



**Luma Freitas Lessa**

**Amansando o empoderamento: a  
mobilização das mulheres indígenas no  
Brasil indigenizando o debate sobre o  
gênero**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-  
graduação em Relações Internacionais do Instituto de  
Relações Internacionais da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Paula Drumond Rangel Campos

Rio de Janeiro  
Agosto de 2020



**Luma Freitas Lessa**

**Amansando o empoderamento: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre o gênero**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo.

**Profa. Paula Drumond Rangel Campos**

Orientadora e Presidente

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Profa. Andréa Browning Gill**

Instituto de Relações Internacionais – PUC-Rio

**Profa. Marcela Vecchione Gonçalves**

Programa de Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido (PPDSTU)

(NAEA) – UFPA

Rio de Janeiro, 13 de agosto de 2020

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e da orientadora

**Luma Freitas Lessa**

Graduada em Relações Internacionais pela Universidade Federal Fluminense (UFF) em 2017. Experiência em pesquisa em Política Internacional; Feminismo Decolonial; Gênero e Sexualidade; Direitos Humanos; Cultura Pop e as Relações Internacionais; Migração e Refúgio.

Ficha Catalográfica

Lessa, Luma Freitas

Amansando o empoderamento: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre o gênero / Luma Freitas Lessa; orientadora: Paula Drumond Rangel Campos. – 2020.

252 f.; 32 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2020.

Inclui bibliografia e índice.

CDD: 327

## Dedicatória

PUC-Rio - Certificação Digital Nº 1812439/CA

Às mulheres do mundo e aos povos originários desta terra.

## Agradecimentos

Apesar de escrita pelas minhas mãos, essa pesquisa certamente não é apenas minha, é coletiva. Fruto de muitas leituras, diálogos, encontros. Dentro e fora da universidade. Por todes que influenciaram, cruzaram e atravessaram esse caminho, eu sou muito grata. Não havendo espaço para nomear a todes, cito alguns nomes.

Primeiramente, agradeço à toda minha família. À minha mãe Cristina, meu pai Otávio e meu irmão Vinicius. Obrigada por serem meu pilar de sustentação, meu porto seguro, por terem me acolhido, cuidado e amado, por terem me feito saber que não importasse por onde meus caminhos me levassem, sempre teria um lar para voltar. Aos meus avós, que ainda vivem nas lembranças e na memória. Obrigada pelas forças que encontrei em minhas raízes e que me fizeram crescer.

Agradeço o suporte financeiro e institucional que tornou essa pesquisa possível, em particular, o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. Em um cenário de desmonte da educação, especialmente, de um projeto de educação acessível, crítica e insurgente, a produção de conhecimento segue encontrando caminho nas fissuras e resistindo para promover a transformação social. Agradeço ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, aos colegas, professores e funcionários que fizeram parte desse processo. Em especial, agradeço à Paula, minha orientadora, por ter acreditado em minhas ideias, orientado e direcionado meus esforços, por todas as reuniões, comentários e correções, por todo o apoio.

Agradeço à Ananda pela amizade, dedicação, afeto e carinho. Essa pesquisa não teria sido possível sem você. O mestrado não teria sido o mesmo sem todas as discussões dentro e fora da sala de aula, sem todas as ideias trocadas, as risadas compartilhadas, o ombro pra chorar e as palavras de encorajamento e apoio em todos os momentos difíceis. Obrigada por ter me acompanhado desde o primeiro trabalho, durante todo esse percurso e pela amizade que ganhei pra vida.

Agradeço à Mariana pela amizade e cumplicidade, desde a sala de aula, nas viagens de carro, na Cáritas, até na nossa Tijuca. Aos amigues da pós-graduação que aprenderam, debateram, compartilharam e surtaram junto comigo, em especial, Adriana, Ana Cardoso, Ana Lacerda, Anna, Lucas Guerra, Lucas Manuel, Thalita, Ricardo, Amanda, Maria Alice, Tati. Aos amigues do grupo de estudos de Gênero.

Agradeço também à minha rede de apoio fora da academia. Ao Mandela. À tia Érica, Jade e aos gatinhos por serem família no Rio. Aos meus amigos de longa data. À Thaís pelo companheirismo e por sempre ter estado presente quando eu precisei. Ao Gabriel Flores pelo apoio sempre e por sempre conseguir me fazer rir. Rayane, Laísa e Manu pela amizade e parceria. Ao Hery pelo apoio e por sempre ter acreditado em mim.

Agradeço a todas as mulheres que inspiraram essa pesquisa, em especial à Tchella Maso, à Aline Pachamama, à Linda Terena, à Valdelice Veron, à Julieta Paredes, à Marcela Vecchione, à Andrea Gill, à Karine Kanahara e muitas outras com quem eu tive a oportunidade de cruzar o caminho.

## Resumo

Lessa, Luma Freitas; Drumond, Paula (Orientadora). **Amansando o empoderamento: a mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre o gênero.** Rio de Janeiro, 2020. 268p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta pesquisa busca compreender como o movimento de mulheres indígenas no Brasil apresenta concepções próprias de agência e resistência, em específico, como as mulheres indígenas articulam a relação entre o empoderamento e gênero em sua mobilização. As fontes analisadas são as trajetórias e os discursos das mulheres indígenas, a partir de um escopo teórico, epistemológico e metodológico feminista e decolonial. O empoderamento é o recorte que permite observar a circulação discursiva de um vocabulário relacionado ao gênero desde uma cosmovisão da modernidade ocidental, em que esse externamente definido é friccionado e negociado pelas mulheres indígenas em seu processo de autodefinição. Em vez de receptoras passivas de concepções universalizadas, essas mulheres rompem com a oposição entre os direitos coletivos indígenas e os individuais das mulheres através do enraizamento nas próprias culturas e cosmologias como forma de resistência. Esta dissertação argumenta que as mulheres indígenas engajam com o conceito de empoderamento em associação com a sua demanda por maior protagonismo e autonomia política, enquanto que este termo é amansado à medida que esta reivindicação é expressa como uma extensão e reincorporação da sua agência como guardiãs de suas culturas e povos e indigenizado ao articular a sua mobilização política a partir da complementaridade entre as agências feminina e masculinas, entre os seres humanos e não-humanos e da interconexão entre o corpo, território e espírito no fazer da mulher indígena.

## Palavras-chave

Mulheres indígenas; empoderamento; gênero; feminismo decolonial; Brasil

## Abstract

Lessa, Luma Freitas; Drumond, Paula (Advisor). **“Taming” empowerment: the mobilization of Indigenous Women in Brazil indigenizing the gender debate.** Rio de Janeiro, 2020. 268p. Dissertação de Mestrado – Instituto de Relações Internacionais, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This research seeks to understand how the movement of indigenous women in Brazil has its own conceptions of agency and resistance, specifically, how indigenous women articulate the relationship between empowerment and gender in their mobilization. The sources analyzed are the Indigenous women’s trajectories and discourses, from a feminist and decolonial theoretical, epistemological and methodological scope. Empowerment as concept reflects the discursive circulation of a gender-related vocabulary from a Western modern worldview, in which this externally defined term is friccioned and negotiated by Indigenous women’s self-definition process. Instead of passive recipients of universalized conceptions, these women break with the opposition between indigenous collective rights and the individual rights of women, by rooting their resistance in their own cultures and cosmologies. This study argues that indigenous women engage with the concept of empowerment in association with their demand for greater protagonism and political autonomy, meanwhile this term is tamed as this claim is expressed as an extension and reincorporation of their agency as guardians of their cultures and peoples and indigenized as their political mobilization departs from the complementarity between feminine and masculine agencies, between human and non-human beings and the interconnection between body, territory and spirit.

## Keywords

Indigenous Women; empowerment; gender; decolonial feminism; Brazil

## Sumário

<b>Introdução</b> .....	<b>15</b>
1.1 Da escolha e delimitação temática: sobre encontros, fronteiras e limites	20
1.1.1 Aspectos teóricos metodológicos.....	28
1.1.2 Sobre “Fazer o papel falar” e “o poder da caneta” .....	32
<b>2 Indianidade: da política mundial ao contexto brasileiro</b> .....	<b>35</b>
2.1 Introdução .....	35
2.2 “Mas isso não é antropologia?”: navegando pelas fronteiras disciplinares.	39
2.3 Conceituando indianidade: da colonialidade à autodefinição.....	46
2.4 Cosmologias indígenas: considerações onto-epistemológicas .....	54
2.5 Os povos indígenas no Brasil: a articulação das diferenças em movimento	65
2.6 Conclusões .....	75
<b>3 Gênero e indianidade: empoderamento e agência na tradução intercultural</b> .....	<b>77</b>
3.1 Introdução .....	77
3.2 A agência e gênero sob uma perspectiva feminista e decolonial: a interação entre culturas, cosmologias e mundos .....	81
3.2.1 A produção de agência enredada das teias da reprodução e tradução intercultural.....	82
3.2.2 A relação entre agência, colonialidade e gênero de uma perspectiva feminista decolonial .....	90
3.3 Empoderamento como ferramenta analítica da relação entre gênero e agência .....	97
3.3.1 (Re)conceituando empoderamento enquanto ferramenta de produção de agência.....	99
3.3.2 Empoderamento de mulheres indígenas: a circulação discursiva de termo no global.....	105
3.4 Considerações Finais .....	123

<b>4 Gênero e indianidade no Brasil: a agência no “fazer” da mulher indígena.....</b>	<b>125</b>
4.1 Introdução .....	125
4.2 A colonialidade de gênero: violências e impactos nas vivências das mulheres indígenas no Brasil .....	126
4.2.1 A colonialidade de gênero: o privilégio político e epistêmico do homem branco versus as perspectivas cosmológicas e modos de vida indígenas	127
4.2.2 As vivências das mulheres indígenas no Brasil: violência de gênero e colonialidade persistente .....	138
4.3 (Re)fazendo gênero: da colonialidade às cosmologias indígenas.....	148
4.3.1 “Fazendo” gênero .....	149
4.3.2 Sexualidade e gênero.....	157
4.4 Considerações Finais .....	166
<b>5 A mobilização das mulheres indígenas no Brasil: amansando e indigenizando o empoderamento .....</b>	<b>168</b>
5.1 Introdução .....	168
5.2 4.2 O movimento indígena no Brasil: indígenas em movimento.....	170
5.3 A agência das mulheres indígenas: amansando e indigenizando o empoderamento .....	179
5.3.1 As mulheres no movimento indígena: desde a inclusão até a ocupação de posições de liderança .....	180
5.3.2 O empoderamento na construção de uma agência coletiva: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas .....	204
5.4 Considerações Finais .....	225
<b>Considerações finais .....</b>	<b>226</b>
<b>Referências Bibliográficas .....</b>	<b>232</b>
<b>Anexo 1 .....</b>	<b>247</b>

## Lista de figuras

Imagem 1 – *Banner* de divulgação da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas

Imagem 2 – Sônia Guajajara e a bandeira do Brasil manchada de sangue indígena

Imagem 3 – Ato em homenagem às mulheres indígenas de luta e às ancestrais

Imagem 4 – Aydé Krikatí representando as novas gerações carregando a luta ancestral

Imagem 5 – Audiência no STF com a Ministra Carmem Lúcia

Imagem 6 – Mesa Alianças Internacionais

Imagem 7 – Watatakalu Yawalapiti e Célia Xakriabá pintam as Margaridas de urucum

Imagem 8 – As mulheres indígenas pintam de urucum as ruas de Brasília

Imagem 9 – A força das mulheres-mães presente na Marcha

Imagem 10 – Mulheres exigem o fim do derramamento de sangue indígena

## **Lista de abreviaturas**

AMPB – Alianza Mesoamericana de Pueblos y Bosques

AMICAM – Aliança de Mulheres Indígenas da América Central e México

ATL – Acampamento Terra Livre

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo

AI-5 – Ato Institucional nº 5

CEDAW – Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CNV – Comissão Nacional da Verdade

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CONAMI – Conselho Nacional de Mulheres Indígenas

COAPIMA – Coordenação das Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão

COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira

COICA – Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica

Convenção 169 – Convenção 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais

CSW – Commission on the Status of Women

DSEI – Distritos Sanitários Especiais Indígenas

ECMIA – Enlace Continental de Mulheres Indígenas das Américas.

Eco 92 – Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento de 1992

FAO – Food and Agriculture Organization

FECAY – Feministas Comunitárias de Abya Yala

FIMI – Fórum Internacional de Mulheres Indígenas

FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GRUMIN – Grupo Mulher-Educação Indígena

IFJP – International Feminist Journal of Politics

ISA – Instituto Socioambiental

IST – Infecções Sexualmente Transmissíveis

MMI – 1ª Marcha das Mulheres Indígenas

ODS 5 – Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OI – Organizações Internacionais

OMIR – Organização de Mulheres Indígenas de Roraima

ONG – Organizações Não Governamentais

ONU – Organização das Nações Unidas

OPAN – Operação Amazônia Nativa

MPS – agenda Mulheres, Paz e Segurança

RI – Relações Internacionais

Rio 92 – Conferência Mundial sobre o Meio Ambiente

SPI – Serviço de Proteção aos Índios

STF – Supremo Tribunal Federal

SUS – Sistema Único de Saúde

TI – Terra Indígena

UMIAB – União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

UNDRIP – United Nations Declaration on the Rights’ of Indigenous People

UNPFII – United Nations Permanent Forum on Indigenous Issues

WEP – Women’s Empowerment Principles

## Epígrafe

Território: nosso corpo, nosso espírito

Mulheres indígenas, mulheres negras  
Mulheres tradicionais,  
O que inspira nossa luta  
São as forças ancestrais.

[...]

Tem mulheres parteiras benzedeiiras,  
tem indígenas politizadas  
Fazemos o enfrentamento ainda que  
não sejamos belas e recatadas.

[...]

É na força da pintura presente no  
pigmento  
Urucum tempera a comida  
E nós mulheres temperamos  
O movimento.

Resistiremos até a última indígena  
Pois nós mulheres somos sementes

Célia Xakriabá,  
*1ª Marcha das Mulheres Indígenas.*

## Introdução

Eu vou ali pegar de volta tudo que ele nos  
tirou  
Mas eu não vou sozinha, não  
Convoco todas as bruxas pra fazer  
revolução

Katú Mirim, Afro Jess e Marina Peralta,  
*Retomada.*

Ailton Krenak (2019), liderança indígena, disse que quando nos sentimos sufocar devemos suspender o céu e contar mais uma história. Essa dissertação conta algumas histórias. Embora prevaleça o meu ponto de vista, foram muitas as vozes que inspiraram e ressoaram nessas páginas. São histórias de luta: passadas, presentes, sentidas, vividas, nem sempre vencidas. Ao escrever essas linhas corro o risco de não ter impacto nenhum sobre o mundo. A esperança, como disse Krenak, é sobre o futuro e este não existe à parte do presente e do passado. O que eu quero dizer é que pode ser que esta semente não se torne árvore frondosa, que forneça muitos frutos. Mas as sementes estão aqui plantadas. De minha parte, busquei regá-las e cuidá-las. Busco com elas retribuir minimamente aos leitores uma parcela da mudança que eu passei no engajamento com essa pesquisa. Mostrar modos de vida outros e outros mundos. Embora sejam outros, coexistem com o “nosso”, são impactados pela modernidade e pela colonialidade. Eu só posso escrever essas linhas hoje porque europeus invadiram e expropriaram essas terras dos seus habitantes originais. Esse genocídio ainda não acabou, se dissemina sob a mesma lógica, embora sob outras condições históricas e sociais.

Se eu posso respirar o ar que passa pelos meus pulmões, devo em parte aos povos indígenas que protegeram as florestas. Se mato minha sede com um copo de água, é porque os rios ainda seguem seu fluxo, mesmo que interrompidos por barragens ou poluídos por dejetos de minérios. Se eu como uma refeição, é porque alguém plantou aquele alimento. São máquinas em vastos latifúndios, monoculturas de vegetais envenenados com agrotóxicos e modificados geneticamente. Ou são os braços cansados da(o) camponês(a) que produz através da agricultura familiar. Se eu como um pedaço de carne, quantas porções de terra foram tomados para plantar a soja transgênica que se torna ração

de gado? A expulsão de povos indígenas de suas terras está interligada ao agronegócio, o qual exporta *commodities* no mercado internacional, acumulando fortunas e, com isso, exercendo poder sobre a política nacional, que, por sua vez, representa o país na política mundial. Esta é permeada por relações de poder que produzem desigualdades e hierarquias entre os diferentes e as diferenças, conformando uma correlação de forças estruturada em um sistema moderno, ocidental, colonial, neoliberal e patriarcal.

Nesse contexto, as mulheres indígenas tecem a sua própria história nas teias da política mundial. Ao plantar no quintal de casa, ensinar a sua língua aos filhos, produzir e vender cerâmicas. Ao realizar um parto, curar com ervas medicinais, invocar a força da espiritualidade em danças e cantos rituais. Ao se tornar liderança de sua aldeia, ao protestar contra a implementação de hidroelétricas em suas terras, ao integrar o movimento indígena, ao representar seu povo na política institucional, ao marchar pelas ruas da capital brasileira protestando pelos seus direitos. Do ponto de vista das mulheres indígenas, a colonização trouxe o machismo para suas comunidades. Com efeito, se as transformações políticas implicaram violências contra as mulheres, a percepção crescente é a de que, além de acarretar novos desafios, essa mudança consigo novas respostas a estas tensões e opressões.

No âmbito da política mundial, circulam discursos hegemônicos que constituem, reforçam e justificam hierarquias de poder baseadas em discriminações de raça, gênero, classe, entre outros. A hegemonia desses discursos, entretanto, depende, de acordo com Anna Lowenhaupt Tsing (2005), de conexões globais que operam através da *fricção*: não há uma total imposição de concepções que emergem no global, estas, se adaptam e são modificadas ao se propagar no local. Esta pesquisa emerge do incômodo provocado pela circulação do vocabulário discursivo relacionado a gênero nesses encontros entre culturas e visões de mundo diferentes. Nesse processo, as mulheres indígenas se deparam com a categoria de gênero, amplamente disseminada como pertinente para descrever as relações sociais e orientar a sua mobilização política.

Esta dissertação, nesse sentido, olha a política mundial a partir do ponto de vista das margens (TSING, 1993). Ao passo que as mulheres indígenas, em sua

diversidade e materialidade<sup>1</sup>, são sujeitas multifacetadas, marcadas pelas imbricações de gênero, raça, etnia, classe, elas estão, de modo geral, em particular situação de vulnerabilidade (PICQ, 2018) e marginalidade (TSING, 2005). Esta posição de marginalidade, entretanto, não pode ser compreendida apenas como excludente e sim como também um lócus potente de agência política. Situadas nas margens, essas mulheres conseguem ocupar cada vez mais espaço na política mundial. Este lugar as situa no limiar entre a correlação de forças vigente e as possibilidades criativas de pensar além das fronteiras da modernidade, colonial, neoliberal e patriarcal (TSING, 1993; 2005).

Historicamente, as mulheres indígenas sempre exerceram uma agência política, lutaram e resistiram ao lado dos homens contra as violências desde a invasão colonial (PAREDES, 2010; PICQ, 2018; POTIGUARA, 2019). Por sua vez, algumas transformações ocorreram em como articulam a sua agência nessa luta. No Brasil, a mais recente delas foi a organização em um movimento a partir do recorte de gênero, com projeção para além da esfera dos povos indígenas, alcançando o nível nacional e global. Esse processo implica maior visibilidade fora das instâncias do movimento indígena ou de organizações específicas. Essa mobilização reflete a demanda por maior protagonismo dentro das suas comunidades e também fora delas, como na academia, na política institucional, na saúde, educação, nas artes. Com isso, a articulação das definições de agência e resistência expressas na apresentação desse movimento envolve um processo de negociação de um vocabulário que represente as suas categorias, demandas e agendas. Se por diversas vezes esses termos são incomensuráveis com o arquivo da modernidade ocidental e de outros movimentos, como o feminista, a sua mobilização enquanto parte da política mundial se desenvolve nessa zona de contato entre perspectivas e mundos.

Dentre os termos avançados nas discussões sobre mulheres indígenas no âmbito global, destaca-se o empoderamento. A circulação do empoderamento como conceito envolve principalmente duas dimensões: a política e a econômica. Esse léxico emerge como uma ferramenta de promoção da igualdade de gênero, especialmente no seu nexos com o desenvolvimento. No entanto, diversas críticas

---

<sup>1</sup> São oficialmente reconhecidos 305 povos indígenas no Brasil (IBGE, 2012).

foram feitas a este conceito, especialmente em sua significação hegemônica, pelo esvaziamento de seu conteúdo político de contestação das estruturas de poder (FEMINISTAS COMUNITÁRIAS DE ABYA YALA [FECAY], 2016; BERTH, 2018; CORNWALL, 2018). Nesse sentido, o empoderamento é uma chave analítica que emerge nos discursos globais para enfrentar a desigualdade das “mulheres”, enquanto que essa abstração a partir de gênero as aborda como um grupo homogêneo a despeito das particularidades de contextos e subjetividades, no caso desta dissertação, das mulheres indígenas. Por outro lado, esse processo não ocorre de forma passiva: a agência desenvolvida pelas mulheres indígenas fricciona conceitos externamente produzidos em contraposição à proposição de outras maneiras de pensar estas categorias a partir da sua autodefinição.

Como compreendem empoderamento, portanto, é parte da negociação da construção de um arquivo que envolva vocábulos que transitem nos discursos não indígenas e indígenas. O deslocamento provocado pelo contato e pelo diálogo intercultural não provoca a deterioração das normas sociais enraizadas nas cosmologias e modos indígenas dos povos indígenas, mas as modifica. Ao mesmo tempo que compreendem a especificidade das violências que sofrem como mulheres, como o abuso e a violência sexual, reforçam que a sua luta está casada com o movimento indígena e com a defesa da Mãe Terra. Enquanto evocam os direitos garantidos por mecanismos da política ocidental, como os direitos constitucionais e as diretrizes e normas do Direito Internacional, reivindicam a autonomia, a demarcação de terras e autodeterminação dos povos indígenas. A mobilização dessas mulheres, portanto, é produzida de modo dialógico nas margens da política mundial, no limiar entre as cosmovisões indígena e não indígena. Nesse sentido, a significação de empoderamento sofre um deslocamento na *fricção* entre a agência das mulheres indígenas modificada pelo contato com a lente de gênero, amplamente associada à política não indígena, ao mesmo tempo que parte de uma perspectiva crítica de amansamento e indigenização desse conceito externo *vis-à-vis* as suas vivências em sua materialidade e multiplicidade.

A diferença é manejada e *friccionada* nos encontros e nas discussões entre as mulheres indígenas em sua diversidade e em relação dialógica com outras perspectivas, como os feminismos. Esse diálogo, todavia, envolve a demarcação da diferença em relação a estes outros movimentos de acordo com as especificidades

de suas vivências e do pertencimento particular às suas culturas e modos de vida. Em outras palavras, embora algumas mulheres indígenas se identifiquem com o movimento e as pautas dos feminismos, enquanto coletivo reivindicam a sua mobilização como um movimento de mulheres indígenas, consolidado desde a luta de suas antepassadas, invisibilizadas pelo discurso histórico hegemônico. Assim, demandam ser “narradoras de sua própria história”, se posicionando como agentes ativas nas teceduras da política mundial.

Sob esta égide, as transformações sociais causadas pela colonialidade persistente trouxeram novos desafios e violências, mas também novas formas de exercer a agência e a resistência. Enquanto clamam por maior protagonismo e poder decisório dentro e fora das comunidades e organizações indígenas, justificam esse movimento de empoderamento como enraizado na agência da mulher como guardiã, guerreira, curadora e protetora, valendo-se de uma linguagem generificada que se opõe à concepção liberal de igualdade entre homens e mulheres. Dessa maneira, as mulheres indígenas se consideram em particular posição de vulnerabilidade, entretanto, associam o machismo que vivenciam como um legado da colonização, acirrado pelo impacto da modernidade ocidental, neoliberal e patriarcal. Diante desse contexto de violências e desigualdades, as mulheres indígenas recorrem à transformação do seu lugar social em resposta.

Nessa esteira, esta dissertação busca analisar como a mobilização de mulheres indígenas no Brasil apresenta concepções próprias de agência e resistência na *zona de contato* intercultural entre perspectivas e mundos. Ao passo que as categorias de cultura e tradução intercultural sejam mobilizadas, compreende-se esses processos como referente a diferenças ontológicas que conformam diferentes formas de ver o mundo, uma diferença cosmológica e política entre as diferentes humanidades e mundos (KRENAK, 2019), aqui generalizados como indígenas e não indígenas. Em particular, analisa-se como as vozes e narrativas dessas mulheres articulam a relação entre o empoderamento e gênero na produção de sua agência. Com efeito, este termo é uma chave analítica que orienta o recorte dessa dissertação, uma vez que emerge nos discursos e políticas vinculados às mulheres indígenas na política mundial, especialmente, no nexos entre gênero e desenvolvimento. Em vez de receptoras passivas de concepções universalizadas e ocidentais, essas mulheres rompem com a oposição entre os direitos coletivos indígenas e os individuais das

mulheres através do enraizamento nas próprias culturas e cosmologias na produção de sua agência. Destarte, esta pesquisa argumenta que as mulheres indígenas engajam com o conceito de empoderamento em associação com a sua demanda por maior protagonismo e autonomia política, enquanto que este termo é amansado à medida que esta reivindicação é expressa como uma extensão e reincorporação da sua agência como guardiãs de seus povos e da Mãe e indigenizado ao articular a sua mobilização política a partir da complementaridade entre os seres humanos e não-humanos e da interconexão entre o corpo, território e espírito.

Desse modo, o significado de empoderamento é atrelado com o usufruir da formação e capacitação política, do contato com conhecimentos e tecnologias associadas à modernidade, da presença nas universidades e em contextos urbanos, da ocupação dos espaços de tomada de decisão dentro e fora das aldeias, como a representação de seus povos e a política institucional, entretanto, à lume da valorização dos saberes ancestrais e modos de vida indígenas. Nessa esteira, a ideia de empoderamento se associa também ao diálogo intergeracional e ao processo de retomada de laços subjetivos e de parentesco e afinidade desestruturados e muitas vezes destruídos pela colonialidade. Com efeito, o empoderamento circula em conjunção ao processo de autoconhecimento, autovalorização e autoestima de si e do(s) grupos sociais dos quais essas mulheres indígenas fazem parte, acarretando uma indigenização do conceito e do debate sobre gênero. A articulação do movimento de mulheres indígenas, portanto, ocorre no amansamento do empoderamento como uma ferramenta de tradução intercultural e o processo de autodefinição, indigeneizando a significação discursiva deste termo no debate sobre gênero.

### **1.1 Da escolha e delimitação temática: sobre encontros, fronteiras e limites**

Essa seção busca situar minha trajetória enquanto sujeita da produção desta pesquisa. O meu lugar social enquanto mulher, branca, bissexual, de classe média, acadêmica, feminista e agnóstica influenciou o recorte do tema e das escolhas teórico-metodológicas narradas a seguir.

O pontapé inicial desta pesquisa foi a discussão levantada em uma palestra sobre os silenciamentos da agenda Mulheres, Paz e Segurança (MPS) da Organização das Nações Unidas (ONU), na PUC-Rio, em 2018. A fala da professora Tchella Maso, da UFGD (MS), abordou a atuação de mulheres indígenas nas chamadas retomadas das terras sagradas em áreas de disputa territorial, particularmente, contra o agronegócio. Ela lançou a pergunta: não estariam essas mulheres lutando contra a sua opressão? Não seriam elas feministas? Quando abriu espaço para perguntas, uma professora da casa, Paula Drumond, minha orientadora, narrou o caso de uma reunião de mulheres sobre a agenda MPS em que participaram duas mulheres indígenas. Segundo relatou, ambas permaneceram em silêncio durante a reunião até que a palavra feminismo emergiu. Elas, então, questionaram: esta é uma reunião feminista? A anuência foi geral: o feminismo naquele espaço, para as outras mulheres presentes, era algo dado. As indígenas, então, recusaram a participar dos debates se aqueles fossem os termos do grupo. O relato causou tanto espanto ao ser contado quanto imagino que tenha sido recebido no momento que ocorreu.

Poderia, entretanto, esse (des)encontro ser descartado como se essas mulheres não resistissem às opressões, principalmente, de gênero, por não se considerarem feministas?<sup>2</sup> A propagação da categoria gênero como um universal continua sendo mobilizada homogeneizando a experiência das mulheres em sua materialidade e diversidade (MOHANTY, 2008). O convite para a reunião foi um esforço de inclusão da diversidade de mulheres. À medida que o debate segue, outra professora relatou que esteve na mesma reunião e, em um momento anterior ao ocorrido, elas disseram em grupo de trabalho menor que não falavam a não ser que fosse algo além das suas opiniões pessoais, mas representativos da sua função de porta-voz de seus povos. A reflexão ficou em aberto. A diferença, portanto, está na cultura?

O discurso neoliberal, que operou implicitamente na estruturação de uma reunião sobre uma agenda global de igualdade de gênero e empoderamento, evidencia a tentativa (frustrada) de inclusão pela diversidade cultural. Entretanto, este momento trouxe à tona a incomensurabilidade de certas categorias entre culturas, cosmologias e mundos diferentes. O dilema de como promover a

---

<sup>2</sup> Conferir: MAHMOOD, S. *Politics of Piety* the Islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

igualdade sem obliterar essas e outras diferenças é um desafio enfrentado e discutido amplamente pelos feminismos (SCOTT, 1988). As diferentes culturas e visões de mundo, portanto, produzem uma pluralidade de possibilidades de construção de agência e resistência. Estas não se estruturam apenas na definição deste conceito como oposição às normas sociais em geral, e ao machismo, em particular – conforme o proposto pelos feminismos; ou como uma aceitação das violências sob o discurso do relativismo cultural. Ambas as alternativas replicam a cristalização da alteridade em detrimento das zonas de contato que fornecem abertura para o deslocamento da cultura e a reflexividade sobre ambos pontos de vista. Sob esta égide, esta dissertação parte da premissa de que é preciso compreender as estruturas e a coerência interna das culturas em sua diversidade e em determinado momento político-histórico para compreender as opressões, as resistências e as agências produzidas em cada contexto (MAHMOOD, 2005; MOHANTY, 2008).

Outros encontros marcaram o desenvolvimento desta pesquisa. Em outubro de 2019, a Conferência da *International Feminist Journal of Politics* (IFJP) “*Gender, violence and Feminist Resistance in Latin America*”, realizada na PUC-SP, sediou uma mesa de debate intitulada “Re-existências: A luta das mulheres indígenas na América Latina”, mediada por Tchella Maso e composta por Linda Terena<sup>3</sup>, Valdecide Veron (Kaiowá)<sup>4</sup> e Julieta Paredes (Ayamara). Linda Terena e Valdelice Veron ilustraram como os impactos da colonialidade continuam infligindo violências contra os povos indígenas no Brasil. A primeira alertou contra a homogeneização dos mais de 305 dos povos indígenas, enquanto que, mesmo diante dessa diversidade, a violência da colonização é um fator comum que continua promovendo esse genocídio e etnocídio no país. Nesse sentido, Linda Terena defendeu o diálogo intercultural enquanto estratégia necessária: conhecer as leis e as ciências dos brancos é um dos mecanismos que vários povos encontraram para

---

<sup>3</sup> Linda Terena é a autonegação da antropóloga Lindomar Lili Sebastião, do povo Terena. A nomeação em conjunção com o nome do povo a qual pertence é comum no processo de reivindicação dessas identidades entre os indígenas no Brasil. Por isso, essa autonegação é priorizada nos casos em que essa é uma referência comumente utilizada.

<sup>4</sup> Quando esta autonegação não é evidente, colocou-se entre parênteses o povo a qual a pessoa pertence.

se reerguer e enfrentar “um Estado omissivo, um Estado racista e um Estado truculento, que violenta seus povos” (MASO et. al, 2019)<sup>5</sup>.

O depoimento de Valdelice Veron, por sua vez, trouxe à tona a imagem da cruel opressão da colonialidade: desde criança participou das retomadas de terras, vivendo a violência na pele ao perder amigos e familiares nos conflitos com fazendeiros e pistoleiros. A imposição da perspectiva ocidentalizada pelo Estado coloca como norma a propriedade privada e o desenvolvimento, em que a terra é tratada como recurso a ser explorado e comercializado (KRENAK, 2018). A incomensurabilidade dessa perspectiva com os outros modos de vida engendra a violência simbólica manifesta no apagamento da cosmovisão indígena da interrelação entre seres humanos, a natureza e a espiritualidade e, no plano material, a violência física e estrutural presente na expropriação e no extermínio daqueles que foram os primeiros habitantes dessa terra hoje chamada de Brasil.

Nesse contexto, o problema da incomensurabilidade e da tradução de categorias se faz urgente como uma ferramenta para expressar as existências dessas outras visões de mundo e modos de vida. Julieta Paredes (Aymara), fundadora e ativista do movimento do Feminismo Comunitário, ilustra esta questão. Em sua fala, a ativista ressaltou que as mulheres indígenas não são feministas, mas feministas comunitárias. O feminismo, para ela, advém de uma tradição eurocêntrica, iniciada com o iluminismo e a Revolução Francesa, enquanto que a luta das mulheres indígenas, por sua vez, remonta desde antes da invasão colonial de 1492 (MASO et. al, 2019). Paredes afirma que as mulheres indígenas dialogam com os feminismos, enquanto que demarcam o enraizamento do movimento nas cosmologias indígenas. Nesse contexto, as mulheres do coletivo discutiram qual nome melhor as representaria e chegaram a um nome em Aymara. Com isso, surge o problema de como seriam compreendidas fora das instâncias de suas comunidades:

*hermanas, nós entramos e dejamos ‘nós somos (palavra em idioma aymara) ‘van a olhar e van a decir ‘bravo! que canten! que bailen!’ o ‘trajeron artesanías?’’. Interessante, (palavra em idioma aymara) quien los va a entender? Y ahí viene otro efecto de la colonización, hermanas. [...] tenemos la obligación, la obligación, de posicionar nossos povos, nossos corpos, nossas*

<sup>5</sup> As falas foram extraídas da transcrição da mesa redonda mencionada feita por Thamires Riter para o arquivo pessoal da prof<sup>a</sup> Tchella Maso. Conferir: MASO et. al., 2019.

criatividades, nossas propostas, em um mundo globalizado, transnacional, eurocêntrico y *entonces nós habíamos elegido el terreno de la disputa de lengua y que habíamos hecho? Hemos usado la palabra, el sonido “feminismo”, hemos basado del contenido del colonizador y hemos reconceptualizado*. Porque no vamos a poder fazer nós também, que usaram essa *língua del espanhol para colonizar*, por que nós não podemos devolver? *Reconceptualizamos el feminismo y dijimos ‘el feminismo para nós, feministas comunitárias, es la luta de cualquier mujer, em qualquer parte do mundo, em qualquer tempo de la história’*. (MASO et. al, 2019).

Nessa passagem, a própria palavra dita por Julieta Paredes foi incompreensível mesmo com o registro em áudio, ilustrando a pertinência da questão mencionada. Nesse processo de tradução intercultural, encontra-se, portanto, os esforços de aproximação e diálogo bem como a incomensurabilidade e os equívocos (BHABHA, 1998; VIVEIROS DE CASTRO, 2007). Ademais, essa fala também demonstra que, embora estejam nas margens da política mundial, as mulheres indígenas não são apenas afetadas, mas se engajam com este sistema global de dominação eurocêntrico, neoliberal, colonial e patriarcal (LUGONES, 2008; PAREDES, 2010; PICQ, 2018).

Algumas vertentes teóricas, contudo, divergem sobre como ocorre esta relação. Para algumas correntes, o machismo adveio com a colonização (LUGONES, 2008). Enquanto que, para outras, a colonização acirrou as desigualdades já existentes, acarretando o que o feminismo comunitário denomina de “junção patriarcal”: o machismo dos europeus incitou e agravou como o machismo operava nas relações sociais pré-coloniais (SEGATO, 2012; PAREDES, 2010; FECA, 2016). De todo modo, é evidente a persistência dos efeitos negativos do que María Lugones (2008) define como um *sistema moderno-colonial de gênero*. Uma pesquisa anticolonial busca investigar como as sociabilidades de cada povo em suas especificidades foram afetadas pela colonização e contribuir para a preservação e recuperação dessas epistemologias e cosmovisões nativas. Entretanto, isto vai além do escopo desta dissertação, uma vez que apenas no Brasil são mais de 305 povos oficialmente reconhecidos. O recorte escolhido busca analisar os pontos de intersecção e de contato intercultural de como as mulheres indígenas apresentam e projetam as suas mobilizações, lidando com as diferenças entre as diversas mulheres indígenas e as interconexões entre o local e o global que perpassam as suas vivências.

As fontes mobilizadas para análise são declarações, entrevistas e relatos de domínio público das mulheres indígenas brasileiras. A seleção de discursos de publicamente acessados objetiva minimizar os riscos de implicações negativas para as sujeitas desta pesquisa. Muitas dessas narrativas são encontradas em obras produzidas por pessoas e coletivos indígenas do Brasil e do mundo. Essa literatura é usada não apenas como fonte, mas também como aporte teórico-epistemológico potente. A opção pela mobilização dessas narrativas e discursos envolve construir a pesquisa não apenas através da minha interpretação sobre as suas vivências, mas uma interlocução entre a minha perspectiva enquanto pesquisadora em diálogo com as outras sujeitas dessa pesquisa. Essa dissertação, portanto, se construiu coletivamente com as mulheres e não apenas sobre elas. Esse diálogo ocorreu presencialmente em alguns casos, como Aline Rochedo Pachamama, Linda Terena, Valdelice Veron, Cristiane Pankararu, Julieta Paredes, Chirley Pankará, Nelly Dollis. O encontro com outras vozes, como Sônia Guajajara, Célia Xakriabá, Joênia Wapichana, Katú Mirim, ocorreram na escuta de suas falas em discursos presenciais e à distância.

Desse modo, buscou-se uma amplificação das vozes das mulheres indígenas como agentes capazes de definir por si mesmas a agenda e agência política em que se reconhecem. As fontes usadas são as narrativas e discursos das mulheres indígenas brasileiras sobre as suas trajetórias pessoais em interlocução com o seu envolvimento no movimento indígena em geral, e, em particular, na sua mobilização a partir de um recorte de gênero. Essas fontes incluem as produções bibliográficas de algumas dessas mulheres. Outra parte dos materiais pode ser acessado no *site* da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e da Mídia Ninja, em diversas plataformas de produção de conteúdo, como o *YouTube*, em *podcasts*, jornais alternativos, rádio e revistas, especialmente na cobertura da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, em formato de texto, fotografia, áudio e vídeo. Conta-se também com produções publicadas em plataformas de redes sociais, como *Facebook* e *Instagram*. Essas fontes também colocam em xeque a expectativa de um estereótipo de indígenas como aqueles “do passado”, de fora da modernidade, restritos às aldeias. Assim, subverte-se as tecnologias da modernidade para torná-las plataformas de disseminação e visibilização de saberes tradicionais em um movimento antropofágico.

A escolha de empoderamento como chave-analítica partiu da observação das interrelações entre o léxico de gênero emergido e disseminado a partir da esfera do global e das diferentes maneiras como esse vocabulário é incorporado, ressignificado e resistido pelas mulheres indígenas em suas particularidades. O empoderamento é amplamente utilizado na confecção de diretrizes e normas políticas transversalizadas por gênero. Entre estas políticas, o empoderamento está presente na Declaração e Plataforma de Ação de Pequim (1995) e no Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5 das Nações Unidas (ODS 5), os quais definem o “empoderamento de meninas e mulheres” como mecanismo de combate à desigualdade de gênero. Nesse contexto, o conceito foi abertamente criticado por sua significação discursiva ter sido esvaziada de conteúdo político contestador ao servir à “confluência perversa” entre a institucionalização dos feminismos e às políticas neoliberais (FECAY, 2016; BERTH, 2018). Ainda assim, este termo faz parte de um vocabulário discursivo associado às políticas voltadas para mulheres indígenas na política mundial.

Eu me deparei com o uso da palavra empoderamento por mulheres indígenas pela primeira vez em uma roda de conversa na Aldeia Maraká'nà, no Rio de Janeiro, denominada “Empoderamento e força da mulher indígena no seu território”<sup>6</sup>. Para minha surpresa, por conta da minha familiaridade, o termo foi questionado logo na primeira fala: empoderamento remetia a uma ideia de “ter mais poder”, mas as mulheres indígenas preferiam o uso da palavra protagonismo para justificar a sua crescente demanda por maior participação e autonomia dentro e fora do movimento indígena. Por sua vez, e apesar dessas críticas, no 1º Fórum Nacional das Mulheres Indígenas e no Documento Final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, realizados em 2019, o empoderamento foi um dos temas debatidos e um ponto levantado entre as participantes. É interessante notar, portanto, como mulheres indígenas simultaneamente mobilizam e criticam este termo.

---

<sup>6</sup> Essa roda de conversa de debate fez parte do ciclo de atividades Abril Indígena de 2019 promovido pela Aldeia Maraká'nà com o objetivo de debater temáticas da cultura indígenas como ferramenta para combater as violências e discriminações causadas por uma visão errônea e estereotipada sobre os povos indígenas no Brasil. Conferir: [https://www.facebook.com/events/2381970895375868/?acontext=%7B%22source%22%3A5%2C%22action\\_history%22%3A\[%7B%22surface%22%3A%22page%22%2C%22mechanism%22%3A%22main\\_list%22%2C%22extra\\_data%22%3A%22%5C%22\[%5C%22%22%7D\]%2C%22has\\_source%22%3Atrue%7D](https://www.facebook.com/events/2381970895375868/?acontext=%7B%22source%22%3A5%2C%22action_history%22%3A[%7B%22surface%22%3A%22page%22%2C%22mechanism%22%3A%22main_list%22%2C%22extra_data%22%3A%22%5C%22[%5C%22%22%7D]%2C%22has_source%22%3Atrue%7D). Acesso em: 6 maio 2020.

Para Manuela Picq (2018), as mulheres indígenas reclamam os direitos de gênero em conjunção com os direitos coletivos dos povos indígenas, rompendo com a dicotomia: global (o *locus* da criação das normas universais) / local (receptor passivo destas normas). Picq (2018) articula este argumento em consonância com Anna Lowenhaupt Tsing, a qual alega que as indígenas se apropriam estrategicamente de universalismos à luz de “objetivos específicos e sistemas locais de aliança” (TSING, 1997 apud PICQ, 2018, p. 153, tradução nossa). Para Célia Xakriabá, esse processo corresponde a um *amansamento* dessas categorias externas para serem utilizadas nas práticas sociais e políticas indígenas e o processo reverso de *indigenização* desses conceitos, que os ressignifica à lume das epistemologias nativas (CORRÊA, 2018). As mulheres indígenas buscam a autodeterminação em conjunto com o movimento indígena, mas também defendem maior protagonismo e autonomia para lidar com as especificidades de suas vivências enquanto mulheres. Para isso, se apoiam em concepções e conceitos “não indígenas”, como legislações nacionais e mecanismos do Direito Internacional, entretanto, à lume da valorização dos saberes tradicionais e de seus papéis enquanto guardiãs de seus povos.

Desse modo, a construção de agência e resistência do movimento de mulheres indígenas perpassa o debate em torno da tensão entre a visão de mundo ocidental e cosmologias outras. Essa problematização coloca em xeque a questão indígena como do passado para traçar considerações sobre que o significa ser indígena na conjuntura atual, sem tomar isso como um dado. Isso permite romper com uma ideia estereotipada sobre a indianidade<sup>7</sup> no Brasil para compreender a pluralidade e materialidade dessas subjetividades. Com efeito, atentar para o fato de que além de ocuparem os espaços das aldeias, do campo e das florestas, existem milhares de indígenas em contextos urbanos, adentrando os espaços da escola e da universidade, da saúde, da política institucional, da arte e da cultura, por exemplo. Por outro lado, a agência feminina transita no limiar entre o plano material e o espiritual, sendo um elo da reprodução da cultura de seus povos (VERON, 2018; BELAUNDE, 2006). Destarte, os discursos das mulheres indígenas expressam a reivindicação da interconexão entre seus corpos, o território e a espiritualidade e a

---

<sup>7</sup> Indianidade é conceito utilizado nesta dissertação, aprofundado no capítulo 2, seguindo a definição proposta por Viveiros de Castro (2006, p. 137): “um certo *modo de devir*, [...] um movimento infinitesimal incessante de diferenciação”, sendo esta categoria indissociável das redes de interações definidas e construídas pelos próprios indígenas.

complementaridade entre as agências femininas e masculinas, entre seres humanos e não-humanos.

### 1.1.1 Aspectos teóricos metodológicos

Esta dissertação analisa como fonte as vozes das mulheres indígenas no Brasil em sua mobilização. Retoma-se, portanto, os discursos e narrativas de algumas mulheres que se destacam como lideranças que abriram caminho dentro do movimento indígena e o discurso da apresentação política desenvolvida enquanto um movimento de mulheres. Se, por um lado, esse recorte demonstra a limitação de alcançar e incluir uma diversidade de vozes e perspectivas da multiplicidade de vivências indígenas, por outro, o recorte da apresentação política enquadra-se nos objetivos dessa análise justamente por evidenciar *a zona de contato* entre perspectivas e mundos.

Um panorama histórico do movimento de mulheres indígenas é traçado no capítulo 5, especialmente, a partir da década de 1990, em que se observa a consolidação do movimento indígena nacional no contexto da redemocratização e o concomitante aumento de visibilidade dos temas de indianidade em interlocução com gênero no âmbito do global. Por essa razão, este é o recorte temporal demarcado, representando a crescente incidência das mulheres indígenas no movimento nacional, primeiro, a partir da inclusão e recentemente do crescente protagonismo em posições de representação e decisão. Assim, realiza-se uma contextualização histórica do movimento de mulheres indígenas até a 1ª Marcha de Mulheres Indígenas, em agosto de 2019, considerada o ápice da mobilização a partir de um recorte de gênero até o momento recente, pela sua importância e pela grande adesão ao encontro. As mobilizações ocorridas posteriormente não são analisadas, posto que extrapolam o escopo desta pesquisa.

Considerando os cerceamentos temporais e institucionais que limitaram meu acesso ao campo e a realização de entrevistas diretas, que necessitariam da aprovação do Comitê de ética da PUC-Rio, buscou-se amplificar por outros meios as narrativas e as mobilizações dos povos indígenas, em geral, e, em particular, das mulheres no Brasil. Por isso, contribuí como ativista nas atividades do 1º Fórum Nacional e da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas (MMI), como correspondente de

comunicação na Cobertura Colaborativa realizada pela Mídia Ninja. Apesar da participação na MMI, esta pesquisa não conta com uma abordagem etnográfica, mas parte de um feminismo vivencial (MASO; GALHERA, 2018). A participação no evento permitiu, por meio de um processo de observação, abrir os horizontes ao não só escutar, mas também sentir no corpo a potência dessa mobilização. A epistemologia utilizada parte de um conhecimento situado (HARAWAY, 1995) e pós-positivista, atrelando um engajamento político com um projeto de solidariedade calcado na antropologia feminista e no engajamento político (DÍAZ; GARCÍA, 2017; BIGLIA, 2015). Isso corresponde a algumas premissas epistemológicas e metodológicas como, por exemplo, a indissociabilidade entre teoria e prática, o que está intimamente relacionado a um compromisso de transformação social (DÍAZ; GARCÍA, 2017).

Esta análise compartilha o compromisso com uma metodologia feminista que procura transcender a dicotomia sujeito-objeto ao propor uma pesquisa em conjunto com sujeitas de pesquisa (PICHARDO, 2014; PICQ, 2018). Assim, a epistemologia feminista dialógica adotada propõe que a produção do conhecimento seja uma prática coletiva e não individual (CASTILLO, 2018). Morna Macleod (2018) propõe uma metodologia de pesquisa que possibilite a construção do conhecimento a partir da troca e do diálogo no intento de produzir relações mais horizontais através da escuta ativa e da abertura aos discursos e visões de mundo das mulheres indígenas. Isso também está de acordo com o princípio feminista do respeito às múltiplas formas de produção de agência e subjetividades (MAHMOOD, 2005, 2006). Com efeito, mesmo que a disposição de poder possa ser assimétrica em relação às mulheres com as quais eu entrei em contato, busquei adotar, por meio de uma postura de reflexividade, condutas que não me colocassem em posição de autoridade em relação a essas mulheres. Desse modo, busquei “falar com e não por ou sobre as mulheres indígenas” (MACLEOD, 2018, p. 33, tradução nossa)<sup>8</sup>, ou seja, colocar a minha perspectiva e minha bagagem teórica em lugar de escuta e aprendizado.

Certamente, diante desses “saberes outros” (MACLEOD, 2018), há um limite da minha compreensão marcada pelo meu lugar social. Ao mesmo tempo,

---

<sup>8</sup> Trecho original em espanhol: hablar con y no por o sobre las mujeres indígenas. A partir daqui os outros trechos traduzidos seguem este modelo de inclusão nas notas de rodapé.

considerando minha posição de privilégio como mulher branca, acadêmica, de classe média, mobilizei este espaço de produção de conhecimento de modo a contribuir com a amplificação das narrativas e mobilizações políticas das mulheres indígenas no Brasil. Compreende-se, nessa esteira, que mesmo diante de possíveis perdas e equívocos, escolher o silêncio absoluto é ser conivente com as violências e opressões. A academia, em geral, e o campo das Relações Internacionais, em particular, tem dificuldade em incluir as vozes de sujeitas historicamente marginalizadas. Assim, mobilizar meu lugar de privilégio permite articular produções e trajetórias marginalizadas em espaços de produção de conhecimento e em grupos feministas de gênero e sexualidade com os quais tenho contato e consigo alcançar. Ademais, tomar esses discursos e trajetórias como ponto de partida possibilita repensar a política mundial a partir das margens, reconhecendo a agência política dessas mulheres (TSING, 1993).

