7

Corpo-território como experiência vivida:

mulheres indígenas na Amazônia rondoniense

Suzanna Dourado da Silva
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

Guillermo Castillo Ramírez
Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

doi 10.56365/xvzw3322

Introdução

A categoria “corpo-território” tem emergido nos feminismos comunitários e decoloniais como uma ferramenta para compreender que a defesa da terra é indissociável da defesa da integridade física e simbólica das mulheres. Na Amazônia rondoniense, essa relação não é abstrata; ela é, como define a fenomenologia de Edith Stein, uma “experiência vivida” (*Erlebnis*).

Para Neidinha Suruí, essa consciência emerge de sua própria trajetória de deslocamento e resistência. Ao escolher o nome “Suruí” por afinidade e luta, ela evidencia que o corpo-território também é um espaço de autodeterminação: “*Eu fui registrada Ivaneide Bandeira Cardoso e por escolha me chamam Neidinha Suruí. Por escolha, porque não sou Suruí*”. Sua história, marcada pela infância nos seringais e pelo contato com povos isolados, revela como a biografia pessoal se entrelaça à geografia política da região, constituindo uma experiência na qual identidade, território e luta se tornam indissociáveis.

Essa experiência dialoga diretamente com a reflexão de Lorena Cabnal (2010), para quem o corpo-território não se reduz a uma metáfora, mas expressa a recuperação e defesa do corpo como primeiro território histórico de resistência. Nessa mesma direção, Julieta Paredes e Adriana Guzmán (2014) compreendem essa resistência como fundamento do “tecido da rebeldia”, no qual a despatriarcalização da comunidade se inicia pela autonomia e soberania dos corpos das mulheres.

Este artigo parte de entrevistas realizadas em contextos indígenas na Amazônia rondoniense para analisar o corpo-território como experiência vivida, isto é, como modo pelo qual as entrevistadas narram sua relação com a floresta, com a aldeia, com a cidade, com a alimentação, com a ancestralidade e com as decisões coletivas. Ao invés de tratar o empoderamento como um “lugar” fixo (cargo, representação, liderança formal), buscamos compreendê-lo como processo encarnado: um conjunto de gestos, escolhas e aprendizados que atravessam o cotidiano e as crises.

A hipótese que orienta a análise é que, nas narrativas das mulheres entrevistadas, o empoderamento se constrói menos como vitória individual e mais como prática situada de continuidade: continuidade da cultura, da vida comunitária, da floresta e da possibilidade de fala, frequentemente conquistada após experiências de silenciamento. Assim, investigamos: como as mulheres articulam corpo-território para narrar força, cura, liderança e futuro? Quais tensões emergem quando a cultura e o território são pressionados por invasões, queimadas, cidade, religião e modelos externos?

Referencial teórico: corpo vivido, território vivido e empoderamento situado

A análise da categoria corpo-território pode ser desdobrada em três camadas complementares: a fenomenologia do corpo, o território como relação de poder e pertencimento e os feminismos decoloniais. Essas dimensões articulam uma perspectiva epistemológica densa sobre a vivência feminina, entendida como um universo que se manifesta, sobretudo, nas florestas, onde se criam e recriam mundos possíveis.

Ao incorporar o método fenomenológico, enfatiza-se a necessidade de compreender os fenômenos em sua essência, em que se promove uma abertura efetiva ao ser e às suas formas de manifestação. A estrutura humana, composta pela tríade corpo, alma e espírito, conforme proposto por Edith Stein (2003), evidencia a interconexão dessas dimensões. Assim, falar do corpo ultrapassa a esfera da sensação: trata-se de compreendê-lo como expressão no mundo e como via de acesso ao conhecimento do ser que cria, modela e se expande na existência.

