

GÊNERO E COLONIALIDADE:

INDÍGENAS MULHERES DESCOLONIZANDO OS ESTUDOS DE GÊNERO

Larissa C. de Sousa Ferro¹

Resumo:

O que esse artigo propõe é olhar para os marcos de debate teórico de gênero e colonialidade a partir das contribuições de intelectuais indígenas latino-americanas, em especial brasileiras e bolivianas. Apresentando reflexões a partir de conceitos formulados por intelectuais indígenas como corpo-território e amansamento, além de observar o que essas autoras redefinem como espaço político (repoliticizando o ambiente doméstico sem abrir mão de sua atuação em ambientes públicos), o presente artigo busca demarcar essas intelectuais indígenas latino-americanas como autoras de importante produção teórica acerca da temática de gênero e colonialidade na América Latina.

Palavras-chaves: Mulheres Indígenas; Decolonialidade; Feminismos.

Abstract:

What this article proposes is to look at the frameworks of the theoretical debate on gender and coloniality based on the contributions of Latin American indigenous intellectuals, especially Brazilian and Bolivian ones. Presenting reflections based on concepts formulated by indigenous intellectuals such as body-territory and taming, in addition to observing what these authors redefine as a political space (repoliticizing the domestic environment without giving up its role in public environments), this article seeks to demarcate these Latin American indigenous intellectuals as authors of important theoretical production on the theme of gender and coloniality in Latin America.

Keywords: Indigenous Women; Decoloniality; Feminisms.

Resumen:

O que esse artículo propone es mirar para los marcos de debate teórico de género y colonialidad a partir de las contribuciones de intelectuales indígenas latinoamericanas, en especial las brasileñas y bolivianas. Presentando reflexiones a partir de conceptos formulados por intelectuales indígenas como: cuerpo-territorio y amansamiento, además de observar lo que esas autoras redefinen como espacio político (repoliticizando el ambiente doméstico sin abrir mano de sus actuaciones en ambientes públicos), el presente artículo busca es demarcar las intelectuales indígenas latinoamericanas como importante producción teórica acerca de la temática de género y colonialidad en América Latina

Palabras-claves: Mujeres Indígenas; Decolonialidad; Feminismos;

Introdução

O presente artigo surge de indagações feitas durante minha pesquisa de doutoramento, ainda em curso, que versa acerca de análise em perspectiva comparada

¹ Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade de Brasília (2015). Mestrado em Estudos Comparados sobre as Américas pela Universidade de Brasília (2019). Doutoranda em Estudos Comparados sobre as Américas pela Universidade de Brasília. Pesquisadora do Grupo de Estudos Interdisciplinares sobre Gênero (GREIG - ELA UnB). Pesquisadora do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Movimentos Indígenas, Políticas Indigenistas e Indigenismo (LAEPI - Grupo de Pesquisa do CNPq) . Pesquisadora da área de Gênero, Raça e Etnicidade.

entre as agendas políticas de movimentos de indígenas mulheres no Brasil e na Bolívia. Durante o percorrer da pesquisa, em especial após o trabalho de campo, que se deu na pré-análise documental de 26 documentos (13 do contexto brasileiro e 13 do contexto boliviano), e a observação participante de 12 eventos (online e presencial) de indígenas mulheres, 6 no Brasil e 6 na Bolívia, onde as relações com as interlocutoras indígenas de ambos os contextos, suscitou questionamentos acerca das hierarquias das relações acadêmicas entre mulheres latino-americanas, em especial entre pesquisadoras brancas e indígenas.

Inquietação já existente em minha trajetória como pesquisadora *a priori* (pesquisadora cis branca, de classe média, urbana, com interlocutoras indígenas de contextos diversos), se tornou ainda mais latente nas relações com as pensadoras indígenas, em especial durante as observações participantes em eventos de indígenas mulheres durante os anos de 2019 e 2020, nos dois contextos. Aliado a isso, faço especial menção à produção da intelectual indígena brasileira, da etnia Satare-Mawé, Inara Tavares Nascimento (2020).

Ao buscar identificar as hierarquias coloniais de raça e gênero no espaço acadêmico e em sentido de me aproximar a uma menor verticalização das relações acadêmicas, essa pesquisa possuiu o esforço em destacar as próprias indígenas intelectuais brasileiras e bolivianas como sujeitas centrais, não apenas na coleta de dados, mas também como produtoras de conhecimento teórico inovador. Ao destacar e citar suas contribuições nos referenciais teóricos, acredito contribuir para tensionar uma visão verticalizada em que o norte (ou o espaço acadêmico branco latino-americano) produz teoria, e o sul (ou espaço das sujeitas subalternizadas e racializadas) se configura como mera zona de coleta de dados, assim como abalizar a intelectual indígena da etnia Sataré-Mawé, Inara Tavares (2020).

Durante o desenvolvimento do entendimento teórico de minha pesquisa, despontou necessária a apropriação de conceitos mais amplos como de colonialidade em conjunto com os de gênero e etnicidade, o conceito de corpo-território, amansamento, e a ideia de tensionamento do que é política, a partir da contribuição de indígenas brasileiras e bolivianas. Foquei em especial nas intelectuais indígenas brasileiras e bolivianas, por se tratar dos contextos que tenho mais familiaridade, entretanto reconheço que por toda a América Latina existem inúmeras contribuições conceituais teóricas extremamente ricas produzidas por indígenas mulheres. Esse artigo não pretende cobrir ou exaurir sua

totalidade, mas sim alertar para suas potencialidades, muitas vezes silenciadas, ou “não escutadas” pela própria academia latino-americana.

