

Artigo original

Sincronizadas, batemos nossas asas: Vozes que ressoam em luta contra o feminicídio

Synchronized, we beat our wings: Voices that resonate in the struggle against femicide

Sincronizadas, batimos nuestras alas: Voces que resuenan en la lucha contra el feminicidio

Synchronisées, nous battons des ailes: voix qui résonnent dans la lutte contre le féminicide

Paula Grinko Pezzini^{1*}  , Lourdes Kaminski Alves²  

Citação: Pezzini, P. G.; Alves, L. K.; (2026). Sincronizadas, batemos nossas asas: Vozes que ressoam em luta contra o feminicídio. *InterteXto*, 20.
<https://doi.org/10.18554/it.20.6221>

Editor: Priscila Marques Toneli e Juliana Bertucci Barbosa

Recebido: 22 dez. 2025
Aceito: 15 jun. 2026
Publicado: 24 jun. 2026



Texto sobre copyright.



1. Universidade Estadual do Oeste do Paraná **ROR**, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Cascavel (PR), Brasil.

2. Universidade Estadual do Oeste do Paraná **ROR**, Centro de Educação, Comunicação e Artes, Cascavel (PR), Brasil.

* Autora correspondente: teacherpaulagrinko@gmail.com

Resumo: Em entrevista concedida em 2021 a Heloisa Buarque de Hollanda, Taily Terena, Márcia Wayna Kambeba e Marize Vieira de Oliveira vocalizam suas experiências enquanto mulheres indígenas em luta por questões urgentes aos territórios aldeados do Brasil. A defesa pelos direitos humanos das comunidades indígenas é um ato de resistência que caminha em direção contrária à omissão do Estado, especialmente em relação à violência contra as mulheres. Nesse sentido, cotejamos as falas dessas três guerreiras com a obra literária *Mulheres empilhadas* (2019), da escritora brasileira Patrícia Melo, que tematiza o feminicídio de uma maneira simultaneamente dura e poética. A partir do caso da personagem Txupira – estuprada, torturada e assassinada por três homens representantes da sociedade acreana –, a narradora do romance compartilha com as mulheres das aldeias fictícias Kuratawa e Ch’aska uma jornada identitária de emancipação e protagonismo feminino. Com base em teóricas feministas de política decolonial, como María Lugones (2008; 2010), María Galindo (2013) e Françoise Vergès (2019), destacamos as estratégias narrativas de *Mulheres empilhadas*, mirando a expansão das potencialidades da literatura de autoria feminina. Para tanto, refletimos sobre como se constitui o processo de tripla narração da obra e atentamos especificamente para o caso de Txupira, a fim de ressaltar aspectos históricos da colonização e da colonialidade da América Latina e das peculiaridades do território brasileiro. Portanto, dialogamos interseccionalmente com a demanda dos feminismos decoloniais e a temática do feminicídio – elementos estruturantes de *Mulheres empilhadas*, uma narrativa representante da ascensão da literatura de autoria feminina no cenário brasileiro contemporâneo.

Palavras-chave: *Mulheres empilhadas*. Patrícia Melo. Literatura brasileira. Literatura de autoria feminina. Violência contra as mulheres.

Abstract: In an interview granted in 2021 to Heloisa Buarque de Hollanda, Taily Terena, Márcia Wayna Kambeba, and Marize Vieira de Oliveira voice their experiences as Indigenous women fighting for issues urgent to Brazil's Indigenous village territories. The defense of the human rights of Indigenous communities is an act of resistance that runs counter to the State's omission, especially regarding violence against women. In this sense, we read the words of these three warriors alongside the literary work *Mulheres empilhadas* (2019; published in English as *The simple art of killing a woman*), by Brazilian writer Patrícia Melo, which addresses femicide in a way that is at once harsh and poetic. Drawing on the case of the character Txupira – raped, tortured, and murdered by three men who represent Acrean society – the novel's narrator shares with the women of the fictional villages of Kuratawa and Ch'aska an identity-defining journey of emancipation and female protagonism. Building on feminist theorists of decolonial politics such as María Lugones (2008; 2010), María Galindo (2013), and Françoise Vergès (2019), we highlight the narrative strategies of *Mulheres empilhadas*, aiming to expand the potential of female-authored literature. To this end, we reflect on how the work's process of triple narration is constituted and attend specifically to the case of Txupira, in order to underscore historical aspects of the colonization and coloniality of Latin America and the particularities of Brazilian territory. We thus enter into an intersectional dialogue with the demands of decolonial feminisms and the theme of femicide – structuring elements of *Mulheres empilhadas*, a narrative representative of the rise of female-authored literature on the contemporary Brazilian scene.

Keywords: *Mulheres empilhadas*. Patrícia Melo. Brazilian literature. Female-authored literature. Violence against women.

Resumen: En una entrevista concedida en 2021 a Heloisa Buarque de Hollanda, Taily Terena, Márcia Wayna Kambeba y Marize Vieira de Oliveira dan voz a sus experiencias como mujeres indígenas en lucha por cuestiones urgentes para los territorios de las aldeas indígenas de Brasil. La defensa de los derechos humanos de las comunidades indígenas es un acto de resistencia que avanza en sentido contrario a la omisión del Estado, especialmente en lo que respecta a la violencia contra las mujeres. En este sentido, cotejamos las palabras de estas tres guerreras con la obra literaria *Mulheres empilhadas* (2019; publicada en español como *Pilas de mujeres*), de la escritora brasileña Patrícia Melo, que tematiza el femicidio de una manera a la vez dura y poética. A partir del caso del personaje Txupira – violada, torturada y asesinada por tres hombres representantes de la sociedad acreana –, la narradora de la novela comparte con las mujeres de las aldeas ficticias Kuratawa y Ch'aska un recorrido identitario de emancipación y protagonismo femenino. Con base en teóricas feministas de la política decolonial, como María Lugones (2008; 2010), María Galindo (2013) y Françoise Vergès (2019), destacamos las estrategias narrativas de *Mulheres empilhadas*, con miras a expandir las potencialidades de la literatura de autoría femenina. Para ello, reflexionamos sobre cómo se constituye el proceso de triple narración de la obra y atendemos

especificamente al caso de Txupira, con el fin de resaltar aspectos históricos de la colonización y de la colonialidad de América Latina y de las peculiaridades del territorio brasileño. Por lo tanto, dialogamos interseccionalmente con la demanda de los feminismos decoloniales y la temática del feminicidio – elementos estructurantes de *Mulheres empilhadas*, una narrativa representativa del ascenso de la literatura de autoría femenina en el escenario brasileño contemporáneo

Palabras clave: *Mulheres empilhadas*. Patrícia Melo. Literatura brasileña. Literatura de autoría femenina. Violencia contra las mujeres.

Titre: Synchronisées, nous battons des ailes: voix qui résonnent dans la lutte contre le féminicide

Résumé: Dans un entretien accordé en 2021 à Heloisa Buarque de Hollanda, Taily Terena, Márcia Wayna Kambeba et Marize Vieira de Oliveira font entendre leurs expériences en tant que femmes autochtones engagées dans la lutte pour des causes urgentes touchant les territoires des villages autochtones du Brésil. La défense des droits humains des communautés autochtones constitue un acte de résistance qui s'oppose à l'inaction de l'État, en particulier face à la violence faite aux femmes. En ce sens, nous mettons en regard les propos de ces trois guerrières et l'œuvre littéraire *Mulheres empilhadas* (2019, publié en français sous le titre *Celles qu'on tue*), de l'écrivaine brésilienne Patrícia Melo, qui traite du féminicide d'une manière à la fois crue et poétique. À partir du cas du personnage de Txupira – violée, torturée et assassinée par trois hommes représentant la société de l'Acre –, la narratrice du roman partage avec les femmes des villages fictifs de Kuratawa et de Ch'aska un parcours identitaire d'émancipation et de protagonisme féminin. En nous appuyant sur des théoriciennes féministes de la politique décoloniale, telles que María Lugones (2008; 2010), María Galindo (2013) et Françoise Vergès (2019), nous mettons en évidence les stratégies narratives de *Mulheres empilhadas*, en visant l'élargissement des potentialités de la littérature d'autrices. À cette fin, nous réfléchissons à la manière dont se constitue le processus de triple narration de l'œuvre et nous nous penchons plus particulièrement sur le cas de Txupira, afin de mettre en relief les aspects historiques de la colonisation et de la colonialité de l'Amérique latine ainsi que les particularités du territoire brésilien. Par conséquent, nous dialoguons de manière intersectionnelle avec les revendications des feminismes décoloniaux et la thématique du féminicide – éléments structurants de *Mulheres empilhadas*, récit emblématique de l'essor de la littérature d'autrices sur la scène brésilienne contemporaine.

Mots-clés: *Mulheres empilhadas*. Patrícia Melo. Littérature brésilienne. Littérature d'autrices. Violences faites aux femmes.

1. Introdução

A produção literária de escritoras mulheres constitui um exemplo de enfrentamento aos entraves da ideologia dominante que perpassa o sistema colonial/moderno do Ocidente e a crítica literária tradicional. A literatura de autoria feminina, à medida que ficcionaliza valores universais como a justiça, a violência e a morte – e os discute a partir de uma perspectiva humanizadora, não hegemônica e consciente de questões sociais –, edifica discussões que problematizam os lugares

impostos pela sociedade. Nesse sentido, narrativas contemporâneas têm se demonstrado questionadoras das convenções socioculturais que sacralizam discursos nos quais as mulheres ocupam uma posição secundária em relação aos homens. Contudo, o percurso histórico que permitiu e permite que algumas vozes antes silenciadas fossem reconhecidas e escutadas não começou no século XXI. Pelo contrário: mulheres de distintas vivências – considerando recortes de raça e classe – resistem às violências do sistema patriarcal há muito tempo.

Esse cenário combatente pode ser evidenciado quando lemos o *Manifesto das primeiras brasileiras*, disponível no site da Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), organização de mulheres indígenas de todos os biomas do Brasil: “Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território” (ANMIGA, c2022, on-line). O excerto condensa dois eixos que estruturam essa luta. O primeiro é a recusa do silenciamento: ao afirmarem que “já romperam silêncios”, as autoras reivindicam uma voz pública e coletiva, antes negada. O segundo é a localização histórica desse silêncio na “invasão do nosso território”, que ata a tomada da palavra à questão fundiária. É esse vínculo entre voz e terra que permite compreender a luta das mulheres originárias, nos âmbitos nacional e internacional, como uma manifestação coletiva em defesa da justiça social, da demarcação dos territórios aldeados e da preservação das florestas – reivindicações que respondem diretamente à invasão denunciada no manifesto – e dos direitos à saúde, à educação, à segurança e, acima de tudo, à vida; que nomeiam aquilo que o apagamento dessas vozes historicamente subtraiu. Romper o silêncio, nesse sentido, não é gesto meramente expressivo, mas o ato político que torna enunciáveis essas múltiplas dimensões da luta.