O corpo, tratado aqui como a tríade, é, portanto, condição de possibilidade do mundo vivido. É por meio dele que se experimentam o espaço, o clima, a alimentação, a distância, o medo e o pertencimento. Ele constitui, simultaneamente, uma abertura à interioridade do ser e um meio de exteriorização no espaço comunitário daquilo que se é e do que se sente.

O eu humano projeta-se no mundo e descobre suas raízes em relação com a floresta viva, que, por sua vez, é parte inerente desse ser que dela se alimenta, tanto física quanto espiritualmente. Nessa perspectiva, corpo e território são indissociáveis; contudo, essa relação vem sendo tensionada e afetada cotidianamente pelas forças hegemônicas do capital.

Discutir o corpo implica também evidenciar os primeiros enfrentamentos vividos por mulheres indígenas, especialmente quando necessitam circular por territórios dominados por não indígenas. Nesse contexto, o preconceito é experienciado de forma direta e inscrito no próprio corpo. Ao se projetar no espaço, esse corpo enfrenta olhares, violências simbólicas e adversidades na busca por reconhecimento e por um lugar seguro de existência.

O corpo é o lugar onde a cultura e a natureza se encontram. Nas entrevistas com as mulheres Kaxarari, percebe-se que o cuidado com o corpo é um ato político de retomada da dignidade. A Cacica Zilda Kaxarari subverte a lógica da violência ao afirmar a sua própria estética: "*Eu me sinto hoje uma representante da minha comunidade... eu cuido do meu corpo, da minha pele. Sou bonita*". Essa autoafirmação é crucial num contexto onde o corpo indígena foi historicamente lido apenas como força de trabalho ou objeto de tutela.

Essa dignidade corporal está ligada à autoridade política. Zilda destaca que sua liderança foi um reconhecimento de sua capacidade, transmitida pelo pai e validada pela comunidade: "*Meu pai confiou... ele viu que eu tinha capacidade*". Aqui, o corpo da mulher assume a função de guardião da memória e da continuidade do povo.

Na abordagem fenomenológica, o território, enquanto relação de poder e pertencimento, deixa de ser concebido como um espaço abstrato para ser compreendido como mundo vivido. Nessa perspectiva, a relação corpo-território evidencia a inseparabilidade entre experiência sensível e produção de sentido: as expressões dos sujeitos emergem do interior para o exterior, ao mesmo tempo em que o território reverbera internamente. Trata-se de uma reciprocidade constitutiva, na qual pessoa e território não podem ser dissociados.

No âmbito da geografia crítica, o território envolve dimensões de controle, disputa e institucionalidade, mas também vínculos, afetos e identidades que expressam a própria condição do ser-no-mundo. Haesbaert (2020), ao propor a movimentação “do corpo-território ao território-corpo”, enfatiza que essa inter-relação é fundamental para compreender como as práticas sociais se constituem. O território, portanto, não se reduz à materialidade física: ele é espaço vivido, tecido por experiências sensíveis e dimensões simbólicas que se entrelaçam. Essa leitura torna-se especialmente relevante para a compreensão das lutas contemporâneas dos povos indígenas. Nessa direção, Alves (2025) evidencia como mulheres indígenas na Amazônia rondoniense defendem seu corpo-território frente a intervenções externas. Para essas mulheres, o território não é um “recurso”, mas uma extensão de seus próprios corpos, em que se articula práticas de cuidado, memória e ancestralidade.

Assim, quando se fala em “defender a terra”, não se trata de um enunciado retórico, mas da proteção de condições concretas de existência: alimento, cura, reprodução da vida e continuidade cultural. É nesse ponto que os feminismos decoloniais e comunitários aprofundam a análise ao evidenciar que as violências de gênero e as violências territoriais não são paralelas, mas co-constitutivas.

A perspectiva do feminismo decolonial permite compreender que a colonização não incidiu apenas sobre a terra, mas também sobre os corpos, os saberes e as formas de existir. A colonialidade opera simultaneamente na expropriação dos territórios e na deslegitimação das epistemologias e corporeidades não hegemônicas. Nesse sentido, o corpo das mulheres – especialmente das mulheres indígenas – torna-se um espaço de inscrição dessas múltiplas violências, mas também de resistência.