Além disso, argumenta-se que uma objetividade robusta (HARDING, 2015), ou seja, coerente com o contexto e o posicionamento ético e político da investigadora, é uma exigência melhor articulada para o fazer científico. O reconhecimento dos contextos sociopolíticos da investigadora e das investigadas reflete sobre “a parcialidade de nossa perspectiva, a multiplicidade de posições do sujeito que marcam as identidades dos atores sociais e suas relações de subordinação e as limitações de nosso conhecimento localizado” (CASTILLO, 2018, p. 85, tradução nossa)<sup>9</sup>. Segundo Mari Luz Esteban (2004), a corporificação da produção de conhecimento, de acordo com a antropologia encarnada, coloca em evidência que a cultura e o político se inscrevem no corpo, rompendo com as dicotomias entre razão/emoção, corpo/mente, objetivo/subjetivo, linguagem/experiência, bem como considera a “tensão entre o corpo individual, social e político” (ESTEBAN, 2004, p. 4, tradução nossa). A dissertação apoia-se, então, em um feminismo vivencial (MASO; GALHERA, 2018) e de produção de conhecimento encarnado, retomando a minha vivência como feminista e pesquisadora, além da experiência vivida pelas mulheres indígenas com quem se constrói essa pesquisa.

---

<sup>9</sup> la parcialidad de nuestra perspectiva, la multiplicidad de posiciones de sujeto que marcan las identidades de los actores sociales y sus relaciones de subordinación, y las limitaciones de nuestros conocimientos situado

As contribuições feministas decoloniais mobilizadas demonstram que as relações de poder engendram as relações sociais de modo relacional, contingente, situado e reflexivo, em que a complexidade e ambivalência da política mundial são postas em evidências. Isso posto, identifico três posicionamentos que influenciaram a minha trajetória acadêmica e o problema de pesquisa desta dissertação. O primeiro é o compromisso com um projeto político feminista, que compreende a resistência às estruturas de poder perpassa o combate à desigualdade de gênero, uma vez que as relações de gênero também se estruturam como relações de poder. Do mesmo modo, compreendo as relações raciais e coloniais como interligadas e essenciais para tratar de uma região perpassada por uma herança colonial e de escravidão como o Brasil. Por fim, reitero o respeito e o compromisso com a luta pela autodeterminação dos povos indígenas.

O escopo teórico-metodológico desta dissertação considera o papel da colonialidade do saber, bem como a indissociabilidade das dimensões do patriarcalismo, da modernidade, da colonialidade e do neoliberalismo para pensar as relações de poder (QUIJANO, 2005; LUGONES, 2008; GROSGOUEL, 2016). Reconhece-se também a horizontalidade entre os conhecimentos produzidos dentro e fora do espaço acadêmico. Os discursos das mulheres indígenas são analisados a partir da premissa de que estas mulheres em seu cotidiano são capazes de produzir saberes e afetar a sociedade a sua volta. As fontes analisadas também seguem essa proposta, já que buscam mostrar o mais diretamente possível as vozes e produções de mulheres indígenas.

As vivências dessas mulheres não são unívocas e não podem ser homogeneizadas sob as categorias “mulher” ou “indígena”. Em consonância com Morna Macleod (2018), propõe-se partir de epistemologias indígenas ou “saberes outros” para demonstrar a pluralidade de cosmologias e modos de vida produzidos pelos povos indígenas. Com efeito, a análise situada de mulheres indígenas requer atentar para a pluralidade de suas subjetividades e experiências:

Ao considerar essas diferentes abordagens, contribuições e experiências das mulheres indígenas, reconheço que suas visões não são homogêneas e que a riqueza reside precisamente nas tensões criativas entre as diferentes posições: da cosmovisão, de

gênero e interseccionalidade (MACLEOD, 2018, p. 35, tradução nossa)<sup>10</sup>.

Como um conhecimento situado e contingente, é necessário um recorte que demarque o que está incluído, mas que seja consciente dos seus limites e restrições. Reconheço, portanto, que este recorte corre o risco de deixar de fora a perspectiva e agência de mulheres fora desses espaços políticos não-indígenas, como aldeias, setores rurais, populares e nas relações familiares. O recorte temporal também acarretou excluir os acontecimentos recentes da política mundial, como a Jornada Sangue Indígena: Nenhuma Gota a Mais, o Acampamento Terra Livre 2020 (ATL 2020) e a conjuntura recente da epidemia de Covid-19.

### 1.1.2 Sobre “Fazer o papel falar” e “o poder da caneta”<sup>11</sup>

Esta dissertação propõe uma divisão do plano de trabalho da seguinte forma. O capítulo 2 coloca em interlocução o conceito de indianidade e a política mundial. Em particular, discute-se como essa relação se desenvolveu no Brasil. A categoria indianidade foi friccionada desde uma categoria colonial, derivada de uma homogeneização de diversos povos em relação aos homens brancos europeus até uma reapropriação deste conceito (PICQ, 2018). Assim, a indianidade foi construída como o “Outro” do “eu” ocidental, e, particularmente no Brasil, na negação da diferença (GONZÁLEZ, 1984; LUCIANO, 2006). Isso parte do projeto político do genocídio e epistemicídio dos povos indígenas, inclusive através da miscigenação, que resultou na construção da identidade nacional brasileira como uma democracia racial (GONZÁLEZ, 1984). O termo “indígena”, então, se trata de uma categoria de mobilização política de diferentes povos e indivíduos em torno do genocídio e da expropriação de terras que sofreram, organizado a partir da diferença

<sup>10</sup> Al considerar estos diferentes planteamientos, aportes y experiencias de mujeres indígenas, reconozco que sus visiones no son homogéneas y que la riqueza radica precisamente en las tensiones creativas entre las diferentes posiciones: desde la cosmovisión, los derechos, el género y la interseccionalidad.

<sup>11</sup> A expressão “fazer o papel falar” faz homenagem à fala de Valdelice Veron, do povo Guarani Kaiowá (MS), na Mesa Redonda da Conferência da IFJP, enquanto a expressão “o poder da caneta” faz homenagem à expressão do povo Terena (MS), relatada por Linda Terena na mesma ocasião. Agradeço imensamente à ambas, por compartilharem suas histórias pessoais e de seus povos e por dizerem exatamente o que eu precisava escutar: Com Valdelice aprendi que é preciso fazer o papel falar porque se calar não é uma alternativa, a responsabilidade coletiva é maior do que o medo de sair da sua zona de conforto; com Linda, aprendi que a luta ocorre no dia-a-dia, na ocupação dos espaços, inclusive na academia porque para o povo Terena “a caneta tem poder”.

e não da igualdade (LUCIANO, 2006). Além disso, o capítulo recupera algumas considerações onto-epistemológicas presentes nas cosmologias indígenas, como a indissociabilidade entre corpo/sociedade/natureza em oposição ao pensamento dualista ocidental (LIMA, 2005; BARRETO; SANTOS, 2017; KRENAK, 2019).

O capítulo 3 busca conectar as dimensões de indianidade e gênero para localizar uma discussão sobre agência e resistência nas dinâmicas de tradução intercultural no fazer político. Para tal, o conceito de *fricção* de Anna Lowenhaupt Tsing (2005) é mobilizado a fim de compreender como o universal pode ser reencenado e tensionado a partir das suas articulações no local. Para mais, também são utilizados os conceitos de *amansamento* e *indigenização* elaborados por Célia Nunes Corrêa (Xakriabá) (2018), em que os conhecimentos do mundo não indígena podem ser *amansados* considerando cosmologias e realidades concretas dos indígenas; o efeito dessa ressignificação reverbera em uma indigenização desses termos externamente produzidos. Essa mobilização ocorre não a partir de aceitação passiva, mas a partir de (des)encontros das dimensões do global e do local, de modo a borrar as fronteiras entre esses níveis da política mundial.

O gênero é uma categoria que se propaga a partir de uma concepção abstrata e universalista, mas cujo significado é friccionado na sua adaptação aos contextos locais situados, se reproduzindo ao mesmo tempo como uma força de coerção e de liberdade (OYĚWŪMÍ, 2004; TSING, 2005). O termo “empoderamento” é um elemento discursivo que circula nesse processo de tradução intercultural da articulação entre gênero e agência que emerge dos discursos de/sobre as mulheres indígenas na política mundial. Assim, este capítulo desenvolve o debate conceitual sobre a relação entre gênero e agência, considerando o impacto da colonização. Ademais, o debate sobre a definição de cultura a coloca relacionada não apenas à diferenças sociais, mas a perspectivas e mundos outros, incluindo modos de vida e cosmologias diversas, enquanto que a tradução intercultural se refere ao deslocamento provocado na *zona de contato* entre a reprodução cultural interna e o processo de construção de alteridade com outros sujeitos.

O capítulo 4 debate o gênero a partir das perspectivas cosmológicas do “fazer” das mulheres indígenas no Brasil. Segundo Maria Elvira Belaunde (2006), o gênero não é uma categoria fixa, mas baseada em experiências afetivas e

corporificadas. A fragmentação da subjetividade de sujeitas multifacetadas a partir do recorte de gênero se baseia no pensamento ocidental, moderno e colonial, diversas vezes incomensurável com as sociabilidades dos povos indígenas (OYĚWÙMÍ, 2004; LUGONES, 2008). Nesse sentido, o objetivo é problematizar “mulher indígena” como uma categoria homogênea através de uma discussão sobre as concepções de gênero a partir das cosmovisões indígenas. Tratar essa categoria como homogênea replica o mesmo movimento apagador que os feminismos em suas vertentes críticas acusam o feminismo hegemônico (MOHANTY, 2008). Desse modo, o objetivo não é alcançar uma definição do que é ser mulher indígena, mas demonstrar como este termo deve ser compreendido na materialidade e pluralidade de mulheres múltiplas e multifacetadas, embora compartilhem algumas comunalidades a partir de seus arquivos como mulheres e indígenas, transversalizado pelo impacto da colonialidade. Por fim, é abordado o aspecto do pensamento dualista sobre gênero fundamentado no pensamento moderno ocidental, no qual a cisheteronormatividade como modelo hegemônico se impôs constituindo a primazia do privilégio do homem branco cristão e europeu, desde a invasão colonial, cuja repercussão ainda é latente na colonialidade persistente.

O capítulo 5 realiza a análise empírica de como a mobilização das mulheres indígenas no Brasil articula o empoderamento e gênero em sua agência coletiva. Após apresentar o panorama histórico do movimento indígena no Brasil *vis-à-vis* a participação de mulheres nesta mobilização, o capítulo se debruça sobre as atividades da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, considerando-a um momento crucial da apresentação da mobilização de mulheres indígenas na política mundial. O empoderamento enquanto chave-analítica permite observar as tensões entre léxicos da política mundial, como gênero e empoderamento, e as particularidades dos modos de vida e cosmovisões indígenas. Destarte, o engajamento com o conceito de empoderamento pelas mulheres indígenas reverbera a sua demanda por maior protagonismo e autonomia política, ao passo que este termo é amansado conforme esta reivindicação é expressa como um reposicionamento de seu lugar social em suas culturas a partir de seus papéis como guardiãs dos seus povos e da Mãe Terra, e indigenizado no resgate dos princípios da complementaridade entre os seres humanos e não-humanos e da interconexão entre o corpo, território e espírito.

## 2 Indianidade: da política mundial ao contexto brasileiro

Definitivamente não somos iguais, e é maravilhoso saber que cada um de nós que está é diferente do outro, como constelações. [...] Ter diversidade, não isso de uma humanidade com o mesmo protocolo. Porque isso até agora foi só uma maneira de homogeneizar e tirar nossa alegria de estar vivos.

Ailton Krenak,  
*Ideias para adiar o fim do mundo.*

### 2.1 Introdução

Como uma pesquisa sobre mulheres indígenas pode se inserir dentro dos estudos de Relações Internacionais (R.I.)? Esta é uma pergunta que me foi posta algumas vezes ao longo do andamento da dissertação, inclusive por mim mesma. A fragmentação das áreas de conhecimento em campos disciplinares pode ser compreendida como um dos reflexos negativos da imposição do pensamento moderno ocidental como parâmetro normativo, em que a categorização e a busca por controle se inter-relacionam. Com efeito, a constituição da produção de conhecimento através do estabelecimento de fronteiras disciplinares contribuiu para a marginalização de ontologias e epistemologias outras. Esse processo reflete uma disputa política sobre a produção de verdade, inclusive usada para justificar a marginalização e o genocídio de povos indígenas.

A emergência do Estado-nação como organização política hegemônica se associa com o processo de colonização, em que os Estados colonizadores se outorgaram soberanos em detrimento das particularidades das diversas nações e das formas de organizações políticas encontradas nas Américas (PICQ, 2018). Com efeito, os povos indígenas foram marginalizados da esfera do global (arena onde ocorrem as “relações internacionais”) para a inclusão na cidadania, homogeneizando grupos sociais dentro de um mesmo aparato estatal a despeito de suas particularidades socioculturais (arena que concerniria à antropologia) (SHAW, 2008). Nesse processo, as relações de poder entre colonizadores europeus e grupos

nativos se conformaram como assimétricas: acarretaram o genocídio (físico e cultural) dos povos indígenas enquanto silenciaram as narrativas de agência e resistência. Os povos indígenas, contudo, não foram receptores passivos, também agentes nos processos históricos e políticos da modernidade (ANGHIE, 2005; PICQ, 2018). Tomar como ponto de partida a indianidade nas Relações Internacionais abre margem para as narrativas que demonstram a centralidade dos povos indígenas para a política mundial (SHAW, 2008; BEIER, 2005).

Indianidade enquanto categoria social é ambígua, ampla e controversa. A definição de “indígena” na contemporaneidade remete, por um lado, a uma história colonial e, por outro, ao processo de autodefinição desses povos marginalizados da política mundial. Segundo a Convenção 169 sobre os Povos Indígenas e Tribais de 1989 (OIT 169), são considerados povos indígenas aqueles que descendem das populações nativas na época da colonização, os quais se distinguem da sociedade nacional e conservam, total ou parcialmente, costumes sociais, econômicos, culturais e políticos próprios, sendo considerada a “consciência de sua identidade indígena” critério fundamental para o seu reconhecimento (SILVA, 2008, p. 55). A definição de indianidade, portanto, reúne povos de diversas identidades culturais e étnicas, com organizações e princípios sociopolíticos diversos, sob o mesmo guarda-chuva. Entretanto, se indígenas foram homogeneizados como os “Outros” do Ocidente, a categoria abriu margem para a organização política em torno da comunalidade da expropriação de terras e do genocídio físico e cultural que sofreram a partir da invasão colonial (COULTHARD, 2014; BYRD, 2011).

Para Jodi Byrd (2011), a nomeação dos povos nativos como “índios” é compreendida como um legado de violência e genocídio da colonização<sup>12</sup>. Conforme apontado na introdução, adota-se o uso do termo indígena<sup>13</sup> ao se referir às populações que são vistas e reclamam diferenciação em relação aos não-indígenas. Observa-se a troca por da nomenclatura índio para indígena como parte do processo de autodefinição e da mobilização política em torno desta categoria, embora o termo ainda apareça em algumas narrativas e citações mobilizadas. No

---

<sup>12</sup> À época das navegações, a nomeação dos nativos como “índios” decorreu da ideia de que os colonizadores haviam chegado às “Índias”, acarretando em um legado de dominação através da imposição de uma definição externa sobre estes povos e não configurando apenas um mero erro (BYRD, 2011).

<sup>13</sup> Outro termo amplamente utilizado são povos originários em alusão aos povos que originalmente habitavam essa terra antes da colonização.

caso brasileiro, a nomenclatura indígena se refere aos 305 povos oficialmente registrados, como Munduruku, Guarani, Tamoio, Xavante, Tikuna, Marubo, entre outros reconhecidos e muitos outros nem mesmo reconhecidos pelo Estado brasileiro (IBGE, 2012).

O estabelecimento das fronteiras estatais também contribuiu para a retirada da autonomia política desses povos. Embora uma discussão aprofundada sobre o que é definido como Brasil não seja o foco desta dissertação, algumas considerações se fazem importantes na medida que refletem a indianidade como um conceito em movimento. Sob esta égide, o Brasil não deve ser tratado como dado. Existem muitos Brasis. Existem muitos nomes para essa terra hoje chamada Brasil. Alguns chamam de Pindorama. Outros fazem eco a outros povos vizinhos em chama-la de *Abya Ayala*<sup>14</sup>, inserindo as terras pretensamente brasileiras no seu entorno geográfico e político. Em uma perspectiva crítica a uma identidade nacional brasileira, Ailton Krenak afirma que

A melhor maneira de arrematar a história do Brasil de uma maneira edificante é dizer que mesmo os índios e negros sendo esfolados e mortificados, ainda ergueram a bandeira da brasilidade. [...] Na base da nossa formação só tem conflito; nem os brancos vieram para cá para fazer qualquer ato edificante, nem os negros vieram voluntariamente para ser escravos, e nem os índios estavam aqui achando engraçadinho essa invasão. (2018, p. 1).

Assim, quem definiu o Brasil como uma entidade política com fronteiras definidas, (in)capaz de dar conta de garantir os direitos da cidadania democrática neoliberal, foi o Ocidente. Sob esta égide, pensar o que é ser indígena no Brasil é, conseqüentemente, repensar o que é o Brasil e quem são os brasileiros.

A definição de indianidade, portanto, deve ser inserida em contextos políticos situados. Ao relatar que sofrem preconceitos ao serem chamados de peruanos e bolivianos no próprio país, Sandra Benites<sup>15</sup> chama atenção para o fato de que quem

<sup>14</sup> O termo *Abya Ayla* é uma designação de origem quéchua usada por diversos povos indígenas para se referir às terras do continente americano comumente conhecida por América do Sul. Confira: CABNAL, L. Feminismos diversos: el Feminismo Comunitario. ACSUR, Feminista Siempre, Las Segovias, 2010.

<sup>15</sup> Essa fala foi proferida na Aula Aberta “Mulheres indígenas na cidade”, organizada pelo Núcleo de Estudos Ameríndios do Laboratório Geru Maa de Africologia e Estudos Ameríndios, ocorrida em 28 de maio de 2019, no IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro. Além de Sandra Benites, Francy Baniwa e Mery Puri integraram a mesa, com a mediação de Lucas Munduruku. Confira: <https://m.facebook.com/resistencia.puri/posts/1207071102807399>. Acesso em: 12 jul. 2020.

definiu fronteiras físicas e identitárias que separam quem está “fora” de quem está “dentro” do Brasil foram os não-indígenas. Nesse sentido, a tentativa de apreensão de uma definição cristalizada enquanto identidade “não é um problema dos índios nem de suas comunidades. Ele é um problema posto e resolvido pelo Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 151). Por outro lado, o Estado-nação moderno continua sendo uma organização política relevante tanto como agente de produção de violência quanto como arena onde são disputados e conquistados direitos. Assim, os indígenas, ao mesmo tempo que denunciam a discriminação imposta pelo modelo de cidadania da democracia neoliberal é discriminatória, demandam direitos e respeito de acordo com as suas especificidades (LUCIANO, 2006; KRENAK, 2018).

O movimento de cristalização tanto das fronteiras estatais quanto de uma definição acabada do que é ser indígena nega que existem dentro e nos limites das fronteiras brasileiras são diversos povos e nações (VECCHIONE, 2014). Se os chamados “indígenas” são as pessoas que compõem nações diversas, este termo, logo, não faz sentido enquanto uma identidade:

[...] não existem índios, apenas comunidades, redes (d)e relações que se podem chamar indígenas. Não há como determinar quem “é índio” independentemente do trabalho de autodeterminação realizado pelas comunidades indígenas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 153).

Essa assertiva se conecta com uma visão de mundo outra, a qual deriva da inseparabilidade entre corpo/sociedade/natureza (CORRÊA, 2018; KRENAK, 2019). Os povos indígenas, ao reclamar a diferença a partir de modos de vida e, de fato, mundos outros, apresentam uma definição de indianidade relacionada às especificidades de suas dinâmicas sociais, culturais e políticas. O recorte da manutenção cultural, entretanto, não pode ser isolado da diversidade de condições históricas que permitiram ou limitaram a reprodução cultural dos modos de vida tradicionais de sociabilidade e da interação entre culturas e mundos que transcendem a dicotomia tradicional/moderno (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; BEIER, 2005; VERON, 2018; BELAUNDE, 2015). Portanto, a definição de indianidade aqui adotada envolve o dinamismo das produções intersubjetivas dentro das comunidades em suas particularidades, do movimento organizado a

partir da diferença (e não de uma identidade) e dos constrangimentos produzidos pelas relações de poder hegemônicas, especialmente da colonialidade.

Assim, este capítulo busca olhar como o conceito “indígena” circula na política mundial. Em específico, o objetivo é analisar a relação entre indianidade e política mundial no contexto do Brasil. Nessa esteira, o capítulo estrutura-se da seguinte forma. A primeira parte aborda a indianidade a partir do contexto das relações de poder em que as fronteiras disciplinares disputam a autoridade da produção de verdade sobre o real, sobre o que é a política mundial e o que são as diferenças culturais e os muitos mundos. A segunda seção coloca em evidência como “indígena” surge enquanto categoria colonial, considerando, todavia, que a apropriação por diversos povos ameríndios do conceito de indianidade — em sua amplitude e a ambiguidade — permitiu que o termo funcionasse como uma ferramenta na disputa política pela autodefinição. Nesse sentido, a seção seguinte aprofunda a discussão sobre considerações onto-epistemológicas a partir do(s) ponto(s) de vista das cosmologias ameríndias. O enfoque da última parte é relacionar como essa circulação discursiva global-local da indianidade reflete e é informada pelo que é ser indígena no Brasil.

## **2.2 “Mas isso não é antropologia?”: navegando pelas fronteiras disciplinares.**

Durante a graduação, um questionamento comum entre alunos de RI é sobre o futuro dentro dessa carreira. Uma das possibilidades que vislumbrava é a que tomei: a academia. Pela afinidade que tinha pela disciplina, imaginei que poderia trocar para a área de Antropologia. No entanto, em determinado momento, pensei comigo mesma: “Não, tem que estudar muito os índios antes de estudar o que eu gostaria”, sem nem ao menos saber o que gostaria de estudar. Esse pensamento retornou após um longo (interminado e interminável) processo de desconstrução de meus próprios preconceitos e limitações. Quando comecei a pesquisar sobre gênero e feminismo, recebia olhares ao mesmo tempo confusos e curiosos. Quando a pesquisa se voltou para mulheres indígenas, passaram a ser mais de confusão do que curiosidade. A pergunta comum em resposta ao falar sobre a pesquisa era: “Mas isso não é antropologia?”. Mudar de área, ainda que uma possibilidade, significaria herdar os avanços e contribuições do campo, mas também seus dilemas e contradições. Por isso, ainda que eu tenha permanecido dentro do campo das RI,

esta pesquisa pretende ser multidisciplinar e até indisciplinar (ESCOBAR apud STARN & CADENA, 2007).

O processo de formação das fronteiras disciplinares em geral, e, em particular, das RI enquanto disciplina, corresponde a uma localização geográfica e histórica. Segundo Beier (2005), as RI (tradicionalistas) reproduzem a voz ocidental no projeto em curso de colonialidade. Em consonância com esta definição do campo, as pesquisas giram em torno dos Estados, de organizações internacionais, de política externa, da soberania, da anarquia, da guerra. Vislumbrava, pois, a antropologia como uma área que possuía ferramentas e aberturas que as RI não me forneciam. Essa visão, entretanto, deve ser enquadrada em um processo mais amplo de construção de fronteiras disciplinares e de discursos de verdade, em que a antropologia é definida como o campo de estudos autorizado a produzir conhecimento sobre povos indígenas devido às suas particularidades enquanto sociedades culturalmente diferenciadas (SHAW, 2008).

O contato interdisciplinar me possibilitou perceber a porosidade dessas fronteiras disciplinares. Enquanto que a antropologia foi historicamente autorizada a falar sobre indianidade; as RI tradicionalistas basearam-se em uma delimitação onto-epistemológica para se legitimar como a disciplina com domínio para abordar o “internacional” (SHAW, 2008). Por sua vez, esse fechamento é sempre incompleto, permeado por fissuras em que emergem aberturas para definições outras. A partir de um enfoque crítico sobre as visões tradicionais das RI, é possível abarcar a disciplina como política mundial em vez de centrada na relação interestatal e nacional. Múltiplas vertentes - de particular interesse nesta pesquisa, abordagens feministas e decoloniais - ampliaram esse escopo das RI.

Sob esta égide, é possível traçar pontos de intersecção entre antropologia e RI. Karena Shaw alerta para a centralidade da soberania estatal para ambos os campos disciplinares:

A história começa e termina com os estados soberanos modernos: os estados como recipientes espaciais disciplinam o tempo na história e dentro dos limites da soberania do estado. A história continua seu caminho unidirecional de progresso. Fora desses limites bem definidos, reinam a anarquia e a atemporalidade: **ou no domínio pré-estado/primitivo, “conhecido” (e produzido) pela antropologia, ou no mundo moderno interestatal,**

**"conhecido" (e produzido) pelas relações internacionais.**<sup>16</sup>  
(SHAW, 2008, p. 82, tradução nossa, grifo nosso).

Segundo as concepções tradicionais das RI, as fronteiras estatais afirmam o domínio da política no âmbito interno, garantido pela soberania e acessado através da cidadania, enquanto que externamente impera a anarquia, que pode ser vista como inescapável ou como possível de ser mediada por instituições supranacionais e relações não conflituosas entre os Estados (WALKER, 2013).

Pensar nos termos das teorias tradicionais ocasiona o apagamento das diferenças dentro dos limites espaciais e simbólicos do Estado-nação e as expurga para o “espaço” do internacional (INAYATULLAH & BLANEY, 2004). As diferenças históricas entre os Estados, como o aspecto da invasão colonial e as desigualdades econômicas, são postas em segundo plano (INAYATULLAH & BLANEY, 2004; TICKNER, 2014). O mesmo ocorre internamente: não se considera que indivíduos acessam de forma desigual a cidadania; além de não considerar as violências e conflitos internos, por diversas vezes perpetrados pelos próprios Estados (PETERSON, 1999). Logo, tomando o Estado como unidade de análise, essas visões do internacional cristalizaram uma divisão entre o que está “dentro” e “fora” das fronteiras espaciais nacionais e a estatização da soberania naquela que é apenas uma das formas de organizações políticas possíveis (WALKER, 2013).

Essa discriminação continua inferiorizando e silenciando outras formas de fazer política, como os modos de vida dos povos indígenas. Beier (2005) afirma que essa normatização do “Eu” moderno Ocidental ocorreu através da negação e eliminação desses vistos como “Outros”. Shaw argumenta que essa discriminação entre o “eu” e o “Outro” é sustentada pela definição da política em torno da soberania, entretanto, esta concepção não é natural nem neutra, na medida em que “é permitida e repousa na produção, naturalização e marginalização de certas formas de ‘diferença’”<sup>17</sup> (SHAW, 2008, p. 9, tradução nossa) e, em particular, na

<sup>16</sup> History begins and ends with modern sovereign states: states as spatial containers discipline Time into History, and within the bounds of state sovereignty History continues its one-way path of Progress. Outside these neat boundaries, anarchy and timelessness reign: either in the realm of the pre-state/primitive, "known" (and produced) by anthropology, or in the modern inter-state world, "known" (and produced) by international relations.

<sup>17</sup> is enabled by and rests upon the production, naturalization, and marginalization of certain forms of "difference."

diferença em relação aos povos indígenas. Desse modo, questionar essa delimitação disciplinar e política implica denunciar que a marginalização dos povos indígenas foi (e é) central para constituição da soberania moderna estatal como pilar da política contemporânea. Por um lado, na dimensão econômica, uma vez que a hegemonia ocidental foi construída através da expropriação de terras e recursos nativos; por outro, através da imposição de regimes de verdade discursivos e subjetivos ocidentalizado em detrimento de outras cosmologias e modos de vida.

Outros questionamentos sobre as fronteiras e pontos de partida onto-epistemológicos da disciplina relacionam gênero e sexualidade à política mundial. A instituição do Estado moderno como parâmetro de organização política também contribuiu para a primazia da experiência de homens, brancos, héteros e de países ocidentais (ENLOE, 2014; TICKNER, 2014). Spike V. Peterson (1999) demonstra como as noções ocidentalizadas de feminilidade e masculinidade moldaram a política mundial e a construção do Estado moderno, na medida em que a (cis) heteronormatividade afetou as relações sociais de gênero e também entre Estados, servindo, inclusive, como justificativa para a invasão e a interferência em outros Estados. Cynthia Enloe (2014) coloca em evidência que questionar onde estão as mulheres trouxe à tona para as RI que as relações de poder cotidianas e locais são, pois, afetadas e afetam as dinâmicas globais. Da mesma forma, a antropologia feminista afirma que a relação entre indianidade e gênero requer observar a política no cotidiano (OVERING, 1999).

Nessa mesma esteira, tomar os conceitos de indianidade e de gênero como pontos de partida epistemológicos, movimento realizado nessa pesquisa, permitem (re)pensar também a separação entre natureza/cultura. A partir dos dualismos ontológicos, houve uma associação dos países do “Eu” europeu a uma noção hegemônica de masculinidade (racional/virilidade/poder/civilização) em relação de oposição aos países e povos colonizados; estes entendidos como “Outros” inferiores, subordinados e, portanto, associados à feminilidade (emocional/frágil/selvagem) (BEIER, 2005; PETERSON, 1999). Segundo J. Ann Tickner, “países não-brancos e tropicais são frequentemente descritos com características como irracionais, emocionais e instáveis, que também são atribuídas

às mulheres” (TICKNER, 1992 apud BEIER, 2005, p. 158)<sup>18</sup>. Embora esta seja uma representação ortodoxa tanto de povos indígenas quanto de mulheres, o legado dessas representações imagéticas continua influenciando o terreno discursivo e, por conseguinte, a concepção de agência que permeia as políticas no que se refere a estes grupos sociais. A soberania estatal, portanto, está permeada por concepções de feminilidade e masculinidade baseadas em relação desigual de poder entre homens e mulheres, entre brancos, negros, indígenas, amarelos, entre ricos e pobres (PETERSON, 1999; INAYATULLAH & BLANEY, 2004; BEIER, 2005; TICKNER, 2014).

O estabelecimento das fronteiras estatais produziu uma homogeneização em termos espaciais e também conteve a temporalidade no âmbito doméstico. Sob a égide temporal, a diferença racializada foi articulada como estágios de desenvolvimento. Segundo Inayatullah & Blaney (2004), um dos processos herdados pela colonialidade foi a reconciliação da criação divina através da universalidade, o que, por conseguinte, ocorreu em detrimento da pluralidade de mundos e formas de se fazer política. Os autores demonstram que a diferença foi tratada como um atraso temporal através da sua construção como um passado primitivo europeu imaginado como “Estado de Natureza” (INAYATULLAH & BLANEY, 2004). De acordo com Shaw:

O que é mais crucial para determinar o caráter da política indígena contemporânea, no entanto, é que Hobbes processa a construção dessa identidade excludente, os processos através dos quais a autoridade é produzida e garantida, **como pré-política, necessária e natural, em vez de contingente e violenta.**<sup>19</sup> (SHAW, 2008, p. 10, tradução nossa, grifo nosso).

A historicidade das diferenças entre os povos é negada na medida em que se avalia a humanidade segundo os parâmetros dos valores modernos liberais. Em outras palavras, a naturalização do Estado moderno como a forma de organização política baseia-se em uma visão evolucionista que dividiu em primitivos aqueles que não se conformam com os moldes modernos e ocidentais de fazer política, enquanto que

<sup>18</sup> nonwhites and tropical countries are often depicted as irrational, emotional, and unstable, characteristics that are also attributed to women

<sup>19</sup> What is more crucial in determining the character of contemporary Indigenous politics, however, is that Hobbes renders the construction of this exclusionary identity, the processes through which authority is produced and guaranteed, as pre-political, as necessary and natural rather than contingent and violent.

estabelece como ponto máximo na escala evolutiva a “civilização” ocidental (INAYATULLAH & BLANEY, 2004; BEIER, 2005).

A humanidade, portanto, foi relativizada ao ser normatizada segundo os parâmetros da modernidade. Em contraposição, Ailton Krenak (2019) defende a multiplicidade da(s) humanidade(s). Para o pensador,

**A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível.** Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolas feitas em diferentes períodos da história. Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitaram uma crítica dessa ideia. **Somos mesmo uma humanidade?”** (KRENAK, 2019, p. 11-12, grifo nosso).

Desse modo, as desigualdades hierarquizaram essas diferenças de modo a privilegiar um determinado modo de vida em detrimento de outros (INAYATULLAH & BLANEY, 2004). Com efeito, essa concepção delimitou as possibilidades de investigação das RI. Marshall Beier (2005) afirma que essa restrição da imaginação política ocorreu em detrimento das organizações políticas dos povos indígenas e de possibilidades outras de um projeto emancipatório.

A pesquisa conduzida nesta dissertação, por conseguinte, parte da premissa que é preciso pensar para além das dicotomias modernas hierárquicas como o “dentro/fora”, nacional/internacional, tradicional/moderno, primitivo/civilizado, emocional/racional, privado/público, Eu/Outro, natureza/cultura, subdesenvolvido/desenvolvido (PETERSON, 1999; WALKER, 2013). Coaduna-se com Marshall Beier (2005) sobre a necessidade de reconhecer os povos indígenas e seus conhecimentos como parte das Relações Internacionais em si mesmos. Por sua vez, compreender a violência e a sujeição promovidas pela colonialidade em relação aos povos indígenas, segundo Jodi Byrd (2011), é imprescindível para o entendimento das bases dos processos hegemônicos de dominação político, discursivo e cultural. Partir da centralidade da indianidade contesta *per se* o pretensão universalismo do Ocidente, que se erigiu a partir da invasão e do estupro colonial como ferramentas de destruição de mundos outros.

Sob esta égide, compreende-se as RI como política mundial. A partir do proposto por Anna Lowenhaupt Tsing (2005), não se busca olhar para o mundo inteiro de uma vez, ao invés, pensar a política mundial implica observar as interconexões entre o global e local. Em consonância, os termos da esfera do global são (re)encenados e ressignificados nos encontros com o local (TSING, 2005). Para mais do que uma diferença de escala, as interconexões constituintes da política mundial se baseiam em um encontro de cosmovisões e mundos diversos, nas palavras de Krenak (2019), humanidades em sua pluralidade. O tema da indianidade é relevante não apenas para os povos indígenas, mas também como lócus potente para (re)pensar a política mundial. Nessa esteira, a condição vivida por povos indígenas revela:

lutas contra condições materiais marginais; conexões hesitantes e desiguais com estruturas, sistemas e fluxos econômicos; níveis relativamente altos de perturbação social e seus problemas associados, incluindo altos níveis de violência; relações muito politizadas e altamente ambivalentes com práticas dominantes de conhecimento; subjetividades múltiplas e altamente conflitantes, internas a si mesmas e expressas nas comunidades em relação a desejos conflitantes, visões para o futuro, valores no presente e assim por diante (SHAW, 2008, p. 5, tradução nossa)<sup>20</sup>.

A categoria indianidade, nesse sentido, permite compreender que as RI também se encontram nas zonas de interstícios da modernidade, que escapam as abstrações do pensamento ocidental promovidas como universais e parâmetro normativo.

Para Glória Anzaldúa, o gênero também denuncia a dimensão fronteira entre os mundos: as mulheres são temidas porque estão nos interstícios entre o divino/sobrenatural e antidivino/natural (“a sexualidade, o inconsciente, o desconhecido, o estranho”<sup>21</sup>) (ANZALDÚA, 2016, p. 58, tradução nossa). Assim sendo, compreender as RI enquanto política mundial permite outros pontos de partidas que resistem ao enquadramento em dualismos como

<sup>20</sup> struggles against marginal material conditions; very tentative and uneven connections to economic structures, systems, and flows; relatively high levels of social disruption and their attendant problems, including high levels of violence; very politicized and highly ambivalent relationships to dominant practices of knowing; multiple and highly conflictual subjectivities, both internal to selves and expressed across communities in relation to conflicting desires, visions for the future, values in the present, and so on

<sup>21</sup> la sexualidad, el inconsciente, lo desconocido, lo extraño

nacional/internacional, local/global, tradição/modernidade, natureza/cultura, feminino/masculino, entre outros.

Embora a pesquisa seja crítica à modernidade ocidental capitalista, compreende-se que não é possível uma recusa absoluta a esta, é necessário, pois, “pensar as rupturas, descontinuidades e ambivalências dos discursos e das categorias de modo atento aos silêncios, às margens e às disjunturas também constituintes da política mundial” (LESSA, 2018, p. 7). Destarte, a definição de RI da qual essa dissertação de parte é a da relação co-constitutiva entre as dinâmicas do local e do global no “fazer” da política mundial; o que possibilita uma abertura das RI enquanto campo disciplinar capaz de abordar o problema das possibilidades de agência e resistência do movimento de mulheres indígenas no Brasil.

### **2.3 Conceituando indianidade: da colonialidade à autodefinição**

Esta seção busca observar a transformação do conceito de indianidade e o impacto desse processo na agência política dos povos indígenas. Assim, nota-se como o termo emergiu como legado da colonialidade e foi reapropriado pelos povos indígenas no seu fazer político, embora este processo permaneça permeado pelas relações de poder coloniais, modernas, ocidentais, neoliberais e patriarcais. A indianidade, historicamente, foi construída na invasão colonial dividindo os nativos em oposição aos colonizadores (SHAW, 2018; PICQ, 2018). Essa leitura da história naturaliza os países colonizadores como “vencedores” e congela as sociedades nativas no passado, uma vez que é contada a partir do ponto de vista da voz (tipicamente masculina) do acadêmico euro-estadunidense privilegiado (BEIER, 2005).

Nessa esteira, a representação colonial dos povos indígenas serviu ao propósito de desumanização e inferiorização através de uma imagem racializada e generificada externamente definida:

Os povos indígenas são construídos de maneira variada como assustadoramente masculinos ou piedosamente femininos, como supremamente racionais ou irremediavelmente irracionais, friamente estoicos ou descontroladamente emocionais, como sobre-humanos ou sub-humanos. [...] isso destaca tanto a

contingência desses discursos quanto os propósitos coloniais que eles servem (serviram) (BEIER, 2005, p. 159, tradução nossa).<sup>22</sup>

Esta compreensão da definição de povos indígenas está interligada à representação destes como “índios” através do ponto de vista subjetivo ocidentalizado, o que se manifestou como um instrumento da colonialidade promotor do “apagamento das bases de autodefinições dos povos indígenas” (BEIER, 2005, p. 81, tradução nossa)<sup>23</sup>. Essa produção imagética é abstrata o suficiente para englobar diversos povos e para um discurso comprometido com a garantia (histórica e atual) da manutenção das relações de poder.

Se uma definição do que é ser indígena contribuiu para desumanizar e sujeitar esses povos, o caminho para transformação política desse grupo social perpassa por (re)inventar o que significa ser indígena na contemporaneidade. Jeff Corntassel (Cherokee) e Taiaiake Alfred (Kahnawake Mohawk) (apud BYRD, 2011, p. XIX, tradução nossa) definem que “indígena é uma identidade construída, moldada e vivida no contexto politizado do colonialismo contemporâneo”<sup>24</sup>. Esta categoria, portanto, refere-se a um processo dinâmico de diferenciação, em que

o índio não é uma questão de cocar de pena, urucum e arco e flecha, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. Na verdade, mais do que isso, a indianidade designava um *modo de devir*, algo essencialmente invisível, mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um estado massivo de “diferença” anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 136).

A categoria indígena alude à **diferença**, não é uma identidade que unifica os povos sob a alcunha de indígenas e sim a expropriação das terras nativas por estrangeiros através do colonialismo (BYRD, 2011). Por sua vez, Shaw (2008) aponta o caráter internacional da articulação de políticas indigenistas ainda que respeitando a diversidade de povos e demandas em cada localidade. Diante de tamanha diversidade, é imprescindível atentar para as particularidades políticas, históricas e

<sup>22</sup> Indigenous people(s) are variously constructed as frighteningly masculine or piteously feminine, as supremely rational or hopelessly irrational, as coldly stoic or wildly emotional, as superhuman or subhuman.[...] this highlights both the contingency of these discourses and the colonial purposes they serve(d).

<sup>23</sup> erasure of the very bases of Indigenous people(s)’ self-definitions.

<sup>24</sup> Indigenousness is an identity constructed, shaped, and lived in the politicized context of contemporary colonialism

espaciais que produzem a indianidade. Isso permite romper com uma ideia estereotipada sobre o indígena no Brasil para compreender a pluralidade e materialidade dessas subjetividades, em que a memória e a ancestralidade têm um papel central nesse processo de autodefinição (BYRD, 2011; CORRÊA, 2018).

Com a categoria “indígena”, esses povos foram primeiramente vistos como objetos no âmbito do internacional, a partir de uma leitura seletiva da história, que oculta a agência e resistência desses povos enquanto atores que enredados nas relações assimétricas de poder (SHAW, 2008). A mobilização em torno dessa categoria, por sua vez, permitiu a visibilização das violências contra os povos nativos na arena da política para além das limitações das fronteiras estatais. Beier (2005) aponta que a instituição do Fórum Permanente de Povos Indígenas está relacionada a um histórico de envolvimento que data desde o envio de delegações para as cortes da realeza europeia; ademais, as relações diplomáticas entre nações indígenas remontam ao período anterior à colonização.

Nessa esteira, algumas conquistas foram alcançadas pelo movimento indígena internacional na arena do Direito Internacional em direção à autodefinição, embora a efetividade da aplicação dos direitos permaneça sendo um processo em disputa (ANGHIE, 2005; PICQ, 2018). Em 1989, a Convenção 169 da OIT reconheceu

as aspirações desses povos [indígenas] de exercer controle sobre suas próprias instituições, modos de vida e desenvolvimento econômico e de manter e desenvolver suas identidades, idiomas e religiões, no âmbito dos Estados em que vivem (OIT, 1989, n.p., tradução nossa)<sup>25</sup>.

Um dos critérios pilares da definição de quem é indígena — a autodeterminação — aparece neste primeiro marco internacional referente aos povos indígenas sob a forma de “autoidentificação como indígenas” (OIT, 1989, n.p.)<sup>26</sup>. Além disso, o artigo 13 da UNDRIP<sup>27</sup> reconhece o direito de revitalizar tradições e costumes socioculturais diante do histórico processo de destruição das comunidades nativas

<sup>25</sup> the aspirations of these [Indigenous] peoples to exercise control over their own institutions, ways of life and economic development and to maintain and develop their identities, languages and religions, within the framework of the States in which they live

<sup>26</sup> Self-identification as indigenous

<sup>27</sup> UNDRIP corresponde à nomenclatura em inglês “*United Nations’ Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*”. Confira: [https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP\\_E\\_web.pdf](https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf). Acesso em: 29 jun 2020.

por conta da colonização e posteriormente sob os auspícios do Estado (UNDRIP, 2007).

A partir de 1994 foram iniciadas as duas Décadas Internacionais dos Povos Indígenas do Mundo e da criação, em 2010, do Fórum Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas (UNPFII). Com isso, houve uma ampliação do espaço físico e simbólico para a articulação dos povos indígenas como sujeitos e não objetos na política mundial. Em 2007, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP) foi aprovada em Assembleia Geral após duas décadas de deliberação<sup>28</sup>. Por sua vez, a UNDRIP reitera em seu Artigo 3 o direito dos povos indígenas à autodeterminação, ainda que mantenha a submissão à soberania estatal (UNDRIP, 2007). Ademais, a UNDRIP reafirma os direitos culturais, sociais, políticos e territoriais dos povos indígenas em reconhecimento de “terem sofrido com injustiças históricas como resultado [...] de sua colonização, expropriação de suas terras, territórios e recursos” (UNDRIP, 2007, p. 3)<sup>29</sup>. O reconhecimento desses mecanismos jurídico-políticos fez circular e ampliar a definição de indianidade e os povos que se reconhecem neste conceito.

O Brasil ratificou ambos marcos do Direito Internacional, a Convenção 169 (1989) e a UNDRIP. A conquista da autodeterminação permitiu a ressignificação de uma categoria colonial e violenta para uma abertura de um espaço simbólico e físico para a articulação em torno da comunalidade dessa violência. No Brasil, esse reconhecimento da autodeterminação, acompanhado das condições políticas e históricas presentes, acarretaram um aumento no número de pessoas que se reconhecem sob a alcunha de indígena (IBGE, 2012). Processo este chamado de “etnogênese” ou “retnização”:

Nele, povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas e religiosas ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência – assim amenizando as agruras do preconceito e da discriminação – estão reassumindo e recriando as suas tradições indígenas (LUCIANO, 2006, p. 28).

---

<sup>28</sup> Essa informação é encontrada no panorama histórico sobre a UNDRIP. Confira: <https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples/historical-overview.html>. Acesso em: 14 fev 2020.

<sup>29</sup> have suffered from historic injustices as a result of [...] their colonization and dispossession of their lands, territories and resources

Sob esta égide, os critérios estabelecidos no global foram modificados através do movimento de autodefinição; sendo estes: “estreita vinculação com o território; sistemas sociais, econômicos e políticos bem definidos; língua, cultura e crenças definidas; vinculação ou articulação com a rede global dos povos indígenas” (LUCIANO, 2006, p. 27).

Os Estados-membros da ONU foram reticentes em aprovar o princípio de autodeterminação presente na Declaração, o que a tornou o tratado mais debatido em termos de tempo e de quantidade de debates (PICQ, 2018). Essas conquistas alcançadas ocorreram através de luta e disputa política por parte dos povos indígenas e não como reflexo da eficiência das instituições democráticas internacionais. Isso denota o caráter político da categoria de indianidade que ao ser reapropriado evidenciou a violência desses mecanismos políticos da modernidade ocidental, neoliberal e colonial.

Segundo Antony Anghie (2005), o Direito Internacional em sua gênese emergiu como uma resposta ao problema da diferença cultural no contato entre europeus e povos originários para justificar a conquista colonial. Com efeito, um dos dilemas enfrentados por povos indígenas é ter que “perseguir seus interesses e aspirações por meio de uma linguagem ‘universal’ do Direito Internacional que, sem dúvida, foi desenvolvida especificamente para garantir seu desempoderamento e privação de direitos” (ANGHIE, 2005, p. 31, tradução nossa)<sup>30</sup>. Isso se conecta ao processo de uma produção externamente definida sobre a categoria indianidade e a agenda política dos povos que se reconhecem nela. Jodi Byrd está de acordo sobre a problemática do direito como arena de política transformativa: “A ênfase do Direito Internacional sob o Estado-nação prediz que os povos indígenas permanecem ainda colonizados liminarmente dentro e nas fronteiras e instituições geopolíticas e biopolíticas estabelecidas da governança (pós) colonial como entidades apátridas” (BYRD, 2011, p. XIX, tradução nossa)<sup>31</sup>. O conceito de indianidade, por sua vez, é friccionado e esgarçado em sua circulação discursiva, gerando o movimento de autodefinição a partir dessa categoria. Assim, habitando

---

<sup>30</sup> pursue their interests and aspirations through a ‘universal’ language of international law which, arguably, was devised specifically to ensure their [Indigenous peoples] disempowerment and disenfranchisement

<sup>31</sup> The emphasis in international law on nation-state formations predicates that indigenous peoples remain still colonized liminally within and beside the established geopolitical and biopolitical borders and institutions of (post)colonial governance as stateless entities

os espaços físicos e subjetivos da imaginação política moderna, os povos indígenas não se limitam a exigir o reconhecimento destas organizações (SHAW, 2008), mas provocam a desestabilização e ressignificação destes espaços políticos.

Ademais, outro problema é vincular o direito dos povos indígenas ao escopo dos Direitos Humanos. A disputa vertical entre colonizadores e colonizados se soma à competição horizontal entre demandas – por diversas vezes, conflitantes – entre aqueles marginalizados (BYRD, 2011). Estados são omissos na aplicação afetiva dos DH em geral, logo, a lacuna é ainda maior quando se trata dos direitos dessas minorias nas suas especificidades. Além disso, Jodi Byrd (2011) centraliza a sujeição dos povos indígenas nas bases da constituição da democracia liberal multicultural. Partindo da experiência estadunidense, a autora argumenta que as políticas de reconhecimento e identidade são moldadas por como o colonialismo liberal multicultural busca a inclusão daqueles Outros abjetados na constituição estatal desde suas origens: as concepções de minorias marginalizadas competem entre si pela inclusão, o que impede a construção de um ativismo capaz de transformar as condições de colonialidade do Estado (BYRD, 2011). Os processos de racialização e de colonialidade estão interligados porque a soberania definida como tal foi concebível através da expropriação territorial de povos indígenas e da presunção do direito da branquitude à propriedade privada. Do mesmo modo, Ramon Grosfoguel (2016) também relaciona os processos de racialização, colonialidade e generificação à sujeição de Outros internos e externos no momento da construção do Estado moderno.

Sob esta égide, diversos pensadores indígenas e não-indígenas levantam o questionamento dos limites do fazer político moderno e ocidental para pensar as demandas postas pelos indígenas (COULTHARD, 2007; SHAW, 2008). Entre eles, Marshall Beier (2005) aponta para o problema de as vozes marginais serem escutadas apenas quando mimetizam os padrões normativos hegemônicos. Nessa esteira, Beier (2005) retoma o argumento de Homi Bhabha de que a impossibilidade da estabilidade e fixidez das categorias binárias do colonialismo abre margem para pensar as possibilidades de resistência e transformação. Por sua vez, Glen Sean Coulthard (2007) alerta que a busca pelo reconhecimento dos direitos indígenas através do Estado como estratégia central meramente reforça a autoridade estatal de definição sobre as políticas indigenistas. Karena Shaw, por sua vez, denuncia

que a narrativa hegemônica alega que “As Relações Internacionais são o que mudaram, progrediram e se tornaram mais tolerante. [...] Suas violências estão localizadas com segurança no passado (suas fontes não interrogadas, consideradas historicamente necessárias), e continuam sendo o terreno crucial sobre o qual os conflitos devem ser mediados” (SHAW, 2008, p. 66, tradução nossa)<sup>32</sup>. Assim sendo, é reiterada a soberania estatal e das organizações internacionais sob os mesmos moldes liberais, modernos e ocidentais na instância das RI através da narrativa do progresso, da modernização e da inclusão permitida pelo multiculturalismo.

O pensador Taiaiake Alfred (Kahnawake Mohawk) acrescenta que os próprios povos indígenas contribuíram para a sua marginalidade ao reforçar a crença e dependência do Estado (ALFRED, 1999 apud SHAW, 2008). O legado do colonialismo moldou como os indígenas enxergam a si mesmos e, por conseguinte, limitou as possibilidades de luta contra as suas condições de subordinação. Ou seja, produziu uma definição do conceito de indianidade e do que é ser indígena pejorativa a ponto daqueles vistos como indígenas não reconhecerem a legitimidade e relevâncias das suas próprias características sociopolíticas, culturais e até mesmo físicas (LUCIANO, 2006). Além disso, de acordo com Ferguson, os “padrões de cultura considerados primitivos podem de fato terem sido transformados pelo contato ocidental”<sup>33</sup> (1990 apud BEIER, 2005, p. 169, tradução nossa), evidenciando como a colonialidade se arraigou e causou a perda dos laços políticos e afetivos tradicionais.