Com esse panorama em mente, este artigo pretende aproximar a obra literária *Mulheres empilhadas* (2019), da escritora brasileira Patrícia Melo, e a entrevista intitulada “Feminismo indígena”, concedida por Taily Terena, Márcia Wayna Kambeba e Marize Vieira de Oliveira à ensaísta Heloisa Buarque de Hollanda (2021). O cotejamento desses textos dá-se pelo fato de que tanto a narrativa de Patrícia Melo quanto a entrevista citada colocam em evidência a violência contra as mulheres e o feminicídio de mulheres indígenas – e todo o silenciamento e a invisibilização em torno dessas problemáticas. Ao estudar, sob a perspectiva dos feminismos decoloniais, a literatura de autoria feminina contemporânea que se volta para a temática do feminicídio, o encontro entre essas enunciações nos convoca a reflexões quanto ao sistema moderno/colonial e de gênero e ao exercício da escritura.

O livro de Patrícia Melo destaca a representação do assassinato brutal da personagem adolescente indígena Txupira. Da leitura do texto ficcional, chegamos à entrevista de Taily, Márcia e Marize, que se encontra disponível no Canal Brasil, no YouTube. Circulando em meio a esses espaços, pretendemos compreender os discursos presentes nos dois textos e, por conseguinte, dar visibilidade às vozes de mulheres que vivenciam a violência contra as comunidades indígenas brasileiras. Nesse sentido, autoras como María Lugones (2008; 2010), María Galindo (2013) e Françoise Vergès (2019) fundamentam as discussões propostas neste estudo. Desse modo, a partir do *corpus* aqui analisado, buscamos evidenciar de que maneira a literatura de autoria feminina, ao tematizar uma questão tão grave quanto o feminicídio, amplifica as vozes de mulheres e articula a escrita, a leitura e a escuta como práticas de resistência.

2. A luta das mulheres indígenas: interseccionalidade e feminismos

Em entrevista oral¹ concedida em 2021 à escritora brasileira Heloisa Buarque de Hollanda, Taily Terena, Márcia Wayna Kambeba e Marize Vieira de Oliveira promovem um diálogo sobre a luta das mulheres a partir de uma realidade de dentro, do lócus de enunciação dos universos indígenas. Taily Terena, antropóloga Terena² cuja atuação em defesa dos direitos humanos dos povos originários do Brasil está centralizada no Fórum Permanente sobre Assuntos Indígenas da Organização das Nações Unidas (ONU), tensiona a ideia de um Feminismo com ‘F’ maiúsculo. Taily Terena comenta sobre o ponto focal das lutas das mulheres indígenas:

O purutuya, o não indígena, gosta muito do conceito, né, o ‘conceito feminista’. Isso não se adequa dentro da nossa cultura. A gente fala da ‘luta da mulher’. A luta da mulher indígena. [...] E é isso o que nos diferencia, talvez, desse feminismo purutuya, europeu, ocidentalizado: é que a nossa luta, a luta da mulher, nunca fala dela. Não é sobre ‘ah, eu quero ser pajé’, ‘ah, eu quero ser cacique’. Não é assim. Claro que essas coisas fluem ao longo do movimento, mas a nossa luta é poder lutar junto pelo nosso bem comum, que é a terra. (Terena, 2021, min. 2:19-3:07)

Essa noção de um “conceito feminista”, sobre o qual fala Taily Terena, pode ser rastreada e associada ao processo histórico da colonização territorial e ideológica das Américas. As expedições espanhola e portuguesa – encabeçadas respectivamente por Colombo, em 1492, e por Cabral, em 1500 – significam, na sociedade brasileira atual, muito mais do que o que se pretende camuflar por meio dos discursos do “descobrimento” de terra firme ao sul da América, do “pacífico” encontro entre culturas e do espetáculo da miscigenação. Essa versão da história, com seus termos escolhidos a dedo pela historiografia tradicional, encobre a realidade funesta e sanguinolenta da colonização, caracterizada pelo acesso brutal aos corpos explorados das pessoas colonizadas, “*feeding people alive to dogs or making pouches and hats from the vaginas of brutally killed indigenous females, for example*”³ (Lugones, 2010, p. 744). Talvez seja mais coerente nos referirmos à miscigenação brasileira como a sistematização do estupro contra mulheres negras e mulheres indígenas.

A colonização das Américas, episódio histórico que marcaria o início do famigerado Novo Mundo, esteve assinalada pela resistência dos povos autóctones; e, em contraponto, pela insistente perseguição do colonizador pelo estabelecimento de seu domínio sobre a terra. E essa soberania europeia, em seu aspecto formal e explícito, denominada “colonialismo” pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992), parece ter sido derrotada há muito tempo. No caso do Brasil, há pelo menos duzentos anos. No entanto, a consequência direta da estrutura colonial de poder se traduz na colonialidade:

¹ A entrevista consta no episódio intitulado “Feminismo indígena”, parte da série “O que querem as mulheres?”, promovida pelo Canal Brasil, no YouTube, em colaboração com a Agência Nacional do Cinema (ANCINE). Os trechos apresentados neste artigo advêm de um processo de transcrição manual, com a intenção de reproduzi-los da maneira mais fiel possível. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg>. Acesso em: 19 jun. 2026.

² “Com uma população estimada em 16 mil pessoas em 2001, os Terena, povo de língua Aruák, vivem atualmente em um território descontínuo, fragmentado em pequenas ‘ilhas’ cercadas por fazendas e espalhadas por sete municípios sul-matogrossenses: Miranda, Aquidauana, Anastácio, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Nioaque e Rochedo. Também há famílias terena vivendo em Porto Murtinho (na Terra Indígena Kadiweu), Dourados (TI Guarani) e no estado de São Paulo (TI Araribá)” (Ladeira; Azanha, 2021, on-line).

³ “ao dar pessoas vivas para cachorros comerem e ao fazer bolsas e chapéus com as vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas, por exemplo” (Lugones, 2019, p. 360, tradução de Pê Moreira).

“Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él”⁴ (Quijano, 1992, p. 12).

Um dos objetivos finais da missão civilizatória colonial foi a organização de um mundo ontologicamente categorizado. Essa “lógica categorial”, como aponta a socióloga argentina María Lugones (2010), originou-se com a colonização das Américas e do Caribe, à medida que *“a hierarchical, dichotomous distinction between human and non-human was imposed on the colonized in the service of Western man”⁵ (Lugones, 2010, p. 743).* Para a autora, essa dicotomia, edificada pelo discurso moderno colonizador, classificou como humano o colonizador; e, como não humanos, os/as nativos/as indígenas e os/as africanos/as escravizados/as, todos vistos como animais e primitivos:

Only the civilized are men or women. Indigenous peoples of the Americas and enslaved Africans were classified as not human in species—as animals, uncontrollably sexual and wild. The European, bourgeois, colonial, modern man became a subject/agent, fit for rule, for public life and ruling, a being of civilization, heterosexual, Christian, a being of mind and reason.⁶ (Lugones, 2010, p. 743)

Reservada ao homem moderno/colonial, essa aptidão de decidir sobre a (ausência de) humanidade dos/das colonizados/as tornou-se um dos pilares de *“una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes”⁷ (Quijano, 1992, p. 12).* A universalização pretendida pela modernidade europeia criou a ideia de um sujeito único, o indivíduo isolado que se constituiria em si, por si e diante de si mesmo. E se há, de um lado, o sujeito; a lógica opressiva do sistema colonial/moderno materializa, do outro lado, os/as colonizados/as enquanto objetos, destituídos de subjetividade e mesmo de humanidade. É daí que, nas práticas de dominação colonial, a relação entre a cultura europeia e as “outras” culturas se estabeleceu como uma relação de propriedade:

En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Solo pueden ser ‘objetos’ de conocimiento y/o de prácticas de dominación. En esa perspectiva, la relación entre la cultura europea y las otras culturas, se estableció y desde entonces se mantiene, como una relación entre ‘sujeto’ y ‘objeto’. Bloqueó, en consecuencia, toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre ‘sujeto’ y ‘objeto’ no puede haber sino una relación de exterioridad.⁸ (Quijano, 1992, p. 16)

⁴ “Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados. Ou seja, atua na interioridade desse imaginário. Em alguma medida, é parte de si” (Quijano 1992, p. 12, tradução nossa).

⁵ “uma distinção hierárquica e dicotômica entre humanos e não humanos foi imposta sobre os colonizados, a serviço dos interesses do homem ocidental” (Lugones, 2019, p. 358, tradução de Pê Moreira).

⁶ “Somente homens e mulheres civilizados são humanos; povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não homens – animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colono, moderno foi transformado em sujeito/agente, próprio para governar, para a vida pública, um ser civilizado, heterossexual, cristão, um ser da mente e da razão” (Lugones, 2019, p. 358, tradução de Pê Moreira).

⁷ “uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes” (Quijano 1992, p. 12, tradução nossa).

⁸ “Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores, por natureza. Só podem ser ‘objetos’ de conhecimento e/ou práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu, e desde então se mantém, como uma relação entre ‘sujeito’ e ‘objeto’. Bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas, já que o paradigma implica que entre ‘sujeito’ e ‘objeto’ só pode haver uma relação de exterioridade (Quijano 1992, p. 16, tradução nossa).

As relações de conquista e propriedade entre colonizado e colonizador “*implican el presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el orden articulado por el colonialismo no lo era*”⁹ (Quijano, 1992, p. 18). Mas a parte colonizada não estava incluída nessa totalidade. Isso demonstra mais uma vez as fissuras do discurso colonial, que coloca como existente apenas um tipo de sujeito.

Em outras palavras: o sistema colonial/moderno, baseado no paradigma europeu de racionalidade, edifica um ciclo que, ao partir da ideia de totalidade, causa o reducionismo teórico, que elabora uma imagem da sociedade como estrutura fechada. Se é fechada, possui uma ordem hierárquica. É a história “*concebida como un continuum evolutivo*”¹⁰ (Quijano, 1992, p. 18): do primitivo ao civilizado, do tradicional ao moderno, do selvagem ao racional, do pré-capitalismo ao capitalismo. Em todas essas “fases”, o que reina é a concepção da Europa como espelho do futuro de todas as demais sociedades e culturas, “*como el modo avanzado de la historia de toda la especie*”¹¹ (Quijano, 1992, p. 18). Sobretudo, o que se tem como “verdade” é a soberania do colonizador.