Diferentemente de abordagens liberais de empoderamento, centradas na ascensão individual, o feminismo decolonial aponta para um fortalecimento coletivo, ancorado na autonomia territorial, na reciprocidade comunitária e na capacidade de decidir sobre a própria vida em relação com o território, o qual se denomina em feminismos comunitários. Empoderar-se, aqui, não é separar-se, mas enraizar-se: é sustentar redes de vida, cuidado e resistência que articulam corpo, comunidade e natureza.

A articulação dessas camadas permite interpretar as entrevistas como narrativas de experiência vivida. As mulheres descrevem seu corpo como “forte” quando em relação com a floresta e “fraco” quando deslocado para a cidade; reconhecem o território como espaço de cura e projetam o futuro na educação e na continuidade cultural. Dessa forma, o corpo-território emerge como uma ponte entre o sensível e o político, entre a experiência encarnada e as lutas por existência.

Metodologia

A pesquisa fundamenta-se em uma abordagem qualitativa e interpretativa, orientada por uma abertura fenomenológica que busca compreender o ser em sua manifestação no mundo vivido. Parte-se do princípio de que as experiências narradas não são apenas relatos, mas expressões de sentidos constituídos na relação entre corpo, território e (re)existência.

O percurso metodológico estrutura-se a partir de entrevistas realizadas em territórios indígenas e em contextos institucionais vinculados à organização e à gestão pública indígena. O material empírico foi tratado em três etapas articuladas: (a) transcrição integral, com edição mínima, limitada à supressão de repetições e ruídos, sem alteração de sentido; (b) codificação temática, orientada por categorias emergentes do próprio material; e (c) leitura narrativa e interpretativa, que se busca apreender as camadas de sentido presentes nas experiências relatadas.

Mais do que um procedimento técnico, a análise assume um compromisso hermenêutico com as narrativas, em que as reconhece como formas legítimas de produção de conhecimento, situadas histórica, territorial e corporalmente.

Das entrevistas

O artigo se ancora, sobretudo, em entrevistas realizadas com mulheres indígenas cujas trajetórias articulam ativismo, organização comunitária e defesa territorial.

Ivaneide Bandeira Cardoso (Neidinha Suruí), entrevistada em 05/07/2025[1], contribui com uma narrativa marcada pela atuação no campo do ativismo e pela criação de estruturas institucionais voltadas à proteção territorial e à garantia de direitos indígenas, especialmente por meio da Associação Etnoambiental Kanindé, em Porto Velho (RO).

Maria Leonice Tupari, entrevistada na Terra Indígena Sete de Setembro em 11/07/2025[2], apresenta uma trajetória de participação política e de fortalecimento organizativo de mulheres indígenas, com atuação na Terra Indígena Rio Branco e, atualmente, na Terra Indígena Sete de Setembro (povo Paiter Suruí), além de seu envolvimento com a Organização de Mulheres Indígenas de Rondônia (OMIRON).

Zilma Martins Costa Kaxarari, entrevistada na Aldeia Barrinha (18/07/2025)[3], evidencia uma compreensão do corpo-território profundamente vinculada às práticas cotidianas de alimentação, trabalho, relação com a floresta e proteção comunitária.

A Cacica Zilda Kaxarari, também entrevistada na Aldeia Barrinha (18/07/2025)[4], contribui com reflexões que articulam liderança, cuidado coletivo e defesa do território, que reforça a centralidade das mulheres nos processos de resistência e continuidade cultural.

[1] Surui, Neidinha (Ivaneide Bandeira). Entrevista realizada na sede da Kanindé, 05 julho de 2025.

[2] Tupari, Maria Leonice. Entrevista realizada na Terra Indígena Paiter Surui, 11 de julho de 2025.