Esse esfacelamento das particularidades estimulou a reapropriação da categoria de indianidade como meio de reconhecer as diferenças que não podem ser mais identificadas com um povo em suas especificidades. Do mesmo modo, Manuela Picq (2018) argumenta que os padrões de gênero foram afetados pelo contato e pela leitura histórica dos colonizadores, conforme será aprofundado no capítulo 4. Isso demonstra que o esforço de uma (re)leitura sob as bases de epistemologias e cosmologias indígenas abre caminho para as possibilidades de diferentes formas de sociabilidade, para perceber as relações políticas como

---

<sup>32</sup> International relations is what has changed, progressed, become more tolerant. [...] Its violences are safely located in the past (their sources un-interrogated, assumed to be historically necessary), and it remains the crucial ground upon which conflicts must be mediated.

<sup>33</sup> culture patterns taken to be pristine may actually have been transformed by Western contact.

dinâmicas contextuais e também para atentar à influência da colonialidade nas definições normatizadas de produção de conhecimento e práticas políticas.

Embora atentas para as problemáticas de reconhecimento dos regimes baseados no multiculturalismo neoliberal, Orin Starn e Marisol de la Cadena (2007) alegam que a mobilização política em torno de indianidade também fomentou o acesso a direitos coletivos, à terra e a organização política. As autoras retomam o que Evelina Dagnino (2002 apud STARN & CADENA, 2007) denominou de “confluência perversa” entre o neoliberalismo e o ativismo pela justiça social, demonstrando a ambiguidade que permeia o processo de constituição da agência política. Por sua vez, Linda Tuhiwai Smith (2012) atenta para a relação entre indianidade e o capitalismo tardio na Nova Zelândia ao notar que os esforços de ativistas Maori por direitos e reconhecimento ocorreram concomitantemente com o avanço das ideologias do individualismo e do livre mercado. Desse modo, a indianidade é uma categoria politizada em disputa, cuja ambiguidade e dinamismo estão circunscritos nas teias intersubjetivas da modernidade, colonialidade e neoliberalismo, concomitantemente ao processo de disputa narrativa sobre a atribuição de seu significado pelos indígenas coletivamente.

A garantia das estruturas de poder hegemônicas depende da reiteração do que Byrd denomina das noções de “tempo, propriedade e de si”, bases desse sistema de dominação (2011, p. XXIII, tradução nossa)<sup>34</sup>. Nesse processo de reiteração, há uma abertura para a quebra do mimetismo das condições subjetivas através da reformulação subjetiva de si e da coletividade para uma transformação no político. Alfred (2005 apud SHAW, 2008) defende o enfoque na subjetividade como meio para um projeto político transformador. Para o autor, portanto, “a transformação pessoal e coletiva não é apenas fundamental para o avanço contra o poder do Estado, é o próprio meio de nossa luta” (ALFRED, 2005 apud SHAW, 2008, p. 184, tradução nossa)<sup>35</sup>. (Re)pensar as possibilidades de agência e resistência, logo, abre margem para reimaginar mundos outros e outros projetos de modo de vida.

Sob esta égide, Karena Shaw salienta a importância de olhar para as mobilizações feitas por povos indígenas para (re)pensar as práticas políticas na

---

<sup>34</sup> time, property, and notions of self.

<sup>35</sup> Personal and collective transformation is not instrumental to the surging against state power, it is the very means of our struggle

medida em que “eles parecem compartilhar o desejo de criar para si futuros coletivos que não sucumbem a nenhum dos lados das estruturas de oposição que enfrentam: ser indígenas ou modernos” (2008, p. 5, tradução nossa)<sup>36</sup>. Para a autora, assim como para Taiaiake Alfred, a luta dos povos indígenas implica em repolitizar a subjetividade, identidade e a produção de conhecimento (SHAW, 2008). Nesse processo, Henderson afirma que:

Inicialmente, para falar eles precisam compartilhar pensamentos e discursos eurocêntricos com seus opressores; no entanto, para existir com dignidade e integridade, eles devem renunciar aos modelos eurocêntricos e viver com a ambiguidade de pensar contra si mesmos. Eles devem aprender a criar modelos para ajudá-los a se orientar em território inexplorado. (2000 apud SHAW, 2008, p. 189, tradução nossa)<sup>37</sup>.

Assim sendo, a construção de agência e resistência perpassa esse engajamento com a sociedade e o conhecimento eurocêntrico a partir da autodefinição e da busca pela revitalização dos conhecimentos e práticas políticas indígenas, localizadas e contextualizadas. A indianidade opera nesse diapasão de um conceito inserido na modernidade que não sucumbe a ela, à medida que permite a mobilização política através da comunalidade de pautas e agendas, abarcando povos de diferentes identidades particulares que se reconhecem nessa categoria.

## 2.4 Cosmologias indígenas: considerações onto-epistemológicas

Esta seção traça alguns pontos de partida onto-epistemológicos compartilhados por diversas cosmologias indígenas, os quais norteiam os modos de vida desses povos e se contrapõem aos regimes de verdade discursivos da modernidade. A separação entre a humanidade e a natureza é um dos principais pilares da ontologia moderna; a cultura, sob essa égide, refere-se ao domínio das comunidades humanas (GROSFOGUEL, 2016). A secularização de deus na humanidade inaugurou a política moderna, instituindo uma narrativa de evolução e desenvolvimento de acordo com o afastamento e o controle da natureza (GROSFOGUEL, 2016). Segundo Marisol de la Cadena (2018), essa divisão

<sup>36</sup> They seem to share a desire to create collective futures for themselves that do not succumb to either side of the oppositional structures they face: to be Indigenous or to be Modern

<sup>37</sup> To speak initially, they have to share Eurocentric thought and discourse with their oppressors; however, to exist with dignity and integrity, they must renounce Eurocentric models and live with the ambiguity of thinking against themselves. They must learn to create models to help them take their bearings in unexplored territory

ocasionou o centramento da concepção ocidental como parâmetro para a humanidade, classificando aqueles próximos à natureza como humanos “incipientes” que precisavam ser salvos. Para mais, essa visão permitiu moldar a narrativa colonial como o “descobrimento de terras inabitadas” enquanto que, na verdade, nessas terras já existiam pessoas, culturas, linguagens, organizações sociais e políticas (COULTHARD, 2007).

Percebe-se, então, a conexão entre a filosofia moderna e o capitalismo neoliberal em confluência sobre a distinção entre a natureza e a humanidade. Essa percepção se contrapõe às perspectivas onto-epistemológicas, como as cosmologias indígenas, que advêm da inter-relação entre natureza/corpo/sociedade. Para além de uma diferença cultural, essa distinção denota mundos e cosmovisões heterogêneas, que implicam, segundo Linda Tuhiwai Smith (2012, p. 55), “diferentes orientações sobre o tempo e o espaço, diferentes posicionamentos no tempo e no espaço e diferentes sistemas de linguagem para tornar ‘reais’ o espaço e o tempo sustentam noções de passado e presente, de espaço e de relações com o território”<sup>38</sup>. A hierarquização a partir da modernidade não reconhece ritmos, tempos, movimentos outros como ordens diferentes e equivalentes de produção de conhecimento (CORRÊA, 2018).

No Brasil, uma das principais vertentes desenvolvidas na antropologia é a do perspectivismo ameríndio. Segundo esta corrente, o pensamento protagonizado por antropólogos como Eduardo Viveiros de Castro e Tânia Stolze Lima, as compreensões metafísicas ameríndias comumente não podem ser reduzidas à separação dicotômica entre o natural e o cultural, o social e o corporal. Para Viveiros de Castro, essas esferas operam em uma “estranha interação, algo como uma ‘entre-indeterminação’ entre essas dimensões muito mais complexa do que sonhavam os nossos dualismos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 28). Outra forma de se referir a essa corrente é pelo termo “multinaturalismo”, em contraposição ao multiculturalismo. Este pressupõe que compartilhamos a mesma natureza e o que nos diferencia é a cultura; enquanto que para o multinaturalismo, a cultura é a mesma, o que muda é a natureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2015).

---

<sup>38</sup> Different orientations towards time and space, different positioning within time and space, and different systems of language for making space and time 'real' underpin notions of past and present, of place and of relationships to the land

A partir da etnografia do povo Yudjá, Tânia Stolze Lima aborda a inscrição da diferença entre seres humanos e animais através de uma “capa de animalidade” posta por uma entidade espiritual, que ocasionou a perda da linguagem (2005, p. 38). Com isso, produziu-se uma diferenciação entre seres antropomorfos, os quais foram uma vez semelhantes. Nesse sentido, o pano de fundo que dá origem a todos os seres é o mesmo, sendo a diferença inscrita no campo da natureza e não da cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Essa visão é oposta à narrativa evolucionista de que todos somos animais e alguns progrediram para a forma humana, posto que seres humanos e não-humanos compartilham a mesma cultura, embora sejam de espécies diferentes (LIMA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Essa cosmologia implica a humanidade como pano de fundo não apenas dos animais, mas também como "a forma geral do ser vivo, ou mesmo a forma geral do ser. Pressuposto radical do humano. A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 94). A humanidade é posta em perspectiva; não se sabe, pois, qual ou mesmo se há um ponto de vista fixo e externo a quem vê a “realidade”. Por isso, não se hierarquiza *a priori* os seres humanos como superiores aos outros seres.

Nesta visão da humanidade como o pano de fundo, tudo é humanizável; a depender do ponto de vista, “pode ser que a única coisa não humana sejamos nós” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 97). A partir da sua perspectiva, cada espécie se vê como a humanidade “autêntica”:

todos os seres veem (‘representam’) o mundo da *mesma* maneira – o que muda é o *mundo* que eles veem. Os animais utilizam as mesmas categorias e valores que os humanos [...] Se a lua, as cobras e as onças veem os humanos como antas ou porcos selvagens, é porque, como nós, elas comem antas e porcos selvagens, comida própria de gente. Só poderia ser assim, pois, sendo gente em seu próprio departamento, os não-humanos veem as coisas *como* ‘a gente’ vê. Mas as coisas *que* eles veem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim<sup>39</sup>; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca pubando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial... (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 378-379).

Isso implica que o que todos temos é **uma** perspectiva sobre determinado acontecimento, sem saber qual é a perspectiva dos outros, sem saber se existe um

---

<sup>39</sup> Bebida fermentada de mandioca.

ponto de vista fixo e externo, como seria o ‘real’ — o ponto de vista de Deus na cosmologia moderna ocidental.

Da perspectiva ocidental, há uma divergência ontológica que recai no espectro que varia de entendimento da diferença sob a lógica do social ou do biológico; enquanto que as cosmologias ameríndias não entendem a diferença como um dado. No Ocidente, a diferença entre seres humanos e não-humanos é dada, sendo inscrita, portanto, na dificuldade de comunicação, a qual ocorre através no nível da linguagem e do plano físico (VIVEIROS DE CASTRO, 2004). Ao contrário, nas cosmologias ameríndias, se não há uma separação entre corpo/espírito, “é no plano metafísico que eles se comunicam, porque tudo é espírito, tudo é alma, sujeito”, o que atesta a necessidade de diferenciação entre as espécies (naturezas, na linguagem perspectivista) “no plano físico, no sentido de corporeidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 101). Viveiros de Castro ilustra como essa produção subjetiva é social e corporificada:

os jovens têm o corpo literalmente fabricado, *imaginado* por meio de remédios, de infusões e de certas técnicas mais “invasivas” como a escarificação. Em suma, tudo aquilo me parecia um signo de que não havia distinção entre o corporal e o social: o corporal era social e o social era corporal. (1999, p. 28).

Se o pano de fundo da humanidade é o mesmo para seres humanos e não-humanos, logo, é necessária a diferenciação enquanto processo dinâmico, contínuo e corporificado.

Por outro lado, João Paulo Lima Barreto (Tukano) e Gilton Mendes dos Santos (2017) propõem uma abordagem sobre as cosmologias indígenas em que não existe uma separação entre natureza e cultura, mas sim **uma teia de relações entre os seres humanos e não-humanos**. João Barreto parte de sua vivência enquanto pesquisador tukano para propor um projeto de pesquisa que visa a produção epistemológica a partir das categorias “nativas” de seu povo. Nesse processo, o pesquisador deparou-se com um “equivoco” ocorrido na de tradução de uma categoria. Se o perspectivismo reconhece a humanidade como base da construção dos animais, João reformula a questão:

A categoria *wai* (peixe) foi motivo de uma confusão generalizada no Rio Negro, pois o termo *wai-mahsã*, traduzido ao pé da letra é: *wai*: peixe; *mahsã*: gente, pessoas. Assim, *wai-mahsã* seria

entendido como “peixe-gente”. Todavia, na cosmologia tukano, peixe não é gente, é uma categoria que se presta como veículo especial da comunicação entre humanos e *wai-mahsã* residentes e donos das habitações aquáticas (*bahsakawi*). (BARRETO, 2013 apud BARRETO & SANTOS, 2017, p. 89).

Desse modo, não é uma associação dual peixe-humano, mas uma emergência de outro elemento, *waimahsã*, na cosmologia tukano. O antropólogo, portanto, critica a pressuposição das classificações ocidentais como ser humano, natureza, cultura, indivíduo, animal, vegetal, mineral. Para ele, é necessário um projeto em construção de repensar categorias mais apropriadas aos entendimentos indígenas.

Além disso, a relação entre seres humanos e não-humanos engendra não são se organiza apenas através de algumas conexões, mas uma interdependência entre esses seres e os seus mundos (TSING, 2005, 2012; KRENAK, 2017, 2019). Ailton Krenak (2019) ressalta que diversas tradições antigas abordam a natureza segundo uma figura que provém, nos acolhe e nos alimenta (Mãe Terra, Pachamama, entre outros nomes), enquanto que, para o Ocidente, a natureza é apenas um recurso a ser explorado. Em contraposição à ontologia moderna, nós seres humanos não somos o centro do mundo, fazemos apenas parte dele:

Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, do homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade que todos se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser (KRENAK, 2019, p. 69).

Nessa esteira, o Ocidente observa essa reciprocidade entre os seres e ecossistemas do meio ambiente, mas falha em admitir a sua própria interdependência (TSING, 2005; 2012).

Essa obsessão por controle suplantou outras ontologias e epistemologias, em que o bem viver da humanidade buscava a confluência com os tempos, ritmos, movimentos e espaços entre humanos e não-humanos, entre o plano físico e espiritual. Para os povos indígenas, “o território compreende a própria natureza dos seres naturais e sobrenaturais, onde o rio não é simplesmente o rio, mas inclui todos os seres, espíritos e deuses que nele habitam” (LUCIANO, 2006, p. 101). Célia

Xakriabá define que a relação dos povos indígenas “com o território não é uma relação da terra como matéria, é uma relação ancestral do território como corpo e espírito” (2018, p. 26). Essa relação, portanto, molda os modos de sociabilidade de acordo com as particularidades de cada povo. A identidade Krenak, por exemplo, é marcada pela significação de Krenak como “cabeça na terra” (KRENAK, 2017). Sobre o pertencimento étnico de seu povo, Célia Xakriabá (2018) aponta a estreita relação com os rios, cujo acesso foi negado com a colonização. Ela afirma, com efeito, que

[...] a ausência do rio em nosso território tem um impacto direto em nossa cultura, território, alimentação e em nossa própria relação com o rio. [...] Assim é o nosso povo Xakriabá, que também cresce, constrói caminhos estratégicos alternativos, mas assim como o filho que é retirado do direito de ser alimentado com leite materno, cresce com ausências. Estas ausências se convertem em resistências e novas forças. (CORRÊA, 2018, p. 26)

Destarte, a expropriação de terras dos povos indígenas que remonta à colonização constituiu e continua se constituindo como um violento processo de destruição não apenas física, mas também étnica e identitária de modos de vida, conformando o genocídio e etnocídio desses povos e suas cosmologias.

Outro reducionismo ocidental colocado em xeque é a separação entre indivíduo e sociedade. Na política moderna, a tensão entre liberdade e igualdade inscreve-se em uma preocupação com a supressão do indivíduo pelo coletivo. No entanto, segundo essas cosmologias, o contato com a diferença é parte da constituição da pessoa indígena:

Se você vive uma experiência de comunidade, a ideia de pessoa é fortemente constituída, como personalidade mesmo, com perspectivas próprias, interagindo com outros iguais. Esse sentimento de interagir com outros iguais é fundamental para sermos uma pessoa equilibrada. Você não fica o tempo inteiro tendo que fazer ajuste para se relacionar, você fica à vontade numa comunidade. Cada um é cada um, não tem padrão - as pessoas não se surpreendem se você tem uma ou outra escolha (KRENAK, 2018, p. 7).

O peso da comunidade, logo, não massacra as vontades e particularidades dos seus integrantes. A constituição das pessoas enquanto sujeitos ocorre **no processo**

**contínuo e dinâmico de diferenciação**, o que inclui a relacionalidade do parentesco e da afinidade com as(os) outras(os).

Em oposição ao processo solipsista de individuação que remonta à tradição filosófica cartesiana (GROSFOGUEL, 2016), Ailton Krenak (2018) defende a potência de pensar o sujeito coletivo. O desenvolvimento da singularidade pessoal está inscrito nas relações de parentesco, pertencimento étnico, cultural e sociopolítico. Assim sendo, o “[c]ompartilhamento da vida em comunidade também funciona para nós como um alimento. [...] A cultura alimenta a alma, a agricultura alimenta o corpo, a comunidade alimenta a vida bem vivida” (CORRÊA, 2018, p. 71). São vidas que se constituem de forma biográfica (e não mercadológica) na experiência compartilhada coletivamente, através do contato com eventos e seres que transitam desde o plano material até o plano mítico das narrativas e contos (KRENAK, 2018). Com efeito, o processo de individuação ocorre do modo dialógico com a vivência comunitária.

Nesse sentido, as constituições sociais de parentesco e afinidade nos moldam, ao mesmo tempo, “esses outros têm obrigações para conosco no sentido de nos ajudar a encontrar nosso caminho para nos tornarmos uma pessoa única e singular” (CORNELL, 2010 apud CORRÊA, 2018, p. 41). Isso é importante para compreender as relações de parentesco, pilar essencial de definição de quem é indígena atualmente como uma pessoa que faz parte de uma rede de relações de retomada e preservação das identidades étnicas particulares a partir de uma estratégia política pan-indígena compartilhada (LUCIANO, 2006; VIVEIROS DE CASTRO, 2006). A importância desse processo de retomada subjetiva envolve a rearticulação do pertencimento étnico e identitário com o objetivo de

recuperação da autoestima dos povos indígenas perdida ao longo dos séculos de dominação e escravidão colonial. O índio de hoje é um índio que se orgulha de ser nativo, de ser originário, de ser portador de civilização própria e de pertencer a uma ancestralidade particular (LUCIANO, 2006, p. 33).

O pertencimento social, mesmo embebido em redes de poder, produz as subjetividades de modo biográfico e singular, porém, inscritas na memória larga da comunidade (CORRÊA, 2018).

A questão da memória e ancestralidade é outro pilar das cosmologias ameríndias (CORRÊA, 2018). A compreensão desse aspecto requer uma descolonização da noção ocidental de tempo e de espaço. Por um lado, em diversas cosmologias indígenas, estas concepções estão entrelaçadas, enquanto que, no pensamento ocidental, o tempo e espaço são organizados de acordo com parâmetros que podem ser mensurados e controlados (SMITH, 2012; RIFKIN, 2017). Essa determinação social dos espaços e dos tempos afeta como entendemos o mundo e o político:

A matemática construiu uma linguagem que tenta definir com absoluta exatidão os parâmetros, dimensões, qualidades e possibilidades do espaço. Essa linguagem do espaço influencia a maneira como o Ocidente pensa sobre o mundo além da Terra (cosmologia), as maneiras em que a sociedade é entendida (espaço público/ privado, espaço municipal / nacional), as maneiras pelas quais os papéis de gênero foram definidos (público / doméstico, doméstico / trabalho) e as maneiras pelas quais o mundo social das pessoas é determinado (o mercado, o teatro)<sup>40</sup>. (SMITH, 2012, p. 51, tradução nossa).

A instituição dessas delimitações é uma das facetas da colonização, tomar o tempo e o espaço moderno como dados fundou uma política de “esquecimento” que cristalizou no passado as violências contra povos indígenas, e, por conseguinte, a desresponsabilização atual de reparação pelo Estado e outras instituições políticas (BYRD, 2011).

Ademais, se o pensamento ocidental aborda o tempo de acordo com relações de causa e efeito, algo mensurável e calculável (RIFKIN, 2017; WANG, 2018), ilusão de controle do tempo (e do espaço) está calcada na ideia de que

[...] a incerteza é apresentada como um problema de informação que pode ser superado com a coleta abrangente de dados, análise estatística que pode identificar padrões e relações, além de algoritmos em que a análise de resultados passados pode determinar resultados futuros. (WANG, 2018, p. 238)<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Mathematics has constructed a language which attempts to define with absolute exactness the parameters, dimensions, qualities and possibilities of space. This language of space influences the way the West thinks about the world beyond earth (cosmology) , the ways in which society is viewed (public private space, city/country space) , the ways in which gender roles were defined (public/domestic, home//work) and the ways in which the social world of people could be determined (the market place, the theatre)

<sup>41</sup> uncertainty is presented as an information problem that can be overcome with comprehensive data collection, statistical analysis that can identify patterns and relationships, and algorithms that can determine future outcomes by analyzing past outcomes

Em contraposição, nas cosmologias indígenas, o tempo, bem como o espaço, não é algo a ser controlado e contido, mas como uma multiplicidade de tempos e ritmos, da interação entre seres humanos e não-humanos (CORRÊA, 2018). A ancestralidade e a memória coletiva, nesse sentido, podem ser acessadas no “presente”, à medida que se compreende uma inter-relação entre o plano material/espiritual, entre o corpo individual e o coletivo. Dessa forma, há um entrelaçamento entre o que para a modernidade seria dividido em passado, presente e futuro.

Ao contrário da busca por padrões e certezas, uma reflexão que orienta o processo de produção de conhecimento a partir da perspectiva cosmológica indígena, como a Xakriabá, por exemplo, é “a de que nos deixemos orientar pela dúvida” (CORRÊA, 2018, p. 46). Na mesma esteira, Tânia Stolze Lima se baseia no mito Yudjá da criação da humanidade para abordar a constituição do pensamento da incerteza do perspectivismo ao tratar a diferença: a “origem da humanidade situa-se entre um casal de jaguares negros, que se consideram humanos, e um homem, seu filho, que os considera jaguares” (2005, p. 37). Essa incerteza de qual o ponto de vista é o “real” que coloca em evidência a interlocução entre os domínios da natureza/corpo/sociedade. Para cosmologias indígenas, o perigo é ser atraído e enganado por uma natureza que não a sua, “quando se humaniza tudo, tudo se torna muito perigoso. O mundo ‘encantado’ é um mundo arriscado, imprevisto, metafisicamente falando” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 98). Com efeito, a diferença não é um dado, mas um contínuo processo de diferenciação e de tradução de perspectivas de modo relacional.

O mito é parte integrante desse processo subjetivo por se tratar de uma experiência coletiva. Se a ciência moderna se preocupa em olhar para o passado e para o presente para antever o futuro, “no tempo do mito a gente ainda não tinha a angústia da certeza [...]. Ele inaugura, abre uma porta para você atravessar e sair no mundo, interagir e se realizar no mundo” (KRENAK, 2018, p. 4). O sujeito não é a soma de suas escolhas ou da imposição da vontade coletiva, mas se constitui no processo dinâmico entre o humano e o não-humano. “Para os índios, o invisível faz parte do visível, assim como os não-humanos fazem parte dos humanos. O mundo dos mortos, dos espíritos e dos deuses não está em outra dimensão cósmica, está na própria natureza que constitui o território indígena” (LUCIANO, 2006, p. 102).

Essa interação constitui o “fazer-se”. Por isso, a produção subjetiva inscreve-se na coletividade e no território, compostos pelas relações sociais, espirituais e de ancestralidade.

Assim como a separação entre natureza e cultura, Smith argumenta que “a separação entre mente e corpo, o entendimento da pessoa humana com uma alma, uma psique e uma consciência, a distinção entre sentido e razão, definições de virtude e moralidade humana, são construções culturais” (2012, p. 48, tradução nossa)<sup>42</sup>. A narrativa liberal (meritocrática) não reconhece as interações enredadas na teia das histórias; ao contrário, o chamado indivíduo ilude-se da sua trajetória como fruto de escolhas e ações pessoais e autônomas. De modo antagônico, Célia Xakriabá afirma que “sempre, antes de falar, eu peço que fale não apenas a minha boca, mas também meu corpo, como lugar que guarda a memória daquilo que aprendo” (CORRÊA, 2018, p. 34). Desse modo, as pessoas não se fazem individualmente, as “suas histórias são de profunda interação com uma constelação de gente que na base mesmo, costuma estar a sua herança cultural - seus avós, seus ancestrais” (KRENAK, 2018, p. 4). A recuperação dessa herança, portanto, acarreta em aumento de autoestima, do sentimento de pertencimento ao inscrever sujeitos em redes de parentesco e afinidade. Sob esta égide, as separações entre mente/corpo e individual/coletivo são postas em xeque por uma forma de estar no mundo corporificada e interdependente (TSING, 2005; CORRÊA, 2018). Com efeito, as(os) sujeitas(os) se formam através de uma rede de memórias passadas através da oralidade e experienciadas no contínuo processo de fazer-se no mundo enquanto parte dele.

Para Ailton Krenak (2019) o que está em questão é que o universalismo da humanidade esconde a existência de uma pluralidade de formas de vida e de existências humanas e não-humanas. Para a liderança do movimento indígena, “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. **Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza**” (KRENAK, 2019, p. 16-17, grifo nosso). Essa relacionalidade escapa à separação mente/corpo,

---

<sup>42</sup> The separation between mind and body, the investing of a human person with a soul, a psyche and a consciousness, the distinction between sense and reason, definitions of human virtue and morality, are cultural constructs

natureza/humanidade/cultura, eu/outro, indivíduo/coletivo. Além de uma questão filosófica, a abertura para outros mundos se inscreve no domínio do político, uma vez que a modernidade e o capitalismo nos apresentaram com um modelo de existência incompatível a longo prazo com a nossa permanência na Terra.

Nessa esteira, Tsing critica o excepcionalismo humano: “A interdependência de espécies é um fato bem conhecido - exceto quando se trata de seres humanos” (2012, p. 144, tradução nossa)<sup>43</sup>. Nathan Virgílio defende que os não-humanos têm agência tanto quanto os humanos:

Assim como Ioiô [avó], essa coletividade de animais, intervindo nas paisagens que compõem as comunidades rurais onde vivem, têm algo a dizer sobre os lugares por onde transitam. Não obstante, de modo distinto a Ioiô, esses bichos são dotados de vínculos sociais tais que os mantém associados a entes muito menos abstratos que um ente público, capaz de os dotar de tal coisa como uma cidadania. (2018, p. 2).

Com efeito, a agência humana não é autônoma, mas relacional e interconectada com de outros seres humanos e não-humanos. Segundo o antropólogo, nesse exemplo, a criação doméstica de animais é uma atividade que gera mais do que bens materiais, como carne e ovos, gera também “expectativas, situações e aprendizados que ajudam a compor a figura da criadora no seio da comunidade” (VIRGÍLIO, 2018, p. 1). A comunicação entre existências (humanas e não-humanas) conformam o mundo, ou melhor, muitos mundos.

Entre os Krenak, por exemplo, o Rio Doce (Watu) é o avô, uma pessoa; assim, “quando despersionalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019, p. 49). Para mais do que uma ideia de desenvolvimento sustentável, “nós só estamos aqui porque ela [terra] ainda nos suporta, nos acolhe, nos abriga, dá comida, põe a gente para dormir, desperta” (KRENAK, 2017, p. 10). Assim sendo, a construção do social perpassa o corpo em comunhão com a Terra, por conexão espiritual e afetiva, mas também porque, em sua agência, ela (ainda) nos permite viver em conjunção.

<sup>43</sup> Species interdependence is a well-known fact— except when it comes to humans

## 2.5 Os povos indígenas no Brasil: a articulação das diferenças em movimento

Ao olhar para a diversidade material e subjetiva dos povos indígenas mundialmente, é preciso romper com uma visão estereotipada e contextualizar o que significa ser indígena. Orin Starn & Marisol de la Cadena (2007) abordam que a experiência indígena na contemporaneidade não pode ser vista como uma categoria monolítica nem auto evidente. Para as autoras, os critérios para a indianidade envolvem dinâmicas e conflitos sobre “as mutáveis fronteiras políticas e epistemológicas de sangue e cultura, tempo e espaço” (STARN & CADENA, 2007, p. 2-3, tradução nossa)<sup>44</sup>. Ao redor do globo, segundo dados da ONU, estima-se em 300 milhões o número de pessoas indígenas, enquanto no continente americano, estima-se esse número em 50 milhões (LUCIANO, 2006). Destes, cerca de 900 mil pessoas tiveram sua etnicidade reconhecida no censo de 2010 no Brasil (IBGE, 2012). A modernidade ocidental, o capitalismo e a colonialidade, contudo, tiveram distintos impactos nas vivências dessas comunidades e pessoas; ao passo que ainda é possível observar uma comunalidade das condições de exclusão e marginalização que assolam a maior parte dessas populações (STARN & CADENA, 2007).

A importância de evidenciar essa diversidade reside também em não recair em uma romantização e exotização dessas comunidades e pessoas ao abordar seus esforços de luta organizados e cotidianos. É cada vez mais notória a articulação entre povos indígenas diversos em âmbito internacional e, no caso dessa dissertação, no Brasil. Nessa mobilização, os povos indígenas estão na linha de frente contra a devastação do planeta (VECCHIONE, 2014; TSING, 2012). Entretanto, a imediata associação da imagem de indígenas como ambientalistas, comunitários e contrários aos interesses capitalistas também pode ser um estereótipo (STARN & CADENA, 2007). Do mesmo modo, romper com os estereótipos permite atentar para o fato de que além de ocuparem os espaços das aldeias, do campo e das florestas, existem milhares de indígenas em contextos urbanos, adentrando os espaços da escola e da universidade, da saúde, da política institucional, da arte e da cultura, por exemplo.

---

<sup>44</sup> changing boundary politics and epistemologies of blood and culture, time, and place.

É imprescindível perceber que a “principal marca do mundo indígena é a diversidade de povos, culturas, civilizações, religiões, economias, enfim uma multiplicidade de formas de vida coletiva e individual” (LUCIANO, 2006, p. 31). Essa diversidade, portanto, implica que não existe uma maneira de ser indígena, mas existem as especificidades de cada povo, como os Baniwa, Munduruku, Guarani, Yanomami, Puri, etc. Braz de Oliveira França (Baré) afirma que “se alguns dos nossos antepassados nos vissem no estado em que estamos e lhe perguntássemos por que eles há 500 anos viviam livres e tranquilos, certamente nos responderiam: ‘Nós não éramos índios!’” (FRANÇA, 1999, p. 3). Cada povo possui uma cosmologia própria, ainda que se refiram entre si comumente como parentes.

De acordo com a definição proposta por Gersem Luciano (Baniwa), a mobilização pan-indígena é uma estratégia de aliança baseada em “uma identidade política simbólica que articula, visibiliza e acentua as identidades étnicas de fato” (LUCIANO, 2006, p. 40). É nesse sentido que é preciso situar essa mobilização como uma resposta às violências e desafios enfrentados no contexto da colonialidade persistente:

o índio aldeado, o índio que foi “misturado”, que os missionários e bandeirantes desceram, não pode ser culpado de ter perdido suas referências territoriais originais. [...] Pois a antiguidade da expropriação não a faz deixar de sê-lo. O único prazo de validade é a memória. E a memória tem os seus, como se diz, usos sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 156).

Destarte, como argumentado durante esse capítulo, a mobilização em torno de uma categoria colonial se baseia na apropriação do termo indígena diante da histórica e contínua marginalização e expropriação experienciada por essa diversidade de povos.

Segundo o levantamento do censo de 2010 (IBGE, 2012), no Brasil, essas populações organizam-se em mais de 305 povos diferentes, falantes de 274 línguas distintas. Os diferentes efeitos da colonialidade reverberam nas dinâmicas de pertencimento e reconhecimento étnico e culturais, cujo impacto teve maior intensidade nas regiões com maior contato com o mundo não-indígena, como as regiões litorais do nordeste, sudeste e sul (LUCIANO, 2006). A região Norte e amazônica, ainda hoje, conta com o maior percentual de população indígena; enquanto o Sudeste conta com o menor contingente, apenas 2% (IBGE, 2012). O

resultado do processo colonizador que se iniciou no Nordeste por sua localização litoral acarretou

profundas perdas territoriais e na submissão, por absoluta necessidade de sobrevivência, aos poderes econômicos coloniais, marca dos diversos povos da região, como os Xucuru, os Fulniô, os Cariri-Xocó, os Tuxá, os Aticum, os Tapeba, os Potiguara, entre outros. As línguas nativas foram substituídas pelo português e o modo de vida desses povos pouco se distingue dos camponeses não-índios. (LUCIANO, 2006, p. 42).

Por sua vez, o maior reconhecimento étnico na região Norte proporcionou maior acesso a direitos, como a demarcação de terras.

Ademais, essas estatísticas não representam a totalidade da realidade dos povos indígenas no contexto brasileiro. Essas cifras são um retrato inerte cujo enquadramento exclui uma série de vivências, como a dos povos que ainda lutam pelo reconhecimento oficial até os dias de hoje<sup>45</sup> (ROCHEDO, 2018). Outro caso são os “indígenas isolados”, comunidades com pouca ou nenhuma interação com o mundo não-indígena, por diversas vezes por escolha após experiências trágicas de contato (LUCIANO, 2006).

Além de defasados, esses números também não refletem a violência colonial histórica e atual. Segundo Gersem Luciano:

Estima-se que quando Cristóvão Colombo chegou pela primeira vez ao continente americano, em 1492, ele era habitado pelo menos por **250 milhões de pessoas**, que passaram a ser denominados de índios, distribuídos e organizados por milhares de grupos étnicos ou povos autóctones (2006, p. 46, grifo nosso).

No Brasil, a população era estimada em 5 milhões previamente à invasão, organizados em diversas comunidades e nações (LUCIANO, 2006). Algumas eram impérios cujo ápice e queda antecederam à colonização (LUCIANO, 2006). Outros, foram dizimados, escravizados e perseguidos no contato com os europeus (LUCIANO, 2006; POTIGUARA, 2019).

Na atualidade, as/os indígenas viajam para outros países, dirigem automóveis, são cantores de *rap* e *hip hop*, artistas visuais, professores, advogados e médicos,

---

<sup>45</sup> O povo Puri, por exemplo, ainda luta pelo reconhecimento oficial de sua etnia. Confira: [http://www.inicepg.univap.br/cd/INIC\\_2018/anais/arquivos/RE\\_1077\\_1210\\_02.pdf](http://www.inicepg.univap.br/cd/INIC_2018/anais/arquivos/RE_1077_1210_02.pdf). Acesso em: 13 maio 2020.

utilizam tecnologias como a internet ou o celular. A produção de conhecimento e de tecnologias (uso da internet, de conhecimentos jurídicos e médicos, por exemplo) são instrumentos para articulação política entre os diversos povos indígenas em esfera local, regional, nacional e internacional. Seriam eles menos indígenas ao fazê-lo? O que faz desses marcadores como pertencentes à modernidade em contraposição à valorização das epistemologias, tecnologias e modos de vida dos povos indígenas? Esse uso não faz deles “menos indígenas” uma vez que “não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas. Não há, aliás, índios autênticos. Índios, brancos, afrodescendentes, ou quem quer que seja – pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 148).

Questionar a validade do reconhecimento como indígena por critérios de preservação de alguns modos de vidas estereotipados e cristalizados — como “andar nus” ou habitar apenas as florestas, em detrimento do uso de tecnologias “modernas” — faz tanto sentido quanto esperar que aqueles identificados como brancos continuem usando caravelas. Mesmos aqueles racializados como brancos, a despeito de sua ascendência europeia, não vivem de acordo com uma definição de cultura e modo de vida estagnada na época da invasão colonial. A colonialidade persistente é derivada desses princípios eurocêntricos, mas cujo conteúdo se perpetua sob outras condições sociais e materiais.

Nessa esteira, o processo de autodefinição, legitimado sob o princípio de autodeterminação, visa substituir uma imagem externamente construída e perpassada por violência, preconceito e discriminação. A sociedade brasileira construiu estereótipos sobre quem são os “índios”:

Para eles [brasileiros brancos], o índio representa um ser sem civilização, sem cultura, incapaz, selvagem, preguiçoso, traiçoeiro etc. Para outros ainda, o índio é um ser romântico, protetor das florestas, símbolo da pureza, quase um ser como o das lendas e dos romances (LUCIANO, 2006, p. 30).

A visão do índio como selvagem e preguiçoso conjura uma narrativa de atraso e empecilho ao modelo de desenvolvimento nacional que serve de justificativa para violências, como a tomada de terras para o capital extrativista e agropecuário neoliberal (LUCIANO, 2006). O ponto de vista romantizado também é pejorativo, à medida que corresponde a uma menor capacidade de compreensão do mundo

ocidental, discurso que serviu que se efetivou como um paternalismo sobre os povos indígenas, além de não reconhecer a validade das formas de organização social e política dos povos indígenas (LUCIANO, 2006; STARN & CADENA, 2007). Conjuntamente, estas visões fomentam uma imagem de alteridade à modernidade e à sociedade brasileira.

Ambas percepções fundamentam discursos e práticas políticas tutelares que não respeitam a autonomia e as demandas desses povos. Esse paternalismo foi institucionalizado em políticas indigenistas como o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em que a pessoa indígena tinha o *status* de “relativamente incapaz” e, recentemente, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) (LUCIANO, 2006). Apenas a partir da Constituição de 1988, como resultado da pressão do movimento indígena organizado, os indígenas passaram a ser reconhecidos como sujeitos de direitos de uma cidadania diferenciada de acordo com as especificidades (LUCIANO, 2006). Justamente por isso é fundamental politizar “indígena” enquanto categoria. Nessa esteira, Starn & Cadena alegam que “tornar-se indígena é sempre apenas uma *possibilidade* negociada no campo político da cultura e da história” (2007, p. 13, tradução nossa)<sup>46</sup>.

As dinâmicas históricas experienciadas (de distintas maneiras) por povos indígenas, como aproximação da sociedade não-indígena, a migração, miscigenação e perda dos laços sociais e comunitários, não podem ser dissociadas do processo de colonização e de colonialidade persistente. Ailton Krenak (2019) compreende que existe uma variedade de humanidades e mundos, uma constelação de modos de ser, que coexistem. Outros pensadores apontam para a coexistência de temporalidades simultâneas e equivalentes, mas que podem ser diacrônicas (RIFKIN, 2017; CORRÊA, 2018). Essa multiplicidade de mundos, portanto, abre margem para compreender:

a continuidade e a transformação nativa de maneiras que ultrapassam o binário moderno / tradicional; que não adotam estruturas não-nativas como base evidente para abordar formas indígenas de persistência, adaptação e inovação; e que permitem considerar a soberania temporal, como as sensações e articulações do tempo fazem parte das atividades políticas dos

---

<sup>46</sup> Becoming indigenous is always only a *possibility* negotiated within political field of culture and history

povos indígenas e de sua busca pela autodeterminação (RIFKIN, 2017, p. 3, tradução nossa)<sup>47</sup>.

A recuperação de laços étnico-identitários, a partir da reconstrução de costumes e tradições (como a revitalização de línguas nativas<sup>48</sup>), corresponde a uma perspectiva de presente e futuro e não um congelamento de um passado essencializado.

O processo de colonização brasileiro também incluiu a miscigenação e a integração como modo de assimilação em detrimento dos modos de vida nativos (GONZÁLEZ, 1984). Assim, no Brasil, uma das estratégias de genocídio e epistemicídio dos povos indígenas foi a negação da diferença, em particular, através da miscigenação, cujos desdobramentos definiram a identidade nacional brasileira como uma democracia racial (GONZÁLEZ, 1984). A miscigenação alterou as características fenotípicas e o próprio reconhecimento das pessoas como indígenas (GONZÁLEZ, 1984; BELAUNDE, 2015; ROCHEDO, 2018). O embranquecimento da pele e olhos claros também são marcas de um legado de violência (sexual) (ROCHEDO, 2018).

Nessa esteira surge a figura do caboclo, o qual renega a linhagem nativa para aproximar-se do branco, entretanto, por seus traços fenotípicos e modo de vida, nunca alcança o ideal normativo da branquitude (LUCIANO, 2006). Essa negação das origens nativas configurou-se como uma estratégia de sobrevivência:

Os índios não tinham escolha: ou eram exterminados fisicamente ou deveriam ser extintos por força do chamado processo forçado de integração e assimilação à sociedade nacional. Os índios que sobrevivessem às guerras provocadas e aos massacres planejados e executados deveriam compulsoriamente ser forçados a abdicar de seus modos de vida para viverem iguais aos brancos. No fundo, era obrigá-los a abandonarem suas terras, abrindo caminho para a expansão das fronteiras agrícolas do país (LUCIANO, 2006, p. 41).

---

<sup>47</sup> Native continuity and change in ways that move beyond the modern/ traditional binary; that do not take non-native frameworks as the self-evident basis for approaching Indigenous forms of persistence, adaptation, and innovation; and that enable consideration of temporal sovereignty, how sensations and articulations of time take part in Indigenous peoples' operation as polities and their pursuit of self-determination

<sup>48</sup> Em 2019, a ONU lançou a campanha de celebração do Ano Internacional das Línguas Indígenas. Para saber mais, acesse: <https://en.iyil2019.org/>

Nessa esteira, a definição de quem era indígena e quem não era serviu a um projeto de extermínio da população nativa, a serviço da apropriação de suas terras em favor do monopólio político do Estado e das forças do capital neoliberal.

A ilusão de igualdade proporcionada pelo caráter multirracial da sociedade escondeu e continua encobrindo o racismo estrutural na conformação da identidade nacional brasileira:

Digo que os coletivos caiçaras, caboclos, camponeses e índios são índios (e não 33% índios) no sentido de que são o produto de uma história, uma história que é a história de um trabalho sistemático de destruição cultural, de sujeição política, de ‘exclusão social’ (ou pior, de ‘inclusão social’) (VIVEIROS DE CASTRO & STUTZMAN, 2008, p. 147).

As estratégias de integração como uma solução perpetradas e veiculadas até hoje pelo Estado brasileiro e pelo discurso de identidade nacional, representam um mecanismo de um projeto político genocida, ao relegar grupos étnicos ricos em diversidade social e cultural às margens da sociedade brasileira, para inseri-los nas camadas mais pobres e estigmatizadas.

Entre essas práticas de assimilação, observa-se a remoção de populações de suas terras para torna-las propriedades privadas e a retirada de crianças indígenas de suas comunidades para serem dadas a famílias não-indígenas (CONSELHO NACIONAL DE MULHERES INDÍGENAS [CONAMI], 2006; COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE [CNV], 2014). Segundo a Comissão Nacional da Verdade (CNV), por exemplo: “[e]ntre as décadas de 1950-1960, diversas crianças Xetá são retiradas de suas famílias à força e ‘distribuídas’ entre famílias não indígenas, renomeadas e igualmente forçadas a assumir novos hábitos.” (2014, p. 224). Nessa esteira, a assimilação se perpetuou de acordo com a mentalidade da sociedade e foi incorporado como projeto de Estado. A criação, em 1910, do SPI institucionalizou esta relação paternalista. Desde a década de 1940, há uma política ativa do governo federal, que reforça a colonização já praticada pela sociedade e estimulada nível estadual, de ocupação do Centro-Oeste por colonos (CNV, 2014). A CNV revelou que, no período avaliado (1946-1988),

[f]oram emitidas amiúde declarações oficiais fraudulentas que atestavam a inexistência de índios nas áreas cobçadas por particulares. Para tomar posse dessas áreas e tornar real essa extinção de índios no papel, empresas e particulares moveram

tentativas de extinção física de povos indígenas inteiros – o que configura um genocídio terceirizado – que chegaram a se valer de oferta de alimentos envenenados, contágios propositais, sequestros de crianças, assim como de massacres com armas de fogo. (2014, p. 207).

Exemplo desse processo foi o extermínio do povo Xavante causado pela invasão do território Marãiwatsédé, na década de 1950, o qual incluiu a execução de crianças e a carbonização de indígenas ainda vivos (CNV, 2014).

Outra prática revelada por um relatório de 1967 foi a proposital disseminação de doenças infectocontagiosas entre os indígenas, como a varíola, gripe, tuberculose e sarampo (*Ibid.*). Sobre os Cinta Larga, por exemplo:

Estima-se que uma população de 5 mil Cinta Larga morreu por diversos motivos: envenenamento por alimentos misturados com arsênico; aviões que atiravam brinquedos contaminados com vírus da gripe, sarampo e varíola; e assassinatos em emboscadas, nas quais suas aldeias eram dinamitadas ou por pistoleiros. (CNV, 2014, p. 237).

A gravidade desta prática é acirrada diante do histórico de assolação da população nativa por doenças trazidas por brancos desde a invasão colonial, cujas consequências são também agravadas pela retirada da pouca assistência de saúde fornecida pelo Estado, resultando em uma política de extermínio por negligência (CNV, 2014).

Nessa conjuntura, a extinção do SPI ocorreu envolta em inúmeros escândalos, entre eles, a corrupção generalizada pelo arrendamento do trabalho e das terras dos nativos, torturas, prisões abusivas e a omissão do sistema judiciário (CIMI, 2008; CNV, 2014). Entre as décadas de 1960 e 1970, o governo brasileiro exigiu uma definição de indianidade cujo objetivo era o apagamento das identidades étnicas através de um processo burocrático (VIVEIROS DE CASTRO, 2006):

Ao mesmo tempo em que o Estado reafirmava a “relativa incapacidade indígena”, surgiam tentativas de emancipação dos índios, como estratégia final de apropriação das terras indígenas e extinção definitiva dos seus povos como grupos étnicos diferenciados, visando torná-los cidadãos comuns, acomodados nas camadas mais pobres e excluídos da sociedade brasileira. (LUCIANO, 2006, p. 71).

Esse período coincide com a substituição do SPI pela FUNAI em 1967 e com a implementação da ditadura militar. Em 1973, promulga-se o Estatuto do Índio (L6.001/1973), que legaliza algumas das práticas de violência cometidas sob a lógica da assimilação cultural, entre as quais muitas que já haviam sido anteriormente denunciadas durante o exercício do SPI (CNV, 2014).

A FUNAI se propôs como a representante dos povos indígenas nas políticas governamentais, entretanto, foi criticada por suplantar as vozes dos próprios indígenas (LUCIANO, 2006) e utilizar seu poder para viabilizar projetos governamentais (CIMI, 2008). O avanço do sistema capitalista ganhou novo fôlego ao se apoiar nos discursos desenvolvimentistas, cujos projetos “estimulavam a ocupação da Amazônia, através da construção de estradas, hidrelétricas, instalações militares que resultaram em extrema violência contra os povos indígenas” (CIMI, 2008, n.p.). O discurso desenvolvimentista representava a região amazônica como um vazio populacional – o que remete ao imaginário colonial de “descobrimto” de terras férteis e inabitadas, ignorando a presença dos povos indígenas e atrelando a ocupação a uma questão de segurança nacional (CNV, 2014).

O caso dos Yanomami ilustra esta atuação e a relação do Estado com o avanço de agentes capitalistas, como garimpeiros e mineradoras. O projeto de construção da rodovia Perimetral Norte, em 1973, atravessou o território Yanomami na região da Amazônia e de Roraima, alavancando uma epidemia de sarampo em 1976 (CNV, 2014). O líder Yanomami Davi Kopenawa relata à CNV: “Eu não sabia que o governo ia fazer estradas aqui. Autoridade não avisou antes de destruir nosso meio ambiente, antes de matar nosso povo. [...] A FUNAI, que era pra nos proteger, não nos ajudou nem avisou dos perigos” (CNV, 2014, p. 234). A repercussão das violações dos direitos humanos contra os Yanomami alcançou a dimensão internacional e governo brasileiro foi denunciado por órgãos internacionais (CNV, 2014).

Na avaliação da CNV, as violações cometidas contra os povos indígenas são sistemáticas e não acidentais, uma vez que “resultam diretamente de políticas estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões.” (2014, p. 204). A promulgação do AI-5, em 1968, marca o acirramento das violências do Estado, caracterizado pela ação violenta direta contra

os povos indígenas, em oposição ao período anterior que prevalecia a violência por omissão (CNV, 2014). Em relatório, estima-se a morte de ao menos 8.350 indígenas durante o período da ditadura; cujo número real é exponencialmente maior, uma vez a estimativa oficial não abarca a totalidade desses povos no Brasil (CNV, 2014). Entre os povos incluídos na pesquisa, foram mortos: 1.180 Tapayuna, 118 Parakanã, 72 Araweté, mais de 14 Arara, 176 Panará, 2.650 Waimiri-Atroari, 3.500 Cinta-Larga, 192 Xetá, no mínimo 354 Yanomami e 85 Xavante de Marãiwatsédé (CNV, 2014, p. 254).

A remoção forçada foi outra violação amplamente perpetrada durante a ditadura:

Os relatos dos Kaiowá mais velhos que presenciaram o despejo [...] são enfáticos sobre a ocorrência de violência [...], casas foram queimadas, pessoas amarradas e colocadas à força na carroceria do caminhão que realizou o transporte das pessoas [...], índios procedentes de Jarará encontraram dois corpos carbonizados em uma casa queimada pelos agentes que perpetraram a expulsão, o de uma anciã e o de uma criança. (PEREIRA, 2005 apud CNV, 2014, p. 215)

Violações similares, entre outras, foram documentadas pela CNV sobre outros povos, como os Akuntsu, Aparai, Apinajé, Canela, Enawewê-Nawê, Jamamadi, Juma, Kanoê, Makuxi, Oro Win, Pankararu, Potiguara, Surui Paiter, Tenharim, Uru-Eu-Wau-Wau, Wajãpi, Xokleng, Xikrin Kayap. Evidências desse relatório também apontam que as remoções ocorreram de forma recorrente visando a implementação de projetos do governo, como a usina hidroelétrica de Itaipu, que inundou o território dos Xetá em 1981 após declara-los como um povo extinto (CNV, 2014). Relatos e documentos retratam o papel ativo do Estado e suas instituições no fornecimento de transporte para estas remoções, no acobertamento por forças públicas, inclusive através da execução e encarceramento de lideranças. Por sua vez, outro relato de desagregação social retrata as violências cometidas contra o povo Avá-Canoeiro: além da remoção forçada, as violências sobre as mulheres incluíram abusos sexuais, prostituição e o estímulo ao casamento forçado com parceiros escolhidos pelo órgão indigenista (*Ibid.*). Esse quadro de abuso sexual e remoção forçada também estava relacionado à implementação de projetos desenvolvimentistas, como a Transamazônica, cometidas por trabalhadores da obra bem como por agentes da FUNAI (*Ibid.*).