À discussão de Aníbal Quijano, María Lugones (2008) acrescenta a noção de gênero no que se refere ao pensamento decolonial. Em meio à dicotomia central do sistema colonial/moderno: a dos humanos e não humanos, a atribuição de gêneros estaria ausente na categoria dos não humanos. Para a autora, compreender o gênero como elemento estruturante da colonialidade é essencial, visto que fora uma segmentação criada pelo vocabulário colonial e que não necessariamente fazia parte das dinâmicas pré-coloniais. Para María Lugones (2008), essa compreensão do lugar das mulheres em meio ao sistema de poder ocidental deve ter como ponto de partida a interseccionalidade. Isso porque o caráter patriarcal das relações sociais advém da intersecção entre raça e gênero, já que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e desprovidas de poder:

*La mirada de Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos. Quijano acepta el entendimiento capitalista, eurocentrado y global de género. El marco de análisis, en tanto capitalista, eurocentrado y global, vela las maneras en que las mujeres colonizadas, no-blancas, fueron subordinadas y desprovistas de poder. El carácter heterosexual y patriarcal de las relaciones sociales puede ser percibido como opresivo al desenmascarar las presuposiciones de este marco analítico.*¹² (Lugones, 2008, p. 78)

Portanto, compreender o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais do sistema colonial/moderno significa revelar a colonialidade de gênero enquanto geradora de categorias homogêneas que excluem os diferentes tipos de vivências das mulheres. A interseccionalidade, avessa ao processo binário, dicotômico e hierárquico da modernidade eurocêntrica, escancara a criteriosidade

⁹ “implicam o pressuposto de uma totalidade historicamente homogênea, apesar de que a ordem articulada pelo colonialismo não o era” (Quijano 1992, p. 18, tradução nossa).

¹⁰ “concebida como um continuum evolutivo” (Quijano, 1992, p. 18, tradução nossa).

¹¹ “como o modo avançado da história de toda a espécie” (Quijano, 1992, p. 18, tradução nossa).

¹² “O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global – mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. Conseguimos perceber como é opressor o caráter heterossexual e patriarcal das relações sociais quando desmistificamos as pressuposições de tal quadro analítico” (Lugones, 2020, p. 56, tradução de Pê Moreira).

categorial assumida pelo discurso colonial, que sempre seleciona um grupo específico como o dominante:

por lo tanto, «mujer» selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales, «hombre» selecciona a machos burgueses blancos heterosexuales, «negro» selecciona a machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Entonces, se vuelve lógicamente claro que la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección [...] En la intersección entre «mujer» y «negro» hay una ausencia donde debería estar la mujer negra precisamente porque ni «mujer» ni «negro» la incluyen.¹³ (Lugones, 2008, p. 82)

Esse vazio exposto pela interseccionalidade demonstra a desumanização implicada pela colonialidade de gênero, que, continuamente, exclui a alteridade e reforça a imagem atomística da existência das mulheres. E, se a reflexão proposta por María Lugones traz as categorias “mulher”, “homem” e “negro”, esbarramo-nos com a invisibilização integral dos povos originários e, enfim, das mulheres indígenas. Quando pensamos em suas representações tradicionais, há sempre a fixação dos/das indígenas em uma das pontas:

Os livros didáticos (ver Rocha, 1984), por exemplo, colorem sua imagem ora com os tons pastéis do ‘bom selvagem’ de Rousseau, amante da liberdade e em harmonia com a natureza, de quem devemos extrair lições de vida, moral e humanidade, ora com a tinta agressiva do bárbaro recalcitrante contra a colonização, obstáculo irracional à civilização e ao progresso. (Lasmar, 1999, p. 145)

O que se constrói, a partir do discurso colonial/moderno, é uma “essência” indígena – seja como fonte de moralidade, a ser enaltecida e copiada; seja como potência que precisa ser dominada e domesticada. De qualquer forma, essas duas imagens remontam aos relatos de viagens dos colonizadores, à edificação do colonialismo e da colonialidade e – quando centralizado o recorte do gênero, que é exatamente o objetivo deste artigo – à misoginia do olhar dos europeus contra as mulheres indígenas.

Daí deparamo-nos com textos como o de Gilberto Freyre, que, em *Casa-grande & senzala*, publicado em 1933, descreve o ambiente em que começou a vida brasileira como “de quase intoxicação sexual”. O autor declara:

O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne. Muitos clérigos, dos outros, deixaram-se contaminar pela devassidão. As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelho. ‘Las mujeres andan desnudas y no saben negar a ninguno mas aun ellas mismas acometen y importunan los hombres hallándose con ellos en las redes; porque tienen por honra dormir con los Xianos’, escrevia o padre Anchieta; e isto de um Brasil já um tanto

¹³ “dessa maneira, ‘mulher’ seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, ‘homem’ seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, ‘negro’ seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente. Então, é evidente que a lógica de separação categorial distorce os seres e fenômenos sociais que existem na intersecção [...] Na intersecção entre ‘mulher’ e ‘negro’ há uma ausência onde deveria estar a mulher negra, precisamente porque nem ‘mulher’ nem ‘negro’ a incluem” (Lugones, 2020, p. 60, tradução de Pê Moreira).

policionado; e não o dos primeiros tempos, de solta libertinagem, sem batinas de jesuítas para abafarem-lhe a espontaneidade. (Freyre, 2003, p. 161)

Ao se referir ao ambiente brasileiro em geral como um lugar de “devassidão”, “libertinagem” e “espontaneidade”; e às mulheres indígenas como “carne”, Gilberto Freyre solidifica a imagem sobre elas construída: a de que seriam meros objetos a serem consumidos. Por outro lado, a antropóloga brasileira Cristiane Lasmar (1999) reflete que a visão de Freyre sobre a contribuição das mulheres indígenas não se restringiria a esse papel:

Paralelamente às considerações sobre a suposta disponibilidade sexual das índias, Freyre menciona sua habilidade técnica no cultivo e no preparo de alimentos, e na fabricação de utensílios de cerâmica. Chega até mesmo a julgar sua contribuição superior à dos homens, exatamente pela maior especialização agrícola e industrial. Sugere que do Índigena ficaria para nós a parte feminina de sua cultura [...] Essa forma de apresentar a contribuição das mulheres indígenas está em harmonia com o ambiente de sensualidade evocado na obra como um todo, e que no caso do nativo recai com mais força sobre o elemento feminino. Mesmo ao tratar da contribuição econômica da mulher, transparece a forte conotação sexual que o autor investe na esfera feminina da sociedade ameríndia. (Lasmar, 1999, p. 147)

Por mais que se tente vislumbrar a obra de Freyre a partir de uma perspectiva otimista, que aplauda as alusões do autor às habilidades de cultivo das mulheres indígenas, coloquemos as cartas na mesa: essa é apenas mais uma escrita ilustrativa dos discursos fomentados pelo sistema colonial/moderno que permeiam o imaginário sobre o Brasil. É o clichê da representação da “índia” sedutora na obra de José de Alencar, no século XIX; é o turismo sexual promovido pelo governo entre as décadas de 1960 e 1970, que disseminou a figura da brasileira como produto turístico nacional por meio de cartões-postais que exibiam corpos femininos seminus; é a fala do ex-presidente do Brasil, em abril de 2019, dita no Palácio do Planalto: “Quem quiser vir aqui fazer sexo com uma mulher, fique à vontade” (Takashima, 2020, on-line). São discursos como esses que validam atos violentos contra as mulheres e que, em última instância, permitem que feminicidas saiam pela porta da frente do tribunal:

Então, o dentista homicida saiu do julgamento pela porta da frente do tribunal, sorridente, com a nova namorada enganchada no braço biônico. O outro réu, embora tenha sido considerado culpado pelo júri, teve destino igual. O juiz, levando em conta que o acusado era distribuidor de refrigerante para todo o estado, grande patrocinador da vida cultural da cidade, réu primário e bom pai, deu-lhe como sentença um ano de prisão. Um ano! Mas, com o sursis que lhe foi concedido de imediato, o assassino também saiu dali pela porta da frente, livre como um passarinho. (Melo, 2019, p. 74)

Ao longo da entrevista que provocou as reflexões iniciais neste artigo, uma das problemáticas levantadas em relação ao contato e à interação dos universos indígenas com os não indígenas, pensando no território aldeado e no espaço urbano, é exatamente a hipersexualização da mulher indígena. Taily Terena (2021, min. 08:06-08:47) diz:

Uma dessas questões que pesa para as mulheres principalmente é a questão da hipersexualização da mulher indígena. Então, quando a mulher indígena chega na cidade, os homens não indígenas principalmente [...] – que você pensa que às vezes não tiveram nenhum contato sobre cultura indígena, nem sabem nada de cultura

indígena, e o que teve foi na escola, falando da época da colonização – vê a mulher indígena, eles ficam com... como que eu posso falar?

Ao que Márcia Wayna Kambeba intervém: “o imaginário deles, né. Fetiche. Vamos falar, pode falar mesmo. Fetiche. [O homem não indígena] cria um fetiche” (Kambeba, 2021, min. 08:47-08:53). E Taily prossegue: “é... fica com fetiche da mulher indígena. Então, [fala] que a mulher indígena ‘– Ah, é selvagem’ ou [que vai andar com] pouca roupa, ‘– Vai andar desnuda, ‘– Vai me seduzir’, ‘– Vai me levar para a rede dela’. Então, são vários [...] estereótipos que se criam em cima da mulher indígena” (Terena, 2021, min. 08:53-09:08). A transcrição desse trecho da entrevista nos revela que os movimentos indígenas pelos direitos das mulheres resistem diariamente às imagens construídas e perpetuadas pelo sistema colonial/moderno em relação aos corpos subalternos. Ao longo do episódio, as entrevistadas ressaltam que as mulheres indígenas estão vulneráveis a vários tipos de violência: a violência externa, a violência de seu próprio companheiro – por conta de um problema da colonização, que invade as aldeias – e a violência ambiental.

Aníbal Quijano propõe a reconstituição epistemológica desde uma mirada decolonial, que questione a totalidade hegemônica e libere a produção de conhecimento “*de los baches de la racionalidad/modernidad europea*”¹⁴ (Quijano, 1992, p. 19). Em diálogo com esse pensamento, María Lugones avança rumo a um feminismo decolonial:

*the decolonial feminist’s task begins by her seeing the colonial difference, emphatically resisting her epistemological habit of erasing it. Seeing it, she sees the world anew, and then she requires herself to drop her enchantment with ‘woman’, the universal, and begins to learn about other resisters at the colonial difference.*¹⁵ (Lugones, 2010, p. 753)

Isso porque o processo da colonização e da colonialidade categorizou como “mulheres” somente as brancas burguesas. Mas... quem são “as outras”?