O conceito de colonialidade em chave de gênero historiza o processo violento de intrusão ibérica iniciado em 1500, permitindo entender suas continuidades até os tempos atuais focando nos desdobramentos sobre as relações de gênero e raciais. As violações contra os povos indígenas e as populações negras nas Américas não se findaram no período colonial e independência dos Estados latino-americanos, elas se reelaboram e rebuscam tendo essas agressões coloniais como base. O colonialismo interno (RIVERA, 2010) e a continuidade violentogênica das relações interétnicas demonstram a necessidade ainda atual de se pautar a emancipação epistêmica por essas mulheres. O conceito de corpo-território (CABNAL, 2010) se desvincula de perspectivas teóricas ocidentais, tendo sido cunhado por intelectuais indígenas guatemaltecas e bolivianas para politizar e complexificar a violência sofrida pelas indígenas mulheres a partir de uma perspectiva intercultural. O conceito de amansamento (CORREA, 2018) constitui estratégia das indígenas brasileiras ao se articularem em espaços mistos (em conjunto com a sociedade nacional), sem que isso signifique uma aculturação de seus valores e culturas ancestrais. O tensionamento do espaço político feito pelas indígenas mulheres denota o repensar de o que é fazer política para além das dicotomias da colonialidade de gênero (LUGONES, 2007), político/apolítico, público/privado, feminino/masculino, o que reflete também no entendimento de uma agenda política de luta.

Gênero e colonialidade

Os estudos sobre o conceito de gênero na literatura acadêmica surgem como maneira de desnaturalizar as relações de poder nas práticas sociais imbricadas historicamente, moldadas e hierarquizadas aos sexos biológicos e sustentadoras da divisão sexual do trabalho². Nessa lógica, as atribuições masculinas são mais valorizadas histórica e socialmente, decorrendo em desigualdades sociais políticas e econômicas (como a diferença salarial, o acesso à direitos e diferentes formas de presença nos espaços de poder) levando à constante sobrecarga de trabalhos não remunerados ou não valorizados para as atribuições femininas. Essa divisão sexual do trabalho também tem

² Há atribuições específicas e diferentes papéis sociais à homens ou mulheres pelo único motivo de seu sexo biológico. Tradicionalmente aos homens são designadas atividades políticas e produtivas e às mulheres a esfera reprodutiva que inclui os cuidados e trabalhos na esfera doméstica.

suas nuances na arena de produção de conhecimento, não só na definição de produtores em si, mas na forma como é produzido e pensado, e na ocupação desses espaços acadêmicos (KUCHEMMAN, BANDEIRA e ALMEIDA, 2014).

Em se tratando de povos indígenas, é preciso, ainda, entender a diversidade dos modos de vida que, em exclusão dos povos isolados, também foram imbricados pela intrusão ibérica e sua raiz patriarcal europeia. A expansão do Estado cristão colonial modificou as relações interpessoais e a organização comunitária coletiva das relações de gênero, fraturando os padrões de convivência e do tecido comunitário. A colonização ofereceu “com uma mão a modernidade, enquanto com a outra introduz(iu) os princípios do individualismo e do capitalismo” (SEGATO, 2012, p. 111).

Tanto no contexto dos povos indígenas brasileiros como dos bolivianos, a colonialidade das relações de gênero³ tem sido questionada em perspectiva histórica indagando-se desde o mundo pré-intrusão. Adriana Arroyo-Gúzman e Julieta Paredes (2014) apontam a existência de estruturas ancestrais equiparáveis a um “patriarcado ancestral” nas Américas. Elas salientam que as mulheres das Américas pré-intrusão possuíam direitos às terras, mesmo que não de maneira idêntica aos homens, além de serem responsáveis por saberes e rituais específicos, como, por exemplo, os ritos da Lua. Ou seja, apesar de ancestralmente haver uma divisão entre papéis femininos e masculinos, não necessariamente seria de maneira hierárquica. Diferentemente do que estava ocorrendo na Europa, na mesma época, com a predominância da igreja católica e a santa inquisição, em que a “caça às bruxas” tinha um visível recorte de gênero e perseguição às mulheres que detinham saberes e conhecimentos considerados heresias, e que não possuíam direito de acesso à terra.

Apesar dessas diferenças, as autoras salientam que o patriarcado colonizador teria encontrado “lugar propício” para se estabelecer, devido à divisão de tarefas já existentes. Mas, apenas com a intrusão ibérica ocorreu o aprofundamento das hierarquias, a partir do denominado “entronque patriarcal” (GUZMAN, PAREDES, 2014), situação de encontro do patriarcado ancestral e o colonizador. Surge a partir daí um novo modelo patriarcal perverso, que não se explica apenas como uma mera junção entre os dois anteriores, mas

³ Maria Lugones (2014) define como colonialidade de gênero a imposição da heterossexualidade normativa tendo como fim também a imposição do sistema capitalista e colonial. Ela restringe os corpos a se manifestarem de acordo com os padrões patriarcais e coloniais das conceituações binárias de masculino e feminino.

sim como fundador de novas violências sistemáticas intrinsecamente ligadas ao racismo, com consequências inclusive para os homens indígenas e negros e suas relações coletivas.

