espacios indígenas de defensa territorial la incoherencia política y cosmogónica de defender la Madre Tierra ante el neoliberalismo pero no defender los cuerpos de las mujeres y las niñas ante las formas de violencia machista que se comenten contra ellas.

- 15 Nunca havia sentido a dor da violação
- 16 No ritual se pedia providência
- 17 Para a mulher ter boa gestação
  
- 18 Mas veio um período de dor
- 19 Conheci o invasor
- 20 E a violência da colonização
- 21 Tirou a paz do meu povo
- 22 Buscavam por um mundo novo
- 23 Nos deram doença e crueldade
- 24 E hoje, para resistir, preciso criar raiz
- 25 Na aldeia e na cidade

O poema está dividido em 25 versos livres e brancos, organizados em estrofes de extensão irregular, o que o insere na tradição da poesia contemporânea, herdeira direta das inovações estético-modernistas que romperam com os padrões fixos da métrica tradicional e das formas clássicas. Essa escolha não é apenas estética, pois, opera como estratégia política e epistêmica, já que reafirma a recusa das normas poéticas canônicas impostas pela colonização cultural e legitima formas poéticas outras, que dialogam com a oralidade, com o ritmo e a cadência da fala, o canto coletivo e o corpo em movimento.

O conteúdo temático, por outro lado, assume prioridade na composição do poema, ou seja, embora preserve marcas do gênero lírico, como a disposição em versos e a subjetividade da voz poética, a produção não se apoia, em primeiro plano, na elaboração de efeitos estéticos. A construção do poema, longe de buscar tais efeitos, torna-se instrumento de resistência, atuando como canal para uma voz historicamente silenciada pela colonização e pelo apagamento cultural, pontos que aparecem com certa constância ao longo do poema. Os versos, nesse contexto, configuram-se como territórios de insurgência, em que o ato de poetar se transforma em grito político e afirmação existencial.

A variação métrica, que oscila entre versos curtos e longos, contribui significativamente para a criação de uma sonoridade fluida e vibrante, evocando a cadência da tradição oral indígena, dos cantos nas aldeias, ao mesmo tempo em que intensifica a expressividade emocional do poema. Em determinados momentos, essa sonoridade assume o tom de um grito de revolta, como na denúncia da “violência da colonização”; em outros, aproxima-se de um clamor de resistência e memória, especialmente quando o eu-lírico evoca os rituais, os

espíritos de proteção e a sabedoria ancestral. Essa alternância rítmica acompanha o próprio movimento do poema: da evocação de um tempo de harmonia e integridade corporal para a ruptura imposta pelo trauma histórico da invasão colonial, culminando na reafirmação da resistência como projeto de futuro.

Dito isso, passemos a uma leitura mais detida das estrofes. Os versos 01 a 07 apresentam um espaço pré-colonial, anterior à chegada do colonizador, portanto, não como um lugar idílico, fantasioso ou uma projeção nostálgica do eu-lírico, mas como uma realidade vivida. O verso inicial marca esse deslocamento temporal do sujeito poético, ao afirmar: “vivi um tempo bom” (v. 01). Trata-se, portanto, não de uma idealização da ancestralidade, mas de uma experiência concreta narrada em primeira pessoa. O “tempo bom” vivido “sem preconceito do meu jeito” (v. 02) revela que a chegada do colonizador já é um evento violento, e se deu a partir de um olhar exótico e impositivo, que projetou sobre o outro sua própria epistemologia, religião cristã, costumes e cultura, instaurando um regime de preconceito e apagamento.

O tempo verbal do pretérito perfeito com que se inicia o poema também é um dado relevante, posto que indica uma ação concluída, plenamente vivida em um tempo anterior – o tempo pré-colonial. Nos versos 19 a 21, fica evidente que a chegada do colonizador é o acontecimento que interrompe esse período de “paz”, como veremos mais à frente.

O eu-lírico evoca a violência da invasão por meio da metáfora “bala da opressão” (v. 03), condensando o gesto agressivo da colonização. Há ainda um sutil diálogo intertextual com a carta de Pero Vaz de Caminha ao afirmar que “minha nudez não causava vergonha” (v. 04), contrapondo-se à leitura europeia da nudez como sinal de inferioridade ou pecado.