Caminhar em direção à dissolução do conceito de “outras” não quer dizer unificar as vivências das mulheres, mas exatamente o contrário: quer dizer compreender a diferença colonial partindo do gênero e levando em conta raça, classe, sexualidade, faixa etária, religião, território; e rejeitar a ideia de uma relação de exterioridade para com as experiências de vida distintas dessas mulheres. Quer dizer assumir que o termo “mulher” não designa uma posição estritamente biológica, mas social e política. Significa, portanto, realmente assimilar que o patriarcado não se expressa da mesma forma nos diversos lugares geopolíticos do mundo. Essa noção contraria o suposto pelo “feminismo civilizatório”, como nomeia a cientista política francesa Françoise Vergès (2019).

Françoise Vergès defende que um feminismo decolonial parte do ato de “*affirmer notre fidélité aux luttres des femmes du Sud global qui nous ont précédées*”¹⁶ (Vergès, 2019, p. 10), reconhecendo seus sacrifícios e recebendo as heranças das lutas feministas precursoras. A autora declara que o pensamento decolonial nos feminismos não se trata de uma “nova onda”, nem de uma “nova geração”, pois esses dois termos contribuem para o apagamento de um longo processo histórico ao

¹⁴ “das covas da racionalidade/modernidade europeia” (Quijano, 1992, p. 19, tradução nossa).

¹⁵ “A tarefa da feminista decolonial começa por ver a diferença colonial, resistindo enfaticamente a seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela enxerga o mundo com novos olhos, e então deve abandonar seu encantamento com a ‘mulher’, com o universal, e começar a aprender sobre outros e outras que também resistem à diferença colonial (Lugones, 2019, p. 371, tradução de Pê Moreira).

¹⁶ “afirmar nossa fidelidade às mulheres do Sul global que nos precederam” (Vergès, 2020, p. 35, tradução de Jámille Pinheiro Dias e Raquel Camargo).

segmentarem as reivindicações pelos direitos às mulheres em “momentos”. Nesse sentido, compreendemos que a política decolonial nas lutas feministas se opõe frontalmente aos feminismos civilizatórios (liberal/neoliberal, imperial, eurocêntrico) – que, ao passo que universalizam sua situação, contribuem diretamente para a manutenção de um sistema de exploração racial.

É com esse panorama em mente que podemos especular sobre o “conceito feminista” sobre o qual Taily Terena reflete no início da entrevista com Heloisa Buarque de Hollanda (2021). Enquanto o ‘Feminismo, do alto de seu panteão europeizado e unificador, olhar somente para mulheres brancas, burguesas, do Norte global, não contemplará as reivindicações das mulheres indígenas – e nem das mulheres negras, das mulheres pobres, das mulheres queer. Nesse sentido, Marize Vieira de Oliveira, historiadora e professora Guarani¹⁷, soma à fala de Taily ao expressar que:

Na verdade, o feminismo tem uma outra conotação para a população aldeada. A população aldeada vê exatamente como elas [Taily e Márcia] estão colocando, que a coisa que é mais importante é a demarcação da terra. Tanto é que agora nós estivemos em Brasília na primeira marcha de mulheres indígenas do nosso país. E aí, qual era o nome da marcha? ‘Território: nosso corpo, nosso espírito’, porque é exatamente isso: o território, ele garante gerações futuras, a cultura, a língua – porque é a primeira coisa que a gente perde. (Oliveira, 2021, min. 06:12-07:06)

Sob essa perspectiva, Márcia Wayna Kambeba, geógrafa e poeta Kambeba¹⁸, explicita que, em sua experiência de vida, tem presenciado a recusa do termo “feminista” por parte das mulheres indígenas, que se identificam como “guerreiras”:

São dois universos: um indígena e um não indígena. Então, eu não posso querer que o universo indígena seja lido pelo universo não indígena. [...] É como ela disse, não existe feminismo, existe... elas se sentem... é o feminino. Elas se sentem na luta. A luta da mulher indígena. Tanto é que você fala ‘Você é feminista?’; ela diz: ‘não, eu sou guerreira’. Então, há uma identidade da mulher guerreira, aquela que vai, aquela que faz, que ocupa o seu espaço. (Kambeba, 2021, min. 05:35-06:11)

A questão levantada por Márcia, a de que o universo indígena não pode ser lido pelo universo não indígena, parece-nos um ponto bastante interessante, que se encaminha em direção aos postulados pelos feminismos de política decolonial. Porque houve a supressão de saberes “outros”, ao longo do processo da colonização e da colonialidade, faz sentido que seja explicitamente a partir desses espaços subalternos que se criem intervenções epistemológicas que resistam à lógica categorial do sistema moderno, colonial e de gênero. Por isso a importância de destacar e dar visibilidade às vozes oprimidas; à fala, à escuta e à escrita de autoria de mulheres.

¹⁷ “Os Guarani são conhecidos por distintos nomes: Chiripá, Kaingúá, Montesés, Baticola, Apyteré, Tembkuá, entre outros. No entanto, sua autodenominação é *Avá*, que significa, em Guarani, ‘pessoa’. Este povo vive em um território que compreende regiões no Brasil, Bolívia, Paraguai e Argentina e se diferencia internamente em diversos grupos muito semelhantes entre si, nos aspectos fundamentais de sua cultura e organizações sociopolíticas, porém, diferentes no modo de falar a língua guarani, de praticar sua religião e distintos no que diz respeito às tecnologias que aplicam na relação com o meio ambiente. [...] Os grupos guarani que hoje vivem no Brasil são: Mbya; Pãi-Tavyterã, conhecidos no Brasil como Kaiowá; Avá Guarani, denominados no Brasil *Ñandeva*” (EQUIPE..., 2018, on-line).

¹⁸ “Hoje os Kambeba em território brasileiro estão localizados em cinco aldeias: quatro na região do médio Solimões e uma no baixo rio Negro, precisamente, na desembocadura do rio Cuieiras. Há também algumas famílias na cidade de Manaus e várias outras no alto Solimões em terras Ticuna” (Maciel, 2021, on-line).

Assim sendo, as lutas feministas decoloniais têm desenvolvido discussões que questionam a teorização da própria política feminista civilizatória, como enfatizado pela pesquisadora dominicana Yuderkys Espinosa Minõso (2019, p. 2010):

la práctica activista subalterna nos ha demostrado el colonialismo interno, los dispositivos de control y las tácticas de producción y conservación de poder de una minoría dentro del campo feminista en América Latina. La herida colonial sangra más en unas que en otras. [...] Es por esto que un análisis de los feminismos del sur y de su relación dependiente con los feminismos del norte necesita de un análisis complejo que permita desarmar el mito de la supuesta unidad interna de su sujeto 'mujeres' y permita observar un campo vivo de disputa de sentidos en la América Latina posindependencias que termina resolviéndose a través de la imposición y la violencia simbólica y material hacia aquellas cuyos cuerpos están marcados por los procesos de racialización y de explotación continua.¹⁹ (Espinosa, 2019, p. 2010)

Desfazer o mito de uma suposta unidade interna do sujeito “mulher”: eis uma de nossas tarefas mais importantes enquanto feministas decoloniais. A partir desse aparato teórico, acreditamos que as especulações sobre o discurso colonial podem ser realizadas prioritariamente por meio de artefatos culturais e obras artísticas em suas diversas materialidades – como as literaturas. Isso porque as lutas sociais amparam e contribuem para que grupos que foram destituídos do acesso à escrita e à leitura alcancem suas vozes e seus espaços. Quando estamos pensando em obras produzidas por mulheres, parece-nos que a natureza revolucionária da arte se expande e materializa a inquietação que motiva o subsistir e o resistir diante das adversidades. Nesse sentido, escrever literariamente pode significar a construção, por meio da linguagem, de um ato social abrangentemente simbólico e político.

3. Em busca das memórias enterradas

Em *Mulheres empilhadas* (2019), a escritora brasileira Patrícia Melo desenvolve um importante trabalho de destaque às populações indígenas do Acre. A narradora, uma mulher jovem branca, viaja a trabalho à cidade de Cruzeiro do Sul, no interior do estado. Advogada paulistana, ela trabalha em um escritório no qual inicia-se um grande projeto para cobrir os diversos mutirões de julgamentos de feminicídio que ocorriam no país:

O propósito era alimentar, com informações e estatísticas, o projeto da sócia-majoritária do escritório, Denise Albuquerque, que preparava um livro sobre a forma como o estado produz assassinos ao sancionar a assimetria nas relações de gênero. ‘Vamos falar sobre matança autorizada de mulheres’, simplificava ela. ‘Dez mil casos de feminicídios nos tribunais, sem solução. Este é o meu tema.’ (Melo, 2019, p. 23-24)

¹⁹ “é a prática feminista subalterna que nos mostra o colonialismo internalizado, os dispositivos de controle e as estratégias de produção e conversação do poder de uma minoria dentro do campo feminista na América Latina. A ferida colonial sangra mais em umas que em outras. [...] É por isso que uma análise dos feminismos do Sul e de sua relação de dependência com os feminismos do Norte precisa ser complexa a ponto de desfazer o mito de uma suposta unidade interna do sujeito ‘mulher’ e nos permitir observar um campo vivo de disputa de sentidos na América Latina pós-independências, que acaba sendo resolvida com a imposição e a violência simbólica e material sobre aquelas cujos corpos estão marcados por processos de racialização e contínua exploração (Espinosa, 2020, p. 98-99, tradução de Pê Moreira).

Quando a protagonista chega em Cruzeiro do Sul, é recebida por Marcos, filho do dono do hotel onde se hospedaria por algumas semanas. Marcos se transforma em alguém que liga a narradora à aldeia Ch'aska, visto que sua mãe era uma mulher indígena residente do território. Zapira, prima da mãe de Marcos, também se tornará, como aprofundaremos em breve, uma figura essencial ao longo da jornada da protagonista.

Mulheres empilhadas (2019) é uma obra estruturada em três dimensões de escrita que se alternam desde o início: a primeira, jornalística, é composta por pequenas notas não ficcionais que se assemelham a manchetes de noticiários, baseadas em comunicados reais de casos de feminicídio de vários estados do Brasil – como o assassinato de Tatiana Spitzner, advogada paranaense, noticiado nos jornais em 22 de julho de 2018 (Pavaneli; Gimenes, 2018) e relatado no capítulo seis desta dimensão.