Este processo é violentogênico, pois oprime aqui e empodera na aldeia, **obrigando a reproduzir e a exhibir a capacidade de controle inerente à posição de sujeito masculino** [no âmbito doméstico/interno relações intra-familiares com mulheres e filhos] **no único mundo agora possível para restaurar a virilidade prejudicada** (SEGATO, 2014, p. 121, grifo meu).

Assim sendo, o patriarcado é entendido por essas autoras indígenas bolivianas (GUZMAN; PAREDES, 2014), como um sistema de opressão mundial sobre todos os seres (homens, mulheres, intersexuais e natureza), que afeta suas relações entre si, mas que foi historicamente construído sobre os corpos sexuados das mulheres. Lorena Cabnal (2010), indígena do povo Maia-Xinka, aponta como a própria forma de exploração de recursos naturais e da natureza repete uma lógica extrativista de “poder sobre” o outro, de ativo/passivo, vencedor/vencido, masculino/feminino, o que reflete uma lógica de dominação heteronormativa.

Em outra perspectiva, Elisa Ramos (2019), indígena do povo Pankararu (2019), Braulina Aurora, indígena do povo Baniwa (2018) e Maria Eugenia Quispe Choque (2012), indígena do povo Aymara, apontam o gênero como uma imposição inteiramente colonial. Segundo as autoras, a lógica dicotômica e hierárquica, característica do pensamento ocidental moderno é fundamental para o pensamento capitalista e moderno sobre as relações de gênero. Elisa Ramos (2019, p. 14), desde a cosmologia Pankararu exemplifica o questionamento das desigualdades atuais de gênero como algo não oriundo da cultura de seu povo:

Conforme os ensinamentos do meu povo, eu tenho em mente desde criança que se existem seres sagrados em forma de mulheres, com hábitos de mulheres, nós somos seres divinos na nossa representação. E que, no mundo dos nossos mistérios espirituais a essência feminina se faz presente em um mesmo patamar que os seres sagrados masculinos. Por isso, qual seria a lógica de simples mortais tratarem os demais com consideração de inferioridade?

Apesar dessas diversidades de interpretações, todas vertentes convergem em compreender a intrusão ibérica como o marco transformador das relações de gênero dentro e fora do mundo indígena. Os processos de desigualdade e hierarquização dos papéis de gênero foram exacerbados e binarizados e a partir de então, as violações dos

corpos das mulheres se tornaram cotidianos e os corpos feminizados foram banalmente inferiorizados (SEGATO, 2014).

Importante salientar que as desigualdades nas relações de gênero não se restringem a questões relacionadas apenas às indígenas mulheres. Os movimentos indígenas LGBTQIA+ vem ganhando relevância mediante a politização da juventude dentro e fora dos territórios. No contexto brasileiro, o Coletivo Tibira⁴ e no boliviano as mulheres Aymara lésbicas do Feminismo Comunitário são exemplos que questionam a heteronormatividade e heterossexualidade como padrões normalizados dentre os indígenas. Ademais, durante a 19ª edição do Acampamento Terra Livre⁵, em 2022, houve o marco histórico da Primeira Plenária de Indígenas LGBTQIA+, demonstrando que o tema foi posto de dentro pelos próprios indígenas.

A ideia de colonização das sexualidades (FERNANDEZ, 2015) conjetura sobre como o projeto colonizador também refletiu o apagamento de diferentes expressões sexuais indígenas que não cabiam no modelo cristão heterossexual, consolidando assim um modelo de civilização heteronormado, onde tudo que desvia desse padrão era/é entendido como anormal e não humano. Essa influência das relações de gênero e colonialidade também orientou a compreensão acadêmica sobre como se dá a própria representação dos povos indígenas, tanto no caso brasileiro (DOS SANTOS, 2017; KAINGANG, 2020) como no boliviano (ARTEGA, 2017).

A representação indígena perante os Estados nacionais apresentada na maioria dos textos acadêmicos sobre povos indígenas é hegemonicamente masculina e heteronormada, sendo os homens indígenas heterossexuais instituídos como sujeito principal de interlocuções interétnicas (DOS SANTOS, 2017). Os estudos antropológicos, até recentemente, não problematizavam aspectos das relações de gênero, desvalorizando historicamente as contribuições das indígenas mulheres frente à luta indígena. O destaque aos homens como representantes das culturas indígenas, além de

⁴ Coletivo criado em 2019, por jovens indígenas das etnias Tuxá, Boe Bororo, Guajajara, Tupinikim e Terena buscando dar visibilidade às narrativas de indígenas gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transgêneros.

⁵ O Acampamento Terra Livre é uma iniciativa dos povos indígenas do Brasil, no mês de abril onde se monta um acampamento em Brasília, durante uma semana e funciona como uma assembleia nacional indígena com encontros e atividades de povos indígenas de todas as regiões, no intuito de “discutir e definir posicionamentos sobre a situação dos direitos fundamentais dos (...) povos no âmbito dos distintos poderes do Estado, (...) sobre políticas públicas específicas (...), bem como sobre o crescente clima de criminalização, violência e racismo institucional contra comunidades e lideranças indígenas” (APIB, 2018).

demonstrar desconhecimento das culturas ancestrais, é uma perspectiva enviesada pelo patriarcado ocidental, contribuindo para a manutenção das hierarquias nas relações de gênero dentro desses povos.