## 2.6 Conclusões

Este capítulo abordou a circulação discursiva do conceito de indianidade e buscou situar como este termo é mobilizado pelos povos indígenas no Brasil. O fortalecimento da categoria indígena se baseia no plano comum de reparação social e territorial do histórico e contínuo processo de genocídio e epistemicídio dos povos que foram os primeiros habitantes dessas terras. Sob esta égide, o reconhecimento da comunidade indígena é essencial para identificação da pessoa indígena. Para Eduardo Viveiros de Castro (2006), não existe pessoa indígena separada de pertencimentos coletivos enquanto comunidades indígenas, estas são fundadas em laços histórico-culturais anteriores à colonização, mas também nas relações de parentesco ou afinidade entre seus membros, o que inclui relações interétnicas. Com efeito, a aceitação e a ressignificação da denominação indígena fomentaram a autoestima e o sentimento de valorização dos diversos pertencimentos étnicos e culturais particulares, inferiorizados e destruídos pelo processo da colonialidade (LUCIANO, 2006).

Esse processo subjetivo de retomada dos pertencimentos étnicos e culturais a partir do campo discursivo da categoria indígena implica a possibilidade de ampliação do escopo do horizonte político em uma conjuntura absurdamente cruel:

Em 2018, quando estávamos na iminência de ser assaltados por uma situação nova no Brasil, me perguntaram: “Como os índios vão fazer diante disso tudo?”. Eu falei: “Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa”. A gente resistiu expandindo nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que somos todos iguais. [...] Cantar, dançar, viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. (KRENAK, 2019, p. 31-32).

Indígena, portanto, é uma categoria politizada fundamentada na convergência entre pessoas e povos de uma pluralidade étnica e cultural para articulação de demandas comuns em torno do pano de fundo histórico compartilhado de genocídio e de expropriação de terras desde a colonização. Essa articulação política também permitiu a conquista de direitos como a demarcação de terras e entre outros, como nas áreas da saúde e educação. Enquanto movimento social, a mobilização dos

povos indígenas “nos permite encontrar esperança para **a paz na diferença, e não apesar dela**” (BEIER, 2005, p. 221, grifo do autor, grifo nosso)<sup>49</sup>.

Destarte, este capítulo buscou suspender o céu para abrir margem para (re)imaginar outros horizontes no fazer político para tratar as diferenças (KRENAK, 2019), considerando a validade das cosmologias e modos de vida indígenas. Lidar de modo relacional com estas diferenças, aceitando o devir das suas incomensurabilidades, pode ser chave para caminhos subjetivos e políticos outros. Essas aberturas permeiam o desenvolvimento desta pesquisa, fundamentada na interconexão das dinâmicas da política mundial. O próximo capítulo aprofunda o debate sobre esses processos, em particular no que se refere às definições de agência e de empoderamento.

---

<sup>49</sup> allows us to find hope for peace in difference rather than *in spite of it*

### 3 Gênero e indianidade: empoderamento e agência na tradução intercultural

O universalismo está envolvido em *ambos*: nos esquemas imperiais para controlar o mundo e nas mobilizações libertadoras por justiça e empoderamento.

Anna Lowenhaupt Tsing,  
*Friction: an ethnography of global connection.*

#### 3.1 Introdução

Este capítulo aborda o termo “empoderamento” como um elemento discursivo que circula no processo de tradução intercultural na articulação entre gênero e agência que emerge na *fricção* entre o local e o global. Conforme destacado na introdução, o empoderamento é um termo que circula na política mundial em associação com o vocabulário de gênero (FECA Y, 2016; CORNWALL, 2018; BERTH, 2018). Essa circulação de empoderamento conecta os discursos em torno dos universalismos do desenvolvimento e da igualdade de gênero em contraposição às particularidades das culturas e modos de vida locais. Dessa forma, é possível observar a presença e a mobilização do conceito em políticas e programas relacionados às mulheres indígenas na política mundial, enquanto este termo é transformado nesses encontros.

A partir de um modelo ocidentalizado de fazer política, há uma sobreposição entre agência política e direitos (ANGHIE, 2005; BYRD, 2011; COULTHARD, 2014). Nessa esteira, houve uma expansão das discussões sobre direitos, muitas vezes articulados como direitos humanos, na política mundial, embora, calcado na centralidade do Estado como executor destas diretrizes (SHAW, 2006; COULTHARD, 2014). Como vimos no capítulo anterior, alguns pensadores da luta política de povos indígenas alertam para o dilema de engajar com as formas ocidentalizadas de agência política, uma vez que reitera as instituições coloniais como a arena onde a disputa política é travada (SHAW, 2006; COULTHARD, 2014). Diante desse cenário, as mulheres indígenas disputam significados dentro do aparato de poder, ao mesmo tempo que deslocam os significados e o imaginário do fazer político da modernidade.

Em suas mobilizações, elas se deparam com o dilema de alocar demandas múltiplas advindas do pertencimento à identidade étnica particular, com a participação na luta coletiva dos povos indígenas e as especificidades das dimensões de gênero. O empoderamento, sob esta égide, é um elemento chave que circula nesse atravessamento entre mundos nas negociações interculturais em que a agência de mulheres indígenas se constitui. Com efeito, observa-se que pensar a agência dessas mulheres a partir dessas estruturas ocidentalizadas resulta na problemática da linguagem hegemônica que opõe os direitos individuais de mulheres e os direitos coletivos dos povos indígenas (COULTHARD, 2014; FÓRUM INTERNACIONAL DE MULHERES INDÍGENAS [FIMI], 2009). A partir desse desafio, a mobilização internacional das mulheres indígenas tensiona o debate entre agência e gênero ao reivindicar seus direitos através do enraizamento em suas culturas, o que fricciona, por conseguinte, o significado discursivo de empoderamento nessas diretrizes políticas que as concernem.

Em termos de práticas políticas, o Ocidente<sup>50</sup> buscou monopolizar o significado de conceitos-chave para lidar com a diferença e a desigualdade. Em outras palavras, impôs um significado a conceitos como justiça social, democracia, igualdade, entre outros, sobre uma variedade de outros modos de vida (GROSGOUEL, 2016; FECAIY, 2016). O gênero é uma dessas categorias que se pretendem como ferramentas universais capazes de compreender as relações sociais em escala global, ainda que considerando a existência de diferenças culturais. A capacidade de agir na política, denominada de agência, seria, portanto, generificada. Entretanto, a presunção do gênero como uma categoria universal está relacionada a uma tentativa ocidentalizada de tradução entre diferentes formas de sociabilidade, por vezes incomensuráveis com o significado ocidentalizado do termo (OYĚWÙMÍ, 2005).

Isso não invalida gênero como categoria analítica capaz de influenciar as agências de mulheres indígenas no Brasil, entretanto, exige a necessidade de situar *como* ocorre essa produção de agência. Seguindo os passos de Anna Lowenhaupt Tsing nos oferece uma forma de olhar para a política mundial, apontando como

---

<sup>50</sup> O termo Ocidente é usado como artifício metodológico, como definimos na introdução, no sentido proposto por Linda Tihuai Smith (2012), para abordar os discursivos que se reproduzem como regimes de verdade, ainda que haja uma variedade de tradições políticas, filosóficas e onto-epistemológicas dentro do Ocidente.

reivindicações abstratas sobre o global podem ser estudadas à medida que operam no mundo. Assim, poderíamos nos perguntar sobre os universais não como verdades ou mentiras, mas como engajamentos que se fixam (2005, p. 6, tradução nossa)<sup>51</sup>.

A circulação de termos como empoderamento se fixam nos discursos, embora, o seu significado seja *friccionado* nessa *viagem*. Em seus usos estratégicos, as mulheres indígenas amansam esses termos externamente definidos, deslocando o seu significado ao incorporá-los em seus discursos. Assim, o empoderamento é negociado na tentativa de construção de um vocabulário que seja inteligível mesmo diante da incomensurabilidade de categorias que partem de diferentes arquivos.

Nesse fluxo de interação entre diferentes e diferenças, como promover uma agência política? Movimentos de mulheres, feministas, organizações internacionais, nacionais e governos cada vez mais reconhecem a importância do recorte de gênero para produzir políticas públicas nacionais e internacionais (MOHANTY, 2008). A ideia de promover o empoderamento das mulheres tornou-se fator central da transversalização do gênero nos processos de confecção, planejamento e implementação dessas políticas e programas (ONU MULHERES, 1995a; ONU MULHERES, 2016; FECAY, 2016; BERTH, 2018).

O gênero como categoria de mobilização denunciou a dimensão patriarcal das estruturas e relações sociais que moldam as discriminações e violências que compõem as vidas de mulheres ao redor do globo (MOHANTY, 2008). Entretanto, enquanto conceito, este pode replicar um universalismo homogeneizante que não corresponde às mulheres em sua pluralidade e, inclusive, pode contribuir para a reprodução de outros eixos de opressão, como o racismo, capacitismo e o classicismo, por exemplo (MOHANTY, 2008; KAPUR, 2002). Deste modo, o gênero funciona como uma lente analítica capaz de abrir margem para compreender relações sociais em diferentes localidades, ao passo que também cerceia essas margens, uma vez que premissas sobre o seu significado estão implícitas na circulação discursiva do conceito, as quais não correspondem necessariamente às sociabilidades de povos indígenas (OYĚWÙMÍ, 2004). Desconectar o gênero de outras dimensões, como raça e etnia, não abarca a vivência de mulheres indígenas enquanto sujeitas multifacetadas. Destarte, as articulações de gênero por meio de

---

<sup>51</sup> Abstract claims about the globe can be studied as they operate in the world. We might thus ask about universals not as truths or lies but as sticky engagements.

chaves universalizantes influenciaram a política mundial, de modo a denunciar e reproduzir desigualdades.

Nessa esteira, as diferentes visões de mundo mediam a concepção do político, e, por conseguinte, as modalidades de agência e resistência. Essas possibilidades, entretanto, decorrem dentro do escopo do poder enquanto produtivo das subjetividades individuais e coletivas. Isso implica que não é possível dividir *a priori* a ação política em termos de agência e resistência ou reprodução das forças de poder vigentes. Para Tsing (2005), os protestos daqueles excluídos ou marginalizados pelas categorias hegemônicas perpetuam o alcance das forças de poder que os subordinam, embora também vocalizam a denúncia sobre as violências que vivenciam e expandem os limites do político na expectativa de rupturas e transformações.

No âmbito da discussão sobre gênero na política mundial, as vozes das mulheres indígenas ressoaram mais alto nessa instância a partir da participação na IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em 1995, cujo fruto da discussão promovida tomou corpo na Declaração e Plataforma para Ação de Pequim, onde a linguagem de empoderamento ganha relevância. Em resposta, as mulheres indígenas lançaram sua avaliação sobre estas diretrizes na Declaração de Pequim de Mulheres Indígenas (1995). Embora crítico, este documento também reconhece o fundamento de alguns mecanismos do Direito Internacional, como a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra Mulheres (CEDAW)<sup>52</sup> e o rascunho do que em 2007 se tornaria a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP). O debate sobre direitos das mulheres indígenas na política mundial convergiu as dimensões de gênero e de desenvolvimento. A ONU, por exemplo, adotou o empoderamento de meninas e mulheres como um dos Objetivos do Desenvolvimento Sustentável (ODS 5)<sup>53</sup>. Assim sendo, a agência de mulheres indígenas desenvolveu-se em conjunção com o amansamento de termos definidos a partir da modernidade, como os vocábulos

---

<sup>52</sup> CEDAW corresponde à nomenclatura em inglês “*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women*”. Para saber mais sobre a CEDAW, confira: [http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao\\_cedaw1.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao_cedaw1.pdf). Acesso em: 14 jun. 2020.

<sup>53</sup> Para saber mais sobre o ODS 5, confira: <https://nacoesunidas.org/pos2015/ods5/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

relacionados à gênero e, em particular, da linguagem do empoderamento, à lume de suas vivências e demandas políticas.

Assim sendo, este capítulo tem o objetivo de compreender como o discurso sobre o empoderamento emerge no processo de tradução intercultural em que a confluência entre gênero e agência é articulada na arena da política mundial no que se refere às mulheres indígenas. Em específico, busca-se analisar a circulação do conceito de empoderamento, enquanto categoria que conecta as dimensões de gênero e desenvolvimento no âmbito global, cujo significado associado às dimensões política e econômica é *friccionado* pelo seu uso feito pela mobilização internacional das mulheres indígenas. Dessa forma, a primeira parte deste capítulo discute as conexões entre gênero e agência através de uma conceitualização desses termos *vis-à-vis* os processos de construção da cultura e da tradução intercultural. Enquanto que a segunda seção elabora como o empoderamento é uma chave-analítica que circula nos discursos de/sobre as mulheres indígenas na arena do global.

### **3.2 A agência e gênero sob uma perspectiva feminista e decolonial: a interação entre culturas, cosmologias e mundos**

Ao passo que o desenrolar da política mundial transcorre nas instâncias nacionais e internacionais, este também se realiza nos eventos aparentemente ínfimos do cotidiano, nos “interstícios” e nas “fronteiras” intersubjetivas entre os seres humanos e entre estes e seres não-humanos (TSING, 2005; BEIER, 2005; ENLOE, 2014; VECCHIONE, 2014). Seguindo os passos de Marcela Vecchione Gonçalves (2014), compreende-se que analisar a agência dos povos indígenas envolve observar as teias das relações de poder que inibem e sujeitam pessoas e saberes, bem como estas(es) sujeitas(os) reproduzem e resistem a estes cerceamentos atravessados pela colonialidade. Cada povo articula a manutenção de suas cosmologias e culturas enquanto *modos de vida* que influenciam a subjetividade individual e coletiva em oposição e diálogo com os outros mundos. Com isso, embora as categorias de cultura e tradução intercultural sejam utilizadas seguindo a linguagem das conceituações teóricas aqui trabalhadas, compreende-se que a significação desses processos remete a diferenças ontológicas que conformam

diferentes formas de ver o mundo, uma diferença cosmológica e política entre as diferentes humanidades e mundos (KRENAK, 2019).

As atuações políticas dos povos indígenas na conjuntura atual são, ao mesmo tempo, delimitadas pelas teias enredadas pela colonialidade, modernidade e pelo capitalismo; todavia, também transbordam essas fronteiras onto-epistemológicas ao demonstrar a coexistência de mundos e modos de vida (TSING, 2005; VECCHIONE, 2014; KRENAK, 2019). Assim sendo, se a política mundial ocorre nas interações entre os mundos, entre as cosmovisões da modernidade e aquelas que a transcendem, como as cosmologias e os modos de vida dos povos indígenas. A capacidade de ação política, aqui definida como agência, portanto, exige um contínuo movimento de atravessamento e negociação entre essas dimensões. Assim, a subseção a seguir busca mapear as conexões interculturais da relação entre gênero e agência. A primeira parte busca definir os conceitos de agência e tradução intercultural e a segunda discute a relação entre agência e gênero.

### **3.2.1 A produção de agência enredada das teias da reprodução e tradução intercultural**

A imposição da hegemonia da cultura e cosmologia europeia através da colonização não gerou um apagamento total das particularidades locais, mas influenciou como ocorre, de modo assimétrico, as interações entre culturas e cosmologias:

Um enquadramento global nos permite considerar a (re)construção dos agentes políticos e geográficos e das maneiras em que sua agência se relaciona com o movimento, a interação e as alegações dinâmicas e conflitantes sobre comunidade, cultura e escala. Locais são constituídos através das interconexões entre si, não através de um isolamento. (TSING, 2000, p. 330, tradução nossa)<sup>54</sup>.

Nesse cenário, como definir cultura? Onde localizar suas fronteiras e limites se partimos da premissa das co-constituições dos processos de interlocução entre culturas e mundos? Geertz apresenta uma definição de cultura como dinâmica, para

<sup>54</sup> A global framework allows one to consider the making and remaking of geographical and historical agents and the forms of their agency in relation to movement, interaction, and shifting, competing claims about community, culture, and scale. Places are made through their connections with each other, not their isolation.

o antropólogo, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo **a cultura como sendo essas teias e a sua análise**” (GEERTZ, 1989, p. 14, grifo nosso). Nesse mesmo sentido, Valdelice Veron alega que a cultura é o que nos move e não o que nos imobiliza diante das relações de poder: “a cultura é ilustrada como ligada a conceitos e julgamentos comuns a grupos distintos, e que são novos a cada dia, por serem ressignificados sempre de forma imaginativa, sistemática, explicável, mas não previsível” (VERON, 2018, p. 21). A caracterização da cultura como um processo dinâmico, difuso e indeterminado é a força motriz de sua vitalidade e potência.

Por outro lado, tomar cosmologias indígenas como ponto de partida permite compreender as diferentes culturas como pontos de vista que partem de diferentes mundos, ou seja, cosmovisões distintas, embora, equivalentes em legitimidade que moldam a percepção e apreensão ontológica das/os sujeitas/os. Retomando a discussão do capítulo anterior, o que existem são diferentes modos de vida, perspectivas, humanidades e mundos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2004; VECCHIONE, 2014; KRENAK, 2019). Os princípios cosmogônicos referem-se à arena em que a sociabilidade é (re)construída e (re)produzida. Isso quer dizer que o que constitui a cultura de determinado povo depende da reprodução desse modo de vida. Depende do contínuo processo de se tornar Kokama, Tupinambá, Macuxi, Tikuna, etc. Para além disso, depende do *como* ocorre este processo.

Segundo Homi Bhabha, a cultura é constituída de dinâmicas relacionais entre diferenças. A esse processo, Bhabha denomina *tradução cultural*: “Essa arte não apenas retoma o passado como causa social ou precedente estético; ela renova o passado, refigurando-o como um ‘entrelugar’ contingente, que inova e interrompe a atuação do presente” (BHABHA, 1998, p 27). Para Catherine Walsh, a cultura é um campo de disputa epistemológica e política em que as práticas interculturais não se resumem às inter-relações, mas “também se estendem à afirmação e fortalecimento próprios, daquilo que foi subalternizado e/ou negado pela colonialidade” (WALSH, 2006, p. 38, tradução nossa)<sup>55</sup>. De acordo com os estudos pós-coloniais, portanto, tradução cultural refere-se às negociações entre diferentes em momentos ou espaços de deslocamento cultural (CONWAY, 2012). Com efeito,

<sup>55</sup> También se extienden a la afirmación y fortalecimiento de lo propio, de lo que há sido subalternizado y/o negado por la colonialidade.

a cultura de um povo é formada na reprodução interna a seus membros, bem como na sucessão de encadeamentos de construção de semelhança e alteridade com outras culturas e cosmologias.

Esse processo, entretanto, está enredado por relações de poder dinâmicas, contingentes e assimétricas: “O que torna as ideias ‘reais’ é o sistema de conhecimento, as formações da cultura e as relações de poder nas quais esses conceitos estão localizados” (SMITH, 2012, p. 50, tradução nossa)<sup>56</sup>. Dessa forma, a cultura emerge através da manutenção, da transformação e/ou da deterioração das relações de poder. Segundo uma leitura foucaultiana de poder, este se define como uma

multiplicidade de correlações de força [...] o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si (FOUCAULT, 1988, p. 88-89).

A cultura, portanto, é resultado de relações de poder que nos produzem subjetivamente, influenciando na capacidade de agir politicamente, seja quando intencionamos reiterar, ressignificar ou rejeitar essa correlação vigente. Esta capacidade de agir no político denominamos de agência (STRATHERN, 1990; MAHMOOD, 2005).

De acordo com Sarah Ahmed (2014), a cultura conforma parte do *arquivo* que define a (re)ação individual e coletiva nos encontros entre sujeitos, entre os sujeitos e os mundos. A autora define arquivo como o “efeito de múltiplas formas de contato, incluindo formas institucionais de contato (com bibliotecas, livros, sites), bem como formas cotidianas de contato (com amigos, familiares, outros).” (AHMED, 2014, p. 14, tradução nossa)<sup>57</sup>. Com efeito, mesmo que eu partilhe uma cultura, uma identidade, uma experiência, *como* a agência é produzida varia de acordo com o arquivo do qual eu advenho. Em outras palavras, esse *arquivo* me produz enquanto sujeita e como eu (re)ajo politicamente no mundo. Desse modo, agência insere-se no arquivo que nos conforma individual e coletivamente, cujo

<sup>56</sup> What makes ideas 'real' is the system of knowledge, the formations of culture, and the relations of power in which these concepts are located

<sup>57</sup> an effect of multiple forms of contact, including institutional forms of contact (with libraries, books, web sites), as well as everyday forms of contact (with friends, families, others).

pertencimento cultural é uma forma de produção das sociabilidades enquanto relações de alteridade, semelhança e afeto. Para Ahmed (2014), esse arquivo não é uma soma do que se é, ou seja, sou mulher e feminista e branca e agnóstica, mas uma *zona de contato* entre esses aspectos enquanto experiências individuais e coletivas. Isso vai ao encontro da perspectiva de que não é possível recortar os eixos interseccionais que nos produzem enquanto sujeitas(os) multifacetados (LUGONES, 2008).

É nesse sentido que se define o Ocidente como um arquivo cultural que envolve uma correlação de forças baseados nos pilares da colonialidade, modernidade, patriarcalismo e capitalismo. Para Smith,

Esse sentido da ideia do que Ocidente representa é importante aqui, porque em grande parte as teorias sobre pesquisa são sustentadas por um sistema cultural de classificação e representação, por visões sobre a natureza humana, moralidade e virtude humanas, por concepções de espaço e tempo, por concepções de gênero e raça (SMITH, 2012, p. 44, tradução nossa)<sup>58</sup>.

Embora o Ocidente se refira um conjunto de diferentes tradições culturais, filosóficas, políticas, sociais, valores, práticas, pessoas, linguagens, etc; representa um sistema de saber, ser e poder<sup>59</sup>, que se colocou como referencial para avaliar outras culturas, modos de vida e cosmologias (QUIJANO, 2005; SMITH, 2012).

Para povos indígenas, essas práticas de poder são evidentes, na medida em que “foram ‘revelados’ ou perpetrados em comunidades indígenas” (SMITH, 2012, p. 44, tradução nossa)<sup>60</sup>. Essa reprodução dos discursos de verdade se propaga na política mundial, à medida que:

Demandas poderosas por recursos, terra e controle militar guiaram a expansão estatal até os cantos mais remotos da terra,

<sup>58</sup> This sense of what the idea of the West represents is important here because to a large extent theory about research are underpinned by a cultural system of classification and representation, by views about human nature, human morality and virtue, by conceptions of space and time, by conceptions of gender and race

<sup>59</sup> As ideias de colonialidade do poder, ser e saber remontam a Teoria Decolonial, na qual a invasão colonial iniciada em 1492 instituiu relações de dominação e conflito enraizados nos parâmetros normativos eurocêntricos sobre o que são os produtos materiais, o trabalho, a natureza, a reprodução, o sexo e as produções intersubjetivas que definem a produção de conhecimento e a legitimidade para uso da violência sustentado pela ideia da raça/etnia e geocultura. Confira: QUIJANO, Anibal. Coloniality And Modernity/ Rationality. In: MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A (ed.). **Globalization and the Decolonial Option**. Londres e Nova York: Routledge, 2010, p. 22-32.

<sup>60</sup> They have been 'revealed' or perpetrated on indigenous communities

ameaçando crescentemente a autonomia e mobilidade de grupos culturais em locais que já foram inacessíveis – florestas, montanhas escarpadas, desertos, tundras. (TSING, 1993, p. 7, tradução nossa)<sup>61</sup>.

O avanço dessas forças aos locais “remotos” é entendido como um divisor de águas entre o que havia antes em isolamento e a absorção passiva da modernização que destrói o que havia de “intocado”. A oposição entre o urbano e o rural é um exemplo da encenação da dicotomia entre o local e o global que pode ser compreendida como marginalidade, mas cujo enfoque a partir do sujeitos marginalizados, como o camponês e o indígena, os quais rompem com o predomínio do urbano, ao confundir “os limites entre ‘nós’ e ‘eles’ e embaralhar os padrões universalistas de propriedade, deferência e poder.” (TSING, 1993, p. 8, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Nesta esteira, compreender o Ocidente como uma cultura é um artifício metodológico que busca pensar a política mundial a partir das margens. Tsing (2005) nos demonstra como pensar a marginalidade é importante nas discussões sobre como pessoas perpassadas por múltiplos eixos de opressão são definidas e redefinem sua marginalização das estruturas de poder. As possibilidades de imaginação são expandidas ao representar o local e a margem como perspectivas que se co-constituem ao global e ao hegemônico (TSING, 2005). Com isso, a antropóloga define que a marginalidade é uma ferramenta metodológica que evidencia como algumas perspectivas são postas à margem ou excluídas, mas também denota como as “pessoas ativamente se engajam com a sua marginalidade ao protestar, reinterpretar ou realçar a sua exclusão” (TSING, 1993, p. 5, tradução nossa)<sup>63</sup>. O enfoque na reprodução das hegemonias é importante para denunciar as hierarquias moldadas pelas correlações de poder vigentes. Entretanto, olhar para a marginalidade envolve também observar como as pessoas engajam, reproduzem, reformulam e resistem a estas forças.

---

<sup>61</sup> As powerful demands for resources, land, and military control have guided state expansion to the most remote corners of the earth, the autonomy and mobility of the marginal cultural groups of once inaccessible places—rainforests, rugged mountains, deserts, tundra—have increasingly been threatened.

<sup>62</sup> boundaries of “us” and “them,” and they muddle universalizing standards of propriety, deference, and power.

<sup>63</sup> the process in which people are marginalized as their perspectives are cast to the side or excluded. It is also about the ways in which people actively engage their marginality by protesting, reinterpreting, and embellishing their exclusion.

Se a relação entre o local e global é co-constitutiva, atentamos que nesse processo há uma tradução e intermediação de termos que circulam nas *zonas de contato* entre culturas e mundos (AHMED, 2014). A composição local-global se molda em determinadas correlações de força dinâmicas, ainda que assimétricas:

Comumente, pensadores globalistas imaginam o local como o ponto de chegada das circulações globais. É o lugar em que os fluxos são consumidos, incorporados e resistidos [...] O lugar em que os fluxos globais se fragmentam em algo particular e situado [...] Para evitar que aqueles que se consideram os vencedores determinem todos os termos, precisamos atentar para os desencontros, o choque, os desentendimentos e confusões que são tão constituintes das relações globais quanto o simples ‘fluxo’. (TSING, 2000, p. 338, tradução nossa)<sup>64</sup>

Por um lado, grupos vistos como minoritários não se acomodam passivamente às forças globais, ainda que estas sejam predominantes. Por outro, a construção de cultura ocorre não apenas na reprodução interna à comunidade, mas no contato *entre* diferenças, conforme conceituamos o processo de tradução cultural (BHABHA, 1998).

Tsing entende esta interação da seguinte maneira: “as culturas são coproduzidas continuamente nas interações que chamo de **‘fricção’: as qualidades desajeitadas, desiguais, instáveis e criativas da interconexão através da diferença** (2005, p. 4, tradução nossa, grifo nosso)<sup>65</sup>. Como ferramenta, a fricção abarca as disjunções da correlação de forças produzidas pelo fato de que o “discurso político nunca se dissemina homoganeamente através de eixos de classe, região, etnicidade, gênero, diferença urbano-rural. [...] como se moldam – sem nunca controlar totalmente – formam as irregularidades (TSING, 1993, p. 25, tradução nossa)<sup>66</sup>. Este processo de reiterações locais desajeitadas e instáveis gera aberturas para o deslocamento da significação hegemônica de abstrações que se propõem universais. A fricção, portanto, alerta que não apenas o local é ressignificado nesses

<sup>64</sup> Most commonly, globalist thinkers imagine the local as the stopping point of global circulations. It is the place where global flows are consumed, incorporated, and resisted [...] It is the place where global flows fragment and are transformed into something place bound and particular [...] To avoid letting those who imagine themselves as winners call all of the terms, we need to attend to the missed encounters, clashes, misfires, and confusions that are as much part of global linkages as simple "flow".

<sup>65</sup> Cultures are continually co-produced in the interactions I call "friction": the awkward, unequal, unstable, and creative qualities of interconnection across difference.

<sup>66</sup> Political discourse is not spread evenly across lines of class, region, ethnicity, gender, and urban-rural difference. [...] as they themselves shape—but never fully control—forms of unevenness

encontros, mas também o global. A circulação dos universalismos limita a imaginação política, porém, “a fricção nos lembra que encontros heterogêneos e desiguais podem levar a novos arranjos de cultura e poder” (TSING, 2005, p. 5, tradução nossa)<sup>67</sup>. Nessa esteira, os movimentos sociais, como pelos direitos humanos, feminismo, direitos indígenas, surgem dentro da lógica do liberalismo, de uma concepção específica – ocidental, moderna e neoliberal – de justiça. Todavia, esses discursos se modificam conforme os contextos situados geograficamente, cultural e cosmologicamente. A incorporação e o que chamamos de amansamento desses termos universalistas e modernos também comportam a resignificação e a expansão da imaginação política.

Isso invoca o problema levantado por Homi Bhabha (1990) de que o político é baseado em identidades múltiplas, desiguais, conflitantes e até incomensuráveis que se articulam e tensionam. O multiculturalismo é uma forma de articular essas diferenças promovidas pelas sociedades dominantes que permite a diversidade, todavia, localiza-as dentro dos próprios parâmetros eurocêntricos. O multiculturalismo corresponde à tentativa de administrar a diferença cultural: “é isso que quero dizer com *criação* de diversidade cultural e *contenção* de diferenças culturais” (BHABHA, 1990, p. 208, tradução nossa, grifo do autor)<sup>68</sup>. As feministas comunitárias entendem esse processo como governabilidade, em que há uma manipulação do imaginário para que o desejo pela inclusão no sistema – que consideram patriarcal – suplante os questionamentos das violências perpetradas (FECAY, 2016). A ideia de minoria política, atribuída aos povos indígenas, opera dentro desta lógica, ao capturar as diferenças para dentro da ordem vigente, em vez de reconhecer a coexistência de múltiplas perspectivas onto-cosmológicas. Este processo, como abordamos no capítulo 2, é identificado por Ailton Krenak como a prática do Ocidente de construção de uma única humanidade em detrimento da diversidade das humanidades, as quais abarcam a correlação entre os mundos das relações entre seres humanos e não-humanos (como animais, montanhas, rios e seres espirituais) (KRENAK, 2019).

---

<sup>67</sup> friction reminds us that heterogeneous and unequal encounters can lead to new arrangements of culture and power

<sup>68</sup> This is what I mean by a *creation* of cultural diversity and a *containment* of cultural difference

O processo de articulação de diferenças culturais possibilita uma abertura contingente através de um estranhamento do lar e do mundo: “os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosos; podem confundir nossas definições de tradição e modernidade” (BHABHA, 1998, p. 27). Esta abertura tem o potencial de provocar uma perturbação na legitimidade do poder, ou seja, de potencialmente ser “um fio de cabelo na farinha” — no colóquio brasileiro, “uma mosca na sopa” — como Tsing recupera da fala de Awat Kilay (xamã e seu mentor):

Como um fio de cabelo, falo de movimentos sociais utópicos, mesmo onde não são vitoriosos. Esses movimentos mantêm vivo nosso senso de que as hierarquias e coerções que tomamos como garantidas ainda podem ser deslocadas (2007, p. 207, tradução nossa)<sup>69</sup>.

Destarte, o processo de tradução intercultural ocorre no amansamento dos termos da política mundial e o movimento de autodefinição, alterando a significação dos termos hegemônicos mesmo que apenas o suficiente para questionar a sua totalidade. No vocabulário de Célia Xakriabá (2018), há um re-envolvimento com o pensamento da modernidade, que opera através não apenas do amansamento, mas também da indigenização da imaginação política e, no que concerne esta pesquisa, do debate sobre o gênero.

Para Talal Asad (1986), este processo de tradução envolve uma “crítica interna”, ou seja, se baseia em um entendimento das condições sociais que moldam determinada sociabilidade. Para o antropólogo britânico, é necessário reconhecer a linguagem como um campo de poder e, a partir disso, problematizar a prática de buscar significados implícitos ou equivalências entre culturas sem uma mediação cultural (ASAD, 1986). Oyěwùmí (2004), por sua vez, chama atenção para a incomensurabilidade dessas categorias que se propõem universais. No caso da categoria de gênero, Oyěwùmí (2004) denuncia que isso pode gerar uma interpretação de relações machistas em uma determinada cultura, ao passo que nesses contextos as ideias como desigualdade gênero podem não ser comensuráveis. Valdelice Veron ilustra que antropólogos, cujo olhar era permeado

---

<sup>69</sup> As a hair in the flour I tell of utopian social movements even where they are not victorious. These movements keep alive our sense that the forms of hierarchy and coercion we take most for granted can yet be dislodged

pelo machismo, estudaram a sua comunidade e interpretaram a sociedade Kaiowá como machista porque eram os homens que se sentavam para conversar com os pesquisadores, sem entender, entretanto, que esta conversa contava com a aprovação das mulheres ou mesmo sem perceber quando estas complementavam o que os homens diziam (Maso et. al.; 2019). Dessa forma, o que foi externamente apreendido como desigualdade de gênero na sociedade Kaiowá, não o é compreendido desta maneira pelas/os seus integrantes.

Eduardo Viveiros de Castro alega que o processo de tradução intercultural é “capaz de pôr os ‘nossos termos’ em relações perigosas: expô-los, periclitá-los”; a tradução, pois, implica em uma traição, vide que não é capaz de manter o mesmo sentido, “[m]as tudo está em escolher a quem se vai trair” (2007, p. 121-122). Em outras palavras, o processo de produção e definição de cultura não pode ser dissociado do campo político. Desse modo, diferente da inclusão do multiculturalismo, Veron defende a politização da dinâmica de reprodução e tradução intercultural: “não assumo uma ideia de cultura que retira a agência dos povos indígenas” (2018, p. 21). Compreendendo cultura como permeada por relações de poder, olhar para as mulheres de diferentes culturas requer situar a sua agência naquela determinada sociabilidade, em vez de interrogarmos se mulheres têm poder ou se estão sob a dominação masculina (STRATHERN, 1990). Para a antropóloga Marilyn Stathern, construir pontes de tradução intercultural requer olhar como as(os) sujeitas(os) dessas culturas percebem e (re)agem a estas desigualdades (STRATHERN, 1990). Portanto, como as mulheres definem individual e coletivamente as suas agências em determinadas correlações de poder, isto é, formulando uma tradução intercultural que respeite a agência das(os) sujeitas(os), sem se eximir de apresentar críticas e problematizações (MAHMOOD, 2005).

### **3.2.2 A relação entre agência, colonialidade e gênero de uma perspectiva feminista decolonial**

Enquanto categoria, a agência pode ser definida como capacidade de ação política (STRATHERN, 1990; MAHMOOD, 2005). Joanna Overing (1999) acrescenta que a definição do termo em inglês (*agency*) possui uma conotação dupla: a capacidade de exercer o poder e de agir em relação à correlação de forças

vigente e em relação à pessoa ou objeto (instituição, sistema) através do qual o poder é exercido. Nessa esteira, essa significação implica em uma concepção de agente como capaz de produzir uma ação política independente, mas cuja mentalidade não se constrói de modo independente, a percepção do sujeito sobre a realidade insere-se no arcabouço em que o sujeito se constituiu (STRATHERN, 1990; OVERING, 1999), ou seja, seu arquivo (AHMED, 2014). A agência, nessa esteira, opera através do movimento de *fricção* entre forças de coerção e liberdade (TSING, 2005).

Atentando para esta fricção, conforme abordado neste capítulo, o conceito de gênero viaja na política mundial como um vetor dessas forças, fomentando uma mobilização política que estimula a agência e resistência de mulheres de modo geral, enquanto que também cerceia o horizonte sobre um fazer político articulado sob o recorte de gênero, que nem sempre é comensurável com as mobilizações de mulheres em sua diversidade (TSING, 1993; TICKNER, 1996; MOHANTY, 2008). O gênero é comumente identificado como uma diferenciação entre homens e mulheres, a qual pode se fundamentar em uma divisão sexual/biológica ou socialmente construída e que se transpõe para informar hierarquias entre agências femininas e masculinas (ENLOE, 2000; TICKNER, 1996). Autoras como Cynthia Enloe (2000), J. Ann Tickner (2014) e Spike Peterson (1999) contribuíram para revelar como a política mundial baseia-se na desvalorização de características associadas à feminilidade, que sustentam as desigualdades de gênero e, conseqüentemente, a sub-representação de mulheres na esfera política. Nessa esteira, autoras feministas contribuíram para demonstrar como o privilégio epistêmico, social e político do homem branco, cisheteronormativo, sustentou a subordinação das mulheres entendida na linguagem ocidental como uma desigualdade de gênero (TICKNER, 1996; PETERSON, 1999).

A compreensão, a partir da lente de gênero, das relações sociais e das possibilidades de agência e resistência, amplamente disseminada por perspectivas feministas, depara-se com o dilema de lidar com as diferenças entre mulheres em sua diversidade e materialidade (SCOTT, 1988; KAPUR, 2002). De uma perspectiva decolonial, por exemplo, o patriarcalismo enquanto um sistema de poder se interconecta às dimensões da colonialidade, modernidade e neoliberalismo (LUGONES, 2008; CABNAL, 2010). María Lugones (2008), por exemplo, alerta

que a fragmentação da identidade em gênero, raça, classe, etc, corresponde a um molde colonial e eurocêntrico que não coaduna com a construção de sujeitas multifacetadas. Ademais, a pensadora decolonial ressalta que em diversas comunidades indígenas o machismo foi instituído com a invasão colonial, enquanto que no período pré-colonial as pessoas não eram forçadas a enquadrarem-se em um binarismo de gênero cisheteronormativo (LUGONES, 2008). O gênero, portanto, contribui para sustentar e legitimar a reprodução da diferença por meio de construções modernas binárias que opõem categorias de masculinidade versus feminilidade, silenciando relações mais complexas e diversas de gênero e de sexualidade (TICKNER, 1996; PETERSON, 1999). Uma discussão que busca situar como as mulheres indígenas no Brasil compreendem as relações de gênero será aprofundada no capítulo 4.

Do ponto de vista das forças de coerção, o gênero se propõe como regime universal que estabelece a comunalidade de opressões e interesses, mesmo diante de diferenças entre as mulheres (OYĚWÙMÍ, 2005; MOHANTY, 2008). Chandra Mohanty (2008) alerta que isso pode replicar a hegemonia de um feminismo ocidental, em que a definição de agência da mulher se baseia na experiência da feminista branca e ocidental como parâmetro normativo, enquanto representa as mulheres de outros contextos sociais e políticos como reféns de suas culturas e modos de vida. Do mesmo modo, Oyèrónké Oyěwùmí (2004, 2005) afirma que gênero é uma categoria que foi naturalizada por meio do estabelecimento do ponto de vista hegemônico ocidental como o parâmetro normativo, sendo o feminismo em sua vertente hegemônica um dos principais vetores dessa disseminação. Para Oyěwùmí (2005) a relação entre gênero e sexo que permeia o pensamento ocidental, mesmo o feminismo uma vez que a sua crítica a estes padrões se insere no arquivo da modernidade ocidental, é incomensurável em outros contextos. Por exemplo, demonstra que nas sociedades Yorubá uma mulher pode ocupar concomitantemente as posições sociais de governante, filha, mãe, sacerdotisa, uma vez que “nenhuma dessas posições categorias sociais e de parentesco é definida especificamente a partir de gênero” e sim expressa pela “senioridade como fundamento relacional e dinâmico das relações sociais de Yorùbá” (OYĚWÙMÍ, 2005, p. 14, tradução

nossa)<sup>70</sup>. Outro questionamento sobre essa percepção sobre o gênero como um conceito fundamentado em um universalismo das relações de opressão que assolam as mulheres é levantado por Kapur ao indicar que esse ponto de vista apenas vitimiza as mulheres em relação aos contextos culturais em que se inserem (KAPUR, 2002).

Esta diversidade de maneiras de compreender gênero e mulher se torna ainda mais latente no encontro de diferentes culturas e cosmologias. Enquanto categoria, o gênero circula na política mundial como um engajamento que se fixa, cujo significado pretensamente universalista e abstrato definido no global viaja sendo friccionado nas particularidades do local (TSING, 2005). Segundo Tsing, o

[...] gênero também conforma parte deste pacote itinerante. Estes pacotes viajam quando são traduzidos de forma a se tornar uma intervenção significativa no cenário local. Estes são usados nos debates locais, dentro dos quais introduzem novos objetos e sujeitos políticos. Eles também permitem a atuação dentro dos cenários político-culturais locais, na medida em que promovem e mobilizam pessoas de acordo com formas particulares de agência política. (2005, p. 237, tradução nossa)<sup>71</sup>.

Nessa esteira, Abu-Lughod (1990) aponta que o problema dos antropólogos não é que exista uma construção de alteridade entre o “Eu” e o “Outro”, mas como estabelecer pontes de diálogo. Em outras palavras, estabelecer conceitos que transitem e possam ser compreendidos na zona de contato entre diferentes mulheres; no que tangente à problemática dessa pesquisa, entre as mulheres indígenas e o restante da sociedade. Partindo do arquivo da modernidade ocidental, aplicar um recorte de gênero sem uma mediação implica que “o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais” (OYĒWÙMÍ. 2004, p. 8)<sup>72</sup>. Com efeito, é preciso atentar para a possibilidade de

<sup>70</sup> none of these kinship and nonkinship social categories are gender-specific [...] Seniority as the foundation of Yorùbá social intercourse is relational and dynamic

<sup>71</sup> Gender, too, formed part of a traveling package. Packages travel when they are translated in such a way as to form a significant intervention in a local scene. They are used in local debates, within which they may introduce new, objects and subjects of politics. They make it possible to act within the cultural-political scenarios they promote, and they mobilize people for particular kinds of political agency

<sup>72</sup> O exemplo da presunção do machismo na sociedade Kaiowá trazido por Valdelice Veron é uma evidência deste processo (MASO et. al., 2019). As diferentes formas de se compreender quem são as “mulheres indígenas” em sua pluralidade, e, por conseguinte, como ocorrem os processos de

que a relação entre homens e mulheres resulta não necessariamente resulta em desigualdade e hierarquia entre os gêneros. (STRATHERN, 1990). Para mais, Chandra Mohanty (2008) reitera que a prática (implícita) de colocar a si mesma(os) como referencial para codificar a(o) Outra(o) é um exercício discursivo do poder que dá novos ânimos à colonialidade.

As diferenças de gênero, inclusive o que consideramos violências e discriminações, inserem-se dentro de arcabouços culturais, sociais e políticos particulares, embora *vis-à-vis* às relações de poder que conformam essas diferenças (STRATHERN, 1990; MAHMOOD, 2005). Para Strathern, gênero enquanto categoria analítica é “veículo para a criação de valor: *para avaliar uma configuração de poderes em referência a outra*” (STRATHERN, 1990, p. 7, tradução nossa)<sup>73</sup>. As normas sociais, sob esta égide, podem ser compreendidas como a sociabilidade produzida por relações de poder que acarretam diferentes modos de vida (MAHMOOD, 2005).

Em um pano de fundo que pressupõe a separação entre mente/corpo/natureza, como no pensamento moderno ocidental, a agência seria apenas exercida na medida em que se torna consciente, em que se opera com intencionalidade em direção às normas sociais, ou seja, uma agência que está em relação *causal* com a reiteração ou resistência às normas sociais (MAHMOOD, 2005). Para Saba Mahmood, essa compreensão ocidental de agência replica a tendência dualista de observar ações como ou reiteração ou resistência aos modos de vida vigentes,

a agência, deste ponto de vista, é entendida como a capacidade de cada pessoa para realizar os seus interesses individuais, em oposição ao peso do costume, tradição, vontade transcendental ou outros obstáculos individuais ou coletivos (MAHMOOD, 2006, p. 127).

Desse modo, para avançar a compreensão da construção da relação entre gênero e agência realizada por mulheres indígenas, é preciso situar a correlação de forças que permeia as suas produções subjetivas e as suas relações sociais bem como estas se articulam e (re)gem a essas forças.

---

agenciamento radicados em cosmologias indígenas no Brasil, são abordadas com maior profundidade no capítulo 4 desta dissertação.

<sup>73</sup> vehicle for the creation of value: *for evaluating one set of powers by reference to another*

Por sua vez, Abu-Lughod questiona esse dualismo ao endereçar o conceito de *resistência*:

O problema é que aqueles de nós que sentimos que há algo admirável na resistência tendem a procurar por confirmações esperançosas do fracasso - ou fracasso parcial - dos sistemas de opressão. No entanto, parece-me que respeitamos a resistência cotidiana, não apenas argumentando pela dignidade ou heroísmo dos resistentes, mas deixando que suas práticas nos ensinem sobre interconexões complexas de estruturas de poder que estão historicamente em transformação (ABU-LUGHOD, 1990 apud MAHMOOD, 2005, tradução nossa)<sup>74</sup>.

Com efeito, esta concepção de agência política é problematizada por presumir a universalidade do desejo de liberdade individual, ao passo que segundo Mahmood (2005, 2006) esse desejo por liberdade enquanto rompimento com as estruturas sociais não é inato, mas está inserido no arcabouço social normativo que produz as estruturas patriarcais da modernidade ocidental.

Outra dimensão importante para pensar a agência é a chave do afeto e das emoções. Segundo Sarah Ahmed, podemos inferir que agência também “envolve uma resposta emocional ao mundo, em que maneira como ocorre esta resposta envolve uma reorientação da relação corporal com as normas sociais” (2014, p. 170-171, tradução nossa)<sup>75</sup>. As emoções e a racionalidade não são anteriores à sociabilidade, mas produzidos nas teias intersubjetivas da cultura. Essa oposição é um dos pilares de subordinação das mulheres no Ocidente, à medida que se construiu na associação do masculino como equivalente à razão/mente/público/civilizado/cultura em detrimento do feminino como pejorativamente conectado à emoção/corpo/privado/natureza/bárbaro. Esses dualismos não permitem compreender a dimensão política das emoções enquanto processos corporificados de agência no mundo (AHMED, 2014). Embora se reconheça que agência envolva uma intencionalidade de agir político, como a cultura, esse processo é permeado de ambiguidades, nuances e imprevisibilidade.

<sup>74</sup> The problem has been that those of us who have sensed that there is something admirable about resistance have tended to look to it for hopeful confirmations of the failure-or partial failure-of systems of oppression. Yet it seems to me that we respect everyday resistance not just by arguing for the dignity or heroism of the resisters but by letting their practices teach us about complex interworkings of historically changing structures of power.

<sup>75</sup> involves an emotional response to world, where the form of that response involves a reorientation of bodily relation to social norms

Nesse sentido, a chave dos afetos e das emoções problematiza essa separação entre corpo e mente, tal como também é proposto pelas cosmologias indígenas retratadas no capítulo anterior. O processo de individuação ocorre no que Ahmed (2014) denomina de *impressão* nos encontros, compreendidos nesta dissertação enquanto zonas de contato intercultural em que a agência é produzida. Estes eventos produzem uma impressão em nós, assim como a nossa marca é deixada nesse encontro. O acúmulo dessas impressões a autora compreende como um *arquivo*, conforme já definimos. O compartilhamento de uma experiência gera diferentes respostas porque a agência depende de como os encontros (corporal, psíquico e afetivo) ocorrem a partir desse arquivo subjetivo.

Algumas parcelas desse arquivo são compartilhadas, ainda que experienciadas de maneiras distintas. Se variadas mulheres partilham que, enquanto mulheres, vivenciam a sociabilidade de determinada maneira, podem estar em desacordo sobre o que isso significa e sobre qual a (re)ação. Esta concepção de agência abarca que a capacidade do agir politicamente existe como um produto das operações subjetivas, materiais e discursivas do poder. Para a Mahmood, é possível que

[...] o que aparece, de um ponto de vista progressista, como um caso de passividade insultante e docilidade, pode ser efetivamente uma forma de agência – forma que apenas pode ser entendida a partir dos discursos e estruturas de subordinação que criam as condições para o seu desenvolvimento. **Neste sentido, a capacidade de agência pode ser encontrada não só em atos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas.** (MAHMOOD, 2006, p. 131, grifo nosso).

A proposição de agência sustentada nesta dissertação, em consonância com Mahmood, portanto, busca ressaltar as nuances e ambiguidades, contradições e tensões que conformam a capacidade do agir político de mulheres diante da sua cultura, cosmologias e das dinâmicas do processo de tradução intercultural como atravessamento entre mundos.

Nessa esteira, Strathern propõe que agência envolve

**como as pessoas percebem a sua capacidade de agir.** [...] como eles tornam perceptível como homens e mulheres se afetam? Em primeiro lugar, não estaríamos lidando com a motivação individual, mas com a questão mais geral de como os efeitos

sociais são registrados (STRATHERN, 1990, p. 23, tradução nossa, grifo nosso)<sup>76</sup>.

Para autora, olhar para agência de modo a nos perguntar se mulheres estão contribuindo ou não com as suas condições de subordinação não é o caminho (STRATHERN, 1990). Nas palavras de Luisa Elvira Belaunde, “os homens são controladores sim, mas agora precisamos ver se as mulheres se deixam controlar, quando se deixam controlar e quando não. As mulheres também são controladoras, mas de outros jeitos” (DAINESE; SERAGUZA; OLSCHESKI, 2015, p. 298). Reitera-se que a amplitude dessa concepção de agência não coaduna com argumentos dicotômicos de essencialismo / relativismo irreduzível. A postulação de agência sustentada ressalta, portanto, a imprescindibilidade de compreender a coerência interna e relacional de uma cultura para entender a força das relações de poder existentes. Desse modo, a agência construída no processo de tradução intercultural envolve a relação com as diferenças *entre* mulheres indígenas e entre estas e a política mundial.