Além dessa, há duas dimensões ficcionais, sendo a primeira a da trama propriamente dita, intitulada a partir das letras do alfabeto latino, e que vai de A a X; e, a segunda, distinguida pelo alfabeto grego, que vai de Alfa (α) a Etá (η). Nessa segunda dimensão ficcional, presenciamos o terreno do fantástico e uma diagramação distinta em relação à primeira: a fonte em negrito e o alinhamento não justificado do texto caracterizam visual e simbolicamente um discurso menos estruturado, que parece se assemelhar esteticamente a folhas de rascunho, como pensamentos verbalizados e a representação dos lapsos temporais que manifestam relatos oníricos da protagonista. Isso porque, em contato principalmente com a aldeia Ch'aska, a narradora entra na floresta, toma o chá de ayahuasca e, aos poucos, encontra uma legião de mulheres guerreiras, icamiabas, amazonas; heroínas que se vingam dos assassinos de mulheres.

3.1. Precarização e exploração da terra

Em sua primeira semana de estada no Acre, a narradora passa a acompanhar, desde o início, o julgamento do caso de Txupira, uma adolescente Kuratawa de apenas quatorze anos que foi estuprada, torturada e assassinada por três homens. Ao entrar no Fórum de Cruzeiro do Sul, a protagonista observa que, nas fileiras à esquerda, sentavam-se muitos representantes indígenas da aldeia Kuratawa:

Por educação perguntei à minha vizinha se porventura minha cadeira não estaria reservada para alguém da aldeia, embora sentisse que aquele era o meu lugar, o lugar onde eu queria estar. Ao ver sua expressão vazia, me dei conta da sua tragédia. Ela iria assistir ao julgamento de uma jovem do seu clã, morta da pior maneira possível, sem entender nenhuma palavra. (Melo, 2019, p. 34)

Desde essa primeira descrição, percebemos a barreira linguística que separava as pessoas indígenas da aldeia Kuratawa dos não indígenas presentes no julgamento – um fator elementar para a problemática de *Mulheres empilhadas* (2019), obra que denuncia o quadro de vulnerabilidade dos povos indígenas da região norte do Brasil: “Alguns indígenas da aldeia Kuratawa falam português e espanhol, mas não era o caso de Janina [irmã de Txupira], que foi chamada a depor. Como a maioria das pessoas de sua aldeia, ela só falava uma língua da família pano e era traduzida por uma ativista do centro da juventude indígena” (Melo, 2019, p. 35).

A essa altura, é importante contextualizarmos historicamente as etnias indígenas do Acre. Segundo Maria Fernanda de Sousa Oliveira Borges, Ilce Ferreira da Silva e Rosalina Koifman (2020, p. 2240):

As etnias no Acre estão divididas em três grandes troncos linguísticos, denominados de Panos, Aruaques e Arawá. Os panos, dominantes do Juruá, correspondem aos povos Arara, Apolima-Arara, Jaminawa, Jaminawa-Arara, Huni Kuin (Kaxinawá), Katukina, Kaxarari (fronteira de Rondônia), Kontanawa ou Kuntanawa, Nawa, Nukini, Poyanawas, Shanenawa, Yawanawá. Os Aruaques, dominantes da bacia do Rio Purus, se dividem em Ashaninkas (Kampas), Apurinã (fronteira do Amazonas com o Acre) e Manchineri. Os Arawá correspondem aos Jamamadi (fronteira do Amazonas com o Acre) e Madjá (Kulina).

Ch'aska e Kuratawa são duas aldeias fictícias construídas na obra literária de Patrícia Melo com base em um apanhado histórico e social bastante realista da situação atual das populações indígenas do Acre, que “compartilham piores resultados de saúde quando comparados com o restante do país. Grande parcela dessa população reside em áreas remotas com acesso limitado aos serviços” (Borges; Silva; Koifman, 2020, p. 2244), o que exige um enfrentamento coordenado, inclusivo e urgente do Estado para que sejam reduzidas as inequidades vividas por essas comunidades – frequentemente impedidas de acessarem os direitos à saúde, à educação e os direitos humanos fundamentais como um todo.

Na obra, há uma diferenciação importante entre as aldeias. A de Txupira é representada como um lugar extremamente precarizado. A situação de miséria dos Kuratawa nos lembra da heterogeneidade entre as comunidades indígenas, não só nos quesitos culturais e linguísticos, mas também em relação ao descaso do Estado: “Na escola da aldeia, vim saber depois, desativada desde o início do novo governo, as crianças eram alfabetizadas na língua nativa, e o português só entrava em seus currículos a partir dos nove anos de idade. Apenas os homens, que iam para cidade com mais frequência, dominavam a língua portuguesa” (Melo, 2019, p. 138). O contraste entre as diferentes dificuldades enfrentadas pelas comunidades indígenas é ressaltado conforme Marcos conta à protagonista que, durante o segundo ciclo da borracha, muitos Ch'aska foram assassinados. São situações particulares, mas que ilustram a penúria e a violência contra os povos indígenas; seja por meio da incorporação à urbanidade sem qualquer respaldo governamental, seja por meio do genocídio:

Até então, eu só havia visitado a aldeia dos Ch'aska, cujas terras maiores e mais isoladas proviam caça abundante para seus membros. Na aldeia dos Kuratawa, cortada pela BR-364 e cercada por ocupações agrícolas, a situação era outra. De madeira nobre ali não tinha mais nada. Nem espaço para roça. Ou para os animais. ‘Capivara, porco do mato, cateto, paca, que antes eram abundantes, agora são raros. Nos rios, ainda tem lambari, pirapará, xangó, mas tudo contaminado por agrotóxicos’, explicara Marcos. (Melo, 2019, p. 139-140)

Em um outro momento do enredo, a protagonista conversa com Carla, promotora do caso de Txupira, com quem desenvolve uma forte amizade. A narradora conta para ela que, alguns dias antes, havia discutido com um dos homens da aldeia Kuratawa depois de questioná-lo sobre os hematomas no corpo de Naia, uma adolescente de quinze anos que assumia posição de esposa desse indivíduo:

– O que é isso? – perguntei. Ela não me respondeu. Mas o fato de apenas os homens falarem português naquela aldeia mostrava claramente onde estava o poder entre os Kuratawa. Ali mesmo me ocorreu que não havia denúncia de mulheres indígenas contra seus maridos nos casos que eu acompanhara no Acre. Elas não reportam? Não denunciam? (Melo, 2019, p. 142)

Logo após, quando declara para Carla que ameaçou o homem caso batesse em Naia novamente, a amiga se exalta e afirma:

- [...] Mas você agiu como se estivesse em Cruzeiro do Sul. Ou São Paulo. Você não sabe nada sobre os indígenas.
- O que você acha que eu deveria ter feito? Ficado quieta?
- O que posso dizer com segurança é que a lei Maria da Penha não resolve nada ali. Ela serve para mulher branca. Da cidade. Para proteger Naia, temos que falar de demarcação de territórios indígenas. Quanto mais vulnerável uma comunidade, quanto mais desestruturada, mais a mulher indígena sofre esse tipo de violência, que é, na verdade, um efeito colateral da forma como os indígenas são tratados no Brasil. (Melo, 2019, p. 156)

Ao ser confrontada por Carla, que declara que “os serviços de proteção às mulheres não chegam a elas” (Melo, 2019, p. 142), a protagonista começa a entender que a problemática da vulnerabilidade sofrida pelas populações indígenas é muito mais complexa do que o que imaginava. Essa estratégia narrativa utilizada pela escritora, a de delatar explicitamente e com base nas vozes de quem sofre a violência em si, vai ao encontro do que reflete María Galindo, ativista política boliviana, sobre o que consideramos uma das características mais potentes dos escritos de mulheres: a enunciação em primeira pessoa enquanto gesto político:

*Cada lugar de pertenencia es un mundo en sí mismo y el proceso de enunciación de las lesbianas no tiene nada que ver con el proceso de enunciación de las mujeres indígenas, ni tampoco con el de las mujeres en situación de prostitución. Lo que sí tienen en común es que la lógica bajo la cual se dan estos procesos es bajo la idea de búsqueda de las pares, de las iguales para conformar colectivos que se convierten en espacios de contención, despliegue y autoafirmación de la identidad. La función principal de este momento autoafirmativo es la construcción de tu diferencia y la construcción de tu discurso en primera persona, no dejar que hablen en tu nombre. Por eso la torna de la palabra es parte fundamental de este momento autoafirmativo.*²⁰ (Galindo, 2013, p. 54)

A estratégia de enunciar em primeira pessoa é diretamente oposta àquela da visão etnocêntrica patriarcal, que sempre projetou a ilusão da homogeneidade devido ao violento processo de repressão, recusa e supressão das marcas da diferença. Consequentemente, se gênero, raça e classe são categorias da diferença que estruturam os sentidos construídos historicamente, levantar as questões de gênero em discussões sobre a historiografia literária tradicional, por exemplo, e a literatura de autoria feminina contemporânea, significa desconstruir e reconstruir o sistema de referências da nossa cultura.

De volta ao julgamento do assassinato de Txupira, a protagonista toma conhecimento dos detalhes do depoimento de uma testemunha que ouviu a confissão de um dos réus. Na ocasião, conforme o que contou Crisântemo, o primeiro acusado, à testemunha, ele e seus colegas, Abelardo e

²⁰ “Cada lugar de pertencimento é um mundo em si mesmo e o processo de enunciação das lésbicas nada tem a ver com o processo de enunciação das mulheres indígenas, nem com o das mulheres em situação de prostituição. O que elas têm de fato em comum é que a lógica sob a qual esses processos se dão é baseada na ideia de busca de pares, de iguais para formar coletivos que se convertem em espaços de disputa, implantação e autoafirmação da identidade. A principal função desse momento autoafirmativo é a construção da sua diferença e a construção do seu discurso em primeira pessoa, não deixar que falem em seu nome. É por isso que a reconquista da palavra é parte fundamental desse momento autoafirmativo” (Galindo, 2013, p. 54, tradução nossa).