Joziléia Kaingang (2020, p. 57) assinala esse olhar patriarcal sobre o entendimento de seu povo: “Todos aqueles que conhecem os Kaingang sabem que as mulheres estão na base de muitas de suas decisões políticas (...) os registros históricos indicam a participação feminina nos contextos políticos, especialmente [...] de guerra”. A autora alerta ainda para a necessidade de entender a cultura Kaingang, e indígena em geral, em seus próprios termos. “As relações e o que acontece na esfera doméstica ultrapassa esta lógica superficial [ocidental patriarcal], pouco explorada”. Retomo aqui a importância de trazer as próprias intelectuais indígenas para a compreensão das realidades indígenas, o não fazer pode gerar apagamentos como os apresentados acima.

Como consequência das desigualdades de gênero nas relações interétnicas, se tornou comum que fossem os homens indígenas que saíssem dos territórios para realizar atividades diversas, e em muitos casos não retornarem aos seus territórios. Nessa ausência masculina, as mulheres assumiram a sobrecarga e sobreposição de responsabilidades comunitárias. Elas se tornam principais encarregadas pela reprodução da vida coletiva, cuidam das necessidades básicas e da manutenção das estruturas sociais e culturais, tendo como desdobramento indesejado papéis racializados e gendrados. Por outro lado, buscam não abdicar das reivindicações dos movimentos de mulheres, cada vez mais questionando esse gendramento⁶ e a racialização a partir de suas próprias interpretações.

Uma delas é entender o capitalismo como uma das principais causas das violências que sofrem, por impor um modo de vida individualista, materialista e a desvalorização dos costumes e rituais indígenas (SANTOS, 2017). O desenvolvimento capitalista colonial, foi marcado pelo epistemicídio, a racialização dos povos indígenas e a exploração desenfreada da natureza. A perspectiva evolucionista da modernidade propiciou um discurso disfarçado de progresso nacional, invisibilizando outras formas de vivência e eliminando modos de vidas comunitários (RODRIGUES; SANTANA, 2020). Essa desarticulação do tecido comunitário afeta mais profundamente as mulheres, uma vez que, desprovidas dessa rede comunitária, são expostas a maior vulnerabilidade e

⁶ As relações de poder sexuais e raciais que interferem nos papéis que lhes são definidos socialmente.

isolamento no âmbito doméstico, ficando mais suscetíveis a situações de violência (SEGATO, 2014).

Outra articulação em comum nos dois contextos, é a ação das indígenas de questionarem desigualdades de gênero internamente, que muitas vezes são “justificadas” pelos discursos de tradição.

No contexto boliviano, em específico a articulação masculina andina, muitas vezes utiliza o conceito de complementariedade andina (*chacha-warmi*⁷) para legitimar desigualdades entre homens e mulheres dentro de grupos indígenas. As indígenas mulheres vêm, portanto, questionando a perspectiva desigual da complementariedade, em que há a suposição de que as mulheres “deveriam cumprir mais o *chacha-warmi* que os homens”. Como exemplo disso elas apresentam as situações de migração masculina para as cidades, quando sua ausência permite às mulheres assumirem papéis masculinos em ritos sem maiores questionamentos. Entretanto, em outros espaços, como nas reuniões comunitárias, essa complementariedade não é tão aceita, uma vez que, as mulheres que ficam exclusivamente encarregadas de preparar os alimentos, não conseguem participar ativamente dos debates e tomadas de decisões, ficando esse espaço relegado apenas aos homens (ARTEGA, 2017). Esse exemplo mostra como as indígenas mulheres estão ativamente repensando as relações comunitárias, inclusive se reapropriando dos termos ancestrais andinos.

A desigualdade educacional entre homens e mulheres indígenas, radicada em persistente concepção patriarcal na qual entende-se a educação para mulheres como algo sem importância, reflete no aumento da situação de vulnerabilidade dessas mulheres. Em alguns casos, o requisito de educação básica é exigido para exercer cargos ou funções nos governos autônomos indígenas, o que torna impossível para muitas mulheres exercê-los (ARTEGA, 2017). Isso reflete também na disparidade de participação política que se manifesta inclusive no silenciamento das indígenas durante deliberações comunitárias.

Corpo- Território

Na perspectiva de trazer contribuições das intelectuais indígenas sobre suas realidades e situações de violações vivenciadas, o conceito de corpo-território se mostrou fundamental para essa pesquisa. Tal interpretação de consciência corpo-terra ou corpo-

⁷ Conceito tradicional andino que remete à complementariedade e dualidade entre masculino-feminino, não necessariamente ligado ao sexo biológico ou à uma relação heterossexual.

território (CABNAL, 2010) foi cunhada inicialmente pelas mulheres bolivianas Aymara e mulheres guatemaltecas Xinka que se assumem como Feministas Comunitárias, mas atualmente já é incorporado por diversos movimentos de indígenas mulheres, inclusive no contexto brasileiro.