### **3.3 Empoderamento como ferramenta analítica da relação entre gênero e agência**

As transformações das últimas décadas ampliaram o campo de disputa política, em particular sob o guarda-chuva da associação entre justiça social e direitos. Nessa conjuntura das últimas décadas, a agência coletiva dos povos indígenas articulou demandas e objetivos de modo estratégico por um acesso diferenciado à cidadania e aos direitos de acordo com as suas especificidades culturais. Esse movimento incluiu o reconhecimento de direitos nas convenções, tratados, direitos em âmbito internacional, nacional e local.

Entretanto, o discurso hegemônico (re)produz essa inclusão como evidência da eficácia da evolução das instituições internacionais: de promotoras de violências coloniais para se tornarem evidência do sucesso dos modelos democráticos liberais (SHAW, 2008; INAYATULLAH & BLANEY, 2004). O regime de verdade produzido por estas instituições é o de que estas se tornaram mais tolerantes,

---

<sup>76</sup> how people make known to themselves that ability to act. [...] how do they make known how men and women affect one another? We would not be dealing in the first place then with individual motivation, but rather with the more general issue of how social effects are registered

inclusivas. Entretanto, a maior participação dos povos indígenas na arena da política mundial, como visto no capítulo, ocorreu através da denúncia da colonialidade do Estado-nação e não porque se alcançou a multiculturalidade prometida pelo modelo democrático.

O mesmo regime de verdade afeta a circulação de discursos sobre igualdade de gênero. As políticas de gênero alcançaram a esfera do global, influenciadas por modelos ocidentais de promoção dos direitos das mulheres, particularmente, de acordo com o feminismo hegemônico (MOHANTY, 2008; OYĚWÙMÍ, 2005). Por sua vez, outras correntes feministas críticas denunciam a incongruência de apelar pelo reconhecimento e inclusão nas estruturas estatais patriarcais, responsáveis por operar e perpetuar as violências, discriminações e desigualdades vividas por mulheres (BROWN, 1995; MOHANTY, 2008). Por sua vez, as políticas de identidades e baseadas em direitos culturais sofreram críticas pós-modernistas de cristalizarem subjetividades em pertencimentos identitários e apelarem para as mesmas estruturas neoliberais que as subordinam (BROWN, 1995). O deslocamento da responsabilização às instâncias das instituições internacionais não resolve a questão, na medida em que também se constituem sobre os pilares da modernidade eurocêntrica neoliberal.

Embora de modo contencioso, o campo político dos direitos humanos abriu margem para emergência dos direitos de mulheres indígenas:

Os povos indígenas e as mulheres indígenas encontraram no paradigma dos direitos humanos uma linguagem, um marco e uma estrutura legal para suas demandas, contudo, os atuais enfoques dos direitos humanos ainda não alcançaram a adequada proteção dos direitos das mulheres indígenas, por seu foco nos direitos humanos individuais e carecer de endereçar a questão dos direitos coletivos. (FIMI, 2009, p. 35, tradução nossa)<sup>77</sup>.

As mesmas conexões globais relacionadas à deterioração das condições sociais sob os auspícios dos efeitos negativos do capitalismo neoliberal permitem a emergência de novos espaços políticos e intersubjetivos de luta política (TSING, 1993, 2005). Esses processos ocorrem no tensionamento de forças de coerção e de

---

<sup>77</sup> Los pueblos indígenas y las mujeres indígenas, han encontrado en el paradigma de los derechos humanos un lenguaje, un marco y una estructura legal para sus demandas, sin embargo, los actuales enfoques de los derechos humanos aún no logran proteger adecuadamente los derechos de las mujeres indígenas, por tener solo el enfoque de los derechos humanos individuales y carecer del enfoque de los derechos colectivos

liberdade, “o universalismo está envolvido em *ambos*: nos esquemas imperiais para controlar o mundo e nas mobilizações libertadoras por justiça e empoderamento” (TSING, 2005, p. 9, tradução nossa)<sup>78</sup>. Sobre essas estratégias, as mulheres indígenas defendem que o caminho para a luta contra essas opressões transcorre tanto na denúncia das violências destas instituições quanto na disputa interna pelos significados produzidos pela governabilidade patriarcal e colonial (FECAY, 2016). Com isso em mente, esta seção busca mostrar como o empoderamento tornou-se um desses vocábulos capazes de afetar as políticas e programas voltados para mulheres indígenas desde o global. O primeiro passo deste processo é politizar o empoderamento a partir de um debate conceitual. A segunda seção demonstra como a circulação discursiva do termo envolve a confluência entre gênero e desenvolvimento para a confecção de políticas voltadas para mulheres indígenas na política mundial, associando o conceito a um viés político ou econômico.

### 3.3.1 (Re)conceituando empoderamento enquanto ferramenta de produção de agência

De acordo com Srilatha Batliwala (apud BERTH, 2018), o termo “empoderamento” ganhou força na década de 1980 a partir dos questionamentos feministas do “Terceiro mundo” sobre os efeitos nocivos do desenvolvimento e no contexto do pensamento freiriano, construtivista e pós-colonial (BERTH, 2018). A partir disso, como inicialmente apontado na introdução, o empoderamento tornou-se parte do pacote discursivo também associado ao gênero. Assim, o empoderamento foi transversalizado em diversas diretrizes políticas que abordam o direito das mulheres indígenas no global através deste entendimento do vínculo entre o gênero e o desenvolvimento, aspecto aprofundado na subseção seguinte. No que concerne a esta subseção, busca-se apresentar um breve debate conceitual sobre o conceito de empoderamento.

Embora algumas definições de empoderamento sejam identificadas por algumas perspectivas aqui expressas, esse debate não se propõe a alcançar uma definição a ser aplicada às mulheres indígenas, mas situar os fundamentos em que este conceito se escora em sua circulação discursiva; tencionando contextualizar o

---

<sup>78</sup> Universalism is implicated in *both* imperial schemes to control the world and liberatory mobilizations for justice and empowerment.

campo desses discursos para analisar, no capítulo 5, como as mulheres indígenas brasileiras compreendem e utilizam este vocábulo. Apoiando-se no trabalho de Joice Berth (2018), Andrea Cornwall (2018) e na análise sobre a circulação do termo no global, podemos observar duas dimensões preponderantes que permeiam a circulação discursiva do conceito de empoderamento: uma política e outra econômica.

Em sua origem, o significado literal de empoderamento se manifesta como dar poder ou capacitar e advém da palavra em inglês *empowerment* (RAPPAPORT, 1997 apud BERTH, 2018). Nesse sentido, o poder é entendido como algo que pode ser possuído e repassado, de acordo com Andrea Cornwall (2018), também embebido em uma noção individualista e enraizado no pensamento moderno neoliberal. Contudo, outras perspectivas mobilizam teórica e politicamente o empoderamento, seguindo o proposto por Joice Berth, de modo que se propõe como “uma postura de enfrentamento da opressão para eliminação da situação injusta e equalização de existências em sociedade” (2018, p. 16). Nesse ponto de vista, situa-se o poder como uma “prática social construída historicamente” (BERTH, 2018, p. 13), ao passo que esta concepção coaduna com o entendimento de poder aqui sustentado. Conforme abordamos na primeira seção neste capítulo, o poder é compreendido como uma correlação de forças operada através de por vetores coercitivos e que se conformam como um sistema de poder hegemônico, mas um sistema que não pode encerrar-se em si mesmo, contendo também as forças opostas de resistência e as múltiplas formas como a agência pode ser incorporada e ressignificada.

Nessa esteira, Berth demonstra como o conceito foi mobilizado por feminismos críticos — em especial, os feminismos negro e interseccional — como um instrumento de “emancipação política e social” que visa “empoderar grupos minoritários” historicamente oprimidos e marginalizados (BERTH, 2018, p. 12 e 14). Nessa mobilização, o empoderamento visa operar como uma

condução articulada de indivíduos ou grupos por diversos estágios de autoafirmação, autovalorização, autorreconhecimento e autoconhecimento de si mesmo e de suas mais variadas habilidades humanas, de sua história, e principalmente, um entendimento sobre sua condição social e política (BERTH, 2018, p. 14).

Essa definição amplia o horizonte do conceito como ferramenta de transformação política. Ao invés de tomar as opressões que afetam as vidas das mulheres como universal e homogênea, essa proposta de empoderamento se fundamenta em uma concepção situada sobre as condições sociais e políticas bem como sobre as possibilidades de conformação da agência política elaborada pelas próprias mulheres. A partir disso, a ideia de empoderamento permite pensar a dimensão da tradução intercultural da construção da agência acima discutida diante do desafio de estabelecer pontes de diálogo entre as mulheres em sua materialidade e diversidade, em situações em que essas vivências são transpassadas por uma incomensurabilidade com as categorias ocidentalizadas.

Isso está em consonância com a noção desenvolvida por Patricia Hill Collins de que o processo de empoderamento visa **repensar as relações de poder a partir de uma busca pela autodefinição para substituir imagens externamente definidas** (COLLINS, 1986 apud BERTH, 2018). Nessa percepção, o empoderamento não pode ser dissociado do fomento de um pensamento crítico daquelas marginalizadas sobre a própria realidade. Diferentemente de uma ideia de empoderamento como capacitação, como “dar poder”, não seria possível uma pessoa ou instituição empoderar outras, mas dar meios e estímulos para que estas sejam capazes de empoderar a si mesmas (BERTH, 2018). Ao passo que se entendido como capacitar pode replicar uma colonialidade ao colocar os feminismos, as instituições e as organizações que visam o empoderamento em posição de “libertar mulheres oprimidas” como denunciado por Chandra Mohanty (2008). Ou seja, essa definição aponta que as(os) sujeitas(os) marginalizadas(os) são agentes de sua própria história em contraposição da visão paternalista de empoderamento como capacitação.

Este conceito, sob esta égide, não toma como dado as condições sociais e políticas que moldam as relações intersubjetivas, mas estimula que mulheres (re)tomem o terreno de disputa política sobre narrativas externamente definidas. Isso está em consonância com a ideia de amansamento utilizada nesta dissertação e definida na introdução: o engajamento com termos externos perpassa a ressignificação a partir da cultura e da vivência dos povos indígenas, operando também através de um re-envolvimento com a posição social e agência tradicionalmente definidas (CORRÊA, 2018). Desse modo, embora as mulheres

indígenas vivenciem a sua subjetividade como sujeitas multifacetadas, permeadas por condições de opressão que não se limitam ao recorte de gênero, o discurso de empoderamento permite a ampliação de espaços físicos e simbólicos que estimulam a proposição de estratégias e táticas definidas pelas próprias mulheres para a transformação de suas condições de subordinação.

Nota-se que esse movimento envolve tanto a identificação das violências produzidas por essa estrutura injusta, mas também o apontamento de como aquelas(es) podem vir a resistir e como já agem contra essas opressões. Sob esta lógica, Berth apoia-se na definição proposta por Batliwala (apud BERTH, 2018) e por Collins (2016 apud BERTH, 2018) para associar o empoderamento a um processo de “tomada de consciência ou de despertar de diversas potencialidades que definirão estratégias de enfrentamento das práticas do sistema de dominação machista e racista” (BERTH, 2018, p. 17). Com efeito, a mobilização política proposta pelo empoderamento deriva de um entendimento sobre o termo como uma ferramenta de ação política que articula a agência desde o individual ao coletivo (BERTH, 2018). Como uma prática coletiva, uma pessoa “empoderada” não deteria este processo ao empoderar a si mesma, mas promoveria também a de luta pela transformação social do(s) grupo(s) oprimido(s) do qual faz parte.

Ademais, Berth destaca quatro dimensões que atravessam a significação de empoderamento, inspirada na proposição de Nelly Stromquist:

a dimensão cognitiva (visão crítica da realidade), psicológica (sentimento de autoestima), política (consciência das desigualdades de poder e a capacidade de se organizar e se mobilizar) e a econômica (capacidade de gerar renda independente). (STROMQUIST apud BERTH, 2018, p. 35).

Destas, nessa pesquisa observa-se a preponderância do empoderamento político e do econômico, ao passo que se considera que as dimensões cognitiva e psicológica estão entremeadas às primeiras. No tangente ao processo de autovalorização e de produção de autoestima, vimos no capítulo 2 que isso perpassa o movimento etnogênese dos povos indígenas no Brasil, afetando, portanto, as mulheres indígenas nesse contexto. Sobre este aspecto, Franz Fanon (2008 apud BERTH, 2018) afirma que a identificação do dominado com o dominador é base para a construção e manutenção das relações de poder hierárquicas. A dinâmica do poder, portanto, envolve a criação de padrões estéticos normativos, que replicam as

estruturas opressoras de raça e de gênero em imagens distorcidas negativamente pelos opressores dos oprimidos (BERTH, 2018). Essas distorções funcionaram para uma destruição por dentro e por fora, na medida em que contribuíram para desvalorização e desumanização das mulheres não-brancas em geral e indígenas no caso desta dissertação.

Em particular no Brasil, o desejo pela branquitude naturalizou a miscigenação e escondeu que o domínio colonial ocorreu através violação dos corpos das mulheres indígenas (e negras) como mecanismo de destruição física e cultural das sociedades indígenas (GONZÁLEZ, 1984; POTIGUARA, 2019). De acordo com Berth, o bombardeamento diário de padrões estéticos brancos e eurocêntricos acarreta uma projeção imagética que torna invisível negros e indígenas enquanto segmentos da sociedade. Ademais, a representação, quando aparece, reproduz estereótipos depreciativos de características físicas, sociais e culturais (BERTH, 2018). Desse modo, a aceitação de características fenotípicas como os traços, o corpo e a cor da pele é essencial para recuperação da autoestima capaz de romper com essas hierarquias. Trata-se, portanto, de um resgate de “características culturais, emocionais, artísticas, afetivas, etc” (BERTH, 2018, p. 93). Essa recuperação da autoestima envolve o reconhecimento da beleza também nos seus semelhantes. Isso molda também a forma como se constrói as relações afetivas e de parentesco, essenciais para compreender a dimensão generificada de agência das mulheres indígenas, como veremos no próximo capítulo. Com efeito, o empoderamento requer (re)pensar as relações afetivas que formam laços sociais (de amor, amizade, pertencimento coletivo) de modo que não repliquem essa violência.

Desde esse propósito potente, a circulação de empoderamento o levou a se tornar um vocábulo comum nas políticas produzidas para combater a desigualdade de gênero, em particular, no que concerne o nexos com o discurso de desenvolvimento. No entanto, para Andrea Cornwall (2018), o significado do conceito foi reproduzido nessa circulação como o que denomina de empoderamento *light* e esvaziado pelo que Evelina Dagnino (2007 apud CORNWALL, 2018, p. 2) chama de “confluência perversa” entre estudos e práticas feministas e o neoliberalismo. A institucionalização do conceito por meio de políticas liberais despiu o termo de seu conteúdo de transformação das estruturas de poder, centrando

as políticas de empoderamento em mudanças individuais (BERTH, 2018; CORNWALL, 2018).

Essa perspectiva esvaziada relaciona-se, segundo Cornwall (2018), com a preponderância do empoderamento econômico como um processo de inserção nas estruturas capitalistas neoliberais e, acrescento, coloniais, que retomam um discurso sobre o desenvolvimento enraizado na propriedade privada e em uma concepção liberal de liberdade. Concepção esta problematizada na subseção deste capítulo sobre a relação entre agência e gênero. Desse modo, possuir meios econômicos ou uma posição social de prestígio não significa que as pessoas *detêm* o poder, uma vez que ainda podem sofrer discriminação por serem perpassadas pelas dimensões do racismo, machismo, capacitismo, etc. Por isso, uma visão liberal de empoderamento pode fornecer confortos materiais sem colocar em questão as estruturas opressoras (CORNWALL, 2018).

Além disso, o entendimento de empoderamento como uma maior capacidade de liberdade em um sentido liberal do termo como uma “livre escolha” se inter-relaciona com a definição de resistência como um rompimento com as relações de opressão; ilusória por não considerar que essas escolhas estão limitadas por complexas redes intersubjetivas de poder. A agência como uma liberdade total das relações de poder nada mais é do que uma falácia que vela como somos constituídos pela modernidade neoliberal, pela colonialidade e pelo patriarcalismo. Nesse sentido, esta ideia de empoderamento é problematizada por recair em um individualismo e por escolhas dentro de um espectro normativo dado por um entendimento social de feminino e do que é ser mulher.

O empoderamento, deste ponto de vista, estrutura o debate em torno de agência de forma a opor direitos individuais e coletivos na medida em que deriva do pensamento dualista ocidental (COULTHARD, 2014; MAHMOOD, 2005). Destarte, o enfoque em um sucesso individual de mulheres “empoderadas” pode servir ao discurso meritocrático que apaga a dimensão estrutural das opressões racistas, machistas, classistas e colonialistas.

Por sua associação com o discurso de desenvolvimento enquanto estratégia de propagação do capitalismo neoliberal, o termo também passou a ser alvo de críticas por parte das feministas comunitárias (FECAY, 2016). Desse modo, elas

apontam para a institucionalização dos feminismos (hegemônicos) em confluência com as políticas neoliberais, na qual o “empoderamento de mulheres” foi reduzido a uma “estratégia comunicacional” nas políticas envoltas na promoção da “equidade de gênero” (FECAY, 2016, p. 18-19). Este conceito, logo, tal como apropriado e aplicado por instituições e organizações transnacionais, tornou-se despolitizado por meio de sua articulação com lógicas assistencialistas e desenvolvimentistas (BERTH, 2018).

Por outro lado, a disseminação global da ideia de empoderamento estimulou a produção de políticas voltadas para combater as desigualdades de gênero e fomentou o processo de reflexão das mulheres sobre as relações de poder que as atravessam. O discurso sobre o empoderamento, logo, é um campo de disputa em que a hegemonia da modernidade colonial e patriarcal se reproduz a partir da fricção. Em sua propagação discursiva, o termo, percebemos os (des)encaixes locais como aberturas para que as mulheres ressignifiquem as suas agências e, por sua vez, como esta transformação também reinforma o significado de empoderamento.

### **3.3.2 Empoderamento de mulheres indígenas: a circulação discursiva de termo no global**

As mulheres resistem, habitam e reproduzem os seus modos de vida em uma multiplicidade de acordo com seus arquivos pessoais, culturais e cosmológicos. Essas particularidades de como as mulheres indígenas no Brasil articulam a relação entre gênero e agência a será abordada no capítulo 4. Nesta seção, aborda-se um panorama de como o empoderamento emergiu no discurso global sobre/de mulheres indígenas e quais os significados foram associados a ele neste processo. Sobre a circulação do empoderamento, este conceito foi friccionado como uma definição de agência externamente definida pelos feminismos e pelos discursos de desenvolvimento e modificado ao ser incluído no discurso sobre/das mulheres indígenas na política mundial.

No tangente às mulheres indígenas, sob a égide do Direito Internacional, Manuela Picq defende que o reconhecimento especificamente de “mulheres indígenas” na UNDRIP pode se tornar uma “ferramenta poderosa de *advocacy* quando apoiada em outras normas internacionais como a CEDAW” (2018, p. 115,

tradução nossa)<sup>79</sup>. Ao passo que a UNDRIP (2007) enfoca nos direitos coletivos dos povos indígenas, a CEDAW (1981) entende a igualdade em relação os homens como um dos princípios que norteiam o combate à discriminação de gênero. A voz hegemônica, no entanto, presente nessas diretrizes políticas internacionais pertence majoritária e respectivamente aos homens indígenas e às mulheres brancas. Por isso, Rauna Kuokkanen alega que ambos os mecanismos — UNDRIP e CEDAW — falham em endereçar as especificidades dos direitos das mulheres indígenas: o primeiro, pela sua linguagem neutra de gênero; o segundo porque “o foco na discriminação de gênero tende a enfatizar excessivamente a igualdade e os direitos individuais, em vez dos efeitos da violência estrutural na vida das mulheres” (KUOKKANEN, 2016, p. 10, tradução nossa)<sup>80</sup>. A CEDAW, por exemplo, menciona as questões do racismo e do colonialismo, entretanto, em uma linguagem normativa de direitos iguais entre homens e mulheres e de inclusão no sistema neoliberal e estadocêntrico como plataforma de ação política. Nessa esteira, as mulheres indígenas alegam que a relação com os feminismos e as políticas de gênero é marcada por engajamentos e desencontros, o que torna possível, porém, desafiadora a construção de alianças para a promoção dos direitos das mulheres em conjunto com os direitos culturais (FIMI, 2009).

Em um panorama sobre a menção e a significação do conceito de empoderamento nas normas internacionais sobre gênero, no que se refere às políticas que afetam as mulheres indígenas, o termo ganha projeção a partir da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, em 1995. Na Declaração de Pequim, um dos mecanismos fruto deste evento, o conceito aparece primeiramente no contexto da necessidade de endereçar as

[...] limitações e obstáculos e, portanto, a incrementar ainda mais o avanço e **o empoderamento das mulheres em todo o mundo** e concordamos em que isto exige uma ação urgente, com espírito de determinação, esperança, cooperação e solidariedade” (ONU MULHERES, 1995a, p. 152, grifo nosso).

Com isso, observamos que empoderamento emerge como um discurso de combate à violência de gênero que busca alcançar as mulheres de “todo mundo” e capaz de

<sup>79</sup> a powerful tool of legal advocacy when backed up with other international norms like the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)

<sup>80</sup> focus on gender discrimination tends to overemphasize individual equality and rights rather than the effects of structural violence on women’s lives.

transpor as fronteiras das diferenças entre as mulheres em distintos contextos e culturas. Além disso, nota-se a ideia de cooperação e solidariedade, sinalizando uma mobilização política organizada a partir desse recorte de gênero. Ambas observações situam o empoderamento na *zona de contato* entre culturas e visões de mundo diferentes.

Adiante, a seguinte menção ao empoderamento na Declaração de Pequim aparece como um dos compromissos desse mecanismo político:

**o empoderamento e o avanço das mulheres**, nesses incluído o direito à liberdade de consciência, religião e crença, contribuindo assim para atender às necessidades morais, éticas, espirituais e intelectuais de homens e mulheres, individual ou coletivamente, e, desse modo, lhes garantindo possibilidade de realizarem todo o seu potencial na sociedade, e a construírem suas vidas de acordo com suas próprias aspirações (ONU MULHERES, 1995a, p. 152, grifo nosso).

A seguir, o documento expressa explicitamente a participação política, inclusive “a participação no processo decisório e o acesso ao poder”, como essencial para o processo de empoderamento das mulheres (ONU MULHERES, 1995a, p. 153). O sentido de empoderamento aqui apresentado é associado à dimensão política do termo, associando o seu significado ao respeito à diversidade cultural e à ideia de autonomia política. Os direitos sexuais e reprodutivos também são associados como manifestações da prática dessa autonomia decisória, em especial, sobre o próprio corpo, expressando, ademais, a necessidade de transversalizar de modo geral o recorte de gênero em políticas especificamente direcionadas para as violências e discriminações vividas pelas mulheres (ONU MULHERES, 1995a).

Conforme apontamos na subseção anterior, isso está de acordo com a proposição feminista do uso da categoria de empoderamento como uma ferramenta de transformação social. Contudo, a correlação de forças vigente que atravessa o contexto social em que a aplicação desse conceito se insere se fundamenta em um modelo multiculturalista de contenção da diferença (BHABHA, 1998), inserindo-as nas estruturas do capitalismo neoliberal e da colonialidade. Com efeito, o empoderamento perde sua capacidade de potência ao ser esvaziado de conteúdo contestador das estruturas de poder vigente (BERTH, 2018; CORNWALL, 2018). Esse é um desafio enfrentado pelas correntes feministas críticas à modernidade ocidental, entretanto, que aflige particularmente às mulheres indígenas, à medida

que estas não compartilham com as mulheres brancas o privilégio da branquitude e do arquivo cultural do Ocidente.

Sob esta égide das particularidades das mulheres indígenas com relação às não-indígenas que emerge a crítica ao ponto levantado por este documento da vinculação entre o combate às discriminações contra as mulheres através de “remover todos os obstáculos à igualdade de gênero e ao empoderamento e avanço da mulher” (ONU MULHERES, 1995a, p. 153). Com isso, a igualdade de gênero como pilar em associação com empoderamento é disseminado em nível mundial de acordo com a ideia de promover oportunidades iguais entre homens e mulheres, ao passo que o significado desta expressão encontra fricção ao ser propagado nos contextos culturais locais. Essa fricção entre a igualdade de gênero e as diferenças entre as mulheres em sua diversidade e materialidade busca ser endereçada na seguinte proposta de ação em associação com o discurso de direitos humanos:

Intensificar esforços para que sejam assegurados o gozo de todos os direitos humanos e liberdades fundamentais às mulheres e às meninas que encontram **os mais variados obstáculos ao seu empoderamento** e avanço por causa de fatores como raça, idade, idioma, etnia, cultura, religião, deficiência física ou por serem indígenas (ONU MULHERES, 1995a, p. 154, grifo nosso).

É notável a menção à categoria indígena em particular que revela a incidência política das próprias mulheres indígenas de várias regiões do mundo em sua participação na IV Conferência Mundial sobre as Mulheres, resultante de mobilizações locais e regionais já praticada por estas, mas que como apontamos, toma projeção global a partir deste evento.

Nessa esteira, outra menção ao empoderamento de mulheres, associando-o ao aspecto econômico, é imprescindível no que concerne às indígenas. A saber:

Assegurar o acesso das mulheres, em condições de igualdade, aos recursos econômicos, incluindo terra, crédito, ciência e tecnologia, treinamento vocacional, informação, comunicação e mercados, **como meio de ampliar o empoderamento e o avanço das mulheres e meninas**, inclusive sua capacidade de usufruir benefícios do acesso equitativo a esses recursos (ONU MULHERES, 1995a, p. 154, grifo nosso).

É notável a importância do empoderamento econômico, posto que a desigualdade econômica afeta desproporcionalmente às mulheres indígenas, cujas vivências são

permeadas pelos eixos do racismo e do histórico de pobreza devido à expropriação de suas terras. Ademais, por isso mesmo, as mulheres indígenas são marginalizadas e exploradas enquanto mão de obra sob a lógica capitalista neoliberal, incomensurável com as relações econômicas e sociais tradicionalmente encontradas nos modos de vida dos povos indígenas de modo geral.

Outro aspecto levantado por essa passagem é o acesso à “ciência e tecnologia, treinamento vocacional, informação” e ao “aprimoramento de suas capacidades” para o usufruto desses benefícios. Essa percepção se sustenta, sobretudo, na premissa da modernidade como fonte e parâmetro de conhecimento. Novamente as diferenças são tratadas através de uma política de inserção na modernidade ao invés da coexistência entre conhecimentos e mundos. Esse ponto é importante em dois aspectos: a significação de empoderamento como capacitação, implícita nesse trecho, pode replicar as práticas colonialistas ao apenas vitimar as mulheres indígenas; por outro lado, a ocupação dos espaços tradicionalmente associados à produção de conhecimento ocidental, como as universidades, é uma das estratégias de ação política associadas pelas mulheres indígenas brasileiras ao empoderamento, com a ressalva de que este engajamento se promove através da indigenização desses espaços e de suas formas de produção de conhecimento (CORRÊA, 2018).

Por sua vez, a Plataforma de Ação, o outro mecanismo de aplicação das diretrizes definidas a partir da IV Conferência, elenca “o empoderamento da mulher” como um de seus objetivos centrais, no qual define que este termo “consiste em realçar a importância de que a mulher adquira o controle sobre o seu desenvolvimento, devendo o governo e a sociedade criar as condições para tanto” (ONU MULHERES, 1995a, p. 150). A significação desta concepção retoma, pois, a ideia de agência como “controle”. Esta concepção de agência, como vimos, é problemática pelo seu enfoque individual à medida em que o “controle” não pode ser dissociado da gama de “escolhas” de fato que as mulheres podem tomar em consideração às teias intersubjetivas e de poder em que se inserem. Além disso, essa definição de empoderamento o entrelaça com a ideia de “desenvolvimento”, nexo aprofundado conforme o empoderamento ganha mais proporção. Esse trecho também reitera o “governo e a sociedade” como responsáveis por criar condições para o empoderamento, o que nos permite observar o desafio enfrentado pelas mulheres indígenas de pleitear a ação política para combater as suas condições de

subordinação às instâncias que também as violentam e cuja emergência está intrinsecamente ligada ao genocídio e epistemicídio dos povos indígenas. Destarte, “o empoderamento da mulher”, conjuntamente com o “conceito de gênero”, é uma das principais contribuições que este documento apresenta como ferramentas de transformação social (ONU MULHERES, 1995a, p. 150).

Nesse contexto, a participação de mulheres indígenas na IV Conferência demarcou a ocupação de espaços referentes ao recorte de gênero, em que mulheres indígenas engajaram com as feministas em diálogos, por diversas vezes conflituosos, mas que “abriram oportunidades para desconstruir estereótipos e gerar possibilidades para alcançar alianças e a construção de uma complementaridade real das categorias humanas desde a perspectiva de gênero e desde as diversidades culturais” (FIMI, 2009, p. 36, tradução nossa)<sup>81</sup>. Esta incidência na Conferência resultou na Declaração Pequim de Mulheres Indígenas<sup>82</sup> em resposta à Declaração e à Plataforma de Ação. A declaração das mulheres indígenas demonstrou o suporte à CEDAW, todavia, também apresentou fortes críticas ao plano de ação política promovido pela IV Conferência. Além das críticas à linguagem calcada em direitos iguais, as mulheres indígenas denunciaram que a Plataforma não condena as estruturas neoliberais, neocoloniais e patriarcais que geram as violências que vivenciam, apontando a insuficiência da inclusão nos mesmos mecanismos que ameaçam “o conhecimento, a espiritualidade e a cultura dos povos indígenas” (ONU MULHERES, 1995b, tradução nossa, p. 2)<sup>83</sup>. Sendo esta crítica estendida ao empoderamento à medida que este termo é proposto como um de seus principais objetivos.

Neste documento, as mulheres indígenas associam a implementação das normativas da Declaração e Plataforma de Pequim em associação ao princípio de “autodeterminação” dos povos indígenas e “à defesa da Mãe Terra”, sendo esse discurso vinculado à demanda por maior autonomia política e a necessidade de consulta na confecção e implementação de políticas que as concernem (ONU MULHERES, 1995b, p. 1). Observa-se que empoderamento neste momento não

---

<sup>81</sup> han abierto oportunidades para deconstruir estereotipos y generar posibilidades para el logro de alianzas y la construcción de una complementariedad real de las categorías humanas desde la perspectiva de género y desde las diversidades culturales

<sup>82</sup> Confira: [http://www.ipcb.org/resolutions/htmls/dec\\_beijing.html](http://www.ipcb.org/resolutions/htmls/dec_beijing.html). Acesso em: 30 jun. 2020.

<sup>83</sup> Indigenous knowledge, spirituality, and culture

emerge na declaração das mulheres indígenas, embora estejam em diálogo com essas normativas internacionais de gênero em que o termo emerge.

A seguir, destaca-se a temática dos direitos das mulheres indígenas na Resolução 49/7 da Comissão sobre o Status das Mulheres (CSW)<sup>84</sup>, em 2005, em que a desigualdade as entre mulheres indígenas e outros grupos é ressaltada. Essa Resolução é parte da revisão da Declaração e da Plataforma de Ação de Pequim. Como proposta de efetivação dos direitos, a resolução atribui essa responsabilidade aos governos, às agências intergovernamentais, ao setor privado e à sociedade civil, ressaltando a importância da consulta às mulheres indígenas para a implementação da Plataforma de Ação de Pequim e às atividades da Segunda Década Internacional dos Povos Indígenas (2005-2015) (CSW, 2005). Percebe-se, então, o impacto da ação política das mulheres indígenas desde 1995, em que cada vez mais é reconhecida a necessidade de autonomia decisória dos povos indígenas, concomitante à incidência da demanda das mulheres de maior participação nas instâncias decisórias.

A seguinte menção à temática aparece na Resolução 56/4 da mesma Comissão, em 2012, intitulada “Mulheres Indígenas: agentes chave para erradicação da pobreza e da fome”. Essa resolução da CSW estabelece uma associação de empoderamento com as mulheres indígenas ao atentar para

a crescente feminização da pobreza, com ênfase para o **empoderamento de mulheres**, incluindo mulheres indígenas, como um fator crucial na erradicação da pobreza e para a implementação de medidas especiais para o empoderamento de mulheres que possam ajudar a alcançar este objetivo (CSW, 2012, p. 1-2, tradução nossa, grifo nosso)<sup>85</sup>.

Com efeito, o empoderamento emerge nos discursos como uma ferramenta para a efetivação dos direitos humanos de mulheres indígenas, reconhecendo-as como segmento particularmente vulnerável da população mundial pela sobreposição de diversos eixos de opressão.

<sup>84</sup> CSW corresponde à nomenclatura em inglês “*Commission on the Status of Women*”.

<sup>85</sup> increasing feminization of poverty, emphasizing that the empowerment of women, including indigenous women, is a critical factor in the eradication of poverty and that the implementation of special measures aimed at empowering women can help to achieve this objective

O conteúdo desta resolução coloca em evidência o entrelaçamento entre os discursos sobre gênero e desenvolvimento, ressaltando a importância das perspectivas e dos conhecimentos tradicionais das mulheres indígenas para o desenvolvimento sustentável e a conservação da biodiversidade e recursos naturais (CSW, 2012). É possível, nessa esteira, observar a ratificação da contribuição das mulheres indígenas e de suas práticas tradicionais, entretanto, sob a lógica ocidentalizada e capitalista que reitera o discurso desenvolvimentista. Em contraposição, a linguagem ocidentalizada, que trata a natureza como um recurso, associando as ideias contraditórias entre desenvolvimento e sustentabilidade, não comporta as perspectivas cosmológicas de mulheres indígenas em que a natureza é indissociável da sociedade e da cultura. Desde 1995 as mulheres indígenas já questionavam o significado e o impacto do desenvolvimento neoliberal para suas comunidades e para a Mãe Terra (ONU MULHERES, 1995b).

Na sua circulação, o significado de empoderamento como inter-relação entre o desenvolvimento e o recorte de gênero é reforçado na Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, diretriz que visa a revisão dos Objetivos do Milênio. Com isso, segundo o “Glossário de termos do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5: Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas” de 2016, o empoderamento conecta as dimensões de gênero, desenvolvimento e cultura, as quais permeiam as políticas internacionais que se referem às mulheres indígenas (ONU BRASIL, 2016). A significação de empoderamento de mulheres definida no ODS 5 retoma, pois, aquela expressa na Plataforma de Ação mencionada acima, expressando o conceito como uma ferramenta capaz de promover as condições para as mulheres alcançarem seu “potencial” e as suas “aspirações”, prevalecendo o sentido da dimensão política.

Em estudo publicado em 2013, o Fórum Permanente sobre Questões Indígenas da ONU interpreta a maior participação política nos níveis do internacional, nacional e local como uma das principais demandas das mulheres indígenas (CUNNINGHAM KAIN; SENA, 2013). Neste documento, o processo de empoderamento é observado, nesse sentido, através da constituição e consolidação de mobilizações e redes de mulheres indígenas nesses três níveis, através, por exemplo, do Enlace Continental de Mulheres Indígenas, da Aliança de Mulheres

Indígenas da América Central e México (AMICAM) e do Fórum Internacional de Mulheres Indígenas (FIMI) (CUNNINGHAM KAIN; SENA, 2013).

Para mais, o Estudo afirma que “mulheres indígenas notaram que a participação política – embora este conceito seja estrangeiro para culturas indígenas – é muito importante, visto que as empodera” (CUNNINGHAM KAIN; SENA, 2013, p. 3, tradução nossa)<sup>86</sup>. Essa concepção é problemática à medida que a participação política de mulheres é uma prática presente em diversos povos indígenas, mas cuja definição de político envolve outro arquivo cultural. A definição e participação política também afetada pelo machismo perpetuado com a invasão colonial e a colonialidade persistente, conforme abordaremos especificamente sobre o contexto brasileiro no capítulo seguinte. Assim, este documento reforça o reconhecimento do empoderamento como definido no terceiro Objetivo do Desenvolvimento do Milênio, em que “a proporção do número de mulheres no parlamento nacional” é usada para medir o avanço desse processo (CUNNINGHAM KAIN; SENA, 2013, p. 4, tradução nossa)<sup>87</sup>. O Estudo apesar de reconhecer as particularidades das diferenças culturais das cosmologias indígenas, não endereça à fundo como estas incidem sobre o significado de participação política a partir de outra perspectiva, ou melhor, de mundos outros.

Embora o aumento de participação na política institucional possa ser uma pauta levantada, essa definição do político não abrange o ponto de vista cosmológico das mulheres indígenas. O significado eurocêntrico e hegemônico de participação política está calcado na pressuposição da separação entre o espaço público e o privado. Este dualismo, também tensionado por perspectivas feministas, não é comensurável com as estruturas políticas e as cosmologias de povos indígenas (SEGATO, 2012; SEBASTIÃO, 2012; VERON, 2018). Essa problematização da dicotomia público-privado aparece na discussão do Fórum Internacional de Mulheres Indígenas (FIMI) sobre a revisão da implementação da Plataforma de Ação de Pequim, em que se propõe a romper com esta divisão, à medida que a identificação das violências e desigualdades deve partir “da cultura, dos saberes, experiências e propostas desenvolvidas pelas próprias mulheres indígenas” (FIMI,

<sup>86</sup> Indigenous women have noted that political participation—even though the concept is foreign to indigenous cultures—is very important, as it empowers them

<sup>87</sup> The proportion of women in national parliaments

2009, p. 29, tradução nossa)<sup>88</sup>. O FIMI, ao abordar o empoderamento como participação política, aponta para questões estruturais, como menor acesso à educação, formação profissional e barreiras linguísticas além dos “sentimentos de resistência por parte dos homens líderes indígenas” como obstáculos para a maior participação de mulheres nos espaços políticos e em posições de liderança dentro e fora das organizações indígenas (FIMI, 2009, p. 40, tradução nossa)<sup>89</sup>.

Ao passo que o Estudo sobre a participação política de mulheres indígenas defende a necessidade de “alcançar o empoderamento como detentoras de direitos humanos” (CUNNINGHAM KAIN; SENA, 2013, p. 4, tradução nossa)<sup>90</sup>, essa associação entre empoderamento e direitos humanos pode recair em um pressuposto liberal de igualdade. As vozes indígenas, todavia, são unívocas em reclamar direitos a partir da diferença, ou seja, de um acesso diferenciado à cidadania, que respeite as suas particularidades culturais, além de ressaltarem a diferença e a complementaridade entre as agências femininas e masculinas, ponto este aprofundado no próximo capítulo. (ONU MULHERES, 1995b; LUCIANO, 2006; KRENAK, 2019).

Ademais, a implementação dos direitos humanos sob o paradigma da cidadania estatal envolve outro desafio à efetivação dos direitos dos povos indígenas em geral, e, em particular das mulheres. Em associação com o termo, tanto o ODS 5 (2016) quanto a definição da Declaração de Pequim (ONU MULHERES, 1995a) apontam para os “governos” e a “sociedade” para criar condições para promover o empoderamento de mulheres. No entanto, por diversas vezes, estes mesmos comentem as violações:

[Na] América Latina, os Estados e os governos, por sua vez, não protegeram as mulheres indígenas contra a violência, ao contrário, frequentemente, os mesmos Estados exercitaram a violência contra elas. Em meio aos conflitos armados, as mulheres indígenas têm sido violentadas, nos serviços de saúde, sofreram esterilização em massa, abuso e abandono, além de se considerar a violência institucional, a falta de acesso aos serviços públicos, sempre escassos, dispersos e limitados. Nos espaços

<sup>88</sup> de la cultura, de los saberes, experiencias y propuestas desarrolladas por las propias mujeres indígenas

<sup>89</sup> sentimientos de resistencia por parte de los lideres indígenas hombres

<sup>90</sup> achieve empowerment as possessor of human rights

laborais, escolares e políticos, também têm sido violentadas. (FIMI, 2009, p. 38, tradução nossa)<sup>91</sup>.

Assim, o empoderamento das mulheres encontra um entrave no processo de criação de “condições” para a sua efetivação, uma vez que os governos e as instâncias estadocêntricas, como vimos no capítulo 2, ou cometem as violações diretamente, por negligência, por priorizar interesses privados de corporações neoliberais ou por prezar pelo monopólio jurídico e político de suas instituições em detrimento de fomentar a autonomia dos povos indígenas. Do mesmo modo, as mulheres indígenas sofreram e sofrem com a discriminação e violência perpetradas pelo sistema patriarcal que permeia as estruturas estatais (PAREDES, 2010; CABNAL, 2010; FECA Y, 2016). A inclusão remete também à assimilação (LUCIANO, 2006), praticada à nível nacional no contexto brasileiro, como também já abordamos no capítulo anterior, e sustentada pelo discurso de que as instituições hegemônicas se tornaram mais tolerantes e adeptas aos direitos humanos, na prática, servindo ao propósito de desresponsabilização dessas instâncias pelas violações cometidas no passado (BYRD, 2011; COULTHARD, 2014).

De acordo com a definição do ODS 5, o elemento central em que consiste o empoderamento de mulheres é o “controle sobre seu desenvolvimento”. Com isso, nota-se a relação entre a promoção da “igualdade de gênero” e o acesso a recursos, definidos como “bens e meios econômicos, políticos e tempo”, (ONU BRASIL, 2016, p. 12). Nesse sentido, não apenas conecta empoderamento econômico como meio para alcançar a igualdade, como também associa poder ao dinheiro/capital. No que se refere às políticas de gênero, o escritório da ONU Mulheres no Brasil construiu em conjunto com a Rede Brasileira do Pacto Global o documento “Princípios de Empoderamento de Mulheres (WEP<sup>92</sup>)”, cujo *slogan* “Igualdade significa de fato negócios” expressa explicitamente o nexos com o empoderamento econômico. Em uma tentativa de adequar os WEP à realidade brasileira, o documento foca em sete princípios relacionados à inserção da mulher no mercado

<sup>91</sup> América Latina, los Estados y los gobiernos en turno, no han protegido a las mujeres indígenas contra la violencia, por el contrario, frecuentemente los mismos Estados han ejercido violencia contra ellas. En medio de los conflictos armados, las mujeres indígenas han sido violentadas, en los servicios públicos de salud han sufrido esterilización masiva, maltrato, abuso y abandono, además se considera violencia institucional, la falta de acceso a los servicios públicos, siempre escasos y dispersos y limitados. En los espacios laborales, escolares y políticos también han sido violentadas

<sup>92</sup> WEPs corresponde à nomenclatura em inglês “*Women’s Empowerment Principles*”.

capitalista, seja na posição de “gestora, empreendedora ou trabalhadora”; a saber (ONU BRASIL, 2016, p. 3):

1. Estabelecer liderança corporativa de alto nível para a igualdade de gênero;
2. Tratar todos os homens e mulheres de forma justa no trabalho – respeitar e apoiar os direitos humanos e a não-discriminação;
3. Garantir a saúde, a segurança e o bem-estar de todos os trabalhadores e as trabalhadoras;
4. Promover a educação, a formação e o desenvolvimento profissional das mulheres;
5. Implementar o desenvolvimento empresarial e as práticas da cadeia de suprimentos e de *marketing* que empoderem as mulheres;
6. Promover a igualdade através de iniciativas e defesa comunitária;
7. Mediar e publicar os progressos para alcançar a igualdade de gênero.

Com efeito, percebe-se como esses princípios são voltados para o setor privado, em que a dimensão econômica toma maior proporção do significado desse conteúdo. Para mais, a definição de economia apresentada pelos WEP — amplamente vinculada ao ambiente corporativo — é friccionado pelo seu desencaixe com os modelos de relações econômicas baseados nas cosmologias indígenas, associados à produção da agricultura familiar, de artesanato e entremeadas com o princípio de coexistência entre seres humanos e não-humanos, do respeito aos ritmos e ciclos da natureza, ao invés de trata-la como um recurso a ser explorado.

Além disso, o relatório define o empoderamento como “Dar ou adquirir poder ou mais poder. O empoderamento significa uma ampliação da liberdade de escolher e agir, ou seja, o aumento **da autoridade e do poder dos indivíduos sobre os recursos e decisões** que afetam suas próprias vidas” (ONU MULHERES, 2016, p. 21, grifo nosso). Esses princípios, fortalecendo esse nexos com o aspecto econômico, reforça a linguagem liberal de oportunidades iguais, a maior inserção no setor privado e o estímulo à ideia de empreendedorismo através de um discurso de diversidade multicultural. Desse modo, a conjunção com o desenvolvimento neoliberal toma grande proporção da definição de empoderamento, podendo ser relacionada ao conceito de empoderamento *light* trazido por Cornwall (2018).

Ainda, as ideias de igualdade e de liberdade desse discurso de empoderamento são atreladas à dimensão econômica, contudo, centram-se, na dimensão individual da transformação social. Em uma conjuntura nacional e internacional em que as mulheres indígenas são desproporcionalmente afetadas pelas violências estruturais do racismo e da pobreza, além daquelas relacionadas ao gênero, questiona-se de fato a amplidão da capacidade de escolha. Ainda que individualmente algumas mulheres indígenas alcancem maior poder aquisitivo em nível individual, ainda pertencem a grupos amplamente excluídos e marginalizados.

É interessante que o relatório menciona mulheres indígenas, afrodescendentes e com deficiência, além de buscar desagregar dados relação à raça (ONU MULHERES, 2016), remetendo novamente à inclusão da diferença a partir do multiculturalismo. Também são mencionadas iniciativas para estimular as práticas de empoderamento em empresas, como o Prêmio WEP e o Selo Pró-Equidade de Gênero e Raça (ONU MULHERES, 2016). Com efeito, a igualdade de gênero pode se tornar um capital de propaganda de empresas. O enfoque econômico como exclusivo ou primário pode gerar a adaptação das pessoas e dos direitos ao mercado e ao capitalismo em detrimento destes estarem a serviço do bem-estar da sociedade (CORNWALL, 2018). No entanto, na interlocução entre feminismo, modernidade, colonialidade e neoliberalismo, a igualdade liberal não endereça a experiência de mulheres indígenas, nas especificidades de suas vivências e modos de vida. Uma vez mais nota-se o discurso multicultural operando a fim da contenção da diferença ao assimilá-la nas estruturas de poder vigentes.

A dimensão econômica de empoderamento é um tema complexo no que se refere às mulheres indígenas, uma vez que a disparidade econômica as afeta desproporcionalmente. Esta desigualdade é resultado do processo colonial de expropriação de terras de povos indígenas, de imposição de um sistema econômico capitalista baseado no empreendimento individual, na propriedade privada e no consumismo em detrimento de outras formas relações econômicas. A inserção de mulheres indígenas no mercado de trabalho também é limitada pela discriminação racial cotidiana e pelos efeitos do aspecto estrutural do racismo, como menor acesso à educação e formação, barreiras linguísticas, menos acesso a terras e rios, substituição da agricultura familiar pelo agronegócio e pela monocultura. Com efeito, a desigualdade econômica também afeta outras esferas da vida das mulheres,

como uma das principais causas da violência contra povos indígenas que é o conflito por terras com poderosos setores do agronegócio.

Nessa esteira, a Declaração de Pequim de Mulheres Indígenas desde 1995 endereça a questão da desigualdade econômica vivida por mulheres indígenas como resultado da ordem econômica mundial:

A óbvia propensão da Nova Ordem Mundial para grandes indústrias, grandes corporações do agronegócio, etc, significou a destruição dos meios de vida e das atividades econômicas tradicionais dos povos indígenas como a caça, a coleta de alimentos, pastoreio, agricultura de subsistência, venda de artesanatos, etc. As atividades não-remuneradas de mulheres indígenas têm sido ignoradas e invisibilizadas, embora sustentem a subsistência dos povos indígenas. (ONU MULHERES, 1995b, p. 3, tradução nossa)<sup>93</sup>.

O relatório do FIMI de 2009 reforça esse argumento ao demonstrar que as mulheres indígenas são mais afetadas pelas crises econômicas porque essas desigualdades são parte das relações econômicas normais e não resultados de um desequilíbrio momentâneo (FIMI, 2009). A expropriação de terras e a falta de demarcação também causam a migração e o deslocamento forçado de populações indígenas, inclusive pela falta de meios de subsistência, como a produção de alimentos (FIMI, 2009; CNV, 2014). As populações indígenas se deslocam em busca da recuperação de seus territórios sagrados, tornam-se mão de obra barata para o agronegócio ou dirigem-se para cidades em busca de acesso ao mercado de trabalho, mesmo que de forma precária (FIMI, 2009). Nas cidades, os povos indígenas compõem os setores mais marginalizados, habitando as periferias e favelas, estando sujeitos a péssimas condições de trabalho, por diversas vezes informais, perpetuando o ciclo da desigualdade econômica (ROCHEDO, 2018; POTIGUARA, 2019). A gravidade dessa desigualdade sobre as mulheres indígenas é maior, posto que são sistematicamente marginalizadas enquanto indígenas e como mulheres.

A degradação das relações sociais e econômicas tradicionais também agravou a vulnerabilidade das mulheres ao criar uma dependência econômica dos seus

<sup>93</sup> The clear bias of the New World Order for big industries, big agri-business corporations, etc., has meant the decimation of traditional livelihood and economic activities of Indigenous peoples like hunting, food gathering and harvesting, reindeer herding, subsistence agriculture, fishing, small handicraft businesses, etc. The non-economic activities of Indigenous women have been ignored and rendered invisible, although these sustain the existence of Indigenous peoples.

parceiros, que realizam a maior parte do trabalho assalariado enquanto que as mulheres são tradicionalmente responsáveis pelo trabalho não remunerado – como os trabalhos reprodutivos e de cuidado; essa dependência econômica, por sua vez, pode gerar uma maior incidência de violência doméstica, uma vez que mulheres permanecem em relações abusivas por não terem meios para sustentar a si e aos filhos (PICQ, 2018; ROCHEDO, 2019). Essa vulnerabilidade também potencializa a sujeição de mulheres indígenas a outras violências e abusos sexuais, como a prostituição e o tráfico de mulheres (ONU MULHERES, 1995b; VECCHIONE, 2004; PICQ, 2018). Dessa forma, a dimensão econômica de empoderamento não ser apartada de uma discussão multidimensional sobre a desigualdade econômica. Este apontamento de um ponto de vista multidimensional do combate à pobreza é levantado pelo relatório do FIMI (2009), no qual as mulheres indígenas reconhecem nessa abordagem um dos principais pontos de convergência com a luta feminista.