Francisco, estavam dirigindo pela estrada quando avistaram a adolescente indígena andando pela mata:

O programa era jogar sinuca na fazenda, onde estariam sozinhos para beber o uísque do pai, mas a índia agora estava ali, dando sopa. [...] Acharam graça. A índia ali, desfrutável. Quando deram ré, vem cá, vem cá, disseram, a selvagem saiu em disparada. Então, um deles teve que ir atrás. Caçar a moça. Enfiá-la no carro. À força. Não para estuprar, nem para matar, mas para se divertir, porque eles acharam engraçado ver a índia assustada, como bicho, acharam engraçado sem saber explicar por que era engraçado, talvez porque já estivessem bêbados, e depois, ela não entendia picas do que eles diziam, ficava olhando com uns olhões grandes, com cara de tonta, e isso eles também acharam muito cômico, e depois – ele nem sabe explicar como tudo aconteceu, mas foi assim, uma coisa levando à outra, ela não parava de gritar, e por isso eles rasgaram a camiseta dela e a amordaçaram. Isso, já dentro do automóvel. E assim, ela ficou com os peitos de fora, e Txupira era uma índia muito bonita, e então eles chegaram à fazenda, e aquela coisa toda, continuaram a beber, e a coisa foi, assim, digamos, acontecendo assim, ‘naturalmente’, sabe? (Melo, 2019, p. 36-37)

Em seguida, Francisco a assediou, ao que a adolescente reagiu dando um tapa em seu rosto. Abelardo, com uma faca em mãos, começou a ameaçá-la, “e assim eles acabaram no celeiro, onde Txupira foi pendurada num desses ganchos de açougueiro para ‘se acalmar’. E foi assim que eles acabaram estuprando, torturando e matando Txupira. Mas a ideia não era matar. Nem estuprar. Foi sem querer” (Melo, 2019, p. 37). Como vemos, a versão dos fatos contados pelos três acusados – e interpretada e relatada, no trecho acima, pela protagonista – recai na ideia de um crime “acidental”, impensado, quase involuntário. Txupira, zoomorfizada, vista pelos homens como não humana, foi vítima de um feminicídio motivado por causas raciais e misóginas, diretamente ligadas à colonialidade. A banalização dos crimes de feminicídio é uma das questões levantadas por *Mulheres empilhadas* (2019) – fato estruturante do sistema patriarcal, que trata desigualmente vítimas e criminosos, culpabiliza e desqualifica a mulher violentada e torna impunes os assassinos.

O corpo foi desovado num igarapé. A família de Txupira e os indígenas da aldeia já tinham revirado a mata de cima abaixo atrás da menina. O pai dela foi até a Funai para pedir ajuda. E antes mesmo que o delegado soubesse do carro e do sangue e prendesse os rapazes, o corpo de Txupira foi encontrado boiando, de costas, os braços amarrados. Seus mamilos foram extirpados. E dentro do seu útero encontraram cacos de vidro. (Melo, 2019, p. 37)

Horas depois desse primeiro dia de julgamento, Carla explana à protagonista que a defesa, ao invés de atacar a credibilidade de Txupira, tentou convencer o júri de que os réus apresentavam um histórico exemplar: eram rapazes afáveis, gentis, gostados por todos – por professores, pelas namoradas, pelos seus pais e suas mães. No entanto, esse discurso não condiz com os três homens que foram capazes de cometer atos sexuais e homicidas tão violentos quanto os que Txupira sofreu em suas mãos. Ademais, a própria fala de uma das testemunhas ratifica o discurso colonial e preconceituoso em relação às mulheres indígenas: “‘ele é um fofo’, assegurou Joslaine, a namorada de um deles, que calçava saltos altíssimos e estava vestida com uma jaqueta debruada de dourado, como se fosse para uma festa. ‘O Crisântemo sabe tratar uma mulher. Ele não é capaz de matar nem uma mosca. Quanto mais uma índia!’” (Melo, 2019, p. 51). Carla diz com suas palavras o que ocorreu:

É claro que a defesa preferiu uma abordagem, digamos, mais afeita à mídia. Mais ecológica. Não atacar a reputação de Txupira foi algo puramente estratégico. Para essa gente, indígena é bicho. Note que não vemos indígenas na cidade. Índio é bicho. E bicho é ecologia. Não vamos transformar esse caso num crime ecológico, eles pensaram. Vai sair mais caro. Essa coisa de matar ‘índio’ e macaco em extinção pode cair na imprensa internacional. Pode virar um barulho dos infernos. (Melo, 2019, p. 52)

Dias após os relatos iniciais, a sentença de pronúncia é lida no fórum: “Segundo a votação dos jurados, realizada a portas fechadas, não havia provas suficientes contra os réus. *In dubio pro reo*²¹. Simples assim. Os réus e seus familiares se abraçaram. – Arre djanga! Não falei? – ouvi alguém dizer. – Você vai ao churrasco? – perguntou outro” (Melo, 2019, p. 60). Não havia dúvidas, por parte dos advogados dos acusados, de que eles seriam inocentados pelo crime de Txupira. A perpetuação de crimes e da absolvição pelo júri ilustra o que acontece nos tribunais do Brasil afora. Na imprensa, o caso de Txupira focava completamente na divulgação dos assassinos enquanto “cidadãos do bem”, quase injustiçados por estarem sendo acusados de tal violência. Era o sucesso de Crisântemo, Abelardo e Francisco enquanto “heróis trágicos de Cruzeiro do Sul” (Melo, 2019, p. 76). Não houve clamor público por Txupira; mas, sim, uma revolta contra um dos jornais menores da cidade – contrastando as manchetes do jornal mais influente da cidade –, que denunciava como completamente errada a absolvição dos três homens, em um júri demarcado pela corrupção, especialmente com base nas evidências físicas do caso e em provas que foram enviadas diretamente, de forma anônima, a uma das jornalistas.

Essa prova, descobriremos mais tarde, era uma gravação advinda do celular de Txupira: uma filmagem feita pela adolescente, que presenciou uma operação de desembarque e ocultação de cocaína, por parte dos três assassinos, na mata da aldeia Kuratawa. Percebemos, com essa revelação ao final da obra, que o crime contra Txupira é revelador de uma sociedade cujas heranças paternalistas resultaram e resultam na ausência da demarcação das terras indígenas no estado do Acre – e no território brasileiro como um todo.

Inclusive, a “questão do Acre”, como ficou reconhecida a disputa entre o Brasil e a Bolívia pelo território – sendo que o estado foi comprado pelo governo brasileiro por dois milhões de libras esterlinas – é posta ao longo da obra como ilustrativa de um sistema bastante complexo, apontando novamente para a precarização das populações indígenas e, essencialmente, das mulheres dessas aldeias. Isso porque as mesmas famílias de coronéis cearenses e seringalistas que fundaram o Acre, escravizaram e exterminaram em massa as comunidades indígenas, seguem comandando o estado até hoje: “Os seringalistas chegavam ali armados até os dentes, vindos do nordeste, com o firme propósito de escravizar os indígenas para o trabalho de coleta da borracha. Os rebeldes eram mortos ou expulsos. Dezenas de aldeias foram dizimadas” (Melo, 2019, p. 140).

Sobre o tema, Marcos diz à protagonista que toda a situação dos Kuratawa “ainda era consequência da ocupação desastrosa do Acre” (Melo, 2019, p. 140). Ele prossegue:

²¹ “*In dubio pro reo* é uma expressão em latim que significa ‘em dúvida, a favor do réu’. Além disso, é um princípio muito importante para o Direito Penal, em que diz que se não houver evidências suficientes para incriminar o réu, ele deve ser absolvido. Nesse sentido, esse princípio tem relação com o princípio da presunção da inocência o qual diz que todos são inocentes até que se prove o contrário. Portanto, se houver dúvidas quanto à autoria do crime, o réu não deve ser condenado” (Viriato, 2022, on-line).

‘Tem gente que diz que curumim era jogado para o alto e fígado pela barriga, na ponta da lança. Não duvido. Esses coronéis de barranco que hoje dão nomes às cidades daqui são todos assassinos. Um deles caçou minha avó a laço, e ela, coitada, foi dada como brinde para um seringueiro cu de ferro. Até hoje essa gente não se conforma com a demarcação de terras indígenas. Hoje o sonho deles é retomar os territórios, mas agora pensando no agronegócio, querendo queimar a mata para fazer pasto.’ (Melo, 2019, p. 140)

Nesse sentido, de acordo com Paula Queiroz Dutra (2020), a obra de Patrícia Melo evidencia a demarcação das terras indígenas enquanto uma problemática urgente, além de destacar o ecofeminismo, “movimento que coloca a questão ecológica e ambiental como parte do movimento feminista evidenciando que tanto as mulheres quanto a natureza têm sido exploradas” (Dutra, 2020, n. p.). Ainda, a pesquisadora ressalta que:

É nessa região que a autora, via literatura, também chama a atenção para a invisibilidade da violência contra mulheres indígenas, muitas vezes esquecidas pelo próprio movimento feminista, além de invisível aos olhos do Estado, seja pela precariedade da vida que vivem enquanto povo constantemente ameaçado de perder seu lugar no mundo, seja pelas próprias tradições que afastam as leis protetivas da realidade dessas mulheres. (Dutra, 2020, n. p.)

E é essa movimentação em direção à defesa da natureza e dos territórios aldeados que caminha *Mulheres empilhadas* (2019):

Por essa razão, naquele dia, depois do fórum, fomos até a aldeia de Txupira. Carla queria lhes explicar o que estava acontecendo. Queria alertá-los para o perigo de violência. Já tinha avisado à Funai, e esperava que a Funai comunicasse ao Ibama. E que o Ibama fizesse algo. – Mas não tenho esperança, vivemos novos tempos – concluiu, quando pegamos a estrada. – Essas famílias nunca aceitaram a demarcação das terras indígenas. E agora se sentem autorizadas a entrar nas aldeias e ameaçar. Carla não estava contrariada pelo fato de os meninos terem sido assassinados. Estava, sim, temerosa de que os Kuratawa fossem culpabilizados por isso. E puta da vida porque não conseguiu condenar os assassinos de Txupira. (Melo, 2019, p. 180-181)

Sobretudo ao longo da segunda dimensão ficcional da obra, a narradora entra em contato com as mulheres indígenas das aldeias fictícias Kuratawa e Ch’aska. O enredo focaliza a busca das memórias enterradas e as experiências da jornada identitária da narradora, à medida que ela lida com os profundos traumas referentes à morte de sua mãe – assassinada pelo próprio pai da protagonista – e liberta-se da dificuldade de vocalizá-los. Ao mesmo tempo, presenciemos um movimento de luta também, e em especial e nomeadamente, dessas mulheres das aldeias. A luz recai sobre as indígenas guerreiras, iluminando o protagonismo, a autonomia, uma retomada de poder e de emancipação. Aqui, relembremos a fala da geógrafa indígena Márcia Wayna Kambeba, no início da entrevista supracitada, ao relatar que as figuras femininas com quem convive em sua trajetória reafirmam seu lócus enquanto combatentes: “há uma identidade da mulher guerreira, aquela que vai, aquela que faz, que ocupa o seu espaço” (Kambeba, 2021, min. 06:04-06:11).