A estrofe se encerra com um posicionamento político que inscreve o eu-lírico como representante de um feminismo indígena, sobretudo nos versos 06 e 07, em que se rompe com a dicotomia tradicional de gênero que associa a luta ao masculino e o apaziguamento ao feminino. Nesse gesto, revela-se mais uma violência imposta pelo sistema colonial: a imposição de um modelo binário de

existência, o que María Lugones (2020) identifica como parte central da colonialidade de gênero conforme discutido em seu artigo já citado anteriormente.

Na segunda estrofe, todos os verbos estão no pretérito imperfeito, tempo verbal que indica ações habituais ou contínuas no passado, frequentemente interrompidas por um evento posterior, o que reforça a ideia de um modo de vida que foi abruptamente interrompido pela chegada do colonizador. Destacam-se, nesse trecho, os versos 08 a 10, que, lidos em conjunto, revelam uma profunda relação entre corpo, natureza e território: a natureza e os espíritos de proteção “faziam morada” (v. 09) no corpo do sujeito da enunciação, sinalizando uma concepção de existência integradora e espiritualizada.

Nesse ponto, evidencia-se um princípio central dos feminismos indígenas: a noção de corpo-território, como compreende Cabnal (2019), que defende que lutar pelo território é, simultaneamente, lutar pela preservação do corpo e da vida. Como observa também Oliveira (2018), a luta das mulheres indígenas, especialmente das que vivem em aldeias, está intrinsecamente ligada à defesa da terra, já que seus corpos são, historicamente, espaços de disputa, invasão e dominação violenta, dadas pela sanha e desejos do homem branco europeu.

Além disso, é possível notar, nesses versos, a recusa da hierarquia entre ser humano e natureza, típica da lógica eurocêntrica e ocidental. Ao contrário, o poema expressa uma cosmovisão em que o corpo e o mundo natural coexistem em reciprocidade e respeito, sem dissociação entre matéria e espírito, humano e não-humano, uma vez que “em mim se fazia morada / Todos os espíritos da proteção” (v. 09 e 10). Trata-se de uma ontologia relacional, comum às epistemologias indígenas, que se opõe frontalmente à visão dicotômica e dominadora imposta pelo pensamento branco colonial. Ou, como pontua Ailton Krenak (2019):

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso - enquanto seu lobo não vem -, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ela é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja Natureza. Tudo é Natureza. O cosmos é Natureza. Tudo em que eu consigo pensar é Natureza (Krenak, 2017, p. 16-17)

Já nos versos 11 a 13, os termos “espada” e “cruz”, colocados em sequência quase justaposta, evidenciam a íntima ligação entre a dominação territorial e a imposição religiosa. Mais do que simples símbolos, ambos representam instrumentos do projeto colonial: a espada, como metáfora da violência física e militar; a cruz, como signo do domínio espiritual e moralizante. Essa aproximação revela como a religião cristã funcionou como braço ideológico da colonização, atuando como veículo de controle dos corpos, dos saberes e das práticas culturais indígenas, reproduzindo nas terras invadidas a experiência do movimento das cruzadas (cf. Bethencourt, 2018). O poema denuncia, assim, que a evangelização não foi uma escolha espiritual, mas parte de uma estratégia de apagamento das cosmologias originárias e de imposição de uma nova ordem simbólica e existencial.

Os versos 14 a 17 compõem a menor das estrofes, na qual o eu-lírico focaliza a intersecção entre gênero e território, de modo que um opera como metonímia do outro, representando-o e sendo por ele representado. No verso 14, “O feminino sagrado do meu corpo/território”, isso se evidencia na sobreposição dos termos corpo e território, ambos invadidos, dominados e postos *sub judice* colonial. Na sequência, o verso “Nunca havia sentido a dor da violação” (v. 15) estabelece uma oposição temporal: um antes – marcado pela integridade e pelo equilíbrio – e um depois, no qual a dor e a violência passam a ser experiências recorrentes e cotidianas.

A expressão “dor da violação” carrega ainda uma duplicidade significativa: remete tanto à violação da terra, espaço tomado à força, quanto à violação dos corpos indígenas, sobretudo, das mulheres, submetidas a estupros sistemáticos como arma de guerra colonial. Trata-se de uma estratégia de dominação que busca subjugar corpos racializados, expressando, simbolicamente e materialmente, sua pretensa inferiorização frente ao corpo branco, este socialmente autorizado a invadir, tomar e gozar (d)o território alheio.