[3] Kaxarari, Zilma. Entrevista realizada na Aldeia Barria, 18 de julho de 2025.

[4] Kaxarari, Zilda. Entrevista realizada na Terra Indígena Kaxarari, 18 de julho de 2025.

Ética e autoria das narrativas

As narrativas são reconhecidas, neste trabalho, como expressões de autoria e como formas de conhecimento situadas. Nesse sentido, busca-se preservar a identificação das interlocutoras, conforme autorizado, respeitando os nomes e funções por elas publicamente assumidos.

Ao mesmo tempo, adota-se uma postura ética de resguardo, e que se evita a exposição de informações sensíveis que possam gerar riscos às pessoas, às comunidades ou aos territórios, como detalhes operacionais de conflitos ou rotas específicas.

Todas as participantes assinaram termos de autorização para uso de imagem e fala, com a condição de devolutiva do material produzido aos seus territórios de origem. Essa devolução é compreendida não apenas como um compromisso ético, mas como parte constitutiva da pesquisa, na medida em que reconhece o trabalho como um registro histórico e um instrumento de fortalecimento e visibilização dos povos indígenas.

Resultados e discussão

Corpo-território como cura, alimento e pertencimento

Um dos achados mais consistentes revela que o corpo-território se manifesta, antes de tudo, como uma ecologia do cotidiano, na qual o corpo se fortalece em relação direta com aquilo que o território oferece. Na narrativa de Zilma Kaxarari, essa relação aparece de forma concreta: o fortalecimento está associado ao trabalho e à permanência no território – *"se estiver aqui trabalhando"* – enquanto a cidade é descrita como espaço de desajuste e mal-estar: "*eu passo um dia, dois dias... já estou doida para vir para cá*".

Esse desconforto não é apenas subjetivo, mas está profundamente vinculado à perda de autonomia sobre a alimentação e os modos de vida: “eu não gosto de nada comprado... eu gosto sempre da natureza”. Além deste corpo não estar associado com o território do outro, o que causa desconforto, insegurança e medo de certos lugares.

O empoderamento, neste estudo, é observado nas “pedagogias do cotidiano”: a roça, a coleta e o artesanato. Zilma Kaxarari descreve como o corpo ganha vigor através da interação material com o território. Para ela, a força não vem do isolamento, mas da atividade situada: “*A gente usa muito a nossa cultura... eu me fortaleço mais se eu estiver aqui trabalhando, plantando, criando, quebrando castanha, tirando açaí*".

A fala de Zilma revela que o território incide materialmente sobre o corpo. Quando o território está preservado e permite o trabalho tradicional, o corpo é “fortalecido”. Por outro lado, a ameaça da “mistura” com a cultura branca e a perda da língua entre os jovens é sentida como um enfraquecimento do tecido social e corporal da aldeia. A criação de organizações para resgatar a cultura é a resposta política para manter esse corpo-território vivo.

Essa articulação entre corpo, alimentação e território aproxima-se da noção de “cosmologia viva” proposta por Lorena Cabnal (2010), na qual o corpo se nutre da energia vital que emana do território. Trata-se do que a autora denomina “fio da memória cósmica corporal”, um vínculo que não é apenas simbólico, mas vital. Quando Zilma expressa sentir-se “desajustada” na cidade, evidencia-se a experiência de ruptura desse fio, isto é, a desarticulação entre corpo e território.

Nessa perspectiva, o corpo emerge como um sensor político e ecológico: ele sente as transformações do território. Como relatado nas entrevistas, as queimadas, o calor excessivo e as mudanças ambientais impactam diretamente o corpo – dor de cabeça, cansaço, desconforto – o que indica que a violência territorial reverbera como violência corporal. Na narrativa de Zilda Kaxarari, a floresta é explicitamente compreendida como espaço de cura: “*foi lá que eu me curei*". Não se trata, portanto, de uma preferência pela aldeia, mas da afirmação do território como condição de saúde integral e como aquilo que Haesbaert (2020) denomina de espaço vivido, onde se entrelaçam dimensões materiais e simbólicas da existência.