Tal conceito demarca a defesa da emancipação das indígenas mulheres como profundamente ligada à emancipação dos territórios. Os corpos das mulheres como provedores de vida e espaço de manutenção e vivência de valores e costumes originários ligam-se diretamente à ideia de território comunitário, espaço ritual, de signo e significado que são constantemente ameaçados em todos os contextos de disputa por terras no contexto da Abya Yala. Assim, “[...] a recuperação e defesa do território terra se dá como uma garantia de espaço territorial onde se manifesta a vida dos corpos” (CABNAL, 2010, p. 22). Essa noção de território abarca corpos de seres vivos e não vivos que habitam e relacionam-se entre si desde o presente e a ancestralidade (DORRONSORO, 2013). Braulina Aurora apresenta como as mulheres Baniwa vivenciam esse corpo-território:

O tratamento e cuidado com corpo e saúde da mulher, está diretamente relacionado ao território tradicional de origem. Os rituais de passagem femininos são de conhecimento e responsabilidade e s de mulheres anciãs que mantém as normas de rito [como]recebido de suas avós. Estando fora do território é difícil manter essas práticas (...). [...] na medida em que perdemos espaços territoriais, perdemos o poder de transmissão de conhecimento milenar de mulheres que envolve desde nascimento até a morte (AURORA, 2018, p. 168).

A autora chama de violência silenciosa sobre os direitos das mulheres Baniwa a influência colonizadora da igreja católica sobre seus corpos-territórios. Ela é estrategicamente planejada para silenciar saberes e práticas culturais indígenas de cuidados com o corpo, em especial, das mulheres. A partir da corporeidade da mulher Baniwa, mediante a proibição de ritos e rituais ancestrais, se distancia e viola o corpo indígena e seu território cultural, apesar da contínua resistência (AURORA, 2019).

As violências exercidas contra as indígenas de “[...] seus corpos agredidos fisicamente, abusados sexualmente e desmoralizados culturalmente” (DOS SANTOS, 2017, p. 26), também fazem parte do projeto patriarcal racializado. Nele a violência de gênero se imbrica com a violência racial visando a desmoralização dos valores e modo de vida dos povos indígenas, além de gerar um cotidiano de violências corporal, territorial, e deslegitimação de direitos (SEGATO, 2014)

Entender esse conceito é, portanto, entender que a exploração dos corpos e dos territórios aparecem imbricadas para essas mulheres, principalmente no tocante às múltiplas violências sofridas. A exploração extrativista capitalista da natureza é entendida como violência contra a mãe terra, conseqüentemente contra os povos indígenas, em especial às mulheres, uma vez que esses povos possuem uma compreensão fluída e não binária entre seres humanos e natureza.

O território como direito fundamental, para que outros direitos possam ser adquiridos, é um consenso entre os povos indígenas. Como aponta Samantha Juruna, indígena da etnia Xavante (in DUTRA e MAYORGA, 2019, p. 121): “A gente só vai conseguir ter educação e saúde se tiver[mos] nosso território e se tiver a sustentabilidade (...), (além disso), não adianta ter o território demarcado se a gente não tiver segurança para viver nele”. Atrelar isso à ideia de violação dos corpos de indígenas mulheres faz parte da concepção coletiva, mas também de estratégia política dessas mulheres para chamar atenção inclusive dentro dos contextos indígenas.

Tal conceito, que surgiu em contexto boliviano, também tem sido apropriado pelas indígenas brasileiras. Exemplo disso se deu durante a Plenária de Mulheres Indígenas durante o **ATL [CS1]** de 2019, onde foi latente a prevalência dessa interpretação da terra/território ligado à violação dos corpos das mulheres indígenas. A definição ali da 1ª marcha nacional de mulheres indígenas com o tema, “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito!”, em Brasília, no mês de agosto do mesmo ano, demonstrou a importância da pauta territorial-corporal para as indígenas brasileiras. Ro’otsitisa Juruna salienta:

Nós mulheres não somos parte do povo, nós somos o povo. Então, violando uma menina, violando uma mulher, você está violando o povo. Ou seja, qualquer pessoa que faça mal a mim, que machuque fisicamente ou verbalmente a mim, ou a qualquer mulher, ele está fazendo algo contra o meu povo e a minha cultura (Ro’otsitisa Juruna, in: ROSSI, 2019, s/p).

Inara Tavares (2019), aponta que a escolha coletiva do tema da primeira marcha de mulheres indígenas do Brasil indica que os corpos das indígenas constituem os territórios, os espíritos, as culturas e tradições ancestrais. Ao refletirem criticamente sobre as violências sofridas em seus corpos-territórios, interrelacionam essa noção de violência territorial, sexual, espiritual sofrida por elas, e os povos indígenas em geral.

2.4 Amansamento

Outro importante conceito para interpretação de minha pesquisa se trata da ideia de amansamento. De autoria de Célia Correa (2018), intelectual indígena do povo Xakriabá, é apresentado em sua dissertação de mestrado intitulada: “O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada”, defendida na Universidade de Brasília. Nela a autora trabalha a ideia de “amansamento do giz”, a partir da metonímia onde o giz representa a prevalência da escrita no sistema educacional dominante sobre a tradição oral, fundamental no ensinamento Xakriabá.

A perspectiva do amansamento aparece como ressignificação da escola tradicional a partir da concepção nativa e territorializada, objetivando deshierarquizar a escrita sobre a oralidade e a teoria sobre a prática cotidiana. O amansamento do giz implica na indigenização do conhecimento e da escola a partir da cultura Xakriabá. O conhecimento abrange tanto as práticas culturais e de manejo do barro e do genipapo, como do giz e outras tecnologias ou ferramentas ocidentais. O barro e o genipapo simbolicamente extrapolam a mera condição de matérias primas da produção de artesanato e pinturas tradicionais e são entendidas como meios de produção de conhecimento no contexto Xakriabá.