Como, então, a incidência das mulheres indígenas fricciona esse tema, apresentando outra significação de relações econômicas? Segundo o relatório do FIMI sobre a dimensão econômica do empoderamento de mulheres indígenas, estas

Necessitam de recursos para articular seus conhecimentos e competências em acordo com as capacidades institucionais locais para a proteção da saúde, para a promoção da educação e para o desenvolvimento do conceito dos direitos individuais e coletivos de mulheres indígenas. (FIMI, 2009, p. 39, tradução nossa)<sup>94</sup>.

Assim, as mulheres indígenas demandam o acesso à recursos para a produção e desenvolvimento de atividades econômicas que protejam os povos indígenas e estejam em confluência com os princípios cosmológicos que derivam da inseparabilidade entre corpo/sociedade/natureza.

A Resolução 56/4 do CSW (2012) como mecanismo de efetivação dos direitos das mulheres reconhece a dimensão estrutural da pobreza e miséria que afeta as mulheres indígenas, entretanto, sem denunciar as principais causas dessa desigualdade que estas identificam. A Resolução reconhece que as mulheres indígenas sejam em grande parte responsáveis pela segurança alimentar de suas famílias, pela preservação da biodiversidade e da natureza, especialmente por

---

<sup>94</sup> Necesitan los recursos para articular sus conocimientos y capacidades con las capacidades institucionales locales para la protección de la salud, para la promoción de la educación y para el desarrollo del concepto de los derechos individuales y colectivos de las mujeres indígenas

estarem presentes nas zonas rurais e praticarem a agricultura de subsistência (CSW, 2012). No entanto, as políticas de erradicação de pobreza não se fundamentam em críticas consistentes de combate às condições estruturais que causam essa desigualdade econômica. Assim, há uma identificação da pobreza como afetando desproporcionalmente mulheres indígenas, porém, “não se reconhece que esta pobreza é causada pelas mesmas nações e interesses que colonizaram e continuam a recolonizar, homogeneizar e impor o seu modelo de desenvolvimento para o crescimento econômico e de monocultura sobre nós” (ONU MULHERES, 1995b, p. 2, tradução nossa)<sup>95</sup>.

Por outro lado, alguns mecanismos estimulam a maior independência econômica de mulheres indígenas ao fomentar iniciativas sociais coerentes com as suas realidades, articulando uma definição de empoderamento econômica que alcança as suas particularidades locais. Em relatório, o FIMI define que

[...] para que as mulheres indígenas conquistem o acesso a uma vida livre de violência, é importante construir sua autonomia, desenvolver seu **empoderamento econômico**, não dividir o público e o privado, identificar os tipos e os espaços de violência contra as mulheres indígenas, sobretudo a partir da cultura, dos saberes e propostas desenvolvidas por mulheres indígenas. (FIMI, 2009, p. 29, tradução nossa, grifo nosso)<sup>96</sup>.

Com efeito, o empoderamento econômico também envolve desenvolver iniciativas a partir de experiências e propostas das próprias mulheres indígenas, em contraposição ao entendimento de empoderamento como capacitação, o qual pode replicar o racismo e colonialismo em correlações assimétricas de poder. O amansamento do significado de empoderamento econômico pelas mulheres indígenas alcançou o âmbito da CSW (2017), em relatório sobre o diálogo com a área de foco sobre as mulheres indígenas. Neste relatório, intitulado “O empoderamento de mulheres indígenas”<sup>97</sup> (CSW, 2017, tradução nossa), o

<sup>95</sup> it does not acknowledge that this poverty is caused by the same powerful nations and interests who have colonized us and are continuing to recolonize, homogenize, and impose their economic growth development model and monocultures on us

<sup>96</sup> Para lograr que las mujeres indígenas tengan acceso a una vida libre de violencia, es importante construir su autonomía, desarrollar su empoderamiento económico, no dividir lo público y lo privado, identificar los tipos de violencia y los espacios de la violencia contra las mujeres indígenas y sobre todo partir de la cultura, de los saberes, experiencias y propuestas desarrolladas por las propias mujeres indígenas.

<sup>97</sup> empowerment of indigenous women

conteúdo do texto aponta para o “acesso à terra e direito à propriedade da terra como principais impulsionadores do empoderamento” (CSW, 2017, p. 2).

Nessa esteira, o discurso sobre o empoderamento de mulheres indígenas no internacional pode ser observado, ademais, em relatórios e campanhas organizadas pela Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO)<sup>98</sup>, em associação à erradicação da fome e da má nutrição. Essa dimensão econômica de empoderamento é friccionada pelas mulheres indígenas através do questionamento da divisão e da desigualdade entre o campo e a cidade, da primazia pelo agronegócio em detrimento da valorização de espaços e de modos de produção agrícola familiar, uma vez que majoritariamente e tradicionalmente as mulheres indígenas são responsáveis pela segurança alimentar familiar. Por exemplo, dados da FAO indicam que 15% da população indígena sofre com insegurança alimentar e extrema pobreza e sugerem que o maior índice de fome e má nutrição são crianças com menos de 5 anos e mulheres de minorias étnicas em zonas rurais (FAO, 2018). A Campanha para o Empoderamento de Mulheres Indígenas para a Fome Zero<sup>99</sup>, por sua vez, ressalta o papel dessas mulheres para a segurança alimentar das famílias, como guardiãs de sementes, das florestas, dos territórios e de formas de conhecimento tradicionais.

Se por um lado, a agência da mulher indígena é ressaltada como protetoras das crianças, das famílias, das comunidades, dos territórios e da natureza, pode haver uma distorção ao justificar o empoderamento de mulheres indígenas por uma importância coletiva. Ou seja, o enfoque das políticas de empoderamento se torna sobre o que essas mulheres podem fazer por suas famílias e comunidades e não como um mecanismo de combate às violações de gênero. Com efeito, esse acúmulo de diversas funções adiciona peso sobre o fardo carregado por essas mulheres enquanto mães, esposas, guardiãs, etc. Dessa forma, o discurso de empoderamento pode contribuir para sobrecarregar ainda mais essas mulheres, considerando a conjuntura dos impactos negativos das políticas neoliberais, como a insegurança

---

<sup>98</sup> FAO corresponde à nomenclatura em inglês “*Food and Agriculture Organization*”. Confira em: <http://www.fao.org/americas/eventos/ver/en/c/1028024/>. Acesso em: 11 jul. 2020.

<sup>99</sup> Essas informações foram coletadas na página da Campanha “Empoderamento de Mulheres Indígenas para a Fome Zero” da FAO. Confira em: <http://www.fao.org/indigenous-peoples/indigenous-women/en/>. 11 jul. 2020.

econômica, e pela deterioração das relações sociais tradicionais pelos efeitos da colonialidade persistente.

Por essas atribuições tradicionalmente associadas à agência feminina, as mulheres indígenas estão na linha de frente do combate à destruição da natureza e colocam em evidência como a destruição do meio ambiente e as mudanças climáticas também incidem mais gravemente sobre suas vidas (FIMI, 2009). Segundo a CSW, essa dimensão do impacto das mudanças climática é importante para o processo de empoderamento das mulheres indígenas por conta da “conexão destas com o território e os recursos naturais, bem como pela maior dependência destas dos modos de vida tradicionais” (2017, p. 3, tradução nossa)<sup>100</sup>. Além dos efeitos diretos da crescente devastação ambiental, as mulheres indígenas sofrem com a violência perpetrada por agentes estatais e privados quando tentam protestar a favor dos seus direitos territoriais e do direito ambiental (CNV, 2014; POTIGUARA, 2019).

Após a incidência das mulheres indígenas, a CSW reconhece a importância do empoderamento econômico como o fomento de atividades econômicas como a venda de artesanatos tradicionais, a organização em cooperativas, o reconhecimento do valor das formas de produção tradicional de conhecimento e da propriedade intelectual (CSW, 2017). Esta questão da propriedade intelectual é citada desde a Declaração de Pequim de Mulheres Indígenas (ONU MULHERES, 1995b), vide que os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas — alguns destes saberes ancestrais interligados à agência feminina em diversas sociabilidades ameríndias —, por exemplo, sobre as propriedades medicinais de plantas, são apropriados, patenteados e comercializados, o que constitui uma forma ocidental de roubo, etnocídio e epistemicídio institucionalizado.

O resgate e valorização desses saberes é relacionado no contexto brasileiro ao processo de empoderamento, como veremos no capítulo 5. Essa perspectiva é resultado do amansamento do enfoque de empoderamento econômico desde o ponto de vista da identificação das mulheres indígenas como um grupo social particularmente vulnerável sob um discurso de vitimização destas, para o

---

<sup>100</sup> connection to the land and natural resources, as well as their dependency on traditional livelihoods.

reconhecimento destas como agentes capazes de produzir estratégias de combate às desigualdades que vivenciam (CSW, 2017). Em outras palavras, uma abordagem de empoderamento que reconhece que a pobreza é o resultado de circunstâncias históricas, econômicas e sociais situadas no capitalismo neoliberal e neocolonial, ao invés de condição permanente de suas vivências (CSW, 2017). Nessa esteira, a mobilização internacional das mulheres indígenas sobre o empoderamento argumentou pelo reconhecimento como elas já praticam a sua agência e resistência, ao invés de impor um modelo normativo externamente definido.

Assim, a participação política tornou-se uma de suas principais demandas no âmbito do internacional para

reconhecer as mulheres indígenas como detentoras de capacidades criadoras, de conhecimentos tradicionais, de as reconhecer como agentes econômicas das economias locais e comunitárias, como agentes reprodutoras de vida, de cultura e de identidades. Para contrapor à imagem predominante da mulher indígena como vítima, submissa, como beneficiária passiva e estática dependente da caridade. Para eliminar a imagem de marginalização, pobreza e vulnerabilidade como essência do indígena. (FIMI, 2009, p. 32, tradução nossa)<sup>101</sup>.

Do mesmo modo, segundo o Fórum Permanente de Povos Indígenas, o “empoderamento de mulheres indígenas como poderosas agentes de transformação poderia apenas fortalecer suas comunidades e nações diante dos desafios contra a questão ambiental e entre outros” (UNPFII, 2017, p. 1, tradução nossa)<sup>102</sup>. Assim sendo, o resultado da incidência política de mulheres indígenas na política mundial colocou em evidência que o seu empoderamento está relacionado à agenda de maior autonomia política dos povos indígenas.

### 3.4 Considerações Finais

Este capítulo buscou compreender como empoderamento é um vocábulo presente no processo de tradução intercultural que articula gênero e agência nas

<sup>101</sup> reconocer a las mujeres indígenas en sus capacidades creadoras, en sus conocimientos tradicionales, reconocer a las mujeres indígenas como agentes económicas de economías locales y comunitarias, como agentes reproductoras de vida, de cultura y de identidades. Para contrarrestar la imagen que prevalece de la mujer indígena como víctima, como sumisa, como beneficiaria pasiva y estática dependiente de la caridad. Para eliminar la imagen de marginación, pobreza y vulnerabilidad como esencia de lo indígena

<sup>102</sup> empowerment of indigenous women as powerful agents of change could only strengthen their communities and nations in the face of environmental and other challenges

diretrizes e políticas referentes às mulheres indígenas no âmbito do global. Argumentou-se que a agência das indígenas se desenvolveu em paralelo ao processo de tradução de termos do global e da modernidade, como empoderamento, articulando as dimensões de gênero e de desenvolvimento à lume de suas vivências e demandas políticas. O recorte de gênero influencia a produção de agência de mulheres indígenas, à medida que esta se produz na zona de contato intercultural, através do engajamento com o empoderamento enquanto categoria ocidentalizada que se dissemina através da fricção, resultando no deslocamento do significado desta categoria a partir da mobilização destas mulheres na política mundial.

De acordo com o arcabouço onto-epistemológico-político dessa dissertação, a tradução intercultural da agência de mulheres indígenas na política mundial envolve o percurso de descolonização de uma concepção hegemônica de gênero e uma reconstituição contingente de uma concepção de agência capaz de responder ao dilema da oposição dos direitos individuais enquanto mulheres e coletivos enquanto indígenas. O empoderamento é considerado elemento chave, uma vez que se tornou vocábulo presente nas diretrizes normativas que relacionam o gênero e as mulheres indígenas, para compreender essa circulação da agência de mulheres indígenas na política mundial como uma via de mão dupla de trânsito entre o local e o global. Considera-se que esta viagem ocorre na fricção entre as forças de coerção e de liberdade: o empoderamento como parte do vocabulário discursivo de gênero é enredado pelas teias intersubjetivas das estruturas coloniais, patriarcais e neoliberais, enquanto que também possibilita um espaço físico e simbólico de reflexão e vocalização da apresentação política do movimento de mulheres indígenas na política mundial. Nessa esteira, o próximo capítulo investiga o processo de produção da agência das mulheres indígenas no Brasil a partir das múltiplas sociabilidades, cosmologias e vivências.

## 4 Gênero e indianidade no Brasil: a agência no “fazer” da mulher indígena

No passado, nossas avós falavam forte  
Elas também lutavam  
Aí, chegou o homem branco mal  
Matador de índio  
E fez nossa avó calar

Eliane Potiguara,  
*Metade Cara, Metade Máscara.*

### 4.1 Introdução

Neste capítulo, continuamos o movimento de ampliação do horizonte do fazer político buscando situar como gênero enquanto categoria analítica e política contribui para pensar o que é ser mulher indígena no Brasil. Assim sendo, o objetivo deste capítulo é desconstruir uma concepção abstrata de “mulher indígena” a partir do processo de repensar as condições históricas e sociais que influenciaram a produção subjetiva das mulheres indígenas no contexto brasileiro em sua pluralidade e materialidade. Isso não significa esgotar o leque de vivências de todas as mulheres indígenas, mas sim explorar as conexões locais e globais, presentes e passadas, que transversalizam as experiências de mulheres indígenas para produzir um conhecimento situado no contexto brasileiro. Se a apropriação da categoria indígena corresponde a uma estratégia de articulação política baseada na diferença entre as múltiplas sociabilidades dos povos indígenas em sua pluralidade; o “fazer” da mulher indígena também depende das especificidades do pertencimento étnico e do contexto cultural. Ecoando os objetivos da dissertação, um dos fios condutores deste capítulo é transbordar os limites do pensamento dualista ocidentalizado. Destarte, refletir sobre o que significa ser mulher indígena requer um movimento duplo: colocar em evidência as particularidades sociais, históricas e culturais dessas mulheres e, ao mesmo tempo, tensionar uma definição abstrata e universalizada que ou as coloca em lugar de alteridade radical ou apenas enxerga as comunalidades a partir de um recorte de gênero.

Nessa esteira, Manuela Picq argumenta que abordar as especificidades políticas de mulheres indígenas é necessário “não apenas [para] enfrentar um problema que prevalece em suas comunidades, mas também para desvendar o nexo

que informou o exercício do poder desde a chegada dos europeus” (2018, p. 6, tradução nossa)<sup>103</sup>. Para a autora, a colonialidade invisibilizou a memória sobre as mulheres indígenas como agentes políticos complexos, dinâmicos e relevantes na história de suas comunidades e na política mundial através de uma preservação seletiva da história (PICQ, 2018). Quando são mencionadas, uma produção imagética comumente as coloca como artefatos culturais estáticos e receptoras passivas dos processos históricos (*Ibid.*). No entanto, esta pesquisa está de acordo que, embora permaneçam sendo empurradas para as margens, essa invisibilização omite que as mulheres indígenas foram ao longo da história agentes da política mundial e continuam sendo na atualidade. Assim, as mulheres indígenas retomam a importância das ações de suas ancestrais para a sua mobilização política hoje (SEBASTIÃO, 2012; VERON, 2018).

O trajeto traçado neste capítulo inicia-se com um aprofundamento analítico do impacto da colonização sobre as sociabilidades indígenas. Esta seção aborda as vivências das mulheres indígenas no Brasil à lume da imposição colonial de um parâmetro normativo hegemônico baseado na vivência do homem branco europeu, o que acarretou um rompimento com padrões de relações pré-coloniais. Nesta parte ainda, busca-se situar como opera a relação entre gênero e colonialidade no contexto brasileiro recente. A segunda parte objetiva (re)pensar as relações de gênero a partir das cosmologias indígenas, sem perder de vista como a cultura é um processo dinâmico, histórico e político atravessado pela colonialidade. Para tal, a análise se desenvolve em dois eixos principais. O primeiro dedica-se a discutir a produção da agência feminina no “fazer” das mulheres indígenas como um movimento de produção intersubjetiva de relações de parentesco e afinidade entre seres humanos e não-humanos. O segundo eixo debate que as vivências da relação entre gênero e sexualidade escapa aos dualismos ocidentalizados e envolve processos corporificados e coletivos particulares, de acordo com as especificidades de cada povo.

## **4.2 A colonialidade de gênero: violências e impactos nas vivências das mulheres indígenas no Brasil**

---

<sup>103</sup> not only to tackle a problem that is prevalent within their communities but also to unravel the nexus that has informed the exercise of power since the arrival of Europeans

#### 4.2.1 A colonialidade de gênero: o privilégio político e epistêmico do homem branco versus as perspectivas cosmológicas e modos de vida indígenas

O gênero pode ser compreendido como uma gama de características associadas à masculinidade e à feminilidade produzidas através das relações intersubjetivas que compõem as relações sociais em sua diversidade. Essas construções, com efeito, produzem noções de agência masculina e feminina que moldam a percepção sobre as relações entre homens e mulheres, especialmente no que concerne a sexualidade e as relações de parentesco e afinidade (STRATHERN, 1990; MCCALLUM, 1999). Se as diferenças são algo inerente da condição humana, na sociedade ocidental, essas diferenças tendem a ser tornarem desigualdades à medida se conformam de acordo com os dualismos que permeiam a cultura e o modo de vida ocidental (SCOTT, 1988). Isso porque embora as relações sociais em sua multiplicidade não necessariamente se erguem sob o pilar da hierarquia entre homens e mulheres, a instituição do significado de gênero remonta à disseminação das relações de poder ocidentais fundamentadas em estruturas patriarcais e coloniais.

A partir da perspectiva decolonial, María Lugones compreende a correlação de forças ainda vigente como um *sistema moderno-colonial de gênero*, que se instituiu através dos processos de colonialidade de poder, ser e saber<sup>104</sup> para o controle das dimensões “do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho”<sup>105</sup> (2008, p. 79, tradução nossa). Do mesmo modo, Ramón Grosfoguel defende a interconexão entre os quatro genocídios/epistemicídios do século XVI como a condição de possibilidade das estruturas do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (GROSFOGUEL, 2011 apud GROSFOGUEL, 2016, p. 32). O autor enumera-os como os genocídios/epistemicídios: dos muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus; dos povos indígenas ameríndios e aborígenes asiáticos; dos povos africanos

<sup>104</sup> As ideias de colonialidade do poder, ser e saber remontam a Teoria Decolonial, na qual a invasão colonial iniciada em 1492 instituiu relações de dominação e conflito enraizados nos parâmetros normativos eurocêntricos sobre o que são os produtos materiais, o trabalho, a natureza, a reprodução, o sexo e as produções intersubjetivas que definem a produção de conhecimento e a legitimidade para uso da violência sustentado pela ideia da raça/etnia e geocultura. Para saber mais: QUIJANO, Anibal. *Coloniality And Modernity/ Rationality*. In: MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A (ed.). **Globalization and the Decolonial Option**. Londres e Nova York: Routledge, 2010, pp. 22-32.

<sup>105</sup> del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo

sequestrados e escravizados; e contra as mulheres europeias queimadas na fogueira sob a acusação de bruxaria (GROSFOGUEL, 2016). Destarte, Grosfoguel (2016) atesta pela relação entre sexismo/racismo/colonialismo na construção da dominação do privilégio epistêmico e social do homem branco, que perdura ainda hoje, embora sob outras condições histórico-sociais.

A perseguição e execução das mulheres europeias que detinham e transmitiam conhecimentos ancestrais também está relacionada à emergência da hegemonia epistêmica e social do homem branco ocidental e à imposição da visão religiosa cristã sobre as relações entre gênero e sexualidade (GROSFOGUEL, 2016). O fenômeno da “caça às bruxas” iniciou-se na Baixa Idade Média e foi responsável por queimar na fogueira as mulheres que dominavam conhecimentos de áreas diversas, como biologia e astronomia (GROSFOGUEL, 2016). De acordo com Silvia Federici (2004 apud GROSFOGUEL, 2016), isso se intensificou entre 1550 e 1660, fomentando a consolidação das estruturas patriarcais, capitalistas e modernas. Para a autora, tanto a escravização de negros africanos quanto a perseguição de mulheres estão relacionadas à acumulação primitiva de mão de obra que possibilitaria a expansão global do capitalismo. Com efeito, podemos observar a transformação da concepção de mulher na Europa. Antes da caça às bruxas, as “[mulheres] eram empoderadas por resguardarem um conhecimento ancestral e o seu principal papel dentro das comunidades era o de estabelecer formas comunitárias de organização da política e da economia” (GROSFOGUEL, 2016, p. 41). A perseguição das mulheres europeias criou e acirrou desigualdades entre gêneros devido ao extermínio físico e perda de um papel relevante em suas comunidades. A dominação epistêmica encenou-se nos corpos das mulheres, uma vez que praticavam a transmissão oral do conhecimento (GROSFOGUEL, 2016). A mentalidade vigente na Europa associava a imagem da mulher como submissa, enquanto que perseguia e queimava aquelas que destoavam desse estereótipo.

Essa determinada concepção do que é mulher fazia parte do *arquivo* daqueles homens brancos que levaram a cabo a invasão colonial, ou seja, constituiu a concepção de mulher com a qual os europeus desembarcaram em terras “desconhecidas”. Essa concepção era marcada pela hierarquia entre homens e mulheres e ditada por um parâmetro imposto pela religião cristã sobre o desejo, a sexualidade e as relações afetivas do casamento heteronormativo. Ao

desembarcarem, depararam-se outras formas de relações sociais, sexuais e afetivas que acarretaram na produção de um imaginário de hipersexualização retratado desde as primeiras crônicas da invasão colonial: “a ornamentação do corpo nu, a idade de início das relações sexuais, a transitoriedade dos parceiros foram aspectos referidos pelos cronistas para qualificar a sexualidade indígena como exacerbada e pecaminosa” (BELAUNDE, 2015, p. 542). Este imaginário se perpetua através da ideia de que as mulheres indígenas foram “pegas no laço”, como uma forma eufêmica de narrar os estupros cometidos pelos homens brancos na colonização (ROCHEDO, 2018; ACKERMANN, 2019). O reflexo do abrandamento dessas violações nas narrativas de constituição da identidade nacional reproduz a imagem estereotipada da mulher indígena como “inocente” e sexualmente disponível, replicando a ideia do “encontro” colonial como a chegada a um lugar de terras férteis, inexplorado, com recursos e mulheres disponíveis.

No entanto, a invasão colonial do Brasil é marcada pela escravidão e pelo genocídio dos povos indígenas. Além de assassinatos, os povos indígenas sofreram as consequências de deslocamentos forçados em função de servir de mão de obra para os brancos e para o esvaziamento dos territórios para expropriação e exploração através da privatização de terras e da mercantilização desses recursos, como vimos no capítulo 2. Essa prática “se juntou ao desejo do colonizador masculino de dispor de seus corpos [das mulheres indígenas] para sua satisfação sexual e fazer filhos mestiços” (BELAUNDE, 2015, p. 542). As mulheres indígenas, com efeito, sofreram ainda mais diretamente essa violência, o que é evidenciado pelos registros de abuso e violação sexual perpetradas por colonizadores. Os relatos contam com narrativas de casamento dos europeus com as mulheres indígenas, mas comumente “também de rapto, estupro, abandono, maltrato e tortura generalizados” (BELAUNDE, 2015, p. 542). Com isso, as mulheres indígenas foram fetichizadas e tiveram seus corpos violados por homens brancos, enquanto que os homens foram submetidos ao trabalho escravo ou eram sistematicamente mortos ao lutarem pela defesa de suas comunidades e território (CNV, 2014; ROCHEDO, 2018; POTIGUARA, 2019).

Assim, a “identidade nacional brasileira” se construiu através da violação dos corpos indígenas, bem como pela desintegração das relações sociais nativas para a imposição de um modo de vida capitalista e ocidentalizado (GONZÁLEZ, 1984;

BELAUNDE, 2015; POTIGUARA, 2019). Em outras palavras, segundo Aline Rochedo Pachamama (Churia Puri), “o Brasil é o filho que rejeitou sua mãe indígena” (2018, p. 11). A desestruturação dos laços sociais, políticos e afetivos, então, ocasionou não só o genocídio físico, mas a perda das identidades e traços culturais, como as línguas, os ritos, as formas de organização política e econômica (LASMAR, 1999). O abuso e a violência sexual implicaram na miscigenação entre europeus e os ameríndios, fomentando a assimilação cultural e a mistura de características fenotípicas, como cor da pele, dos olhos e traços físicos (LASMAR, 1999; BELAUNDE, 2015). Destarte, a miscigenação tornou-se marco prevalente da sociedade brasileira, cujo ápice é a ideia de democracia racial, a qual engendrou uma ilusão de igualdade racial e uma romantização da violência sexual perpetrada pelos colonizadores às indígenas como forma de “colonização branda” (GONZÁLEZ, 1984). E com isso, um apagamento na narrativa da história brasileira, contada a partir do ponto de vista dos “vencedores”.

Em diversas configurações sociais indígenas, as mulheres são sagradas, especialmente as mais velhas, porque são detentoras do conhecimento da sociedade, “elas são a base e matriz da nossa existência, apresentam um poder de decisão política, atuam como lideranças religiosas e guias espirituais” (VERON, 2018, p. 9). Dados históricos demonstram que as lideranças de vários povos eram compostas por um homem e uma mulher (LUGONES, 2008; PICQ, 2018) e que as mulheres indígenas costumavam desempenhar “um papel político determinado e forte” (POTIGUARA, 2019, p. 99). É o caso, por exemplo, das mulheres Guarani: “a palavra final, em uma assembleia indígena, no século XVII, era a da mulher”, afirma Eliane Potiguara (2019, p. 99). Além disso, durante a colonização, as mulheres atuaram como diplomatas de seus povos, como mostram relatos de mulheres que compunham as delegações que intermediavam as relações com os europeus, inclusive nas cortes europeias (BEIER, 2005; PICQ, 2018). As histórias de diversas rebeliões durante a dominação europeia revelam como as mulheres nativas desempenhavam um papel de liderança na resistência ao poder colonial, como na Guerra dos Canudos (PICQ, 2018).

Um desses relatos, controverso, conta a história de Clara Camarão, indígena potiguar da região de Pernambuco, casada com Felipe Camarão, também potiguar; ambos teriam atuado ao lado dos portugueses na resistência contra os holandeses

nas Guerras Pernambucanas no século XVII (FAGUNDES, 2015). Historiadores divergem sobre a importância de Clara, entretanto, alguns afirmam que ela detinha o domínio “do arco e da flecha, da lança e do tacape”, ainda que não tenha lutado ao lado dos homens (RIBEIRO, 2017, n.p.). Essa narrativa ilustra os possíveis impactos da colonização sobre as relações entre homens e mulheres e indica a possível seletividade do olhar dos cronistas da época colonial e dos historiadores sobre a importância das mulheres indígenas no período.

A mentalidade dos invasores europeus sobre a mulher, portanto, não coadunava com as relações sociais que encontraram pelas Américas. Nesse sentido, Manuela Picq aponta como o “gênero é fundamental para entender a invasão colonial, porque os colonizadores tiveram que lidar com um mundo onde as mulheres mantinham status social e político inimaginável na Europa” (PICQ, 2018, p. 65, tradução nossa)<sup>106</sup>. O apagamento dessas resistências na historiografia hegemônica ocorreu através do escasso registro a atuação e a importância da mulher indígena nessas rebeliões e nas comunidades pela narrativa europeia — uma vez que desafiavam a sua autoridade —, e por terem sido desconsideradas como irrelevantes pelo discurso patriarcal colonial (PICQ, 2018). Quando mencionadas, uma produção imagética comum as coloca como artefatos culturais estáticos e receptoras passivas dos processos históricos (*Ibid.*). No entanto, os relatos e a memória das mulheres indígenas retomam as histórias de suas antepassadas como uma expressão das relações sociais desses povos e não meras exceções à regra (ROCHEDO, 2018; PICQ, 2018; POTIGUARA, 2018).

Essa posição de relevância, entretanto, alterou-se na conjectura de violação dos corpos das mulheres, da morte sistemática dos homens e, por conseguinte, da perda cultural imposta pela colonização; fomentando inclusive formas de resistência que acirraram a desigualdade entre homens e mulheres indígenas:

Os homens, desesperados pelo processo de colonização e racismo, ao verem suas mulheres estupradas pelo europeu, decidiam pelo suicídio coletivo. Os povos que permaneceram vivos introduziram-se pelas matas e, temerosos, colocaram as mulheres, crianças e velhos na “retaguarda cultural”. (POTIGUARA, 2019, p. 99).

---

<sup>106</sup> Gender is fundamental to understanding the colonial encounter because colonizers had to deal with a world where women held social and political status unimaginable in Europe

Segundo Eliane Potiguara, na sociedade Guarani, por exemplo, “o homem, obrigatoriamente, assumiu um papel machista para a defesa de sua família. No contato com o colonizador, esse homem adquiriu os vícios dos estrangeiros” (2019, p. 99). Kaxuayana e Silva (2008) revelam que o machismo é mais recorrente entre os homens indígenas que mais interagiram com a sociedade “dominante”. Lasmar alega que, entre as populações do Alto Rio Negro, as forças modernizadoras e a colonização promoveram rupturas nos padrões tradicionais (2008).

Com efeito, do ponto de vista dos povos indígenas no Brasil, o machismo é uma concepção trazida e imposta pela colonização através da instauração de um modelo familiar cisheteronormativo, o qual degradou as condições sociais dos povos indígenas em geral, e, duplamente, das mulheres indígenas (SEBASTIÃO, 2012; BELAUNDE, 2015; VERON, 2018; POTIGUARA, 2019). Sob a dimensão do impacto do neoliberalismo e das transformações socioeconômicas, as condições das mulheres também se deterioraram. Um exemplo desta degradação foi a titulação das terras em favor dos homens e em detrimento das mulheres em razão das noções de propriedade privada e de herança inseridas na lógica do sistema patriarcal eurocêntrico; esse fenômeno contribuiu para a subordinação e a dependência econômica das mulheres em relação aos homens (PICQ, 2018).

A influência da colonização de gênero operou também através da imposição de padrão binário hierárquico homem-mulher. Segundo Lugones, “como o capitalismo Eurocêntrico globalizado foi constituído através da colonização, isso introduziu diferenças de gênero onde anteriormente não havia nenhuma” (2008, p. 86). Como base, a autora decolonial cita evidências de comunidades matriarcais, de comunidades que valorizavam a homoafetividade e intersexualidade ou, ainda, de comunidades que, anteriormente à colonização, não forçavam seus integrantes a enquadrar o seu desejo em uma classificação binária de gênero ou sexualidade (LUGONES, 2008). Ou seja, as relações sociais pré-coloniais não se pautavam em um dimorfismo biológico.

A partir da perspectiva decolonial, a imposição de um parâmetro cisheteronormativo do homem branco europeu na definição de gênero e sexualidade (LUGONES, 2008; GROSGOUEL, 2016) é uma herança colonial que tem como pano de fundo a desigualdade de gênero no Ocidente:

Diferenças e hierarquia, então, estão consagradas nos corpos; e os corpos consagram diferenças e hierarquia. Portanto, dualismos como natureza / cultura, público / privado e visível / invisível são variações sobre o tema dos corpos masculino / feminino ordenados hierarquicamente, colocados diferencialmente em uma relação de poder e distanciados espacialmente um do outro (OYĚWÙMÍ 2005, p. 8, tradução nossa)<sup>107</sup>.

A separação entre mente e corpo no pensamento ocidental, abordada no capítulo 2, contribuiu com o legado da biologização das relações sociais, e, por conseguinte, a construção dicotômica e hierárquica entre “o homem racional e a mulher corporificada” (OYĚWÙMÍ, 2005, p. 7, tradução nossa)<sup>108</sup>. Esse dualismo ontológico foi usado para a subordinação das mulheres, à medida que “no pensamento europeu, [...] apenas as mulheres eram percebidas como corporificadas; os homens não tinham corpos - eles eram mentes que andavam” (OYĚWÙMÍ, 2005, p. 7, tradução nossa)<sup>109</sup>. Segundo Oyěwùmí, o “gênero e categorias raciais surgiram durante essa época [colonização] como dois eixos fundamentais ao longo dos quais as pessoas foram exploradas, e sociedades, estratificadas” (2004, p. 1). Se, no Ocidente, a razão, a virilidade, o individualismo, a “civilização” e a exploração e controle da natureza eram valorizadas, isso era associado a uma visão de masculinidade que justificava a primazia dos homens em relação às mulheres. A aproximação com a natureza, o “selvagem”, o corpo, o coletivo, as emoções, o afeto e a interdependência eram associados ao feminino e inferiorizados.

A categoria de gênero, de acordo com essa perspectiva, é baseada em uma noção de humanidade imposta pela modernidade ocidental reservada ao homem branco como detentor de direitos e a mulher branca como reprodutora (LUGONES, 2008). Por sua vez, os povos colonizados eram tratados segundo um dimorfismo sexual entre macho e fêmea, a relação aproximada da sexualidade animal ao invés de “humana” (LUGONES, 2008). Sob esta lógica operou e opera o racismo: características associadas ao feminino enquanto inferior ao masculino foram usadas para inferiorizar sociedades outras, uma vez que aqueles que não correspondem ao

<sup>107</sup> Differences and hierarchy, then, are enshrined on bodies; and bodies enshrine differences and hierarchy. Hence, dualisms like nature/ culture, public/private, and visible/invisible are variations on the theme of male/female bodies hierarchically ordered, differentially placed in relation to power, and spatially distanced one from the other

<sup>108</sup> the “man of reason” and the “woman of the body,”

<sup>109</sup> Paradoxically, in European thought, despite the fact that society was seen to be inhabited by bodies, only women were perceived to be embodied; men had no bodies—they were walking minds

ideal normativo (homem, branco, hétero, ocidental) foram postos em evidência apenas como corpos; corpos de fêmeas, machos, judeus, árabes, negros, amarelos, vermelhos, etc (OYĚWÙMÍ, 2005). Ou seja, estes não eram vistos como capazes de pensar e produzir relações sociais, políticas e econômicas válidas, já que prevaleciam os parâmetros da modernidade eurocêntrica e colonial. A dominação sobre os corpos das mulheres também serviu ao propósito de desestruturação cultural, uma vez que em diversas cosmologias, a mulher é responsável, junto com os mais velhos, pela perpetuação das tradições culturais (VERON, 2018; CORRÊA, 2018).

Desse modo, a colonialidade alterou e acirrou as relações de subordinação, ao impor a normatização de padrões sociais ocidentalizados, modernos e neoliberais:

a superinflação dos homens no ambiente comunitário, no seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração do branco; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, frente ao poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, que na condição de espaço público era habitada ancestralmente pelos homens, e o conseqüente colapso e a privatização da esfera doméstica; e a binarização da outrora dualidade de espaços, resultante da universalização de um dos seus dois termos quando constituído agora como *esfera* pública, por oposição ao outro, constituído como espaço privado (SEGATO, 2012, p. 118).

Do mesmo modo, Erin O'Connor (2007 apud PICQ, 2018) afirma que a masculinização das relações entre indígenas e o Estado alterou a posição social das mulheres nas comunidades em relação aos homens. Destarte, ambas as discriminações, a racialização e a generificação, instituídas e acirradas pelo processo da colonização e, posteriormente, da colonialidade deterioraram as condições sociais das mulheres indígenas.

Nesse sentido, Oyěwùmí (2005, 2004) atribuiu a desigualdade de gênero à hegemonia cultural euro-americana através da universalização da família nuclear — especificamente europeia e *a priori* generificada — como o referencial da subordinação da mulher no privado. Esta forma de organização social, logo, serviu de parâmetro para analisar sociedades e culturas outras. O resultado foi a interpretação da mesma sujeição da mulher em contextos em que as próprias categorias de gênero e parentesco não eram similares ou mesmo comensuráveis (OYĚWÙMÍ, 2004). Desse modo, observar uma associação entre mulheres e papéis

reprodutivos concomitante a proeminência do homem na vida “pública” não infere necessariamente em desigualdade em todos os sistemas sociais, vide que “esta conclusão se baseia em uma falsa confluência (entre mulher e procriação) e uma falsa antítese (entre agência masculina e feminina)” (STRATHERN, 1990, p. 278, tradução nossa)<sup>110</sup>.

Joanna Overing (1999) ilustra que entre os Piraóa a divisão público-privado em termos de gênero não é comensurável com as suas relações sociais. A antropóloga argumenta que esse antagonismo na esfera moral não é típico nas relações de gênero na Amazônia

porque uma preocupação moral primária expressa por muitos desses povos se refere aos cuidados com as crianças e à confiança embutida nas relações de interdependência daí derivadas. Para os Piraóa, os valores do cuidado e da confiança são relevantes para o julgamento das ações tanto de homens quanto de mulheres. (OVERING, 1999, p. 83).

O entendimento da mulher como reprodutora, frágil, emotiva, confinada ao espaço privado não se sustenta para compreender mulheres cuja sociabilidade é outra que não o arquivo cultural ocidental. Isso não quer dizer que os papéis de gênero em sociedades indígenas não possam apresentar essas características, mas que o significado social desses papéis não implica *necessariamente* em desigualdade e, por conseguinte, na busca por um rompimento com as divisões entre agência masculina e feminina. Dessa maneira, a concepção de família e parentesco afeta diretamente o papel social da mulher indígena em determinada comunidade, variando tanto quanto a diversidade dos povos indígenas. Diante dessa diversidade de modos de vida, não é possível generalizar para todos os povos que não houvesse diferenças de gênero ou mesmo desigualdade nas relações sociais pré-coloniais (PAREDES, 2010), ainda que seja consenso o papel da colonização na disseminação e institucionalização das hierarquias de gênero (CABNAL, 2010; PAREDES, 2010; SEGATO, 2012; POTIGUARA, 2019).

Há em diversas tradições a divisão entre ritos de passagem e a construção da pessoa humana divididos entre os sexos, entretanto, a relação entre homem e mulher, por diversas vezes, é retratada como de complementaridade entre a agência

<sup>110</sup> such a conclusion rests on a false conflation (between women and procreativity) and a false antithesis (between male and female agency)

masculina e feminina (MCCALLUM, 1999; CABNAL, 2010; PAREDES, 2010; DAINESE; SERAGUZA; OLSCHESKI, 2015). Wilma Yãnami Karapotó Plaki-ô afirma que tanto os homens quanto as mulheres se empenham na proteção e preservação de suas comunidades:

Os povos indígenas são de natureza coletiva dentro de suas tradições e têm suas atividades divididas por sexo e idade. No plantio das roças, os homens abriam uma pequena clareira na floresta e as mulheres faziam do plantio até a colheita, uma espécie de parceria. (THYDÉWA, 2015, p. 26).

É possível observar, por sua vez, uma maior fluidez nessas categorias e que as diferenças biológicas não eram necessariamente definidas ou pautadas a partir de uma relação de hierarquia e subordinação, conforme o apontado também por Lugones (2008).

Os feminismos buscaram desconstruir e repensar privilégio do homem branco ocidental, contudo, a dificuldade de desenvolver noções de agência e resistência que se aproximam da vivência de mulheres indígenas perpassa a conservação do referencial da modernidade ocidentalizada, ainda que sob a forma de crítica (OYĚWÙMÍ, 2005). Nesse sentido, a naturalização de uma universalização da categoria mulher a partir da opressão gênero permeia como pensar agência e resistência, embora esses termos sejam disputados por correntes diversas do feminismo. Portanto, olhar para as sociedades e pessoas indígenas requer o esforço de ir além do prisma do binarismo ocidental e desnaturalizar gênero enquanto categoria de análise.

Nessa esteira, para Oyěwùmí (2004), outro efeito dessa hegemonia foi a disseminação do feminismo a nível global enquanto parâmetro normativo de agência. Como vimos acima, a autora alerta que a família nuclear é *per se* generificada e toma-la como a unidade social corresponde ao referencial ocidentalizado (OYĚWÙMÍ, 2004). Ademais, segundo Lugones (2008), a fragmentação da identidade em gênero, sexualidade, raça e classe corresponde a um traço da modernidade/colonialidade, cujo impacto de abordar de modo separado aspectos indissociáveis da subjetividade reproduz uma invisibilização de como essas esferas de opressões são interconectadas. Assim, as mulheres indígenas encontram o dilema de lidar com o modelo ocidental e feminista no processo de produção de uma agência em termos de gênero.

Essa imposição de uma desigualdade entre as agências masculinas e femininas também é por diversas vezes atribuída à disseminação da religião cristã e, à vista disso, do modelo cisheteronormativo de relações de desejo, afeto e parentesco:

A igreja quebrou a parceria índia – índio. A dependência da mulher do marido foi uma ruptura trazida pela igreja. Na sociedade colonial e na capitalista, a figura masculina é o centro do mundo: o homem dominador de tudo na natureza. Após muitos séculos de dominação, a mulher ficou dependente do homem. A mulher indígena, hoje, está reconquistando seu espaço. Estamos acompanhando as mudanças do mundo. (THYDÉWA, 2015, p. 26).

As desigualdades denunciadas por feministas afetam as indígenas, entretanto, como um legado da colonização e não um reflexo das relações sociais indígenas.

Ainda que em sua pluralidade, as mulheres indígenas compartilham uma série de discriminações e violências. Camadas interconectadas de violência sexual, marginalização política, pobreza, pouco acesso à educação, saúde, terra e fontes de renda permeiam as suas vivências. Para Manuela Picq, as “suas vidas são consideravelmente mais difíceis do que as da maioria das pessoas, mas suas vozes permanecem inaudíveis nas políticas formais e comunitárias” (2018, p. 30, tradução nossa)<sup>111</sup>. Esse apagamento contribuiu para que as mulheres de diversas etnias, povos e especificidades fossem incluídas sob o mesmo guarda-chuva de “mulheres indígenas”. Tomar esta como uma categoria homogênea apenas reitera a dicotomia e a alteridade entre quem está inserida(o) no Ocidente e quem está “fora”, apagando as diferenças entre os povos indígenas. Por isso, é preciso situar a sua mobilização na confluência dessas perspectivas e vivências.

Além disso, outro efeito dessa generalização apontado por Mohanty (2008) é a reiteração das divisões binárias ocidentalizadas de gênero que situam os homens como exploradores e as mulheres como exploradas. Essas generalizações usualmente reforçam o aspecto da vitimização em relação às estruturas e sistemas sob os quais as mulheres encontram-se, apagando a sua agência (MOHANTY, 2008; KAPUR, 2002). Por isso, é preciso situar como as próprias mulheres indígenas compreendem as opressões e violências que vivem, como são afetadas e

<sup>111</sup> Their lives are considerably harder than most people’s, yet, their voices remain unheard in formal and community politics

resistem às normas sociais ocidentalizadas, bem como incorporam de diferentes formas os modos de vida relacionados ao seu pertencimento étnico-cultural.

#### **4.2.2 As vivências das mulheres indígenas no Brasil: violência de gênero e colonialidade persistente**

Entre as violências sofridas pelas mulheres indígenas no Brasil, observa-se que o genocídio e a desestruturação das famílias e comunidades indígenas foi causado, por exemplo, pela violência direta e por doenças trazidas pelos europeus, pela escravização e pela migração forçadas: “isso provocou insegurança familiar, distúrbios, medo e pânico, causando loucura, violências interpessoais, suicídios, alcoolismo, timidez e a baixa autoestima diante do mundo” (POTIGUARA, 2019, p. 23). Pensar para além de um dualismo entre contexto urbano-aldeias coloca em xeque uma visão estereotipada da mulher indígena para compreender como a invasão colonial e as subsequentes migrações e deslocamentos fazem parte da história dessas mulheres. A luta pelo território e pela autonomia perpassam a retomada de um pertencimento coletivo, destruído desde a colonização e negado pela colonialidade persistente.

O processo de colonização, como abordado, ocorreu progressivamente para o interior do território brasileiro, acarretando a perda dos laços comunitários e culturais por diversos povos indígenas, particularmente no litoral (LUCIANO, 2006; POTIGUARA, 2019). Por exemplo, Liliam Maria conta como sua família, pertencente ao povo Maraguá, foi dispersada da cidade de origem (no Ceará) na época da Cabanagem, momento este que uma parte de seus parentes migrou para Pernambuco e outra para o Rio de Janeiro (ROCHEDO, 2018), demonstrando como esse deslocamento forçado para os contextos urbanos remete à época do Brasil colônia.

As violências de gênero cometidas contra as mulheres indígenas são transversalizadas pela perda desses territórios e laços comunitários. As mulheres eram forçadas a se casarem com homens brancos, o eufemismo popular é de que as indígenas foram “pegas no laço” (ROCHEDO, 2018; ACKERMANN, 2019). Lélia González (1984) apontou que a narrativa de uma “colonização branda” serviu para encobrir essas violações e disseminar as hierarquias raciais, impondo a branquitude como norma, ou seja, através da normatização das características físicas e culturais

associadas ao padrão eurocêntrico, como a pele clara, olhos claros, língua portuguesa, religião cristã, entre outros. Isso acarretou o trauma e a vergonha, e, por conseguinte, a integração à sociedade não-indígena como estratégia de sobrevivência em que as crianças passaram a ser criadas em meio urbano, sem contato com as suas raízes (LUCIANO, 2006; POTIGUARA, 2019). A herança cultural, por diversas vezes, é preservada e passada pelas mulheres indígenas às novas gerações; remetendo à importância de seu papel como guardiãs da cultura, responsabilidade social que recaiu ainda mais nas costas das mulheres com a colonização, bem como a imposição de muitas outras tarefas acarretada pela sistemática morte dos homens e pela inserção no mercado de trabalho para a sobrevivência (ROCHEDO, 2018; POTIGUARA, 2019).

Eliane Potiguara, em sua obra *Metade Cara, Metade Máscara*, narra uma história baseada em sua biografia e que reflete as vivências de muitas outras famílias indígenas. No início do século XX, o patriarca de uma família indígena foi assassinado na resistência à invasão das terras nordestinas e enquanto a filha foi “violentada sexualmente pelo colonizador” aos “12 anos” de idade (POTIGUARA, 2019, p. 24); fruto dessa violação, nasceu a filha enferma pelas condições econômicas precárias bem como pela pouca idade materna. Essa conjuntura causou a migração da família para uma zona de prostituição no Rio de Janeiro:

Ali, naquele pequeno mundo ou, politicamente situado, naquele pequeno gueto indígena, a menina foi ouvindo as histórias indígenas de suas tias, tias-avós (aquelas quatro adolescentes filhas do índio X<sup>112</sup>) e mãe, todas mulheres indígenas, migrantes de suas terras originais. Com exceção da tia Evanilda, todas se casaram e, tempos depois, os maridos foram embora ou morreram, ficando as mulheres sozinhas com os filhos para criar e enfrentando o racismo e a intolerância da sociedade (POTIGUARA, 2019, p. 26).

Essa narrativa sobre a sobrevivência e a perpetuação das tradições e histórias pelas mulheres, por um lado, revela uma forma de resistência perpetuada pelas indígenas. Por outro, essa fala ilustra a imbricação da colonialidade, do machismo e do capitalismo neoliberal. As duas primeiras dimensões foram responsáveis pela violência sobre os corpos das mulheres, que se acirrou em um contexto de miséria

<sup>112</sup> Potiguara opta por se referir ao homem como “índio X”, demonstrando, por um lado, como essa destruturação das relações familiares acarretou para muitos o desconhecimento da linhagem genealógica e, por outro, como essa narrativa se repete em inúmeras famílias destruídas.

e precariedade, gerando o deslocamento para as zonas periféricas dos centros urbanos em busca da inserção no mercado de trabalho como mão de obra barata.

Nesse processo, também há a perda da conexão com o território, cuja significação transcende a dimensão física. Se este é fonte de vida e espiritualidade, os modos de vida tradicionais, como a interconexão com a natureza, a ancestralidade e o plano espiritual, a identidade dos povos indígenas é ameaçada por esse deslocamento forçado. Veron afirma que

*Tekoha* quer dizer “o lugar onde somos o que somos”. O significado dessa palavra se aprofunda e vai além da questão territorial. Para nós, Kaiowá, a terra não é apenas o lugar onde pisamos, mas é, também, onde nossos costumes são desenvolvidos e preservados, em um território onde viveram nossos antepassados, onde estão suas marcas profundas que se relacionam com seus corpos. Não é qualquer território, mas aquele que carrega a essência da vida Kaiowá, que está lá, nas marcas deixadas pelos antepassados (2018, p. 29).

Desse modo, essa relação entre território, corpo, natureza, cultura se difere completamente diferente da perspectiva ocidental, não sendo essa cosmologia contemplada normalmente pela vida nas cidades.

No contexto recente, o avanço da fronteira do agronegócio e a falta de demarcação de terras ainda força a saída de muitos indígenas das terras tradicionais em direção às cidades, às periferias, às beiras de estradas (CONAMI, 2006; THYDÉWA, 2015; ROCHEDO, 2018). As violências e os desafios derivados desse processo são muitos. A história de Maria Antonia de Souza (Kaigang), atualmente cacica da retomada Estrela (RS), demonstra a inter-relação entre a violência territorial e a de gênero. Quando criança, sua família foi removida à força e abandonada embaixo de uma ponte, onde sofreram com a fome e a miséria (CONAMI, 2006). Um casal de brancos propôs levar a menina, então com cerca de 12 anos, para cuidar de crianças; entretanto, o casal ludibriou a família para levar a menina para a prostituição:

Eles também diziam que eu tinha que viver o mundo deles e que a gente era uns bugres, que não sabia nada. [...] Quando eu queria fugir, eles me surravam. Surravam porque queriam que eu bebesse e eu não era acostumada a beber bebida alcoólica, não sabia usar roupa, não sabia dançar aquelas músicas. Só que eu fui obrigada. Eles diziam que iam matar a minha família e eu, com medo, não tentei mais fugir. (SOUZA apud CONAMI, 2006, p. 53)

A menina ficou grávida e foi abandonada por seus captores; ao crescer, procurou a família e, a princípio, o pai não quis a aceitar porque Maria Antonia teve um filho com um homem branco (CONAMI, 2006). Somente em 1990, ela conseguiu voltar à comunidade e manter um relacionamento com o pai, que também foi vítima de racismo, ao ser atropelado, “o motorista, que não gostava de índio, passou em cima do meu pai.” (SOUZA apud CONAMI, 2006, p. 54). Assim, as dimensões das violências pautadas na colonialidade, no racismo, no machismo e no neoliberalismo se interconectam na vida de diversas mulheres indígenas.