Empoderamento como ruptura do silenciamento

Outro eixo central diz respeito à passagem do silenciamento à fala, um processo que se revela como constitutivo das trajetórias dessas mulheres. O silenciamento aparece em múltiplas escalas: doméstica, comunitária e institucional, e pode ser compreendido à luz do que Lorena Cabnal (2010) denomina "entronque de patriarcados": a articulação entre formas ancestrais e coloniais de dominação que incidem sobre o corpo das mulheres.

Zilma Kaxarari explicita essa experiência ao afirmar que "*já me senti silenciada*", a qual evidencia que a limitação da fala não é apenas externa, mas internalizada. A inflexão ocorre quando a palavra se torna instrumento de defesa: "*eu posso falar daquele jeito pra me defender*". Essa passagem da contenção à enunciação marca um deslocamento fundamental em que o corpo que antes era contido passa a se afirmar como território de expressão.

Na narrativa de Maria Leonice Tupari, o silenciamento é reconhecido como violência estruturante, especialmente nas relações de gênero, em que o corpo feminino é frequentemente apropriado ou controlado. Como ela afirma, o desafio é que "*o corpo seja seu de verdade*". A fala, nesse contexto, não emerge como espontaneidade, mas como aprendizado forjado na dor: "*o sofrimento faz... a gente acordar pra vida e saber que a gente precisa falar*".

Já na trajetória de Zilda Kaxarari, que atualmente é a Cacica do povo Kaxarari, o silenciamento aparece associado à esfera doméstica, quando relata não ter podido participar de espaços coletivos devido à ausência de apoio do companheiro. A superação desse contexto não se dá por uma ruptura isolada, mas por um processo de reconstrução de si, no qual a força é reconhecida como algo que vem de dentro e da ancestralidade.

Apesar do avanço das mulheres em espaços de liderança, o corpo-território também é o lugar onde se manifestam as tensões de gênero. Maria Leonice Tupari relata que a participação feminina ainda enfrenta barreiras internas e tabus: "*Ainda tem muito tabu dentro da comunidade... tem alguns homens que não deixam realmente a participação delas... elas ainda não conseguem passar desse limite. Então é desafiador*".

O "silenciamento de gênero" mencionado na teoria manifesta-se na fala de Leonice como uma barreira física e social que limita a interação das mulheres de diferentes povos. O empoderamento, portanto, surge como um "trabalho de formiguinha", uma ocupação gradual de espaços como a universidade e associações, que visam quebrar esses cercamentos internos.

Sob a perspectiva do feminismo decolonial, essa ruptura com o silêncio não se limita a uma conquista individual, mas constitui um gesto político que reconfigura o corpo-território como espaço de enunciação, resistência e autonomia. Falar é, portanto, reinscrever-se no mundo como sujeito.

Liderança feminina como coordenação da coletividade

As entrevistas tensionam a noção simplificada de empoderamento como substituição de posições de poder entre homens e mulheres. O que emerge é uma concepção de liderança fundamentada na escuta, no diálogo e na construção coletiva. Zilma Kaxarari descreve que, diante de situações de conflito, como invasões territoriais, a estratégia central é reunir a comunidade: "*a gente senta... cada um dá uma proposta*".

Essa prática evidencia que a liderança não se constitui como centralização de poder, mas como mediação de vozes e articulação de decisões. Trata-se de uma lógica relacional, na qual o sujeito não se afirma isoladamente, mas como parte de um corpo coletivo, o que Paredes e Guzmán (2014) definem como feminismo comunitário.