A palavra amansamento, segundo o dicionário online de português (AMANSAR, 2021), se define como “o ato ou efeito de amansar; verbo transitivo direto” que significa “tornar manso, domesticar, domar: ex. amansar o cavalo”. Convergingo com o sentido atribuído por Célia Correia (2020, p. 115) ao destacar as relações de poder que imbricam um amansamento:

Em vez de usar o conceito de reapropriação, que é muito utilizado na antropologia, recorreremos ao amansamento porque é um conceito elaborado a partir da resistência de amansar aquilo que foi bravo, que era valente, e, portanto, atacava e violentava a nossa cultura. Fizemos essa escolha porque o conceito de reapropriação, embora possa trazer um sentido próximo, não expressa o impacto e a violência do que foram a chegada e o propósito de implantação das escolas nos territórios indígenas.

Diferente da passividade diante das políticas de assimilação, o amansamento reposiciona a ação indígena perante as relações de poder e de violência nos contatos com a sociedade nacional. Sendo assim, pode-se entender o amansamento como didática indígena de resistência diante da violência dos Estados e sociedades nacionais, sem que

isso refira a um processo de assimilação ou apagamento da cultura e pertencimento indígena. Entender a ação indígena nos diversos espaços mistos de incidência a partir do conceito de amansamento, é descolonizar o olhar para suas ações, entendendo suas agências crítica ao adentrar e permanecer nesses espaços, inclusive produzindo novos conhecimentos a partir desse amansar.

As Feministas Comunitárias bolivianas se utilizam de estratégia semelhante ao redefinir os conceitos de feminismo e patriarcado a partir de seus saberes e vivências. O feminismo é (re)entendido (ou amansado) como “[...] a luta de qualquer mulher, em qualquer tempo da história, em qualquer parte do mundo. É a luta ou rebeldia ante o patriarcado que oprime ou quer oprimir” (ARROYO-GUZMAN; PAREDES, 2014, p. 67, tradução livre). Reconceituam também o termo patriarcado, definindo-o não como um sistema em que os homens oprimem as mulheres, mas sim como o sistema de todas as opressões e violências contra mulheres, homens, intersexuais e a natureza e tendo como ponto de partida as reflexões pelos seus corpos de indígenas mulheres, como experiência histórica e material, onde se construíram as opressões.

O amansamento aparece assim como estratégia de resistência, sobrevivência e subversão dos povos indígenas sob espaços e estruturas coloniais. É usado pelas indígenas ao adentrarem diferentes instancias indígenas e mistas de poder como, por exemplo, instituições de educação e saúde pública ou de política partidária. O amansamento dessas estruturas institucionais permite reivindicar seu lugar de direito, como cidadãs nacionais e, ao mesmo tempo, indigenizar⁸ esses espaços de relações interétnicas.

Política e indígenas mulheres

O conceito de política, segundo dicionário de Bobbio (2002), abrange o contexto das relações de poder e negociação que se constituem no espaço da cidade-Estado (do grego *polis*), não ficando restrito à seara de assuntos de governança institucional, mas também nas relações sociais que se dão nesse ambiente. A política está, portanto, intrinsecamente ligada ao espaço público, e o homem, pela lógica colonial binária ocidental, é entendido como o interlocutor principal desse espaço, por tanto o sujeito político.

⁸ Ação indígena de se apropriar e reformular estruturas coloniais, no sentido usado pelo antropólogo Marshal Sahlins, (1997) ao tratar da “indigenização da modernidade”.

Entretanto, ao observar algumas cosmologias indígenas é possível perceber que a lógica do espaço público como único espaço masculino e político é questionável. O já mencionado conceito de *chacha-warmi* da cultura Aymara, demonstra que os povos andinos concebiam a formação universal por pares, duais e complementares de energias⁹ masculinas e femininas. Os espaços sociais comunitários, também eram entendidos e construídos a partir de pares, onde público e o privado se interrelacionavam em complementariedade sem necessariamente possuírem hierarquias (ARTEGA, 2017). Outro exemplo se dá na cultura Mapuche, os quais concebem dois espaços públicos, o da comunidade e o de fora e um privado ou doméstico, interrelacionados sem hierarquização entre eles (GOMEZ; SCIORTINO, 2018).

Braulina Aurora (2018) questiona a influência das igrejas de matriz judaico-cristã nas mentes e corpos das indígenas Baniwa. O discurso colonizador de depreciação dos saberes indígenas como impuros as distanciou de sua corporeidade e rituais femininos tradicionais. Segundo a autora, essas hierarquias de gênero inexistiam nas relações entre homens e mulheres e entre elas próprias antes da intrusão ibérica. Entretanto, tais saberes foram preservados a partir da domesticação¹⁰ desses rituais, trazendo a complexificação do espaço doméstico como espaço de resistência, diferente da literatura feminista hegemônica, que o caracteriza como espaço de submissão feminina.

Nesse sentido, é possível afirmar que foi o projeto colonial/moderno que supervalorizou o espaço público em relação ao privado, em que o sujeito masculino, branco ou branqueado, proprietário e heterossexual impera, enquanto o espaço doméstico é alocado como mero resíduo, tendo renunciada sua politicidade pela desvalorização colonial. A partir da intrusão dessas ideias nas culturas indígenas, os papéis de gênero nelas também foram hierarquizados, binarizados e desequilibrados pela imposição de relações heteronormativa e sua incidência nas estruturas dos espaços públicos e privados geraram a exclusão das indígenas dos âmbitos políticos e públicos (SEGATO, 2016).