Ao postular que “No ritual se pedia providência / Para a mulher ter boa gestação” (v. 16-17), o poema evoca uma prática ancestral de cuidado e respeito em relação

ao corpo feminino e à continuidade da vida. No entanto, a afirmação também nos leva a uma pergunta implícita, mas contundente: o que se pede agora, após a chegada do colonizador? Se antes se rogava por boas gestações, hoje o clamor talvez seja pelo fim do jugo colonial, da violência sistêmica e da violação contínua dos corpos e dos territórios. O contraste revela a ruptura brutal entre dois mundos, a saber: um orientado pela reciprocidade e espiritualidade, outro marcado pela dominação e pelo apagamento. Ainda é possível inferir que, se antes se pedia pelas vidas gestadas, agora, pede-se pelas pessoas cujas vidas estão constantemente em perigo.

A última estrofe inicia-se com uma conjunção adversativa, sinalizando que a maior das estrofes estabelece um contraponto ao que foi apresentado anteriormente, revelando o que mudou e por que mudou em relação ao passado evocado pela voz lírica. O “período de dor” (v. 18) é situado a partir da chegada do colonizador, que “tirou a paz” (v. 21) do povo indígena. A menção à busca por um “mundo novo” ironiza a retórica colonizadora: não se trata de um novo mundo para os brancos, que simplesmente impuseram sua cosmogonia, seus valores e costumes, mas sim de uma ruptura violenta para os povos originários, obrigados a viver sob uma cultura que não era a sua, em um mundo que lhes foi imposto.

A estrofe adota uma perspectiva coletiva, característica tanto da literatura quanto dos feminismos indígenas, evidenciando que essa não é uma luta apenas de gênero, mas profundamente entrelaçada com a disputa territorial e a preservação da existência coletiva.

A figura do “invasor” (v. 19), explicitamente masculina, personifica o agente da violência colonial – e o poema reitera, mais uma vez, a expressão “violência da colonização” (v. 20), sublinhando o caráter contínuo e estruturante dessa opressão. Nos versos finais, observa-se um tema recorrente na obra de Márcia Kambeba: a tensão entre aldeia e cidade como espaços simultaneamente de expulsão e reinvenção. Ao mencionar a necessidade de “criar raiz / na aldeia e na cidade” (v. 24 e 25), o poema denuncia o deslocamento forçado dos povos indígenas, ao mesmo tempo em que afirma sua presença insurgente nos espaços urbanos. Assim, a autora inscreve a resistência indígena como adaptação

estratégica e multifacetada diante das múltiplas formas de exclusão impostas pela colonialidade.

### Considerações finais

O poema de Márcia Kambeba, ao articular memória, corpo e território, realiza uma operação estética e política de profunda ressignificação dos discursos sobre a história, a identidade e a resistência dos povos indígenas. Por meio de uma linguagem lírica marcada pela oralidade e pela força simbólica, a autora reinscreve, no espaço da poesia, a experiência da mulher indígena como sujeito histórico e coletivo, cuja existência foi sistematicamente apagada ou subalternizada pelas narrativas coloniais e pelos feminismos hegemônicos. Funciona como rota de escape das narrativas oficiais, colonizadoras, inscritas, inclusive, no centro dos discursos feministas hegemônicos, os quais, como observa Mohanty (2017), silenciam vozes de mulheres periféricas, terceiromunditas, negras e indígenas, colocando-as como subalternizadas, vozes a serem agenciadas e tuteladas.

A alternância entre os tempos verbais, a justaposição de imagens e símbolos como a cruz, a espada, a bala e a nudez, bem como a articulação entre corpo e território, revelam um projeto de resistência enraizado na ancestralidade, mas voltado para o enfrentamento das múltiplas formas de opressão que persistem no presente.

A leitura das estrofes evidencia que não se trata de uma simples denúncia da colonização como evento passado, mas de uma denúncia da colonialidade como estrutura ainda vigente, que atua sobre os corpos racializados, especialmente os corpos femininos indígenas. A evocação do tempo “bom” vivido “sem preconceito do meu jeito” não é uma idealização mítica, mas a afirmação de que outros modos de vida foram possíveis e continuam sendo imaginados e reivindicados por meio da arte. Nesse sentido, o poema incorpora, na prática e na forma, princípios dos feminismos indígenas, que se diferenciam das abordagens ocidentais por se constituírem a partir dos saberes ancestrais, da espiritualidade, da relação inseparável entre corpo e território, e da defesa da vida comunitária.