Para as autoras (2014), o corpo-território pode ser compreendido como uma unidade indissociável entre vida, comunidade e espaço. Essa perspectiva rompe com leituras individualistas ao evidenciar que as opressões sobre as mulheres estão articuladas à colonialidade e ao despojo territorial. O conceito de “entronque de patriarcados” (articulação entre formas ancestrais e coloniais de dominação) mostra que essas violências se constituem tanto em heranças ancestrais quanto em imposições coloniais.

Na trajetória de Neidinha Suruí, essa dimensão aparece na crítica às relações institucionais e na distinção entre “parceiros” e “aliados”, a destacar que o verdadeiro compromisso se revela nos momentos de crise. Essa leitura tensiona formas burocratizadas de atuação e recoloca a centralidade da confiança e da reciprocidade.

Assim, a liderança feminina atua na reconstituição de tecidos comunitários fragilizados por processos históricos de colonização e pela lógica do capital. O corpo-território, nesse contexto, amplia-se para um corpo-coletivo, no qual a experiência individual se articula à defesa do comum.

Cultura, juventude e o risco da descontinuidade

Outro tema recorrente nas narrativas é a tensão geracional, especialmente no que diz respeito à continuidade cultural. Zilda Kaxarari aponta que muitos jovens já não falam a língua ou demonstram desinteresse, em que se evidencia um processo de distanciamento que ameaça a transmissão de saberes.

Essa problemática pode ser compreendida a partir da noção de colonialidade do saber, na qual modelos externos de vida e sucesso passam a deslegitimar os conhecimentos ancestrais. A influência de agentes externos, como religiões fundamentalistas e práticas econômicas predatórias, reconfigura a relação com o território, e desloca-a de uma lógica de cuidado para uma lógica de exploração.

Ainda assim, as narrativas não se encerram no diagnóstico da perda. Há uma insistência na possibilidade de retomada, ancorada na educação, na prática cultural e na transmissão intergeracional. A cultura é compreendida como trabalho cotidiano e como pedagogia, na qual o corpo-território se manifesta também como corpo-memória e corpo-língua.

Futuro como educação e defesa

O futuro, nas entrevistas, aparece indissociável da ideia de defesa. A educação é compreendida como estratégia central para a continuidade dos povos e para o fortalecimento do corpo-território. Como expressa Zilma, é necessário que os jovens "*vão para a universidade... para cada vez mais defender mais*".

A educação, nesse sentido, não é concebida como assimilação, mas como ferramenta política. Trata-se de aprender a linguagem do "outro" sem romper com as próprias raízes, a ampliar a capacidade de negociação, resistência e afirmação.

Assim, o horizonte projetado não é o da integração subordinada, mas o da existência digna, na qual o conhecimento acadêmico se articula com os saberes tradicionais. O corpo-território, nesse contexto, projeta-se no futuro como continuidade: um corpo que aprende, resiste e permanece. Essa projeção, no entanto, não se constrói de forma abstrata, mas se ancora nas experiências concretas de relação com o território, especialmente naquilo que diz respeito ao cuidado e à cura.

A relação de reciprocidade entre corpo e terra atinge seu ápice na descrição da mata como espaço de cura. Zilda Kaxarari relata que o ambiente urbano, marcado pelo calor, pela poeira e pela violência, os quais esgotam o corpo, enquanto o território indígena o restaura: "*Quando está difícil, eu vou para a mata e volto com força... na cidade é muito calor, muita poeira, muitos crimes. Aqui eu me sinto feliz*".

Essa percepção reforça a compreensão de que o território não é apenas um suporte físico, mas uma extensão do próprio ser. O bem-estar do corpo depende, portanto, da integridade da floresta, os quais evidenciam que a continuidade projetada para o futuro está intrinsecamente ligada à manutenção das condições territoriais que sustentam a vida.