Ainda que sob o peso dessas opressões, esse relato demonstra a agência e a resistência das mulheres indígenas, ao integrarem a retomada física dos territórios e subjetiva das relações de parentesco, de afinidade e de pertencimento cultural com seus povos. Nesse sentido, Sônia Guajajara aponta que o maior desafio enfrentado pelas mulheres indígenas é “a negação da identidade aos povos indígenas”, por afetar “duplamente a mulher” (GUAJAJARA apud ALEIXO, 2019, n.p.). Em consonância, Marcia Wayna Kambemba (Omaguá Kambemba), geógrafa e ativista dos direitos indígenas, afirma que as “mulheres indígenas sofreram esterilização forçada. Mulheres e crianças são violentadas e assassinadas por pistoleiros como forma de intimidar o povo a deixar a aldeia” (KAMBEBA apud ROSA, 2019, n.p.). A dimensão de gênero se interconecta com ao genocídio, uma vez que essas violações são uma forma de limpeza étnica (ROCHEDO, 2018). Esse é o caso do povo Puri, que habitava em grande número a região sudeste, mas que são oficialmente considerados extintos (ROCHEDO, 2018). Aline Rochedo Pachamama (Churia Puri) (2018) alega que seu povo ainda resiste através das narrativas e práticas culturais em pequenos clãs; a historiadora ainda cita seus próprios olhos azuis como evidência desse abuso sexual que afetou suas antepassadas.

Amedrontados pela morte de parentes e de suas comunidades, pelo abuso sexual e discriminação racial, as gerações anteriores esconderam suas práticas e o pertencimento étnico. A dor de lembrar e o sentido pejorativo associado ao “índio” fez com que muitos rejeitassem suas origens como forma de resistência e sobrevivência. As gerações mais jovens, entretanto, resgatam suas raízes culturais ao se reconectarem com as histórias pessoais e coletivas de seus povos. As retomadas, portanto, também são feitas em campo subjetivo por diversos indígenas

que cresceram distanciados de sua ancestralidade. Em entrevista para o jornal Brasil de Fato, Laís Zinha, do povo Maxakali, relata: “minha vó mesmo não aceita ser chamada de indígena, ela fala que é mestiça, porque a minha bisa foi estuprada.” (ZINHA apud DULCE, 2019, n.p.). Além disso, a estudante sofre a negação de sua identidade por não corresponder ao estereótipo do indígena no Brasil: por seu fenótipo ser associado comumente à população negra e por ser sido criada em contexto urbano (DULCE, 2019).

Com efeito, as indígenas ampliam o escopo de possibilidades outras de relação entre o gênero e a agência para lidar com as violações que sofrem em seu cotidiano. A agência desenvolvida pela mulher da última geração, segundo Eliane Potiguara (2019), envolveu a busca pela educação, ou seja, adquirir conhecimento e se inserir na sociedade não-indígena, na cidade, ao mesmo tempo que acarretou a busca e preservação de suas origens ancestrais, ligadas à vida na aldeia, rompendo também com essa dicotomia entre campo-cidade.

Nessa esteira, segundo Sueli Carneiro (2003), os estupros coloniais ainda influenciam a produção e a manutenção das hierarquias raciais e de gênero na sociedade brasileira ao perpetuar a lógica apontada por Lélia González. Renata Machado Aratykyra (Tupinambá), jornalista e produtora, relata em entrevista:

Existe o fetiche sobre os corpos das mulheres indígenas enquanto objeto, posse e propriedade. Como se estivessem à disposição de servi-los. O desejo pelo domínio dos corpos das mulheres indígenas e também das negras está presente no imaginário cultural e social. (ARATYKYRA apud ACKERMANN, 2019, p. 2).

Essa fetichização é relacionada como causa de muitos estupros de mulheres indígenas fora das terras demarcadas, juntamente associada a uma forma de limpeza étnica e desmoralização da comunidade (ROCHEDO, 2018; ALEIXO, 2019; ROSA, 2019). Um desses casos foi “o estupro coletivo de uma jovem Guarani e Kaiowá por doze pistoleiros. Eles a pegaram no mato quando ela se perdeu ao tentar fugir do ataque” (ROSA, 2019, n.p.). Distante de ser uma exceção, dados da ONU de 2015 sugerem que a mulher indígena tem maior probabilidade de ser estuprada: a estimativa é de que uma a cada três mulheres indígenas é vítima de estupro (ROSA, 2019). No Mato Grosso do Sul, região em que grande parte da população indígena enfrenta o conflito armado direto com agentes do agronegócio e da

pecuária, os casos de violência contra a mulher indígena aumentaram cerca de 495% no período de 2010 a 2014 (ROSA, 2019).

A falta de contabilização, investigação e aprofundamento sobre as violências sexuais e suas causas, todavia, ainda torna esse tema invisibilizado e pouco discutido mesmo entre os indígenas. A violência doméstica, em particular, é um tema complexo que requer um tratamento diferenciado no que se refere à mulher indígena. Linda Terena (2014) afirma que em muitas sociedades o tema pode ser invisibilizado porque os casos de violência não são explícitos, como entre os Terena. Entre os Guarani, Castilho (2008 apud SEBASTIÃO, 2014, p. 8) afirma que a violência contra a mulher indígena: “é um tema ainda invisível...Há relatos de mulheres Guarani que apanham dos homens dentro de casa, mas tudo é escondido, vedado”. Por sua vez, o Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (CONAMI) e a rede GRUMIN são algumas organizações de mulheres indígenas que promovem a iniciativa de debate e divulgação sobre o tema (CONAMI, 2006; POTIGUARA, 2019).

No Brasil, as indígenas criticam a Lei Maria da Penha (2006), marco legal sobre a violência doméstica no país, uma vez que foi criada a partir da realidade de mulheres brancas e em contextos urbanos (SEBASTIÃO, 2014). Entre estas críticas, apontaram que a informação sobre os direitos da mulher e os atendimentos especializados não alcançam as mulheres aldeadas pela distância física das delegacias da mulher, pelas barreiras linguísticas para acessar a legislação e pelo racismo que recebem no tratamento dos agentes estatais (SEBASTIÃO, 2014; ALEIXO, 2018). Potyra Tê Tupinambá, advogada, alega que:

Sofremos tanto, lutamos contra esse sistema e vamos entregar um parente nosso a ele? A polícia não é nossa amiga, nós temos medo de quem incrimina as nossas lideranças. Então tentamos, enquanto movimento de mulheres, criar mecanismos internos dentro das comunidades para buscar soluções sem precisar acessar o sistema que nos oprime. Quando há uma situação de violência na comunidade, a gente grita, tenta acolher aquela mulher, bota o agressor para correr e, depois, fica de sentinela na porta da casa. É claro que há situações que precisam ser levadas à delegacia. Eu já levei mulheres à delegacia e, mesmo com nível superior e a carteira da OAB na mão, não me senti à vontade dentro da delegacia da mulher de Ilhéus, onde fui atendida por um homem. Imagina uma parente minha, que já está fragilizada, já sofre preconceito por ser indígena, chegar a uma delegacia dessas? (TUPINAMBÁ apud ALEIXO, 2018, n.p.).

Com isso, a partir do debate sobre a violência doméstica, percebe-se as especificidades das vivências das mulheres indígenas, questiona-se também se o encarceramento é uma solução eficiente para endereçar a complexidade deste problema (SEBASTIÃO, 2014; ALEIXO, 2018). Este modelo de punição é uma resposta controversa também porque apela para a intervenção estatal em detrimento da autonomia política das comunidades (COULTHARD, 2014; SEBASTIÃO, 2014).

Embora essa violência possa ocorrer dentro das aldeias, fatores trazidos e/ou acirrados pela colonialidade continuam deteriorando duplamente as condições de vida de mulheres indígenas. Entre essas violências, relatos de problemas de saúde mental, como depressão, abuso de álcool e drogas, suicídio, são comuns entre os indígenas exatamente pelos efeitos do genocídio e das violências físicas e estruturais que ainda sofrem (POTIGUARA, 2019). Segundo Ivete da Cruz (Wapichana), “a bebida alcoólica que traziam para a nossa comunidade é que deu origem ao desrespeito. Nossos jovens não respeitavam as mulheres” (CRUZ apud CONAMI, 2006, p. 22). Altas taxas de suicídio entre jovens, em particular, as mulheres, afetam desproporcionalmente os povos indígenas em comparação aos não-indígenas (ROSA, 2019). Desse modo, as mulheres indígenas relacionam a busca pela demarcação territorial e a recuperação dos modos de vida tradicionais como estratégias para combater a violência de gênero.

A falta de demarcação de terras, a migração forçada e a perda das comunidades também aumentam o risco de tráfico e exploração sexual (UN IASG, 2014, p. 5). A Comissão Nacional da Verdade (CNV, 2014) alerta para esta relação: as violências sexuais e de gênero foram acirradas com os projetos desenvolvimentistas de instalação de estradas, hidroelétricas e exploração dos recursos naturais promovidos pelo Estado, em particular, ascendente desde a ditadura militar, os quais acarretaram na ocupação das terras por garimpeiros, fazendeiros, entre outros trabalhadores, bem como por agentes estatais dos órgãos indigenistas e de militares. Marcela Vecchione (2014) em seu estudo sobre os povos indígenas da TI Raposa Serra do Sol demonstra como isso permanece mesmo dentro e nas cercanias das divisas de terras demarcadas, em que são reproduzidas outras formas de violência, como a prostituição e a disseminação de infecções

sexualmente transmissíveis (IST), entre as quais, a Aids/HIV. O relatório *Avaliação Qualitativa Sobre Violência e HIV entre Mulheres e Meninas Indígenas* produzido pela UNAIDS acrescenta outros fatores que contribuem para a interiorização do vírus relacionados ao contato com a sociedade branca: “turismo; trânsito em regiões de fronteira; presença de organizações religiosas e militares em terras indígenas; populações indígenas assentadas em áreas urbanas” (UNAIDS, 2017, p. 12).

O combate à disseminação desta e outras ISTs encontra desafios específicos de acordo com os contextos situados das mulheres indígenas, como as “barreiras de acesso aos serviços (idioma, cultura, distância, custo, estigma e discriminação), carências que dificultam o uso de preservativos e tratamento antirretroviral” (UNAIDS, 2017, p. 10). Além disso, algumas práticas culturais também interferem, a saber: “redes extensivas e complexas de parcerias sexuais dos diferentes grupos indígenas”; “práticas culturais de cunho ritualístico, cosmético ou curativo (escarificações, tatuagens, sangrias, entre outros)”; e a crença em outras causas e tratamentos para a doença, que podem incluir um estigma e o isolamento do indivíduo soropositivo, como entre os Xokleng (UNAIDS, 2017, p. 14-16). O direito a políticas diferenciadas de saúde é garantido pela legislação nacional, entretanto, a efetivação encontra as dificuldades de financiamento e da falta de estrutura do Sistema Único de Saúde (SUS) e dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs).

Nesse cenário, Vecchione (2014) ilustra que existem iniciativas de mobilizações das mulheres indígenas para endereçar esta e outras violências relacionadas promovendo, tais como a educação sexual e o uso de preservativo. Essas iniciativas contam com o apoio e financiamento externo, como de organizações internacionais e ONGs, o que é visto com desconfiança pelas próprias lideranças indígenas (VECCIONE, 2014). Por um lado, esse projeto enfrenta o machismo dentro das próprias comunidades indígenas, na condenação do uso de preservativos, por exemplo, como uma prática contrária às “tradições culturais”. Por outro, o machismo e racismo impregnado na mentalidade dos homens brancos também é latente:

Algumas mulheres indígenas alegaram que os mineradores ilegais e soldados, sempre em trânsito, não usam preservativos ou não querem se comprometer com um relacionamento [...] Ainda por cima, existe um imaginário velado de que porque são

indígenas, seriam primitivas, e, por isso, provavelmente não estariam infectadas por ISTs. [...] Esse preconceito também abre margem para o abuso sexual, a falta de responsabilização é acirrada pela associação da presença nesses lugares como temporária e a natureza objetificada torna as mulheres como uma parte dela também descartável. (VECCIONE, 2014, p. 169, tradução nossa)<sup>113</sup>.

Assim, as mulheres indígenas enfrentam as violências que se interconectam dentro e fora das comunidades indígenas. Conforme apontado por uma das ativistas da TI Raposa Serra do Sol, as tradições culturais se transformam à medida que enfrentam outras condições sociais e políticas, como a interação com os não-indígenas (VECCHIONE, 2014). Mesmo em lugares aparentemente distantes dos centros urbanos ou outras sociedades não-indígenas, não há um total isolamento.

Segundo o censo de 2010 (IBGE, 2012), 42,3% das pessoas que se identificam indígenas no Brasil estão vivendo fora de reservas. Uma parcela cada vez mais significativa dessa população migra das aldeias para centros urbanos, seja para ter acesso à educação, saúde ou encontrar oportunidades de trabalho. Ao chegarem em seu destino, esses indivíduos passam a enfrentar outras formas de discriminação e violências em seu cotidiano. Potira Krikati Guajajara, moradora do Rio de Janeiro, relata como ela e a família sofrem, pois “na visão deles (não-indígenas) o indígena é o que vive na aldeia, não é aquele está aqui” (GUAJAJARA apud ROCHEDO, 2018, p. 103). Em termos de gênero, Mônica Cristina Aruaque alega que o machismo nas cidades é pior do que nas aldeias (ROCHEDO, 2018). Sob esta égide, os relatos evidenciam as discriminações de gênero vividas por mulheres indígenas, acirradas no contexto urbano pela sobreposição de opressões, como a violência sofrida por conta do racismo e a intolerância à espiritualidade e cultura indígena (ROCHEDO, 2018). O apagamento cultural acarreta a maior invisibilidade das violências sobre os povos indígenas e sobre as mulheres, e, em particular, nesses contextos urbanos.

---

<sup>113</sup> Some indigenous women [...] stressed that illegal miners and soldiers, always in transit, do not use condoms or do not want to commit to a relationship [...] On top of this, there is a lurking imaginary that because they are indigenous, they are pristine and, for this reason, would probably not be infected by STDs. [...] Such a preconception also gives room for sexual harassment, as the lack of responsibility enhanced by the association of the place with transit and objectified nature makes women a disposable part of it.

Por sua vez, a experiência de indígenas nos centros urbanos permite um contato entre os variados povos, promovendo uma mobilização política considerável nesses contextos. Linda Terena (SEBASTIÃO, 2012), por exemplo, relata a importância da presença das mulheres nas cidades para a (re)educação do olhar não-indígena sobre o indígena. A interação também pode advir da necessidade de encontrar soluções para a pobreza e a miséria, como a venda de artesanatos, em que mulheres criaram associações com este objetivo, mas que este espaço pode desencadear discussões sobre as demandas e vivências em comum de suas integrantes, revelando a possível politização desses ambientes (DOLLIS, 2018).

Nesse sentido, essa interação intercultural transforma a mentalidade de mulheres e homens sobre as próprias organizações sociais. O contato e a migração para as cidades fomentaram, por vezes, a inserção da mulher em posições de liderança também dentro das aldeias e comunidades (SEBASTIÃO, 2012). Em depoimento, um ex-cacique conta como sua percepção se modificou, embora reconheça que muitos homens ainda desmereçam a capacidade das mulheres de liderança: “tem mulher senadora, tem mulher governadora, tem mulher vereadora, prefeita e pensei, porque não tem mulher Terena cacique?” (SEBASTIÃO, 2012, p. 123). A criação de aldeias nas cidades abre a oportunidade para o avanço dessa transformação. A aldeia urbana de Marçal de Souza, em Campo Grande (MS), surgiu para abarcar os indígenas migrantes e foi onde Dona Enir Bezerra foi eleita a primeira mulher cacique entre os Terena, em 2009, este marco abriu espaço para mais mulheres ocuparem essas posições (SEBASTIÃO, 2012).

Nesse sentido, Jupira (Terena), da aldeia Kopenôti (SP), conta como a Associação das Mulheres Indígenas do Centro-Oeste Paulista foi fundada em 1995 para fortalecer a organização dos indígenas em contextos urbanos e os desafios que enfrentou na ocupação de posição de liderança e representação:

Quando fundei a associação, os dirigentes da Funai me isolaram. Meus parentes também achavam que eu queria aparecer. Sofri críticas e discriminação por parte das comunidades indígenas, até que consegui fazer minha inscrição junto à ONU, para participar da Carta da Declaração dos Direitos Humanos, em 1998. Houve perseguição mesmo. [...] Eu fui a primeira índia do estado de São Paulo a atravessar as fronteiras. (TERENA apud CONAMI, 2006, p. 34).

O contato com a sociedade não-indígena, portanto, fomentou a reformulação das agências das mulheres dentro de suas comunidades, inclusive porque terem adquirido formas de conhecimentos associados aos não-indígenas.

Os espaços das universidades e das aldeias urbanas têm servido para fomentar trocas e diálogos entre os diversos povos, fortalecendo a mobilização de agendas comuns mesmo diante da diversidade de modos de vida entre os indígenas, bem como a interação e aliança com outros movimentos, como feministas, ambientalistas, de combate ao racismo, entre outros. Cada vez mais mulheres (e homens) buscam a educação não-indígena como resposta aos problemas acirrados pela colonização; por exemplo, o relato a seguir registra o pouco acesso à alfabetização como um entrave para a efetivação da mobilização política: “Antigamente, por que os índios foram roubados? Porque tinham uns caciques homens que sabiam ler, outros não. Então, assinavam papéis sem saber. [...] Aí, o papel ia para Brasília e lá o índio não via nada” (CONAMI, 2006, p. 14).

Ademais, ressalta-se que aqueles que estão nesses espaços buscam descolonizá-los. A presença nas cidades, nas escolas, nas universidades, na política institucional, entre outros, representa um projeto político de conquista e ressignificação de meios ocidentalizados comumente utilizados para o genocídio e etnocídio de diversos povos indígenas. Célia Xakriabá (CORRÊA, 2018), por exemplo, argumenta pela valorização das epistemologias e saberes nativos, trazendo-as para dentro das universidades e pensando a ocupação desse espaço como estratégico para avançar a luta dos povos indígenas. Por sua vez, a presença de jovens nas universidades fomenta a abertura para novos meios de resistência, como a ocupação das redes sociais, o uso da arte, como a fotografia, a música e o cinema, para ampliar as vozes e saberes indígenas.

### **4.3 (Re)fazendo gênero: da colonialidade às cosmologias indígenas**

As mulheres indígenas são sujeitas cuja a complexidade subjetiva está envolta em uma teia de relações interconectadas entre seres humanos e não-humanos. Essa seção tem como objetivo apontar como, do ponto de vista de cosmologias indígenas, as diferenças de gênero são construídas socialmente a partir da flexibilidade e da fluidez. Se, por um lado, a colonialidade persistente é um dos

principais vetores de subalternidade, por outro, as mulheres indígenas partem de suas cosmologias como locus de resistência. Assim sendo, as próximas subseções se propõem a (re)pensar o gênero a partir das cosmologias e conjunturas que entrelaçam as redes subjetivas de mulheres indígenas em sua diversidade.

### 4.3.1 “Fazendo” gênero

Conforme abordado no capítulo 2, a construção de alteridade entre os povos indígenas comumente envolve a produção de relações de parentesco e afinidade centrados na família extensa e na vida em comunidade, em que essa dimensão coletiva abarca a relação entre seres humanos e não-humanos. Nessa esteira, a identidade está relacionada ao pertencimento étnico e cultural, ao invés de calcada na relação entre gêneros ou na sexualidade. Na perspectiva de Katú Mirim, uma diferenciação entre as sociedades não-indígenas e as indígenas é que enquanto a primeira é baseada em “ser” — engendrando a produção da subjetividade como um processo de identificação —, enquanto que o “estar” constitui o pilar as cosmologias indígenas, uma vez que, como aprendeu com os “mais velhos”, as relações humanas estão entremeadas pelo que se observa na natureza: interações dinâmicas, interconectadas e cíclicas (HARACHELL, et al., 2020).. comem consonância, Marilyn Strathern compreende que “a diferença entre os sexos é, então, uma atividade em vez de um estado” (1990, p. 21, tradução nossa)<sup>114</sup>. A construção dessas relações de parentesco e diferenciação requer um agenciamento de cada pessoa na sociedade na qual está inserida. Esses agenciamentos podem ser generificados.

Sob esta égide, Cecillia McCallum (1999) aborda a questão da generificação nas cosmologias indígenas como “aquisição de gênero”. A partir da experiência do povo Kaxinawá<sup>115</sup>, McCallum afirma que as agências masculinas e femininas não são exclusivas a um sexo ou outro, mas que “são meramente dois tipos de agência humana e homens e mulheres, dois tipos de seres humanos” (MCCALLUM, 1999, p. 5). Assim,

O corpo, nesta perspectiva, incorpora tanto elementos biológicos como sociais, os primeiros concebidos como fisicamente

<sup>114</sup> The difference between the sexes is thus an activity rather than a state

<sup>115</sup> Huni Kuin em sua autodenominação

interiores (sangue), e os últimos como mística ou simbolicamente “sobre a pele” ou acrescentados ao corpo (nome, alma). Os aspectos espirituais ou simbólicos são considerados como “sociais” e impostos pelos aspectos biológicos e cotidianos. (MCCALLUM, 1998, p. 218).

Desse modo, a diferença entre os gêneros não é estanque e nem apenas biológica: requer uma produção corporificada da agência da mulher indígena enquanto pessoa e enquanto parte de um coletivo. Processo este que envolve o aprendizado através de intervenções corporais, da transmissão oral de conhecimento e/ou produção de coisas materiais (MCCALLUM, 1999; DOLLIS, 2018; VERON, 2018).

Segundo Belaunde, entre os Airo-pai, os homens e as mulheres podem ser não apenas dois tipos de seres humanos, mas "duas espécies diferentes de pássaros – japus (*Icteridus chrisocephalus*) para os homens e papagaios verdes (*Amazonas farinosa*) para as mulheres" (2015, p. 406). Essa diferenciação revela "as diferenças de perspectivas cosmológicas sobre os órgãos genitais e o comportamento sexual dos vivos, a partir o ponto de vista dos espíritos e do ponto de vista dos vivos" (*Ibid.*). Essa divisão também se relaciona às diferenças nas práticas reprodutivas e também um engajamento paralelo “no cuidado, defesa e alimentação dos filhotes” (*Ibid.*). O processo de generificação, portanto, transforma seres humanos sexuados em homens e mulheres, associados à uma divisão paralela de práticas reprodutivas em agências masculinas e femininas, que comprometem ambos os gêneros nos processos corporais e afetivos de (re)produção de parentesco e criação.

Na sociedade Kaxinawá, Mccallum considera que as mulheres “ocupam o centro da produção do que constitui a identidade cultural e social Kaxinawá, e não a periferia, como foi sugerido em outros casos sul-americanos (como o dos Jê)” (1999, p. 12). De acordo com a antropóloga:

O termo para 'cozido' é *ba*, que na forma verbal significa criar, procriar e nascer. [...] As mulheres são responsáveis, assim, por transformar a matéria crua (carne, peixe, vegetais) em matéria cozida e comestível; e também por transformar o sangue humano cru em bebês, 'cozidos' em seus úteros. Nenhum desses processos [...] é possível sem a ajuda dos homens e da agência complementar masculina. (MCCALLUM, 1999, p. 10)

Essa capacidade de agência feminina também é responsável pela produção e reprodução de conhecimentos “verdadeiros”, isto é, da cultura e dos modos de vida tradicionais, na diferenciação destes com a sociedade externa (*Ibid.*).

É importante notar que o termo complementaridade emerge por diversas vezes no vocabulário indígena quando o assunto é gênero. Sônia Guajajara denuncia que a organização social que hierarquiza a prevalência do homem sobre a mulher não corresponde à lógica social indígena e alega que a “nossa organização social é de complementariedade” (GUAJAJARA apud ALEIXO, 2019, n.p.). Definindo o que seria esse conceito, Luisa Elvira Belaunde (DAINESE; SERAGUZA; OLSCHESKI, 2015) nota que a complementariedade não é inata e não corresponde ao estado da realidade das relações entre homens e mulheres indígenas, o que não a invalida como categoria de análise. Ao passo que os homens e as mulheres *não são* inerentemente complementares, justamente por isso, “a complementaridade é um desejo, uma prática, algo a ser realizado” (DAINESE; SERAGUZA; OLSCHESKI, 2015, p. 293). A complementaridade seria, então, um princípio social normativo e não um dado a partir da perspectiva biológica ou mesmo social, sendo que o que é ser mulher nas comunidades e cosmovisões indígenas corresponde a um *processo* de produção de agência e de relações sociais.

Sob esta égide, a complementariedade coloca em evidência a interconectividade entre homens, mulheres e a natureza (PAREDES, 2010). Importante ressaltar que, segundo Julieta Paredes, a complementaridade não se trata apenas de um par heterossexual porque “não estamos falando de casal, mas de representação política, não estamos falando de família, mas de comunidade” (2010, p. 31, tradução nossa)<sup>116</sup>. Assim, as agências generificadas almejam a complementariedade no processo de construção e reprodução sociocultural, uma vez que isso corresponde à luta pela preservação da comunidade, composta de homens, mulheres, animais, rios, montanhas, espíritos, entre outros.

Como outras categorias que escapam à rigidez e ao dualismo, a complementariedade, portanto, envolve uma divisão social de agências de homens e mulheres, mas não de forma exclusiva (MCCALLUM, 1999; SEBASTIÃO, 2012;

---

<sup>116</sup> no estamos hablando de pareja, sino de representación política, no estamos hablando de familia, sino de comunidad

VIRGÍLIO, 2018). A intercambialidade de funções é possível dentro do arcabouço de divisão de papéis nessas agências. Nathan Virgílio (2018) demonstra como os papéis de gênero não são fixos e não necessariamente hierárquicos, sendo que nas tarefas “feminizadas” o homem “ajuda” e nas tarefas “masculinizadas”, a mulher que “ajuda”. Entre seu povo, na região do Góis (CE), a divisão do trabalho entre os gêneros confere um saber diferente a homens e mulheres, alterando a relação entre eles, mas também considerando outros agentes humanos e não-humanos. Sobre essa relação, que pode ser compreendida como complementaridade, o antropólogo afirma que:

Demandando cuidados que vão muito além de sua alimentação, cabras, porcos e galinhas adoecem, sofrem acidentes, se perdem e são roubadas, exigindo da criadora o domínio de todo um saber-criar. Esse saber, passado de geração em geração, desde o povo antigo, fornece autoridade à mulher da casa com respeito à criação não só de seus animais, mas também de seus próprios filhos e filhas e mesmo netos e netas. (VIRGÍLIO, 2018, p. 9).

Nessa esteira, ao retornar à casa para fazer sua pesquisa etnográfica, sua vivência enquanto homem, antropólogo e “dado aos estudos” torna a sua posição um tanto indefinida. Relata, então, que, por não “levar jeito” no trabalho “masculinizado”, assume um lugar nas atividades compreendidas como “feminizadas “de peleja do povo da [avó] com parentes e bichos brutos” (VIRGÍLIO, 2018, p. 46). Assim sendo, infere-se que a posição social entre os gêneros não é cristalizada, pode ser alterada também por novos contextos sociais e históricos, como a inserção dos jovens na universidade.

Por sua vez, entre os Terena, Linda Terena (2012) demonstra que os aspectos tradicionais que concernem à mulher convivem com novos papéis em razão das transformações históricas e sociais vividas pelo seu povo na modernidade. A importância da mulher envolve o papel de guardiã de seu povo, todavia, a significação de *como* exercer essa agência modifica-se (SEBASTIÃO, 2012). Algumas atribuições tradicionais permanecem parte do cotidiano das mulheres: “xamanismo, trabalho de parto, a cura com ervas medicinais, o cultivo e a venda de produtos de agricultura, o fazer a cerâmica, a presença maternal e o ritual do canto” (SEBASTIÃO, 2012, p. 17). Destas, algumas tarefas permanecem exclusivas, como o partear e o ritual do canto em ocasiões rituais, como festas e cortejos fúnebres, e

alguns papéis são predominantemente das mulheres, como a maternidade (SEBASTIÃO, 2012). Desse modo, entre os Terena,

é tarefa da mãe a educação dos filhos, visto que a mulher passa a maior parte do tempo com os filhos, o fato dos homens irem para fora em busca de trabalho na lidas da fazendas, no corte de cana como bóia fria, ou em outros trabalhos, tem acarretado para as mulheres a responsabilidade de tomar decisões pela família. (SEBASTIÃO, 2012, p. 89).

Segundo a antropóloga, o partejar também tem sido afetado com cada mais mulheres valendo-se de hospitais e práticas de saúde não-indígena, o que desvaloriza o papel da mulher-parteira, bem como gera outras discriminações, como o constrangimento da mulher indígena ser atendida por homens médicos e enfermeiros, uma vez que, em geral, não há um tratamento diferenciado em termos culturais (SEBASTIÃO, 2012).

Por sua vez, observamos transformações da agência da mulher no contato com outras culturas, em que existem “novas formas de organização dos Terena, onde a mulher adota hábitos dos *purútuye*<sup>117</sup> e ressignifica seu lugar no interior da cultura” (SEBASTIÃO, 2012, p. 23). O contato com a sociedade externa, portanto, acarreta transformações

[n]as atividades sociais das mulheres artesãs, xamãs, agriculturas, entre outras funções, se somam aos papéis de atuação sócio-política no interior de sua comunidade, rompendo a divisão de trabalho tradicional. [...] A presença das mulheres nas associações, nos cargos da hierarquia tradicional de liderança, na educação, na saúde, na universidade e na tentativa de inserção na política brasileira, traz novas atividades que se aglutinam às antigas (SEBASTIÃO, 2012, p. 101).

Entre os fatores que estimularam essas mudanças estão a criação de associações de mulheres, o desejo de resolver problemas de suas comunidades (como o problema do alcoolismo e da ineficiência de algumas lideranças) e a observação do crescente papel da mulher na sociedade *purutúye* (SEBASTIÃO, 2012).

No tocante à dimensão política, entretanto, entre os Terena nota-se uma divisão no exercício da voz nas decisões sobre as comunidades e lideranças, sendo estes papéis predominantemente masculinos: “na sociedade Terena, desde antes,

---

<sup>117</sup> Não-indígena

somos educados a obedecer ao homem, a reverenciar os mais velhos, principalmente em se tratando de figura masculina que é muito mais valorizada que a figura feminina” (SEBASTIÃO, 2012, p. 113). De acordo com a antropóloga, de todo modo isso não significava que as mulheres não tinham *nenhuma* voz nas decisões de suas comunidades, inclusive porque moldavam os homens ao serem responsáveis pela criação e educação (SEBASTIÃO, 2012). Isso ganha potência se pensado a partir da continuidade entre corpo, mente, espírito, uma vez que o aprendizado é materializado na construção dos corpos e das coisas. Entretanto, também é notório que a atuação dessas mulheres nessas novas instâncias enfrenta dificuldades advindas tanto de dentro quanto de fora da sociedade.

Apesar da divisão de tarefas não corresponder a uma desigualdade necessariamente, a organização social de um povo pode acarretar em uma hierarquia entre homens e mulheres, particularmente, no campo político. Nessa dimensão, o acirramento da divisão entre o público e o privado influenciou negativamente o papel das mulheres, uma vez que as mulheres foram “colocadas na retaguarda” de suas comunidades por conta da violência sexual promovida desde a colonização (POTIGUARA, 2019, p. 99). Ou seja, as mulheres eram protegidas por serem geradoras da vida, em um sentido reprodutivo literal e metafórico como guardiãs dos saberes ancestrais, ao lado dos anciãos das aldeias. Ao passo que as mulheres em seus papéis de xamãs, curandeiras e rezadeiras tinham voz nas comunidades, a importância social dos homens inflou-se pela ocupação de posições de liderança e de contato com a sociedade não-indígena. Ainda que sob variadas formas, as mulheres indígenas, dessa maneira, continuaram a ter um lugar de importância nas suas comunidades, diversas vezes de criação de crianças e de preservação de conhecimento espiritual, ritual e tradicional (VERON, 2018).

Nessa esteira, por exemplo, o envolvimento da mulher Terena no campo político é motivado por buscar maior protagonismo na sua luta pelo seu povo: “a mulher Terena não se torna apenas a guardiã da família, a simples mulher do trabalho doméstico e do trabalho coletivo na associação, mas se trata de mulheres guardiãs de sua comunidade, a guardiã de seu povo!” (SEBASTIÃO, 2012, p. 109). Adquirir conhecimentos nas universidades na área de saúde, por exemplo, pode ser compreendido com uma extensão da importância da mulher-curandeira.

Conhecimentos também de outras áreas, como educação, ciências sociais, direito, podem abrir margem para outras posições sociais, inclusive de liderança.

Nessa mesma esteira, ao abordar a constituição da mulher Kaiowá, Valdelice Veron (2018) aborda a importância de repassar o saber tradicional como forma exercício de um senso crítico para lidar com os desafios das transformações pelo contato com fatores externos, como os saberes não-indígenas e as violentas disputas territoriais. Se as violências da colonialidade desestruturaram os modos de vida tradicionais, reformulam-se também novos papéis assumidos pelas mulheres, impactando “no papel da mulher-mãe, da mulher-parteira, da *nhandesy* liderança religiosa e guia espiritual, aquela que conversa e acessa o mundo dos seres divinos” (VERON, 2018, p. 9). A experiência pessoal de Veron é significativa nesse sentido:

Meus sonhos de viver e estar eram os mesmos de todas as mulheres Kaiowá: ter uma casa (de capim), a rede, o fogo, as plantas para subsistência e as plantas de remédios. Tudo isso são sonhos antigos, que parecem tão distantes, dado à luta pelo território que vivo hoje. [...] A vida de uma indígena Kaiowá desde o seu início é marcada pelas retomadas, processos que desencadeamentos para retomar o nosso território ancestral que nos foi roubado violentamente (2018, p. 6).

A história da antropóloga e liderança demonstra, ao mesmo tempo, as opressões e a força da mulher indígena. Liderança nas retomadas, ela segue os passos de seu pai, cacique assassinado juntamente com outros 289 indígenas por um grupo de latifundiários.

A recuperação e a reprodução dos conhecimentos tidos como tradicionais serve tanto para a sobrevivência comunitária quanto como fonte de força e conhecimento para lidar com os novos desafios e violências enfrentados pelos povos indígenas na atualidade:

Hoje, [nós mulheres indígenas] mantemos a vida nas *tekohas*, as *maxypy* e *nhandesy* juntas têm um papel fundamental para fazer permanecer e dinamizar as *tekoha*. Elas mantêm viva a nossa sociabilidade e nossa relação como Kaiowá e nas novas demandas e conflitos que vivemos, elas concentram o conhecimento e a força transformadora para não morrermos. (VERON, 2018, p. 28).

Nessa conjuntura, os novos contextos, como o contato e usufruto de tecnologias, acarretam um desafio aos modos de vida tidos como tradicionais entre os indígenas,

em que se busca a preservação da identidade, do pertencimento e do sentido enquanto comunidade através do processo de constituição da pessoa indígena, e, em particular na pesquisa de Veron, da mulher Kaiowá.

Além disso, a divisão social de agências não é compreendida necessariamente como desigualdade porque a atribuição de valor a cada “saber-fazer” encontra um status social dentro das sociabilidades indígenas. Essa relação entre corpo e conhecimento difere da sociedade não-indígena, em que prevalece a propriedade privada individual e a mercantilização como processo de atribuição de valor aos objetos (STRATHERN, 1990). Os trabalhos de cuidado e reprodutivo, por exemplo, são mais valorizados em comparação com a sociedade ocidentalizada. A interconexão entre o corpo e o espírito influencia outro modo de enxergar a produção das coisas, como artesanatos. Nelly Dollis (2017, 2018) demonstra como entre o povo Marubo o saber-fazer é um conhecimento total que faz existir as coisas no mundo ao mesmo tempo em que faz crescer a pessoa. A antropóloga define, portanto, como o

fazer é com as mãos, é o saber das mãos. É um saber-fazer total, incorporado, para cada pessoa que sabe-faz. É um saber-fazer que “pertence” a quem sabe-faz, assim como as coisas que passam a existir pelo seu trabalho. Das mãos o saber entra na pessoa, é interiorizado e é exteriorizado. (DOLLIS, 2017, p. 16).

Com efeito, o que é “apenas artesanato” na sociedade não-indígena, é uma maneira de produzir conhecimento à medida que se conhece “a história daquilo que é produzido com as mãos ou nas pontas destas” (DOLLIS, 2017, p. 21). Assim, o aprendizado sobre o que é ser mulher é contínuo e corporificado no saber-fazer associado a uma agência feminina. Do mesmo modo, entre os Kaxinawá, Cecília McCallum afirma que “uma pessoa ‘aprende’ e não que alguém ‘tem conhecimento’” (MCCALLUM, 1998, p. 224).

Entretanto, a desigualdade pode se instaurar entre gêneros como pode ocorrer em sociedades não-indígenas:

As mulheres Marubo são tímidas, não têm momento de voz. As mais velhas até que algumas vezes têm espaço. A tradição sempre dá a voz ao homem. O homem tem que estar na reunião, tem que falar em pé, e as mais velhas tentam ter voz, mas a mulher mais nova não tem esse momento por ter medo de poder ser objeto de comentários negativos pelos *txai-rasĩ* - filhos do irmão da mãe e filhos da irmã do pai. Quando eu trouxe as

mulheres Marubo para participar da Oficina de Miçangas no Museu do Índio do Rio de Janeiro, o irmão mais velho da minha mãe disse: ‘Para quê que você levou as mulheres? Elas não sabem de nada’. As mulheres Marubo, contudo, querem falar de seus conhecimentos. (DOLLIS, 2017, p. 22)

A trajetória de vida de Dollis é exemplificativa nesse sentido. Como as mulheres Marubo estavam insatisfeitas com o modo que eram retratadas por antropólogos não-indígenas, ela abdicou de estudar algo que desejava porque as mulheres de sua aldeia pediram ajuda para contar sua própria história (DOLLIS, 2017). A partir da pesquisa da antropóloga, as mulheres tiveram a oportunidade de criar um espaço de discussão e de valorização do próprio saber dentro e fora das comunidades.

Se, entre os Marubos, Dollis (2017) afirma que não é comum que as mulheres tenham voz ou estudem fora, em seu caso, os pais a enviaram desde cedo para estudar na cidade. A antropóloga afirma que “ele [pai] queria que eu me tornasse uma liderança, porque não teve filho homem. Como eu era quem estava aprendendo a vida de duas sociedades, seria uma porta-voz” (DOLLIS, 2017, p. 18), demonstrando como a aquisição de conhecimento no contato intercultural fomenta essa transformação da posição das mulheres. Embora contasse com o apoio do núcleo familiar, o mesmo não era encontrado em toda comunidade:

Nunca tive apoio dos meus parentes ou do meu povo. Quase sempre acharam que eu não teria a mesma competência dos homens. Meu povo costuma falar que as mulheres só pensam em namorar, são fáceis para os homens *nawa*<sup>118</sup> e “se estragam rápidas”. Assim, não se pode confiar muito no seu aprendizado escolar, já que logo ficam grávidas (DOLLIS, 2017, p. 20).

Essas vidências demonstram, portanto, as ambiguidades das relações de poder e das possibilidades de desenvolvimento de uma agência enquanto mulher e enquanto um coletivo de mulheres.

### 4.3.2 Sexualidade e gênero

Em um curta-metragem recente<sup>119</sup>, que se passa em uma comunidade no interior do Mato Grosso, o cotidiano de Majur (Boe Bororo) — indígena LGBT —

<sup>118</sup> O termo *nawa* refere-se aos não-indígenas.

<sup>119</sup> Confira o curta-metragem “Majur” completo em: <https://www.youtube.com/watch?v=vhmR8zqPwVI>. Acesso em: 2 jul. 2020.

retrata uma perspectiva da vivência de identificação de gênero e orientação sexual entre os povos indígenas na atualidade. Em seu dia a dia, Majur realiza suas tarefas como chefe de comunicação, nas horas vagas, se arruma e se maquia para sair à noite. Em sua fala, nos conta que é identificada como mulher ocasionalmente; seu pai, chefe de cultura, não vê problema, enquanto que sua mãe ainda se preocupa com que os outros vão dizer. O relato de Majur revela como o enquadramento da sexualidade e da identificação de gênero escapam à rigidez e o dualismo arraigado no pensamento ocidental. Majur nos conta que, segundo relatos, existiam casais do mesmo sexo nas aldeias e que o preconceito adentrou esses espaços com a vinda dos brancos (MAJUR, 2020). Assim como a violência de gênero, as discriminações sobre sexualidades desviantes do parâmetro cisheteronormativo, chamada de modo abrangente de homofobia<sup>120</sup>, ocorrem dentro das aldeias, entretanto, a discussão envolve o contexto sociocultural de cada povo e das vivências particulares, que variam inclusive entre as aldeias e as cidades.

Nesse sentido, a comunalidade dessas perspectivas convergem uma vez mais na observação de que diversas cosmologias indígenas não recaem imediatamente nos dualismos ocidentalizados estanques de gênero e sexo. Mark Rifkin (2011 apud PICQ, 2018), por exemplo, alega que essa imposição foi uma ferramenta de dominação colonial para a deterioração das relações sociais de grupos indígenas e de sua autoridade sobre o território. A imposição da religião cristã também desempenhou um papel fundamental nesse sentido a partir da catequização dos povos indígenas e da disseminação da ideia de que aqueles que desviassem das normatividades sexuais dentro do casamento iriam para o inferno (FERNANDES, 2015). A antropóloga da temática LGBT indígena, Brulina Aurora (Baniwa) relata que a presença de diversas igrejas dentro das aldeias influencia ainda hoje a mentalidade dessas comunidades (TERRA SEM PECADO, 2020). A colonialidade, portanto, envolveu o controle sobre os corpos e desejos das mulheres (indígenas e não-indígenas) acompanhado da imposição de um modelo hegemônico de gênero e sexualidade.

---

<sup>120</sup> O termo homofobia é utilizado em várias falas, de homens e mulheres indígenas, para se referir às violências contra pessoas LGBTI. O tema será aprofundado nesta seção. Além dos relatos, confira mais sobre esse debate em FERNANDES, E. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil, **CIMI**, 2018. Disponível em: <https://cimi.org.br/2018/06/ser-indio-e-ser-gay-tecendo-uma-tese-sobre-homossexualidade-indigena-no-brasil/>. Acesso em: 17 jun 2020.

A sexualidade entre os povos indígenas envolve uma relação complexa entre desejos sexuais e responsabilidades sobre as relações de afinidade, parentesco e (pro)criação (BELAUNDE, 2015; MCCALLUM, 1998). A vivência de sexualidade, como o “fazer” do gênero, envolve processos corporificados e coletivos diversos. A relação entre gênero e sexo envolve a construção do corpo: o seu desenvolvimento, ornamentação, suas habilidades e seus fluidos (OVERING, 1999; BELAUNDE, 2008). Nas palavras de Luisa Elvira Belaunde em relação às perspectivas amazônicas sobre o desejo sexual, “suas possibilidades e restrições agenciadas pelas práticas de resguardo produzem relacionalmente os corpos, feitos por outros e com outros: mulheres e homens das aldeias, seres dos mundos da roça, da floresta e das águas, e seres das cidades” (BELAUNDE, 2015, p. 539). Assim, como abordado, a produção subjetiva na sociedade não-indígena se desenvolve como um processo de identificação – “ser” - enquanto que nas cosmologias indígenas, a dinamicidade do “estar” representa melhor essa fluidez intersubjetiva (HARACHELL et. al., 2020).

Entre os Canela, Belaunde (2015) relata que estudos demonstram a onipresença da sexualidade enquanto parte do cotidiano, desde piadas, práticas de sexo marital e extramarital e nos rituais que marcam o ciclo da vida. Nessa esteira, as relações sexuais determinam também as responsabilidades da maternidade e da paternidade, cujas responsabilidades sobre a criação das crianças podem ser complexificadas por práticas sexuais não monogâmicas, podendo ser a paternidade pode ser única ou múltipla (*Ibid.*). O resguardo e abstinência sexual são, portanto, uma das facetas das restrições de comportamentos que moldam o fazer da mulher (e do homem) em diversos povos indígenas (BELAUNDE, 2015; VERON, 2018).

Nesse sentido, as pinturas corporais e a perpetuação das narrativas cosmogônicas são parte da reprodução cultural e essenciais como guia crítico do saber viver generificado e corporificado que refletem a dimensão da sexualidade (LIMA, T. 2005; VERON, 2018). Tânia Stolze Lima (2005) demonstra que o mito Yudjá de criação da humanidade abarca a infidelidade feminina como enredo cosmogônico. Entre os Yudjá, “houve um tempo em que os órgãos genitais masculinos e femininos eram desligados das pessoas, e se ignorava toda afinidade que pudesse existir entre eles”, segundo Lima, após o contato entre o pênis e a vagina, o grande xamã Senã’ã “pegou o pênis e aplicou-o no homem, pegou a

vagina e aplicou-a na mulher” (LIMA, T. 2005, p. 39). Contrário ao ponto de vista ocidental que opõe mente/corpo, a formação de gênero em cosmologias indígenas diversas envolve um processo de produção social das capacidades de conhecimento corporificado, cujo papel do sangue e outros fluidos corporais é essencial para ambos os gêneros (OVERING, 1999; BELAUNDE, 2006; VERON, 2018). Do mesmo modo que entre os Marubo o saber-fazer é um conhecimento total (DOLLIS, 2017), para Overing (1999), as práticas cotidianas de cada um representam os frutos de seus pensamentos. Assim, a própria divisão entre os gêneros conta com um momento de indiferenciação e com a contínua formação de diferença e alteridade.

A relação intrínseca entre corpo e mente/seres humanos e não humanos na construção de gênero e sexualidade é explanada, por exemplo, em diversos os mitos cosmogônicos amazonenses, em que a Lua ocupa um lugar central. As narrativas envolvem sexualidade e sangue ao narrar a vingança da figura masculina encantada da Lua por ter sido desmascarado em ludibriar a sua irmã a ter relações sexuais com ele (BELAUNDE, 2008). A versão Sharanahua fornece uma ilustração:

Na escuridão, Lua fez amor com sua irmã. [...] Ela queria saber quem era seu amante, então, no escuro, ela pintou metade de seu rosto com jenipapo preto. [...] De repente ela viu o homem. “Não”, não pode ser, é meu irmão mais velho quem tem jenipapo em um dos lados da cara!” – “Que você morra!”, diz ela. “Que um forasteiro (*nawa*) mate você!” (SISKIND, 1973 apud BELAUNDE, 2006, p. 19-20).

A punição de Lua pelo incesto foi a decapitação e a transformação em estrangeiro, perdendo assim os laços de parentesco. Em sua vingança, Lua faz amor com todas as mulheres, fazendo-as sangrar. O pano de fundo dessas narrativas, recorrentes em várias sociedades amazonenses, está relacionado à reprodução da memória sobre a instituição das relações de parentesco, do sangramento das mulheres necessário para a fertilidade e da transformação dos mortos em espíritos (BELAUNDE, 2008).

O sangue é entendido em relação intrínseca a outros fluidos corporais, como o sêmen e o leite materno, demonstrando a inter-relação entre as dimensões da sexualidade e do parentesco para a conformação das relações entre os gêneros e a conexão com o plano espiritual (BELAUNDE, 2008). Nas palavras de Belaunde, “entre uma diversidade de grupos culturais, o sangue é concebido como um fluido

que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, transportando conhecimento a todas as partes do corpo” (2006, p. 207). Além disso, o sangue não se resume a um fundamento biológico, uma vez que se deve operar práticas corporais de inscrição de gênero, por exemplo, com a operação da genitália das meninas para a transformação em mulheres (BELAUNDE, 2006). Entre o Airo-pai, as mulheres podem “parecer homens” e vice-versa:

A capacidade de verter sangue assim construída separa os gêneros, mas não de forma rígida ou definitiva [...] Embora o sangramento seja em princípio definido como um atributo feminino, para ambos os gêneros, verter sangue leva a uma mudança de *canihuë*, “pele/corpo”. Esse sangramento é necessário para a fertilidade e a renovação, mas ele também torna homens e mulheres vulneráveis ao ataque dos espíritos sedentos de sangue (BELAUNDE, 2006, p. 2010).

O sangue tem ainda papel essencial para a produção subjetiva e material dos gêneros na medida em que o seu fluxo“ conduz os nomes imortais das almas ao longo do curso irreversível da vida e da história social de uma pessoa, permitindo que essa pessoa aprenda, trabalhe e seja movida por apetites predatórios específicos do seu ser, gênero ou subjetividade” (BELAUNDE, 2006, p. 213). Desse modo, o processo de generificação perpetua-se através da corporificação e materialização das produções subjetivas de homens e mulheres em seus cotidianos.

Em algumas sociedades, as relações de parentesco, por sua vez, determinam os matrimônios e a gama de potenciais amantes (BELAUNDE, 2006). Entre os Sharanahua, como em outras comunidades como os Bororo,

a combinação da união de pessoas de um mesmo sexo e o antagonismo em bloco contra pessoas do outro sexo, impede que a casa familiar se torne uma unidade cerrada, em que os povoados sharanahua não são compostos de átomos das casas nucleares, e sim de uma rede interações atravessadas de par em par por laços de solidariedade feminina, por um lado, e masculinas por outro. (BELAUNDE, 2008, p. 65-66, tradução nossa)<sup>121</sup>.

O questionamento se há uma hierarquia entre os gêneros não encontra correspondência de imediato, uma vez que as práticas sexuais operam em outra

<sup>121</sup> la combinación de la unión entre personas de un mismo sexo y el antagonismo en bloque hacia personas del otro sexo, impide que la casa familiar se vuelva una unidad cerrada, por lo que los poblados sharanahua no están compuestos de átomos de casas nucleares, sino que forman una red de interacciones atravessadas de par en par por líneas de solidaridad femeninas, por un lado, y masculinas por el otro.

chave de pensamento: implicam processos de produção cotidiana de diferença entre homens e mulheres, no plano dos vivos, que os separa dos mortos (BELAUNDE, 2015). Portanto, as relações matrimoniais e sexuais abarcam uma complexa rede de interações entre os gêneros, não correspondendo aos moldes ocidentais da família nuclear e do casamento como contrato social rígido e monogâmico.