Outro aspecto revelador, segundo Francine Rebelo (2018), da não participação de indígenas mulheres na seara pública externa, é apresentada por anciãs Guarani, ao relatarem que o histórico de violações brutais contra as indígenas durante em ambientes

⁹ Energia no sentido de que ancestralmente esse conceito não possuía interpretações heteronormada, onde o masculino e feminino não estavam ligados necessariamente a um corpo biológico respectivamente. Tanto homens como mulheres possuíam energias femininas e masculinas.

¹⁰ Os rituais indígenas femininos Baniwa, como da primeira menstruação, não sumiram completamente, continuaram agora de forma interna, entre famílias e não mais em espaços comunitários, pois foram proibidos pelas igrejas.

fora dos espaços indígenas. Dessa forma, elas ficaram cada vez mais restritas ao espaço doméstico, e em alguns casos ao espaço público interno das aldeias, sem intermediar as relações com o Estado e sociedade brasileira.

Tendo em relevo esse contexto, uma abordagem que busca entender as agências das indígenas mulheres na política, necessita tensionar o próprio conceito de política para abarcar dimensões outras (como a territorial, espiritual, doméstica, complementariedade entre gêneros, a maternidade, etc), não se restringindo às disputas partidárias-eleitorais dentro de espaços públicos. Essa abordagem é especialmente cara aos estudos sobre grupos que tiveram a participação na política governamental e pública negados historicamente. Não fazer essa inflexão do conceito, incidiria em entender erroneamente a pouca participação nesses espaços, como submissão e passividade, não revelando outras formas de ações políticas feitas por elas durante séculos.

Entender esses diferentes âmbitos de ação política a *priori* me permitiu olhar para essas mulheres como sujeitas políticas em consolidação, e não em surgimento, sem incorrer em silenciamento das contribuições de mulheres anciãs em espaços que poderiam ser considerados não políticos (como o doméstico). Ao mesmo tempo, mostra que mais recentemente elas adentram os espaços públicos considerados tradicionalmente masculinos.

Tanto no contexto boliviano (ARTEGA, 2017; WINTER, 2019) quanto no brasileiro (AURORA, 2019; CORREA, 2018), historicamente as indígenas mulheres são consideradas responsáveis pela manutenção social e cultural de seus povos; essa articulação interna representa um espaço de agir politicamente dessas mulheres. Célia Correa (2018) aborda como a resistência das indígenas Xakriabá é ancestral e se expressa na preservação do saber sobre a pintura corporal e o tempero da comida¹¹ como instrumento de “segurar a cultura”, “(...) o pilão que pisava o milho, não apenas alimentava os filhos, mas alimentava a cultura e sustentava o território” (CORREA (2018, p. 218).

O “segurar a cultura” de Célia Correa e a ideia de que são as indígenas responsáveis pela manutenção da cultura indígena aponta para duas compreensões não excludentes: em primeiro lugar, que os papéis de gênero fundamentados em diferenças sexuais se

¹¹ O sistema alimentar Xakriabá, protagonizado pelas mulheres, resiste à compreensão capitalista que desconecta a produção da preparação dos alimentos a qual se desdobra no adoecimento do corpo, da cultura e do território.

reconfiguraram a partir da colonização ibérica e contato com as tradições indígenas sobrecarregando as indígenas mulheres através do discurso da tradição. Essas compreensões também aparecem no contexto boliviano quando o coletivo de indígenas Aymara de San Pedro de Totora denunciam o fato delas serem cobradas a “cumprir mais o *chacha-warmi*” que os homens, pois seriam elas as responsáveis por manter a cultura indígena (ARTEGA, 2018). E segundo, a responsabilidade das indígenas mulheres pela reprodução da cultura além de seu engajamento na luta de seus povos, no âmbito público, reafirma uma ideia de maternidade coletiva, que conecta com a noção de elas serem as responsáveis por “manter a cultura”, por repassar ritos e tradições.

Essa sobrecarga e sobreposição de responsabilidades agravada por situações de ausência ou abandono masculino denotam desigualdades de gênero nas relações internas influenciadas pelo externo. Entretanto, desde esse lugar como ‘mantedoras da cultura’, buscam reafirmar a importância feminina na construção dos movimentos indígenas. A noção de *locus fraturado* de Maria Lugones (2008) permite entender essas relações na perspectiva da colonialidade de gênero não como incongruência das indígenas. Sujeitas subalternamente racializadas resistem a partir da subjetividade ativa, opressão e resistência em indissociabilidade. As resistências políticas domésticas ou cotidianas são construídas embora constringidas pelas opressões de gênero.

A resistência é a tensão entre a sujeitificação (a formação/informação do sujeito) e a subjetividade ativa, aquela noção mínima de agenciamento necessária para que a relação opressão ← → resistência seja uma relação ativa, sem apelação ao sentido de agenciamento máximo do sujeito moderno. (LUGONES, 2014, p. 940).

Considerações Finais

Os estudos sobre relações de gênero e as implicações do projeto colonizador e a colonialidade vem ganhando força nos âmbitos acadêmicos, em especial nas temáticas que abordam perspectivas feministas contra hegemônicas, negras, indígenas, camponesas e LGBTQI+. Apesar desse avanço, na grande parte das pesquisas, essas sujeitas subalternizadas são relegadas ao espaço de fonte de dados empíricos, enquanto o marco teórico fica reservado às mulheres brancas com maior prestígio acadêmico. O que esse artigo propôs foi olhar para os marcos de debate teórico de gênero e colonialidade a partir das contribuições de intelectuais indígenas latino-americanas, em especial brasileiras e bolivianas.