Síntese analítica: corpo-território como experiência vivida e linguagem política

Ao retomar a proposta inicial do artigo, as narrativas analisadas permitem afirmar que o corpo-território não se apresenta apenas como uma categoria analítica externa, mas como uma experiência vivida e enunciada pelas próprias mulheres indígenas. O corpo emerge como território primeiro, atravessado por memória, ancestralidade, alimentação, trabalho, espiritualidade e também por violências e disputas, enquanto o território incide continuamente sobre o corpo, este configura suas condições de existência.

As entrevistas evidenciam que essa relação não é metafórica, mas concreta e cotidiana. O corpo se fortalece na relação com a roça, com a floresta, com a alimentação e com os ritmos do território, ao mesmo tempo em que adoece, se desgasta e se fragiliza quando deslocado para contextos de ruptura, como a cidade ou territórios degradados. Assim, corpo e território constituem uma unidade dinâmica, na qual viver é, simultaneamente, habitar e ser habitado.

Nesse sentido, o empoderamento não aparece como trajetória individualizada ou como ascensão isolada, mas como prática situada de resistência, sustentada por redes comunitárias, formas de governança coletiva e pedagogias do cotidiano. As práticas de plantar, pescar, fazer artesanato, cuidar, reunir e decidir coletivamente configuram não apenas modos de vida, mas formas de produção política e de continuidade territorial.

Ao mesmo tempo, as narrativas revelam tensões estruturantes. O silenciamento de gênero atravessa diferentes escalas, desde o do espaço doméstico às instituições, que limita a participação e o reconhecimento das mulheres. A fala, nesse contexto, emerge

como conquista e como prática política fundamental. Paralelamente, observa-se a pressão de modelos exógenos sobre a cultura e a juventude, que reconfiguram valores, práticas e vínculos com o território. Soma-se a isso o avanço de ameaças territoriais concretas, como queimadas, invasões, cercamentos e transformações ambientais, que impactam diretamente a vida corporal e coletiva.

Diante dessas tensões, o corpo-território revela sua potência como categoria que articula o sensível e o político. Ele permite compreender que a resistência indígena feminina não se dá apenas no campo das reivindicações formais, mas como experiência encarnada, territorializada e cotidiana, na qual o corpo sente, reage, aprende e luta.

Assim, o corpo-território opera simultaneamente como ferramenta analítica e como linguagem política, tornando visível uma forma de resistência que não separa vida, território e luta, mas os integra como dimensões indissociáveis da existência.

Considerações finais

As vozes de Neidinha, Leonice, Zilda e Zilma confirmam que, para a mulher indígena na Amazônia, não existe separação entre a luta pelos direitos e a vivência do corpo. O empoderamento se configura como uma prática situada, que atravessa o cotidiano, desde do trabalho na roça e da quebra da castanha à incidência política em Brasília, articulando dimensões materiais, simbólicas e coletivas da existência.

Como sintetiza Neidinha Suruí, a resistência é, antes de tudo, um imperativo de sobrevivência e de construção de alianças: "*Minha mensagem é: não desistam... e busquem aliados de verdade, aqueles que estão com vocês na luta concreta, que fecham a BR junto quando for preciso*". Nesse sentido, o corpo-território expressa essa disposição contínua para o combate, a cura e a permanência da vida ancestral no presente.

Nessa direção, o empoderamento não se apresenta como trajetória individualizada, mas como processo coletivo de ruptura do silenciamento, retomada da fala e coordenação do comum. Trata-se de uma prática sustentada por redes de cuidado, formas próprias de governança e pedagogias do cotidiano, nas quais trabalho, cultura, espiritualidade e luta política se entrelaçam de maneira indissociável.

Ao dialogar com autoras como Lorena Cabnal, Julieta Paredes, Adriana Guzmán e Rita Segato, o artigo evidencia que o feminismo indígena rondoniense se insere em uma perspectiva decolonial que não separa corpo, território e comunidade, mas os compreende como dimensões constitutivas da existência.