Ao lado de pensadoras como María Lugones (2020), que propõe a noção de colonialidade de gênero, e de Lorena Cabnal (2019), que formula o conceito de corpo-território como central na luta das mulheres indígenas, Márcia Kambeba (2023) inscreve sua poesia como uma forma de epistemologia insurgente, e o elemento corporal assume protagonismo na luta indígena que desenha. Também dialoga com Chandra Mohanty (2017), ao desestabilizar o discurso universalizante do sujeito “mulher” e afirmar a necessidade de considerar as múltiplas opressões que atravessam as experiências de mulheres racializadas e periféricas.

A presença do feminino sagrado na literatura de Kambeba (2023), a crítica à evangelização cristã e a denúncia da violência sexual como arma colonial revelam ainda uma crítica decolonial complexa, que articula gênero, raça, classe e espiritualidade como dimensões inseparáveis da opressão e da resistência.

A literatura, desse modo, constitui-se como uma arena aberta de debates, na qual múltiplas vozes disputam espaço, legitimidade e escuta. Nesse contexto, sujeitos historicamente silenciados, como as mulheres indígenas, encontram na escrita literária um meio potente de expressão de suas vivências, saberes e resistências. Por meio da palavra poética, esses sujeitos não apenas denunciam as violências que ainda recaem sobre seus corpos e territórios, mas também confrontam criticamente o olhar colonial que persiste nos discursos institucionais, acadêmicos e midiáticos.

Ao mesmo tempo, a literatura permite o estabelecimento de diálogos fecundos com outras formas discursivas, como as teorias decoloniais e os feminismos indígenas, constituindo-se como espaço de produção de epistemologias outras. Ou seja, a criação literária não é apenas uma forma estética de narrar o mundo, mas uma prática política que tensiona o cânone, desestabiliza hegemonias e afirma modos plurais de ser, de saber e de viver.

Por fim, a poesia de Márcia Kambeba (2023) não apenas recupera vozes silenciadas, mas convoca à escuta atenta de epistemologias decoloniais, que foram historicamente marginalizadas, mas seguem vivas, pulsantes e capazes de propor novos horizontes de vida, justiça e convivência. Sua obra, portanto, é

parte fundamental do que podemos entender como um feminismo indígena-poético-decolonial: uma escrita que não dissocia estética e política, memória e futuro, corpo e território.

## Referências

BETHENCOURT, Francisco. *Racismos - Das cruzadas ao século XX*. Tradução de Luís Santos & João Quina. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

CABNAL, Lorena. “El relato de las violencias desde mi territorio cuerpo-tierra”. In: SOLANO, Xochitl Leyva; ICAZA, Rosalba. (orgs.). *En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias*. San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies, 2019.

CASTRO, Susana de. “Condescendência: estratégia pater-colonial de poder” In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 160-174.

CURIEL, Ochy. “Hacia la construcción de um feminismo descolonizado”. In: MIÑOSO, Yuderkys E. (org.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latino-americano*. Buenos Aires: En la Frontera, 2010, p. 69-76.

GRAÚNA, Graça. “Literatura: Diversidade Étnica e Outras Questões Indígenas”. In: *Todas as Musas*. Ano 05, número 02, jan-jun 2014. Disponível em: [www.todasasmusas.org](http://www.todasasmusas.org). Acesso em 26 de jun. De 2025

KAMBEBA, Marcia Wayna. *De almas e águas Kunhãs*. São Paulo: Jandaira, 2023.

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

LUGONES, María. “Colonialidade e gênero”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 58-91.

MONHANTY, Chandra Talpade. “Sob os olhos do ocidente: estudos feministas e discursos coloniais”. In: BRANDÃO, Izabel et al. (orgs.). *Traduções da cultura: Perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Maceió, Florianópolis: EdUFAL, EdUFSC, 2017. p. 309-353.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. “Feminismo indígena”. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Explosão feminista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 203-219.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder e Classificação Social”. In: SANTOS, Boaventura de Sousa & MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.