Entender as indígenas mulheres como potência epistêmica implica em repensar o próprio ser, fazer e produzir conhecimento em moldes não etnocêntricos e patriarcais que insistem em se sobreporem sobre outras perspectivas. Esses movimentos de indígenas mulheres mostram que é possível entender suas ações políticas a partir de práticas corporais, filosóficas, espirituais e territoriais (que incluem o cuidado coletivo, como a alimentação). Elas buscam a valorização dos papéis que geralmente são desmerecidos ou invisibilizado dessas mulheres nos contextos comunitários, ao mesmo tempo em que reafirmam suas participações nesses espaços considerados tradicionalmente masculinos, mostrando que estão dispostas a adentrar também a política tradicional repensando-a e amansando-a.

Nesse sentido, entendeu-se a emancipação epistêmica acionada por essas intelectuais indígenas, como uma perspectiva de mudança de paradigma, a partir de concepções indígenas, para questionar as estruturas da colonialidade que persistem não só no espaço acadêmico, mas também nele, de construção de narrativas e de conhecimentos, redimensionando as relações de poder na produção de conhecimento científico, identificando as intelectuais indígenas como sujeitas epistêmicas. Apresentando reflexões ainda a partir de conceitos formulados por intelectuais indígenas como corpo-território e amansamento, além de observar o que essas autoras redefinem como espaço político (repolitizando o ambiente doméstico sem abrir mão de sua atuação em ambientes públicos), o presente artigo buscou demarcar as intelectuais indígenas latino-americanas como importante produção teórica acerca da temática de gênero e colonialidade na América Latina.

Referências Bibliográficas

ALVES, Lidiane. Reivindicando o território epistêmico: mulheres negras, indígenas e quilombolas interpelando a Antropologia. *Revista Humanidades e Inovação* v.6, n. 16, p. 83 -96, 2019.

ARROYO-GUZMAN, Adriana; PAREDES, Julieta. *El Tejido de la rebeldia: ¿Qué es el feminismo comunitario?* La Paz, 2014.

ARTEGA, Ana. C. B. “*Caminemos juntos*”; *complementariedad chacha-warmi y autonomías indígenas en Bolivia*. In: SIEDER, Rachel (coordinadora). *Exigiendo justicia y seguridad – Mujeres indígenas legales en América Latina*. Cidade do México, Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2017.

AURORA, Braulina. Mulheres e Território: Reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. Vukápanavo: Revista Terena, Vukápanavo: Revista Terena, p. 165 - 170, 01 nov. 2018.

AURORA, Braulina. A Colonização sobre as mulheres indígenas Reflexões sobre cuidado com o corpo. v. 22 n. 1 (2019): Dossiê Saberes transformativos em prática na academia, <https://doi.org/10.26512>, p. 109 - 115, 03 jul. 2019.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACNUR. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Asociación para la cooperación con el Sur, ACSUR, Las Segovias, 2010, p. 11-25

CORREA, Célia N. O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada. Dissertação de Mestrado, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2018, 218 p.

CORNEJO, Inés. Politizar la escucha. Genealogía metódica desde América Latina. II. Historización metódica: entre la vigencia y la actualidad latinoamericana. In: CORNEJO, Inés; RUFER, Mario. Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología. Buenos Aires: CLACSO; México: CALAS, 2020. pp. 203-230.

GOMEZ, Mariana; SCIORTINO, Silvana. Mujeres indígenas y formas de hacer político: un intercambio de experiencias situadas em Brasil y Argentina. 1ª ed. Temperley: Tren en Movimiento. 2018.

KAINGANG, Joziléia Jagso. Mulher Kaingang, memória e pertencimento In: KAINGANG, Joziléia; BANIWA, Braulina, TREMBÉ, Lucinha, (org.) *Vivências Diversas: uma coletânea de indígenas Mulheres*. Editora Hucitec, São Paulo, 2020.

LESSA, Luma. Amansando o empoderamento: mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre o gênero. Dissertação de Mestrado no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 2020

LUGONES, Maria. Rumo ao feminismo decolonial. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, set./dez. 2014.

RAMOS, Elisa Urbano. Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco, espaço de poder onde acontece a equidade de gênero. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2019.

TAVARES, Inara N. A mãe terra gritará por nossos corpos. *Amazônia Latitude*, 09 ago. 2019.

TAVARES, Inara N. Reflexões sobre o debate pós-colonial desde percepções de si. In: KAINGANG, Jozileia; BANIWA, Braulina, TREMBÉ, Lucinha, (org.) *Vivências Diversas: uma coletânea de indígenas Mulheres*. Editora Hucitec, São Paulo, 2020.



TAVARES, Inara. “Território: nosso corpo, nosso espírito”: Reflexões da I Marcha das Mulheres Indígenas. Fazendo Gênero, realizado em 21 de julho de 2021.

WINTER, Ananda. Dos caminhos para a paridade à paridade como caminho. Inclusão democrática, chachawarmi e despatriarcalização do Estado Plurinacional Boliviano. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Políticas, Universidade de Brasília. 2019.

XAKRIABÁ, Célia. Amansar o giz. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, número 14, página 110 - 117, 2020.