Como implicação, aponta-se que políticas públicas voltadas às mulheres indígenas e à juventude devem partir dessa unidade corpo-território, que reconhece a inseparabilidade entre saúde, alimentação, cultura, proteção ambiental e participação política. Do ponto de vista metodológico, as entrevistas reafirmam a potência da escuta comprometida, na medida em que a oralidade não se reduz a ilustração empírica, mas se constitui como produção legítima de conhecimento, situada e teórica.

Assim, o corpo-território revela-se não apenas como categoria de análise, mas como chave interpretativa fundamental para compreender a resistência indígena feminina como experiência encarnada, territorializada e politicamente ativa, na qual viver, lutar e permanecer constituem um mesmo movimento.

Referências

Alves, H. V. da S., & Nascimento Silva, M. das G. da S. (2026). Defesa do corpo-território e relação com o nexo água-energia-produção de alimentos: O caso das mulheres indígenas Kaxarari, Sete de Setembro e Rio Guaporé. *Revista Presença Geográfica*, *12*(2), 60–78.

Bachelard, G. (2008). *A poética do espaço*. Martins Fontes.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In ***Feminismos diversos: El feminismo comunitario***. ACSUR.

Cruz, D. T.; Vázques, E., Ruales, G., Bayón, M., & García-Torres, M. (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio: Guía metodológica para mujeres que defienden sus territórios*. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo.

Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (Orgs.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.

Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la Tierra): Contribuciones decoloniales. *Cultura y Representaciones Sociales*, *15*(29), 267–301.

Husserl, E. (2006). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: Una introducción general a la fenomenología pura* (M. Suzuki, Trad.). Ideias & Letras.

Investigación y Diálogo para la Autogestión Social (IDAS). (2025). *Cartografías autoetnográficas: Exploraciones autoetnográficas del territorio*. IDAS.

Lerner, G. (2019). *A criação do patriarcado: História da opressão das mulheres pelos homens*. Cultrix.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, *9*, 73–101.

Merleau-Ponty, M. (2018). *Fenomenologia da percepção*. Martins Fontes.

Paredes, J., & Guzmán, A. (2014). *El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el feminismo comunitario?* Comunidad Mujeres Creando Comunidad.

Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. Ática.

Relph, E. (1976). *Place and placelessness*. Pion.

Santos, M. (2006). *A natureza do espaço: Técnica e tempo, razão e emoção*. Edusp.

Scott, J. C. (2013). *Dominação e as artes da resistência: Discursos ocultos*. Livros Horizonte.

Segato, R. L. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Tinta Limón.

Silva, S. D. da, & Almeida Silva, A de. (2020). O protagonismo invisibilizado da mulher na floresta amazônica-acreana. *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*, *11*(1), 20–34.

Silva, S. D. da, et al. (2024). Feminismo transcendente: As práticas vivenciais de nossas avós. *Perspectiva Geográfica*, *29*(2).

Silva, S. D. da. (2017). *Mulheres como propulsoras de desenvolvimento econômico solidário: Uma análise dos empreendimentos solidários no município de Rio Branco*. [Dissertação de Mestrado]. Universidade Federal de Rondônia.

Silva, S. D. da. (2024). *Meus passos, meu caminhar: Análise da reconfiguração espacial urbana de Rio Branco a partir do empreendimento Cidade do Povo e a configuração dos marcadores territoriais transitórios*. [Tese de Doutorado]. Universidade Federal de Rondônia.

Spivak, G. C. (2010). *¿Puede hablar el subalterno?* EdUFMG.

Stein, E. (2002). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología y de las ciencias del Espíritu. In *Obras completas II: Escritos filosóficos (Etapa fenomenológica: 1915–1920)* (pp. 207–503). Editorial Espiritualidad.

Stein, E. (2003). Estructura de la persona humana. In *Obras completas IV: Escritos antropológicos y pedagógicos (1926–1933)* (pp. 555–749). Editorial Espiritualidad.

Tuan, Y.-F. (1977). *Space and place: The perspective of experience*. University of Minnesota Press.