3.2. Em direção ao coração da floresta

Logo em Alfa, o primeiro capítulo da segunda dimensão ficcional de *Mulheres empilhadas* (2019), a narradora está no meio da floresta, ouvindo a “contínua sinfonia de insetos, cigarras e abelhas, e também de aves, corujas, papagaios e tucanos, fora as antas, as onças e os porcos selvagens, é mesmo uma orquestra” (Melo, 2019, p. 25), quando sente a presença reconfortante de uma “moça com tanto cabelo quanto poder, munida de arco e flechas, sem o seio esquerdo, que me falou com muita clareza: olha lá o nosso bonde se formando no meio da floresta” (Melo, 2019, p. 26). A moça clama:

Nós, disse ela, nós, mulheres, icamiabas, mães, cafuzas, irmãs, amazonas, negras, Marias, lésbicas, filhas, indígenas, mulatas, netas, brancas, nós brotamos do chão, tremelicando de ódio, vingadoras, enchemos o meu Exu-caveirão e avançamos sobre a cidade, carregando pirocas, caralhos de borracha, com poder de fogo, vamos atrás de você, homem mau, homem de bosta, explorador, abusador, estuprador, espancador de mulheres. Assassino. Psicótico. Nosso negócio é com você, matador de mãe. Hoste de demônios. (Melo, 2019, p. 26)

A partir dessa enunciação, a resistência política, a potência reabilitadora e a posição assumida por essas mulheres podem ser compreendidas. Retorna-se aos rituais xamânicos e resgatam-se as tradições primitivas, como a do Santo Daime e o mito das icamiabas. Durante os rituais, e desde suas experiências com a ayahuasca, a narradora se reconecta com a sua própria natureza e com as suas memórias a partir da forte ligação que desenvolve com a terra, com a floresta, com a ancestralidade feminina e com as mulheres que a antecederam. A essa altura, captamos a presença do mito indígena das icamiabas – mulheres guerreiras da Amazônia, cuja força original se traduz, nesse contexto literário, em sentimento de justiça e equidade perante a corrupção do julgamento que inocentou os assassinos de Txupira.

Além disso, embarcamos na viagem memorialística de Marcos, que conta à narradora a história de que, no passado, mulheres não podiam participar dos rituais xamânicos dos Ch’aska. Recapitula que Zapira, após um sonho profético, passa por um longo ritual preparatório para se tornar xamã da aldeia, a primeira mulher pajé dos Ch’aska. A subversão dos valores do discurso patriarcal, presentes inclusive no universo indígena, aparece na silhueta de todas essas mulheres que, como Zapira, resistem à força hegemônica que conduz a divisão dos gêneros. Nesse sentido, “É por meio desses sonhos vividos durante o ritual xamânico que a protagonista, junto com as demais mulheres, expressa de forma violenta seu clamor por justiça pela vida de todas as que morreram” (Dutra, 2020, n. p.).

Em Beta, a atuação de Zapira é evidenciada:

Havia canto e dança no ritmo do xuatê, um chocalho feito de cabaça. Terô, terô, terô, auê. Zapira, uma índia forte da aldeia Ch’aska, prima da mãe de Marcos, que me dera o preparo de carimi amargo para beber, agora no meio da maloca, agitava o chocalho, em movimentos espirais, ascendentes, marcando os passos. Eu tentava segui-la, concentrando-me naquela batida pulsante. (Melo, 2019, p. 63)

Em Gama, a protagonista está na floresta que adorna a aldeia quando nota uma luz brilhante, “um centro luminoso no coração da mata selvagem” (Melo, 2019, p. 93). Ao caminhar sobre a relva, ela encontra um grupo de mulheres que rodeavam um lago cuja luz da lua era refletida em seu centro. As mulheres a acolhem, entregam-lhe arco e flechas e juntam-se novamente ao redor do lago:

– Tome – disse outra, entregando-me arco e flechas. Só então percebi que o que elas traziam nas mãos não eram tochas de fogo, mas armas de guerra, que cintilavam sob o

luar. Muitas haviam extirpado um dos peitos para acomodar melhor as lanças que carregavam junto ao corpo. Algumas preferiam amarrar os seios abundantes em faixas de pano. Outras os deixavam livres, peitos pequenos, alguns em flor, peitos murchos, peitos enormes, peitos caídos, peitos Leste-Oeste, alguns assimétricos, em formato de gota, de sino ou redondos. – Aqui você não precisa dessas roupas – disse uma terceira, desabotoando meu vestido. Nua, me juntei a elas ao redor do lago que, refletindo a luz da lua, parecia uma grande poça prateada. Absolutamente nada me impressionava, e esse era o meu espanto: minha familiaridade com aquelas mulheres, com aquele ritual, com o arco e as flechas, que eu sabia manejar. Era como se eu tivesse voltado para a minha terra, um lugar que eu não conhecia, mas de onde eu nunca deveria ter saído. Era a minha tribo. Empunhando armas, entrei com elas no lago, para o ritual de purificação, chamando, com nossos cânticos, pela Mulher das Pedras Verdes. (Melo, 2019, p. 93-95)

Nesse trecho, há a primeira aparição da Mulher das Pedras Verdes, uma figura mítica que proporciona à narradora ferramentas que a levam ao inconsciente e que, conseqüentemente, trazem à tona as lembranças do dia do assassinato de sua mãe. Além disso, a Mulher das Pedras Verdes atua como uma espécie de guia para as outras mulheres guerreiras, à medida que elas dialogam sobre a vingança pela morte de Txupira. Ainda em Gama, elas conversam entre si:

– Mataram Txupira. Mataram Queila. Mataram Daniela. Mataram Eudinéia & Iza & Silvana & Degmar & Raele. Mataram Juciele. Mataram Regina. – Mataram Scarlath – continuei. – Mataram Tatiana Spitzner. Mataram Elaine Figueiredo Lacerda. Mataram Rayane Barros de Castro. Mataram Fernanda Siqueira. Mataram Rita, a jornalista. Faltam muitos nomes – disse. – Não li o jornal de hoje. – São episódios isolados? – perguntou a Mulher das Pedras Verdes. – Não – respondi. Há um padrão na matança. – Então é uma guerra – disse a Mulher das Pedras Verdes. – Uma epidemia – afirmou uma mulher grávida. (Melo, 2019, p. 97)

Esse ímpeto de luta, de ir à guerra, é concretizado quando Txupira reaparece em cena. Essa é uma das representações do mundo onírico que se constrói ao longo da segunda dimensão ficcional de *Mulheres empilhadas* (2019). Nela, Txupira está viva, mas de uma maneira bastante distinta à que aparece nos laudos periciais: “sem ferimentos, sem lesões, sem cacos de vidros no útero, sem costelas quebradas, sem os olhos furados, sem mutilações, está inteira, saudável, exceto pelo fato de que não tem mais seu sexo” (Melo, 2019, p. 120). No lugar da genitália de Txupira, há uma tarja preta. A narradora questiona: “– Onde está a vagina de Txupira? – pergunto, e as guerreiras me contam que a vagina de Txupira é agora livre, voadora como um pássaro, e sua missão é perseguir e aterrorizar os assassinos” (Melo, 2019, p. 121).

Na obra, a vagina é representada quase como um ser vivo, com o poder de uma sucuri, que conseguiria engolir integralmente o abusador que a assediou. Essa imagem subverte a dureza do mundo real dos feminicídios, dos laudos periciais, dos exames de corpo de delito e das necrópsias realizadas nas vítimas, em que a vagina é frequentemente reconhecida como o ponto central da violência. Isso porque o feminicídio, além de estar frente a frente com o colonialismo, é o tipo mais extremo da violência contra as mulheres – mas que não acontece de um dia para o outro. O feminicídio é uma morte enunciada.

Em meio à mata, as vaginas das mulheres guerreiras têm o poder de voar. A dimensão de Alfa a Etá é a de uma terra sem homens, na qual há a possibilidade de enfrentá-los e vingar as mortes das que se foram. É o restabelecimento da força das mulheres, a retomada da propriedade dos corpos violentados: “– Temos uma grande vantagem: a vagina é nossa” (Melo, 2019, p. 126). E, assim, o

engajamento de Txupira, que “quer perfurar o pulmão deles, e para isso carrega sempre suas flechas com pontas de taquaraçu muito afiadas” (Melo, 2019, p. 122), convence as guerreiras a traçarem um plano contra Crisântemo, Abelardo e Francisco.

Em Épsilon, algum tempo depois, as guerreiras rodeiam uma grande fogueira perto do lago de onde surgiu a Mulher das Pedras Verdes, no começo da segunda dimensão ficcional. Ajoelhados, lado a lado, estão dois dos três assassinos de Txupira – que, aliás, não está presente nos instantes da execução, pois, segundo uma das guerreiras, “– Seria como o julgamento: um segundo estupro” (Melo, 2019, p. 146). Descobriremos, depois, que Crisântemo não será morto da mesma forma que Abelardo e Francisco. Ali, em frente às guerreiras, os dois rezam, desculpam-se e pedem pela piedade das mulheres. Chegam mesmo a suplicar, em um movimento bastante irônico, para que elas pensem nas mães dos dois. No entanto, a narradora afirma:

– Quando uma mulher morre, sua história deve ser contada e recontada mil vezes. Txupira nunca mais vai mergulhar com Naia. Nem cantar as canções aprendidas com a avó. Txupira nunca será mãe. Nem terá netos. Txupira não vai ver mais garças, nem mutuns ou araras amarelas. Nem comer miojo, como ela gostava de fazer, ao voltar da escola. Txupira não vai mais dormir no chão de paxiúba. Nem ter aulas de português. Ou catar piolhos do irmão mais novo. Alguém tem que pagar por esse déficit vital. (Melo, 2019, p. 147)

A história de uma mulher assassinada deve ser contada e recontada mil vezes: esse é o mote que parece impulsionar toda a escrita de *Mulheres empilhadas* (2019), em um ato de resistência contra as violências de um sistema patriarcal que não dá chance às mulheres para que existam sem medo de morrer.

Em seguida, a execução de Abelardo e Francisco é completada. Eles são mortos com tiros e caem dentro das covas que por eles mesmos foram cavadas minutos antes. Com seus cadáveres, as guerreiras realizam um ritual canibalístico: assam, fervem suas tripas, chupam os ossos de suas cabeças e comem as partes dos corpos dos assassinos de Txupira:

– As carnes estão cheirando – disse a mais esfomeada. Sobre o moquéim, um grande caldeirão. Pleno. Borbulhante. E dentro a caldeirada: as carnes. Mais pimenta, mais um tanto de tucupi, e outro de jambu, mais chicória. [...] Então chega Txupira com seu pessoal. Vêm gritando e apontando as armas. Fazem parte da festa. É o jeito de lembrarmos das que morreram. De A a Z. E de avisar: aqui não matamos de brincadeira. Vingança temida é lição aprendida. (Melo, 2019, p. 170-171)

A Txupira são dadas as partes íntimas dos rapazes. A essa altura, sua vagina não mais está coberta pela tarja preta, o que indica uma reestruturação de sua integridade. Ela decide dividir uma das partes com a narradora, que prefere comer o coração de Francisco. Nesse momento, ela nos revela o paradeiro do terceiro assassino: “Ele e Abelardo, afinal, tiveram sorte, pensei, enquanto mastigava, mais sorte que Crisântemo. Afinal, os dois poderiam ter virado pasto de vermes, como Crisântemo. Em vez disso, acabaram na nossa panela” (Melo, 2019, p. 172). Temos a impressão de que Crisântemo não serviria, para as mulheres guerreiras, sequer como alimento.

Após o ritual, a protagonista reconstitui mentalmente a cena do crime de seu pai contra a sua mãe. Puxada pela mão pela Mulher das Pedras Verdes, elas saem voando pela mata escura, para longe do lago e da fogueira, em direção às montanhas. A narradora relembra totalmente a cena do dia quando, ainda criança, despertou em sua cama, acordada pela voz de sua mãe pedindo para que o

marido parasse. Ao caminhar até o corredor, ela vê sua mãe, que tenta manter a calma e diz à filha que elas logo irão para casa. Interrompida pelos berros do marido, a mãe começa a gritar, chorar e soluçar de pavor. Quase imediatamente, a protagonista, agora de volta a seu quarto depois das ordens de seu pai, também entra em desespero ao ouvir os pedidos de socorro:

entro embaixo do lençol, tremendo, chorando e sussurrando mamãe, bem baixinho, mamãe, mamãe, mamãe e, de repente, silêncio. Silêncio. Silêncio. Silêncio. E mais silêncio. Um mar de silêncio. Silêncio pontudo. Silêncio gelado. Silêncio perigoso. Quando finalmente tomo coragem e saio debaixo dos lençóis, deixo meu quarto e encontro meu pai de quatro, esfregando o pavimento da sala. Chap, chap, chap. O pano de limpeza, em sua mão, absorve o líquido vermelho que está espalhado pelo chão e é espremido dentro do balde, cuja água ganha um tom tão carmim quanto o esmalte que mamãe usava. 'Você acordou, minha princesa? Vamos para o quarto que eu vou colocar você para dormir' (Melo, 2019, p. 206)

A repetição dos termos “mamãe” e “silêncio” e o uso de adjetivos como “pontudo”, “gelado”, “perigoso” constroem uma forte imagem dos sentimentos de aflição e angústia do momento em que a protagonista perde a sua mãe, assassinada pelo próprio pai. Ao despertar novamente, ela se vê na parte traseira de um veículo desconhecido e enxerga seu pai que, com a ajuda de um outro homem, retira do porta-malas o corpo da mãe; ela está envolta por um cobertor de sereia que pertence à protagonista e “que agora tem na sua cauda uma grande mancha encarnada” (Melo, 2019, p. 206). Em seguida, os homens empurram o veículo até que ele caia no despenhadeiro.

A lembrança desse dia é interrompida por lembranças da cena do velório de sua mãe; a avó e a personagem estão na igreja, perto do caixão com o corpo de sua mãe. Ela acorda novamente e, agora de volta à aldeia, encontra-se à beira de um abismo. Ao olhar para baixo, enxerga o carro acidentado onde sua mãe estava e, como em um impulso final, lança-se ribanceira abaixo:

Mas eis que, ao chegar ao vale, vejo que não há mais carro nenhum. No lugar do automóvel temos uma pilha de mulheres mortas. Algumas de saia, outras nuas, umas sem cabeça, outras sem sapatos, esta magra, aquela velha, esta ricamente vestida, aquela fatiada, esta de Roraima, aquela de Fortaleza, esta casada, aquela solteira, esta de São Paulo, aquela de Ubatuba, esta do Norte, aquela do Sul, esta professora, aquela doméstica, esta branquela, aquela negra, esta negra, aquela negra, esta negra, aquela negra, mais uma negra e outra negra, são muitas, de todas as idades, mais jovens do que velhas, mais pretas do que brancas, e bem no cume, como a cereja do bolo, está Carla. [...]

A pilha é imensa.

A pilha é monstruosa.

A pilha é ultrajante.

Já estou aos prantos

quando vejo

soterrada,

embaixo da montanha de mulheres

assassinadas,

a

minha

mãe

(Melo, 2019, p. 207-209)

Ao se aproximar da pilha de mulheres mortas, nomeadas uma a uma pela protagonista, puxa a sua mãe em um gesto súbito:

Ao fazer isso, contrário alguma lógica, rompo algum equilíbrio ou mais provavelmente quebro algum feitiço: e todas aquelas mulheres saem voando como um bando de sabiás-de-óculos, são muitas, parecem uma revoada de suiriri-valente, de piui-boreal, de marrecas-de-asas-azul, de tuiuiús e narcejas, de maçaricos-de-bico-fino e papas-lagarto-cinzento e peiticas, elas voam alto, cruzam os céus, rumorosas, algumas, em direção ao sul, outras, rumo ao norte, só ficamos nós duas ali, eu e minha mãe. De mãos dadas. (Melo, 2019, p. 210)

Essa cena final, extremamente simbólica, ressignifica os cadáveres das mulheres e as transforma em espécies diversas de pássaros, que voam alto e cruzam os céus, em direção à soltura, ao livramento, à emancipação de seus corpos resistentes e de suas existências.

4. Considerações finais

Ao final da entrevista concedida à Heloisa Buarque de Hollanda (2021), Márcia Wayna Kambeba compartilha suas vivências como escritora. Márcia reflete sobre “a nova mulher indígena do século XXI”, que desbrava novos territórios – como o da educação, da universidade, da academia elitizada. Nesse sentido, declara: “eu aprendi na universidade que a escrita é a nossa flecha. Hoje, nosso arco e flecha deu lugar à caneta” (Kambeba, 2021, min. 20:14-20:23).

Em sincronia, na obra de Patrícia Melo, presenciamos um retorno às ancestralidades das mulheres indígenas como meio para a emancipação e a libertação emocional – tanto da protagonista quanto de Txupira. *Mulheres empilhadas* (2019), sob uma perspectiva literária humanizadora, (re)constitui um movimento de resistência ao discurso colonial/moderno em relação às identidades femininas. Nessa direção, ao colocar em cena questões como a demarcação dos territórios aldeados, o entrecruzamento de subjetividades e peculiaridades e a invisibilização das vítimas de feminicídio, a narrativa reescreve a história das mulheres por uma mirada de quem efetivamente a vive.

De acordo com María Galindo (2013), “É por isso que a reconquista da palavra é parte fundamental desse momento autoafirmativo” (Galindo, 2013, p. 54, tradução nossa). Assim sendo, enunciar em primeira pessoa significa – tanto na obra de Patrícia Melo quanto em esferas como as da entrevista concedida por Taily, Márcia e Marize – criar novos espaços de discurso e dar visibilidade a pensadoras, feministas, mulheres indígenas que iluminam o debate contemporâneo sobre a igualdade de gênero, raça e classe nos caminhos dos feminismos decoloniais.

Referências

ARTICULAÇÃO NACIONAL DAS MULHERES INDÍGENAS GUERREIRAS DA ANCESTRALIDADE. Manifesto das primeiras brasileiras – As originárias da terra: a mãe do Brasil é indígena. **Manifesto – ANMIGA**, c2022. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Acesso em: 19 jun. 2026.

BORGES, Maria Fernanda de Sousa Oliveira; SILVA, Ilce Ferreira da; KOIFMAN, Rosalina. Histórico social, demográfico e de saúde dos povos indígenas do estado do Acre, Brasil. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 25, p. 2237-2246, 2020.

DUTRA, Paula Queiroz. Um réquiem pelas mulheres. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 3, 2020.

EQUIPE de edição da Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil. Guarani. **Povos indígenas no Brasil**, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani>. Acesso em: 19 jun. 2026.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.

GALINDO, María. *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar: teoría y propuesta de la despatriarcalización*. La Paz: Mujeres Creando, 2013.

KAMBEBA, Márcia Wayna. Feminismo indígena: o que querem as mulheres? [Entrevista concedida a] Heloisa Buarque de Hollanda. **Canal Brasil**, YouTube, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg>. Acesso em: 19 jun. 2026.

LADEIRA, Maria Elisa; AZANHA, Gilberto. Terena. **Povos indígenas no Brasil**, 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>. Acesso em: 19 jun. 2026.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1 e 2, p. 143-143, 1999.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, jul.-dic., 2008.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. Tradução de Pê Moreira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. Tradução de Pê Moreira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 357-377.

LUGONES, María. *Toward a decolonial feminism*. **Hypatia**, Oregon: University of Oregon, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.

MACIEL, Benedito. Kambeba. **Povos indígenas no Brasil**, 2021. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kambeba>. Acesso em: 19 jun. 2026.

MELO, Patrícia. **Mulheres empilhadas**. São Paulo: LeYa, 2019.

MIÑOSO ESPINOSA, Yuderkys. Fazendo uma genealogia da experiência: o método rumo a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica da América Latina. Tradução de Pê Moreira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 97-115.

MIÑOSO ESPINOSA, Yuderkys. *Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina*. **Revista Direito e Práxis**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 2007-2032, 2019.

OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo indígena: o que querem as mulheres? [Entrevista concedida a] Heloisa Buarque de Hollanda. **Canal Brasil**, YouTube, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg>. Acesso em: 19 jun. 2026.

PAVANELI, Aline; GIMENES, Erick. Advogada é encontrada morta após queda de 4º andar de prédio em Guarapuava, diz PM. **G1 – Portal de notícias da Globo**, Campos Gerais e Sul, 22 jul. 2018. G1 PR e RPC. Disponível em:

<https://g1.globo.com/pr/campos-gerais-sul/noticia/2018/07/22/advogada-e-encontrada-morta-em-predio-no-centro-de-guarapuava-diz-pm.ghtml>. Acesso em: 19 jun. 2026.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/razionalidad*. **Revista Perú Indígena**, [S. l.], v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

TAKASHIMA, Aline Takashima. Por que muitos estrangeiros veem a mulher brasileira como objeto sexual? **UOL – Universa**, 12 ago. 2020. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2020/08/12/por-que-muitos-estrangeiros-veem-a-mulher-brasileira-como-objeto-sexual.htm>. Acesso em: 19 jun. 2026.

TERENA, Taily. Feminismo indígena: o que querem as mulheres? [Entrevista concedida a] Heloisa Buarque de Hollanda. **Canal Brasil**, YouTube, 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg>. Acesso em: 19 jun. 2026.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. Tradução de Jamille Pinheiro Dias e Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VERGÈS, Françoise. *Un féminisme décolonial*. Paris: La fabrique éditions, 2019.

VIRIATO, Camilla. In dubio pro reo significado. **Eu tenho direito – Dicionário Jurídico**, 2022. Disponível em: <https://eutenhodireito.com.br/in-dubio-pro-reo-significado/>. Acesso em: 19 jun. 2026.