Por sua vez, as relações tradicionais encontram-se em transformação também no que tange às práticas sexuais. Segundo Belaunde, Panet percebe entre os Canelas algumas dessas mudanças no contato com a:

população não indígena, de doenças sexualmente transmissíveis e a crescente presença dos Canela nas cidades, onde existem o alcoolismo e a prostituição e onde o olhar julgador das pessoas com outras histórias sexuais desqualifica a história sexual dos homens e das mulheres indígenas (PANET, 2010 apud BELAUNDE, 2015, p. 401).

Em outras pesquisas perspectivistas amazônicas, o mito do boto que seduz homens e, principalmente, mulheres para outro mundo é outra narrativa que, para além de “verdade ou mentira”, demonstra os perigos de esquecer a si e aos seus ao transitar entre os mundos (LIMA, D. 2014; BELAUNDE, 2015). Partindo de outro modo de ver e narrar o mundo, o boto é associado às características físicas e sociais de homens brancos, dando sentido ao violento processo colonial de mestiçagem e desintegração física e sociocultural dos povos nativos (*Ibid.*). Ou seja, os fenômenos das transformações demográficas que levaram à extinção e mistura entre povos indígenas, entre indígenas, mestiços e brancos, estão relacionados ao pano de fundo a invasão e estupro colonial (LIMA, D. 2014). Outro aspecto interessante é notar que, em função da fetichização das mulheres indígenas provocadas pelo olhar do colonizador, para muitas etnias, a hiper sexualização de seus corpos é comumente atribuída aos excessos da sociedade dos brancos (LIMA, D. 2014; BELAUNDE, 2015).

Ademais, a histórica catequização das populações por cristãos se reflete ainda hoje, em conjunção com a disseminação mais recente das religiões de matriz evangélica. No livro *Natyseño* (CONAMI, 2006), vários relatos de mulheres apontam para a prática dessas religiões entre os povos indígenas. Em um deles, por exemplo, afirma-se que a maioria dos Terena atualmente professa a religião evangélica, enquanto outra demonstra a existência de uma missão da mesma

vertente entre os Kaiowá (CONAMI, 2006). Na região amazônica, Belaunde aponta indícios de que “a proliferação das discotecas parece ter uma força semelhante àquela da multiplicação dessas igrejas, de diversas orientações” (2015, p. 545). Os bares e discotecas fomentam a reconfiguração das trocas e relações sexuais hétero e homo entre indígenas e não-indígenas; enquanto que a heteronormatividade é disseminada por diversas correntes religiosas (*Ibid.*).

No Brasil, Fernandes remete a uma ambivalência, em que “a categoria mulher, portanto, estaria situada entre homens e animais, donde sua ambiguidade, isto é, sua capacidade de, em certas circunstâncias, organizar ou desorganizar relações sociais” (DAMATTA, 1970 apud FERNANDES, 2015). Se os estudos antropológicos brasileiros compreendem o processo de formação de gênero como essencial para a definição da agência social e das relações de parentesco e sexualidade em cosmologias indígenas, aqueles que fogem ao enquadramento como feminino ou masculino podem transitar ou serem enquadrados de diferentes formas em suas comunidades (LUGONES, 2008; PAREDES, 2010).

O antropólogo Luis Mott (1994) demonstra que antes da colonização existiam práticas que enquadraríamos hoje como homossexuais, tanto de homens quanto de mulheres, tendo sido encontradas evidências disso entre os Tupinambá, Bororo, Guatós, Banaré, Wai-Wai, Xa-vante, Trumai, Tubira, Guaicuru, Kaingaig, Nambiquara, Tenetehara, Yanomani, Mehinaku, Camaiurá, Cubeo, Guaiaquil. Uma pesquisa anticolonial, entretanto, está fora do escopo desta dissertação. As diferentes práticas de identificação de gênero e sexualidade variam de acordo com as sociabilidades específicas de cada povo e ainda são temas pouco abordados entre os indígenas, quanto mais expostos para o debate com as sociedades não indígenas. Desse modo, atenta-se apenas ao enfoque desta pesquisa que se debruça sobre a zona de contato intercultural.

As pesquisas etnológicas e etnográficas no Brasil sobre os povos indígenas pouco abordam a homossexualidade ou mesmo outras formas de compreender orientações sexuais e identidades de gênero não-normativas para além do arcabouço ocidental (BELAUNDE, 2015). Belaunde (2015) atribui uma das possibilidades de marginalização do tema à percepção colonializada dos pesquisadores de identificar as orientações sexuais e identidades de gênero apenas quando se assemelham aos

parâmetros cisheteronormativos. Do mesmo modo, os relatos atuais e recentes de homofobia dentro das comunidades não podem ser tomados como evidência de que relações homoafetivas e outras identificações de gênero não existiam anteriormente, à medida em que as práticas sociais indígenas não podem escapar aos mais de 500 anos de colonização (FERNANDES, 2015, 2018).

Observa-se que esse tema entre indígenas envolve pensar para além do dualismo tradicional/moderno. Tal perspectiva não-dicotômica é avançada, por exemplo, por alguns indivíduos e grupos indígenas, por exemplo, pelo coletivo “Tibira”, que reúne indígenas brasileiros de diversos povos, compartilhando histórias individuais e coletivas de sujeitos LGBTQI+. O nome Tibira homenageia o primeiro caso retratado de “homofobia” no Brasil: os missionários da época puniram “Tibira”, indígena Tupinambá, da região onde hoje é São Luís (MA), com a execução pública com um tiro de canhão (LADO A, 2016). Sobre os Tupinambá, numerosos por todo o litoral brasileiro, os missionários e cronistas portugueses e franceses no período colonial retrataram diversas práticas sexuais condenadas pela Igreja Católica, como poligamia e “sodomia” (LADO A, 2016). O antropólogo Luiz Mott (1994) retrata que *tibira* era o nome atribuído aos homens hoje entendidos como gays e as lésbicas eram chamadas de “çacoaimbeguira”. Essas práticas, por diversas vezes, foram apagadas da historiografia hegemônica, com a imposição de um modelo normativo cisgênero e heterossexual.

Assim, a temática sobre identificação de gênero e sexualidade entre povos indígenas situa-se no contexto pós-colonial. Enquanto movimento nacional, o coletivo Tibira está presente em diversas redes sociais, em interação com o movimento LGBTQ+ indígena internacional *two-spirit*<sup>122</sup>. Por sua vez, Estevão Rafael Fernandes (2015, 2018) argumenta que a noção de homossexualidade na transformação dos agenciamentos femininos e masculinos encontram-se nessas zonas de interstício do processo de etnogênese em curso no Brasil. A narrativa de Katú Mirim<sup>123</sup>, artista, *rapper*, uma das criadores do coletivo Tibira, indígena em contexto urbano (São Paulo), coaduna com esse ponto de vista. Sua família de

<sup>122</sup> Em pesquisa realizada nos EUA, Robinson (2017) observa que a identificação *two-spirit* assume uma variedade de identificações de gênero e de sexualidade entre os indígenas norte-americanos: pansexual, bissexual, gay, trans, não-binário, *genderqueer*, entre outros.

<sup>123</sup> Essa fala de Katú foi extraída de uma roda de debate virtual “Visibilidade Indígena LGBTQIA+” promovida pelo Observatório Indigenista em 6 de junho de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0mw19y26mgc&t=737s>. Acesso em: 18 jun 2020.

origem Boe Bororo, mesmo povo de Majur, sofreu um deslocamento forçado e ela foi criada por um casal branco, perdendo contato com a cultura de seu povo. Seu processo de retomada subjetiva de suas raízes envolveu também o aprofundamento sobre gênero e sexualidade entre seu povo e também outras comunidades. A história de Katú, que se identifica como bissexual, é marcada pela violência do racismo, do machismo e da homofobia. Ao narrar a participação no que chama de movimento LGBT branco, demonstra que observou em sua vivência que quando foi procurar saber sobre o tema fora da cultura de seu povo e de outros indígenas, se deparou algo estático, fundamentado no pensamento ocidentalizado, que não a contemplou (HARACHELL, et al., 2020). Embora ainda note a forte matriz da identificação e enquadramento em categorias, como gay ou lésbica, a artista observa o lento processo de mudança dentro o movimento LGBT, mas que ainda reproduz o racismo contra os povos indígenas. Katú argumenta que sempre existiram indígenas LGBT, no entanto, a internet foi uma ferramenta que possibilitou a aproximação dessas pessoas e narrativas, que diferem conforme o seu contexto.

No documentário “Terra sem Pecado”<sup>124</sup>, jovens indígenas relatam as violências que sofreram dentro de suas aldeias e de como se sentiam isolados por serem diferentes. Braulina Aurora (Baniwa) alerta que o impacto das violências e discriminações de gênero e sexualidade entre os indígenas, em particular, os jovens, envolve um alarmante número de casos de depressão e suicídio, embora falte pesquisas que sustentem esses relatos e aprofundem o conhecimento das causas e da dimensão desse problema (TERRA SEM PECADO, 2020). Segundo Katú, o coletivo levanta a bandeira LGBTQIA+ para possibilitar a representatividade e visibilidade do tema dentro do movimento indígena. Para ela, as vivências diferentes entre os variados povos, contextos aldeados ou urbanos, se convergem na agenda comum da luta contra o racismo e a homofobia, sendo o coletivo um espaço de acolhimento desses indivíduos e narrativas. Assim, a categoria LGBTQIA+ é mobilizada para ampliar o pensamento sobre gênero e sexualidade, em sua complexidade e ambivalência, que resistem às tentativas de enquadramento e cristalização das identidades ocidentalizadas. Ao serem questionadas sobre a colonialidade dessa nomenclatura e a relação com o termo e movimento *two-spirit*,

---

<sup>124</sup> O documentário completo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BUuqAd-Gq8w>. Acesso em: 18 jun. 2020.

as falas convergem de que existe um processo de autodefinição dentro do movimento indígena concomitante à mobilização e diálogo com essas perspectivas externas. Por isso, advogam pela importância de discutir o tema e somar ao movimento indígena, em vez de fragmentar os debates LGBT e de gênero das lutas amplas, como pelos direitos territoriais e a retomada subjetiva das raízes culturais.

#### 4.4 Considerações Finais

A discussão desenvolvida neste capítulo busca articular como a categoria “mulher indígena” é insuficiente para abranger a pluralidade das manifestações subjetivas e, portanto, não deve ser tomada como homogênea. Longe de abarcar todas as formas de compreender gênero e sexualidade para cosmologias indígenas, este capítulo procurou contemplar algumas perspectivas para situar o “fazer” das mulheres indígenas no presente em sua materialidade e pluralidade. A construção do que significa a agência das mulheres indígenas envolve o gerenciamento dessas diferenças para a mobilização política.

Conforme destacado neste capítulo, um eixo de violência que perpassa a pluralidade de mulheres indígenas é a colonialidade persistente. Inseridas na modernidade, os efeitos da colonização, em associação com o machismo e neoliberalismo, as fizeram sofrer duplamente enquanto mulheres e indígenas. A agência dessas mulheres, portanto, não se resume à manutenção de relações sociais tradicionais e nem à resistência e rompimento com estas relações para a assimilação da modernidade ocidentalizada. A agência é um processo de construção das capacidades de circulação e trânsito entre mundos e contextos, a partir da ancoragem nas cosmologias de seus povos. Nesse sentido, a relação entre espírito, corpo e mente é indissociável e se contrapõe ao pensamento dualista ocidental. Isso torna o entendimento de gênero e sexualidade como processos fluidos que requerem o contínuo aprendizado e exercício das agências masculinas e femininas.

Apesar da divisão de agências não corresponder a uma desigualdade *necessariamente*, a organização social de um povo pode acarretar em uma hierarquia entre homens e mulheres, particularmente, no campo político. Se as mulheres em seus papéis de xamãs, curandeiras e rezadeiras tinham voz nas comunidades, a importância social dos homens inflou-se pela ocupação de posições

de liderança e de contato com a sociedade não-indígena. Nessa dimensão, o acirramento da divisão entre o público e o privado influenciou negativamente a posição das mulheres, uma vez que as elas foram “colocadas na retaguarda” de suas comunidades por conta do genocídio e da violência sexual promovidos desde a colonização. Ou seja, mulheres eram protegidas por serem geradoras da vida, por serem guardiãs dos saberes ancestrais.

A agência envolve o contato com o mundo não-indígena, mas a partir das raízes da memória, da ancestralidade como forma de resistência dos povos indígenas enquanto passado, presente e futuro. A colonialidade invisibilizou a memória sobre mulheres indígenas como agentes através de uma preservação seletiva da história. Evidências demonstram que as mulheres desempenhavam um papel político relevante antes da colonização e é a partir desse local que as indígenas invocam a demanda por protagonismo. Assim, conforme aponta Aline Rochedo Pachamama, “a mulher indígena hoje representa a mulher indígena do passado, num presente vivo, pois nela há sabedoria ancestral” (ROCHEDO, 2018, p. 13). A interconexão entre as lutas individuais e coletivas aponta que as violências de gênero são transversalizadas pela expropriação de terras bem como pelo machismo, racismo, a pobreza. As mulheres demandam a recuperação de princípios cosmológicos, como a complementaridade, dos modos de vida tradicionais, ainda que em engajamento com a sociedade não-indígena, através da descolonização de espaços brancos, como as cidades, as universidades, movimentos como os feministas e LGBTQI+. A partir dessas discussões, o próximo capítulo avança como o caminho de mobilização das indígenas envolve o engajamento com empoderamento, como um termo da política mundial, e um processo de autodefinição fundamentado na interconexão entre corpo, território e espírito.

## 5 A mobilização das mulheres indígenas no Brasil: amansando e indigenizando o empoderamento

Território? Nosso corpo, nosso espírito!

1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019.

### 5.1 Introdução

Este capítulo analisa a mobilização das mulheres indígenas no Brasil a fim de compreender como articulam a relação entre gênero e empoderamento em seu discurso. Como vimos no capítulo 3, o empoderamento circula na política mundial na interlocução entre os discursos sobre gênero e desenvolvimento, em que este conceito emerge majoritariamente em associação com uma dimensão política e/ou econômica. Ao viajar no fluxo entre o global e local, a significação de empoderamento se propaga instigando uma mobilização organizada a partir de um recorte de gênero e relacionada à autonomia das mulheres. Esse conteúdo discursivo de empoderamento é engajado pelo movimento das mulheres indígenas no Brasil. Isso é evidenciado pela criação do coletivo Voz das Mulheres Indígenas, um projeto com o apoio técnico da ONU em resposta à demanda das mulheres indígenas de suporte para a sua mobilização, inserido nas diretrizes do ODS 5, observa-se que empoderamento e incidência política ecoam nos discursos associados ao coletivo de (ONU MULHERES, 2015, 2018). Este coletivo instigou o debate sobre gênero em uma projeção nacional e protagonizou os esforços para a instituição de espaços de discussão para as mulheres no movimento indígena, como a plenária das mulheres no ATL e, para além dos limites do movimento indígena ganhou corpo na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, a qual “foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas” (MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS [MMI], 2019, p. 1).

Embora estejam em posição de particular vulnerabilidade, as mulheres indígenas não são receptoras passivas dos conceitos elaborados a partir da esfera do global. Considerando as correlações de poder em que se inserem – enredadas pelo colonialismo, patriarcalismo e neoliberalismo – as mulheres indígenas constroem e discutem a própria concepção sobre as violências e condições de opressão que as

afetam. A apresentação do movimento de mulheres indígenas no Brasil engloba, portanto, o envolvimento crítico com os mecanismos da política moderna, como o termo empoderamento. Como compreendem este conceito, contudo, é parte da negociação de um vocábulo que transite pela *zona de contato* entre os discursos não-indígenas e indígenas. Nesse sentido, a significação externamente definida de empoderamento sofre um deslocamento no amansamento deste termo *vis-à-vis* as vivências das mulheres indígenas brasileiras em sua materialidade e diversidade, constituídas a partir do arquivo de suas culturas, cosmologias e modos vida. Assim, o empoderamento enquanto chave-analítica permite observar as tensões entre os léxicos da política mundial, como gênero, às particularidades locais, cosmovisões e autodefinições que permeiam a mobilização das mulheres indígenas no Brasil.

No seu uso, há um engajamento especialmente com o empoderamento político, compreendido como uma demanda por maior protagonismo e autonomia das mulheres; entretanto, esse sentido é amansado ao fundamentar essa transformação através de um reposicionamento e ressignificação da agência feminina tradicionalmente associada às mulheres como guardiãs de seus povos, territórios e saberes ancestrais. Esse processo é evidenciado pela ocupação dos espaços políticos de tomada de decisão dentro das aldeias e como representantes de seus povos, pela inserção dessas mulheres na política institucional, nas universidades buscando formação e capacitação política, por exemplo, como apontado pela pauta nacional das mulheres indígenas produzida pelo Voz das Mulheres Indígenas e pelo documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Entretanto, ao amansar o termo, associam o empoderamento com a valorização dos saberes ancestrais e da histórica luta das mulheres indígenas em conjunção com os direitos coletivos de seus povos.

Assim, o modo como as mulheres indígenas se organizam e entendem a sua agência como enraizadas na cultura indígena o discurso sobre empoderamento e o debate sobre gênero. A indigenização de empoderamento o insere em uma perspectiva coletiva de complementaridade entre homens e mulheres, de coexistência entre seres humanos e não-humanos. Esta concepção de agência rompe com a oposição entre direitos individuais e coletivos. Destarte, o esforço de autodefinição da articulação das mulheres indígenas converge com o entrelaçamento entre as dimensões do território, do corpo e do espírito,

indigenizando o empoderamento através da valorização da mulher como um elo das relações de reciprocidade e parentesco entre mulheres, homens e a natureza, pesando o bem comum de seus povos e da Mãe Terra.

Este capítulo organiza essa discussão da seguinte maneira. A primeira seção apresenta um panorama histórico sobre o movimento indígena no Brasil. A segunda seção analisa o uso do conceito de empoderamento nas narrativas e discursos das mulheres indígenas brasileiras. Nesta parte, a primeira subseção centra-se na trajetória de algumas mulheres que se destacaram *vis à vis* ao desenvolvimento do movimento indígena para ilustrar a transição da participação das mulheres neste movimento a partir da inclusão para a ocupação de posições de liderança e de representação de seus povos. Nesta subseção observa-se como o empoderamento emerge primeiramente nas falas dessas mulheres e na tradução de suas manifestações políticas expressas nos espaços da zona de contato entre os discursos indígenas e não-indígenas. O enfoque da segunda subseção é a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, o ápice da mobilização política das mulheres indígenas com projeção nacional e global, em que o empoderamento emerge neste discurso como uma tradução da demanda por protagonismo e autonomia política, vinculado à formulação coletiva do movimento de concepções próprias sobre a relação entre gênero e agência.

## **5.2 4.2 O movimento indígena no Brasil: indígenas em movimento**

A categoria indígena é abraçada por diferentes povos nativos para avançar agendas em comum e permitir a ocupação de espaços políticos nos âmbitos nacional e global. O termo “parente” é comumente utilizado pelos indígenas para se referir aos companheiros de luta, embora muitos indivíduos não tenham de fato laços consanguíneos e, por diversas vezes, não pertençam nem ao mesmo povo (LUCIANO, 2006). Isso reflete como essa mobilização se organiza como uma aliança pan-indígena que ressignificou a categoria “indígena”, como vimos no capítulo 2. A unificação, portanto, em torno de interesses comuns, tais como a autonomia política e a conquista de direitos territoriais, de políticas diferenciadas nas áreas de saúde e educação, busca também respeitar as especificidades culturais de cada povo (LUCIANO, 2006; SEBASTIÃO, 2012; CORRÊA, 2018).

Em fala realizada no encerramento do Acampamento Terra Livre 2020 (ATL 2020)<sup>125</sup>, Sônia Bone Guajajara reformula a definição de movimento indígena como “indígenas em movimento”. Esta definição evoca a resistência coletiva dos povos ameríndios desde a invasão colonial e inclui a recente formalização em associações e enquanto movimento social enquadrado nos critérios ocidentais de organização política (LUCIANO, 2006). A reconstituição do desenvolvimento do movimento indígena no Brasil, portanto, requer acompanhar as trajetórias de alguns indivíduos em entrelaçamento com os rumos tomados na constituição desse movimento social. De acordo com Ailton Krenak, o movimento indígena nasceu a partir de nomes como o dele e de Mário Juruna (Xavante), juntamente com um coletivo de jovens indígenas em Brasília

[...] com essa consciência de filhos da mãe terra, e com uma capacidade de crítica política ativa [...]. Então essas bases conceituais [...] são profundamente formadas por nossa herança cultural; elas não foram uma dica de fora, elas foram uma implicação profunda desses indivíduos com seus coletivos. (KRENAK, 2018, p. 19).

Com isso, os vínculos de afinidade bem como de parentesco estabelecidos pela aproximação em prol de uma causa comum fortalecem o compromisso de reciprocidade derivada da crença da coexistência de diferentes mundos e da interconexão entre os seres humanos e não humanos (KRENAK, 2018). O pensamento coletivo, nessa esteira, orienta esse movimento como essencialmente crítico à modernidade ocidental, denunciando as hierarquias produzidas por este modelo de organização política para tratar as diferenças e os diferentes.

No Brasil, o início do movimento indígena formal remonta à década de 1970, com a emergência de uma articulação política organizada entre representantes dos diversos povos (LUCIANO, 2006; CIMI, 2008). Por outro lado, as lideranças e pensadores indígenas alegam que existia desde 1492 um modelo tradicional de organização indígena — caracterizado pela ausência de poder centralizado e autoritário e pela distribuição social de funções, como grupos de xamãs ou guerreiros —, impulsionado pela superação das rivalidades entre os povos nativos

<sup>125</sup> Essa é a maior mobilização dos povos indígenas do Brasil que ocorre anualmente em Brasília. Confira o vídeo de encerramento do ATL 2020 em: [https://www.facebook.com/watch/live/?v=543692896580845&ref=watch\\_permalink](https://www.facebook.com/watch/live/?v=543692896580845&ref=watch_permalink). Acesso em: 2 jul. 2020.

para defesa contra a invasão colonial (LUCIANO, 2006; SEBASTIÃO, 2012). Diante da expansão do Estado e de organizações transnacionais colonizadoras, essas alianças tradicionais se reestruturaram em instituições e associações formais. Os indígenas passaram a recorrer à arena da política ocidentalizada como uma

capacidade de resistência, de sobrevivência e de apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais (LUCIANO, 2006, p. 60).

A apropriação de um modelo branco de organização política, portanto, foi uma adaptação dos povos indígenas frente às exigências da sociedade moderna. Entre estas demandas estão a autonomia política frente aos poderes estatais, a gestão e a captação de recursos financeiros e de capital político para avançar as pautas da agenda indígena (LUCIANO, 2006).

Com efeito, é imprescindível pensar além da dicotomia tradicional/moderno para compreender a mobilização realizada por povos indígenas. Se a modernidade, enquanto sistema econômico, político e social, se impôs em escala global até os rincões do mundo, esse processo se propagou em fricção (TSING, 2005). A reação contra essa homogeneização adaptou os meios de resistência e produziu novas correlações de força. Por isso, para o movimento indígena, “[e]ntrar e fazer parte da modernidade não significa abdicar de sua origem nem de suas tradições e modos de vida próprios, mas de uma interação consciente com outras culturas que leve à valorização de si mesmo” (LUCIANO, 2006, p. 40). A mobilização na conjuntura de poder vigente mescla as novas e as tradicionais formas de articulação, como as associações entre indígenas, alianças com não-indígenas e o uso de tecnologias como a internet, redes sociais, fotografia com a reprodução de valores considerados tradicionais (LUCIANO, 2006; SEBASTIÃO, 2012; CORRÊA, 2018). Esse processo acarretou aproximações e divergências entre as organizações tradicionais e formais. As hierarquias de poder e a criação de diferenças socioeconômicas individuais dentro das comunidades geraram tensões em detrimento da horizontalidade e do pensamento coletivo defendidos como característicos das organizações tradicionais (LUCIANO, 2006).

A organização formal do movimento indígena, portanto, foi uma resposta aos processos históricos de genocídio indígena, pormenorizados no capítulo 2. Nesta

conjuntura de violência, houve a reação de diversos setores da sociedade brasileira contra estas atrocidades. Entre os grupos indigenistas, a Igreja Católica renovada (após séculos de opressão) e as organizações progressistas da sociedade civil se destacaram. O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), por exemplo, fomentou as assembleias indígenas na década de 1970, possibilitando a reunião e articulação de lideranças de povos de todas as regiões do país (LUCIANO, 2006; CIMI, 2008). Os acadêmicos tiveram também um papel importante na defesa do caráter dinâmico da cultura em resposta à tentativa do governo de uma cristalização dos critérios de indianidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2006). Neste período também emergem organizações não-governamentais (ONGs) de apoio à causa indígena, que contribuíram para a quebra do monopólio estatal sobre as políticas indigenistas, como a Operação Amazônia Nativa (OPAN) e o Instituto Socioambiental (ISA), as quais atuam ainda hoje (LUCIANO, 2006). Ademais, alguns setores da sociedade internacional pressionaram e denunciaram as graves violações perpetradas contra os indígenas (CIMI, 2008). Diversas dessas organizações e agentes foram perseguidos e acusados de comunistas pelo governo da ditadura militar, especialmente após o AI-5 (CIMI, 2008; CNV, 2014).

Ao passo que denunciavam as violências contra os seus povos, muitas lideranças indígenas foram perseguidas, presas, torturadas e assassinadas (CNV, 2014). Esse foi o caso de nomes como Xicão Xucuru, Galdino Pataxó, Aldo Macuxi, que até hoje são lembrados com pesar por seus pares (CIMI, 2008). Além deles, foram assassinados Angelo Kretã (Kaigang) e Marçal de Souza (Guarani), “ambos eram lideranças indígenas com projeção nacional e internacional no período” (CNV, 2014, p. 250). A partir desse período, a unidade do movimento foi sendo consolidada através de encontros e assembleias:

Essas mobilizações indígenas eram patrocinadas pelas organizações não-governamentais brancas e consistia[m] basicamente na realização de encontros e de assembleias indígenas, como espaços de intercâmbios entre as comunidades e os povos. Ao se conhecerem, perceberam uns e outros que não eram poucos e que, unidos e articulados, poderiam ganhar mais forças para enfrentar os problemas comuns [...], principalmente aquele que diz respeito à terra (LUCIANO, 2006, p. 73).

Assim, os agentes do governo impediam as assembleias, perseguiram as lideranças indígenas e agentes indigenistas, visando a desestruturação de uma articulação a favor dos povos indígenas.

Isso ocasionou inclusive um sistema de detenção e tortura ilegal, que contava com a participação de funcionários estatais encarregados pela política indigenista e de policiais (CIMI, 2008; CNV, 2014). A denúncia feita ao Tribunal Russell II<sup>126</sup> sobre esses encarceramentos e tortura ilustra essa prática, que incluiu a criação, jamais negada pela FUNAI, de uma prisão para os indígenas:

Crenaque<sup>127</sup> ‘**é um campo de concentração**’ para onde são enviados os índios revoltados com o sistema explorador e opressivo da Funai. [...] Os índios presos são obrigados a um regime de trabalho forçado de oito horas diárias. São colocados em prisões celulares, isolados uns dos outros. E recebem espancamentos e torturas. (CNV, 2014, p. 244, grifo nosso).

Os mecanismos burocráticos também foram usados no extermínio dessas populações, como as fraudes na formulação dos critérios de reconhecimento étnico e na emissão de certidões negativas (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; CNV, 2014). Nessa esteira, o relatório da CPI de 1977 demonstrou que

[...] em muitos casos, a Funai emitiu certidões negativas mesmo sem ter conhecimento e informações suficientes para afirmar com certeza que um dado território não era de ocupação indígena. Em outros casos, emitiu certidão negativa, mesmo municiada de conhecimento e informações que indicavam ocupação de um ou mais povos na região. (CPI, 1977 apud CNV, 2014, p. 221).

Segundo Luciano (2006), trava-se de um processo de desresponsabilização do Estado pelos crimes cometidos através da emancipação e da integração sob a ilusão de igualdade de um só povo brasileiro. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2006), este projeto de desindianização teve efeito contrário ao pretendido, fomentando em resposta uma maior articulação entre os indígenas. Com efeito, a

<sup>126</sup> O Tribunal Russel II foi um tribunal internacional de justiça, cujo objetivo era julgar as violações de direitos humanos perpetradas pelas ditaduras na América Latina. Para saber mais, veja FERREIRA, F. O Tribunal Russell II e a voz da resistência à ditadura militar no Brasil. **RIDH**, Bauru, v. 4, n. 2, p. 93-110, jul./dez., 2016. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/viewFile/391/180>. Acesso: em 28 maio 2020.

<sup>127</sup> Seguiu-se nesta dissertação a grafia “Krenak” em vez de “Crenaque” de acordo com a autodenominação desse povo.

repercussão das denúncias das graves violações ganhou maior projeção nacional e global, desensibilizando as vozes indígenas.

A partir do final da década de 1980, o movimento iniciado na década anterior se fortalece com o processo de redemocratização e sua atuação incide fortemente na Assembleia Nacional Constituinte. Os direitos conquistados na Constituição de 1988 são fruto dessa mobilização e marcam a transição do período de tutela para o reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direitos dentro dos parâmetros de uma cidadania diferenciada (LUCIANO, 2006; POTIGUARA, 2019). Esse acesso diferenciado colocava a exigência de que os indígenas pudessem “continuar perpetuando seus modos próprios de vida, suas culturas, suas civilizações, seus valores, garantindo igualmente o direito de acesso a outras culturas, às tecnologias e aos valores do mundo como um todo” (LUCIANO, 2006, p. 36). Como parte desta conquista, a criação de ministérios específicos da política indigenista, como a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e a responsabilização do Ministério da Educação pela Educação Escolar Indígena, quebrou o monopólio da Funai (LUCIANO, 2006). Dessa forma, a demarcação de terras, o acesso à saúde e à educação tornaram-se direitos constitucionais conquistados pelo movimento indígena, com apoio da sociedade civil e de entidades nacionais e internacionais.

Esta vitória, ainda que em campo jurídico, deu fôlego para o fortalecimento da mobilização indígena nacional. A fala de Ailton Krenak<sup>128</sup> na Assembleia Constituinte, pintando o rosto de jenipapo, ainda é lembrada como um marco. Eliane Potiguara descreve essa atmosfera de expectativa da transformação social:

Quando passávamos pelos corredores do Congresso Nacional, em Brasília, em 1988, na ocasião das atividades políticas que conduziam à nossa luta dentro da Assembleia Constituinte, vozes ecoavam e palmas soavam estridentes. Várias bocas, dentes e sorrisos. Mas um mesmo coração pulsava na esperança de que esta constituinte trouxesse garantias para a garantia dos direitos humanos dos povos indígenas. As senhoras e senhores executivos, funcionários parlamentares, olhavam-nos da cabeça aos pés admirados e curiosos, como se fôssemos seres de outro planeta, mas com carinho, certos de desconhecer a realidade do seu próprio país. (POTIGUARA, 2019, p. 74).

---

<sup>128</sup> Para assistir ao discurso completo, acesse: [https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM\\_Q](https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q)

Com isso, essa conquista foi uma centelha de esperança de uma transformação na relação intercultural entre os indígenas e o restante da sociedade brasileira.

Embora o movimento indígena tenha alcançado progressos significativos nesse período, as décadas anteriores marcadas por violências sistemáticas e pelo projeto de desintegração social acarretaram sequelas que descaracterizaram indivíduos e comunidades remanescentes de diversos povos. Segundo Luciano,

[...] as novas gerações de jovens indígenas parecem carentes de uma identidade que os identifique e lhes garanta um espaço social e identitário em um mundo cada vez mais global e, ao mesmo tempo, profundamente segmentário no que diz respeito à cultura, à ancestralidade, à origem étnica, a partir das quais os direitos econômicos, sociais, culturais contemporâneos se articulam e se fundamentam. (2006, p. 39)

Este período, portanto, é marcado também por uma reformulação das identidades, movimento realizado, particularmente, pelas novas gerações através de um resgate das raízes culturais e da mobilização em torno da categoria “indígena”, no esforço de contrapor as sequelas da colonialidade persistente.

Dessa forma, a superação jurídica do paradigma da tutela fomentou e aprofundou a articulação de organizações indígenas pelo país. Organizações regionais se multiplicaram, então, no final dos anos 1980 e início dos 1990, como o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e a Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME) (CIMI, 2008). A FOIRN, por exemplo, foi fundada em 1987 com o apoio dos militares, que subestimaram o poder organizativo dos indígenas, ao considerarem que esta organização unificada facilitaria a negociação da expropriação de terras (CIMI, 2008). Entretanto, a estratégia militar mostrou-se falha e a FOIRN dificultou ainda mais a aceitação, por exemplo, do projeto Calha Norte nas terras do Alto Rio Negro (CIMI, 2008).

Após 1988, as lideranças indígenas de Norte a Sul do território nacional continuaram se organizando e concentrando seus esforços em atuações desde o âmbito local, nas aldeias e comunidades, até o centro político do poder estatal, em Brasília (CIMI, 2008). Os indígenas brasileiros também passaram a ocupar espaços de debate no âmbito do global, como a participação na Conferência Mundial sobre

o Meio Ambiente (Rio 92), que interligou o debate entre direitos dos povos indígenas e a defesa do meio ambiente, em particular, da Amazônia (CIMI, 2008). Esse cenário possibilitou a emergência de novas lideranças e o grande intercâmbio de ideias, projetos e iniciativas entre os diversos povos no Brasil.

Nos anos 2000, o movimento indígena nacional havia se consolidado (CIMI, 2008). A ratificação, em 2003, da Convenção 169 da OIT pelo Estado brasileiro foi uma de suas principais conquistas na esfera da política institucional. Os maiores resultados, todavia, foram alcançados através de ações viabilizadas pelas próprias organizações e comunidades indígenas, ao invés de resultarem da efetivação de direitos promovida pelo Estado, “assim a luta pela terra ficou marcada pelas iniciativas de retomada, autodemarcação e controle territorial” (CIMI, 2008, n.p.). A eleição do governo petista suscitou expectativas de ampliação das conquistas de direitos, que em parte acabaram sendo frustradas, apesar de alguns avanços terem sido alcançados (POTIGUARA, 2019). Ademais, observa-se a criação do Acampamento Terra Livre (ATL) em 2004, que se tornou um encontro anual do movimento indígena de suma importância para a deliberação da sua agenda política nacional e a formulação de estratégias para cobrar das instâncias governamentais respostas às suas demandas (CIMI, 2008). Além disso, em 2005, é criada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), ainda hoje a principal representante das vozes indígenas no contato com movimentos, organizações e instituições não-indígenas.

Nessa esteira, o movimento indígena nacional se propõe como uma articulação não-hierárquica, democrática e intercultural de transformação social. De acordo com Luciano, entretanto, algumas tensões também permeiam a correlação de forças dentro do movimento, influenciadas também pela conjuntura política nacional. Uma delas é o arrendamento de terras por algumas lideranças a fazendeiros, principalmente nas regiões Centro-Oeste e Sul, condenada especialmente pelos jovens indígenas, prática relacionada à pressão econômica, fome e miséria que afetam desproporcionalmente os povos indígenas pelo avanço de corporações transnacionais, do agronegócio, da atividade mineradora no contexto neoliberalização da economia (LUCIANO, 2006). Nessa conjuntura, a estratégia política se tornou outro ponto de divergência: uma posição de negociação

pragmática de avanços ou almejar a superação da colonialidade persistente através da contínua denúncia das violências estatais (CIMI, 2008).

Durante a formalização das organizações, as lideranças perceberam que também era necessário formar profissionais indígenas capazes de lidar com a burocracia e as representações estatais, à medida que, muitas vezes, os assessores não-indígenas e funcionários do Estado não conseguiam compreender a fundo as suas demandas e necessidades (BARRETO; SANTOS, 2017). Nessa esteira, “diante dessas dificuldades, os povos indígenas têm se apropriado cada vez mais dos meios modernos de comunicação, como a internet, as rádios, o telefone e o transporte mecanizado” (LUCIANO, 2006, p. 83). Essas transformações trouxeram novos desafios, violências e também novas formas de resistência. Com efeito, os jovens e as mulheres ganharam cada vez mais espaço e relevância dentro e fora de suas comunidades, em oposição à tradicional ocupação por homens das posições de contato com a comunidade externa e, em diversas comunidades, de liderança (DOLLIS, 2018; SEBASTIÃO, 2012; CORRÊA, 2018).

Como resultado, outra dimensão passou a gerar pontos de divergência no movimento indígena: a questão de gênero. Por um lado, uma parcela dos seus integrantes considera a inserção de um recorte de gênero no movimento indígena como uma “clara expressão da força interventora do mundo branco” (LUCIANO, 2006, p. 209). Por outro, nota-se que as mulheres indígenas crescentemente expressam o desejo por maior protagonismo político dentro e fora do movimento indígena (SEBASTIÃO, 2012; CORRÊA, 2018). O ponto de vista crítico a esta transformação questiona que a sociedade branca seja capaz de combater as desigualdades de gênero, posto que essa mesma sociedade as criou e promoveu:

A mesma sociedade que defende o direito das mulheres-mães em relação a qualquer tipo de violência é a mesma que incentiva e promove a separação dessas mães de seus filhos, obrigando-as a trabalharem oito horas por dia e criando as creches para minimizar os problemas. (LUCIANO, 2006, p. 209).

Os efeitos da degradação social acarretada pela expansão do neoliberalismo também se somam aos outros eixos de opressão que afetam as condições de vulnerabilidade dos povos e, em particular, das mulheres indígenas.

Nesta visão, o gênero pode ser entendido como um reflexo das forças de poder global, que se dissemina através da imposição de um parâmetro normativo definido a partir do pensamento dualista eurocêntrico da modernidade colonial e patriarcal, usado para subordinar mulheres e aqueles vistos como os “Outros” da modernidade, como povos indígenas (OYĚWÙMÍ 2005; LUGONES, 2008; BYRD, 2011). Essa posição crítica defendida por diversas lideranças indígenas evidencia que na modernidade ocidental o debate sobre gênero se estrutura em uma oposição entre os direitos individuais das mulheres e os coletivos, de acordo com o pertencimento étnico cultural (PICQ, 2018). Entretanto, como apontado por Picq (2018) e desenvolvido no capítulo 3, o movimento internacional de mulheres indígenas buscou reestruturar esse debate de modo a defender os seus direitos como mulheres a partir dos direitos coletivos dos povos indígenas.

A partir disso, a próxima seção busca observar como as indígenas brasileiras articulam a sua agência. No contato intercultural, o léxico de empoderamento é usado como uma ferramenta de engajamento das mulheres indígenas com o debate de gênero. Por um lado, as transformações sociais recentes promovidas pelas indígenas são entendidas como um empoderamento feminino pela lente não-indígena. Por outro, o contato com as cosmologias e mundos não indígenas fomentou a autorreflexão das mulheres indígenas sobre como entendem as suas condições de subordinação e como (re)agir a elas. Nos referimos a este processo como amansamento do empoderamento, uma vez que o sentido político deste termo é engajado pelas indígenas, mas estas demandas por autonomia e protagonismo estão enraizadas na cultura e na cosmovisão indígena como lócus de agência e resistência, o que também acarreta uma indigenização do discurso de empoderamento. As próximas seções buscam aprofundar como o empoderamento emerge, primeiramente, nas narrativas das trajetórias de algumas mulheres indígenas e, posteriormente, na apresentação da mobilização coletiva das mulheres indígenas.

### **5.3 A agência das mulheres indígenas: amansando e indigenizando o empoderamento**

A produção de agência das mulheres indígenas, como abordada no capítulo 4, envolve a reprodução interna dos modos de vida, cosmologias e valores culturais

e o processo de construção de diferença na interrelação com a sociedade moderna e não indígena. Nesse sentido, o “fazer” da mulher indígena implica um contínuo movimento de construção de sua agência através das diferentes formas de incorporação, ressignificação e resistência às normas sociais internas às culturas de seus povos e externas no contato intercultural. A seguinte subseção traça um panorama histórico sobre a recente modificação do lugar social das mulheres indígenas, marcada, primeiramente, pela primazia da sua inserção nas estruturas do movimento indígena nacional. Posteriormente, essa atuação se soma à crescente articulação de agendas e demandas a partir de um recorte de gênero, a qual envolve o engajamento com o empoderamento como ferramenta de tradução intercultural de sua demanda por maior autonomia e protagonismo nessa zona de contato com a sociedade não indígena. Assim, demonstra-se como empoderamento emerge nos discursos das mulheres indígenas, na primeira subseção desde as falas individuais até na apresentação da mobilização em torno do recorte de gênero. Além disso, o empoderamento pode ser observado no discurso coletivo da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, analisada na subseqüente subseção.

### **5.3.1 As mulheres no movimento indígena: desde a inclusão até a ocupação de posições de liderança**

Observar onde estão as mulheres no movimento indígena implica retomar a conceituação dessa mobilização como “indígenas em movimento”. Algumas figuras foram essenciais para abrir caminho tanto para a articulação coletiva das mulheres indígenas quanto para levantar a discussão sobre demandas que correspondem às suas especificidades. É preciso notar, nessa esteira, a histórica relevância das mulheres indígenas para perpetuação dos modos de vida indígenas, como vimos no capítulo 4, e também a sua participação no movimento organizado formalmente. Desta forma, esta atuação é observada através de um panorama histórico da incidência de mulheres no movimento indígena e das trajetórias de pessoais de algumas destas mulheres que se destacaram.

Ainda que exista evidências e relatos de que as mulheres indígenas ocupavam posições de liderança e representação desde as organizações sociais pré-coloniais, nota-se que, com o processo de colonização, as mulheres passaram majoritariamente a ocupar a retaguarda do movimento indígena, enquanto os

homens passaram a ocupar a linha de frente do contato com a sociedade não indígena (SEBASTIÃO, 2012; VERON, 2018; CORRÊA, 2018). Embora os papéis sociais entre homens e mulheres variem, posto que seguem a diversidade de relações sociais dos povos indígenas, este traço tornou-se comum em muitas destas sociedades, refletindo na organização do movimento indígena (POTIGUARA, 2019). O maior destaque da incidência das mulheres coincide com as transformações vividas pelo próprio movimento indígena entre as décadas de 1980 e 1990. Esta inclusão, contudo, via de regra não se estendia ao âmbito de representação política e da ocupação de posições de tomada de decisão (SEBASTIÃO, 2012; CORRÊA, 2018). Nessa conjuntura, as mulheres indígenas cada vez mais passaram a advogar por um maior protagonismo nessas esferas e pelo rompimento da tutela dos homens (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019).

Sobre a questão relacionada à variação dos papéis sociais atribuídos aos homens e mulheres entre os povos indígenas, Cristiane Pankararu coloca a questão da seguinte maneira: a existência das variadas organizações sociais e políticas de cada povo difere-se do pretexto de que a posição de superioridade dos homens seria cultural (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). Desse modo, a mobilização das mulheres enfrenta o desafio de estimular o reconhecimento da importância e da capacidade das mulheres de atuar politicamente, mas de modo a respeitar a realidade de cada uma e de cada povo (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019).

As mulheres indígenas assumem que muitas vivenciam o machismo dentro das comunidades e do movimento indígena, entretanto, elas frequentemente associam essa discriminação a um legado da colonização e não um traço intrínseco aos modos de vida indígenas, em consonância com o que vimos no capítulo 4. Cristiane Pankararu, desse modo, afirma que

o Estado trouxe a ideia de cacique homem, pajé homem, polícia indígena homem, deu funções aos nossos indígenas homens para que as mulheres ficassem em casa, vulneráveis. O homem era o guerreiro, forte. Foi se normatizando essa ideia de que o homem tem a resistência física. Só que não é bem assim. Tem muitas mulheres que a história não conta. Mas nós estamos lá (JULIÃO apud BIANCHINI, 2019, n.p.).

Com efeito, os relatos das indígenas apontam para a resistência de alguns homens às transformações dos papéis sociais das mulheres (SEBASTIÃO, 2012; CONAMI,

2006). Nestas críticas, alguns desses homens menosprezaram a importância e a capacidade de mobilização das mulheres, seja dentro das aldeias quando buscam a criação de associações próprias e demandam ter voz nas decisões comunitárias, quanto na organização de mobilizações dentro do movimento indígena (SEBASTIÃO, 2012; DOLLIS, 2018; MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019).

Outros homens justificam a sua resistência à mobilização em torno de um recorte de gênero como uma preocupação com a fragmentação do movimento ou imposição de uma hierarquia das mulheres sobre os homens. O depoimento de Creuza Soripa, cacica da aldeia Umutina e fundadora da Associação das Mulheres Otoporé, aborda esse tema:

Uma liderança, o André, falava que a gente queria passar por cima dele, que nós estávamos jogando ele fora [...] e que mulher é para ficar na cozinha, cuidando da casa, cuidando dos filhos. Aí, toda a mulherada, tudo ficou quieta. Como sou cacique, e eu aprendi lá fora, levantei e falei: - Eu vou colocar as minhas posições aqui para vocês, homens. Nós não estamos jogando vocês de lado, não tem mulher jogando vocês fora. [...] chega daquele homem lutar sozinho. Primeiro, marido morria na presença de mulher e mulher não sabia defender, não sabia lutar. [...] A mulher sozinha lá no mato não sabe como fazer para criar um filho, mas tem filho, sobrinho, cuida do filho, da filha, porque genro morreu. Então, chegou a hora de nós lutarmos tudo junto. (SORIPA apud CONAMI, 2006, p. 13).

Assim, se o maior protagonismo dos homens no contato com os não indígenas acarretou uma inflação de seu status social, também ocasionou que eram vítimas da sistemática perseguição e morte na luta pelos direitos indígenas desde a invasão colonial. A sobrecarga sobre as mulheres no cuidado da comunidade e dos filhos aumentou conjuntamente com a necessidade de lutar ao lado dos homens pelos direitos indígenas em resposta às violências sofridas.

Nessa esteira, nota-se que a participação de mulheres se sobressaiu com as retomadas de territórios — resposta do movimento indígena à expropriação das terras sagradas e aos deslocamentos forçados, como já abordamos. Por exemplo, Marta Guarani, sobrinha do líder Marçal de Souza, foi perseguida por denunciar a ingerência de agentes da FUNAI em sua aldeia, continuando seu ativismo na década de 1970 em Dourados, onde foi candidata à vereadora em 1986 (CONAMI, 2006). As principais bandeiras levantadas pela ativista guarani foram a defesa dos territórios de seu povo, os direitos dos indígenas desaldeados e em contextos

urbanos e a denúncia da “violência e maus tratos contra as índias e [...] [d]os homens que batiam em suas companheiras” (GUARANI apud CONAMI, 2006, p. 9).

Em Roraima, na região onde hoje é a Terra Indígena (TI) Raposa do Sol, Ivete da Cruz (Wapichana) afirma que desde 1970 as mulheres da região se organizavam para resistir às invasões das terras e à perpetração da violência contra mulher que decorriam desses episódios. Conforme aponta Ivete, há uma relação intrínseca entre a violência territorial e a violência contra a mulher:

O que mais nos preocupou foi a invasão de fazendeiros, de garimpeiros, de lavradores em nossa terra. A bebida alcoólica que traziam para a nossa comunidade é que deu origem ao desrespeito. [...] A bebida foi um problema que afetou as mulheres. Foi muito triste. A violência dos militares também. (CRUZ apud CONAMI, 2006, p. 22).

Outro aspecto da transformação da incidência das indígenas é ilustrado pelo relato sobre a importância da Dona Lindalva na retomada, em 1993, que reuniu vários povos (Kariri-Xocó, Xucuru-Kariri, Fulni-ô, Xucuru-Orurubá, Guarani Tupiniquim, Potiguara, Tapebas, Xokó e Pataxó Hãhãhãe):

Dona Lindalva, além de cuidar dos filhos e da comida de todos, articulava as pessoas para unir o povo e lutar junto aos Karapotó. Muito além de pegar água potável e cortar a lenha para cozinhar para esse povo todo, ela animava o grupo, de dia e de noite, cantando e dançando o Toré, fazendo com que todos participassem do ritual (THYDÉWA, 2015, p. 11)

Nesse período, a relevância desse tipo de participação, entretanto, não era reconhecida, muitas vezes até mesmo pelas próprias mulheres, como tão importantes quanto as funções desempenhadas pelos homens (CORRÊA, 2018). Isso contribuiu para o apagamento e a invisibilização dessa histórica atuação das mulheres.

Embora as mulheres tenham passado a demandar maior autonomia e protagonismo, isso não acarretou um rompimento desses papéis sociais atribuídos a uma agência feminina tradicional e sim uma ressignificação da sua importância para a mobilização como um todo. Por meio dessa perspectiva, o papel da mulher na luta também é associado à “função política da mulher de gerar o filho e criá-lo conforme as tradições” (POTIGUARA, 2019, p. 46). Isso pode ser compreendido apenas como uma reiteração das normas sociais? De acordo com Célia Xakriabá,

já era na força da pintura, presente no pigmento, que o urucum temperava a comida, e as mulheres temperavam o Movimento. [...] as falas das mulheres deixam entrever uma participação imprescindível quando se referem ao primeiro processo de retomada em 1987, afinal, ‘seguravam a cultura’. Para mim, é muito forte essa **expressão ‘segurar a cultura’!** São mulheres que se tornam protagonistas ao se perceberem como pilares. Então o pilão que pisava o milho, não apenas alimentava os filhos, mas alimentava a cultura e sustentava o território. (CORRÊA, 2018, p. 53-54, grifo nosso).

Ao ocupar a marginalidade do movimento e contribuir com o alimento — papel tradicionalmente associado à agência feminina —, é evidente que atuação das mulheres não era compreendida como equivalente às atividades desempenhadas pelos homens. Entretanto, houve uma mudança da percepção sobre o valor da participação das mulheres com as retomadas e a resistência às invasões, seja na ação direta contra essas violências, seja “segurando a cultura” e sustentando o território.

Desse modo, a maior incidência das mulheres está entremeada às respostas ao machismo e às novas dinâmicas de violência provocadas pelo avanço da colonialidade persistente. Conforme abordamos no capítulo 4, isto é compreendido como uma extensão e adaptação das responsabilidades das mulheres como guardiãs de seus povos em uma conjuntura em que “[a] ordem e a desordem cultural se entrelaçam, se aglomeram, se abraçam abrindo caminho para uma nova ordem, a do progresso e visibilidade da mulher” (SEBASTIÃO, 2012, p. 137). Assim, as mulheres indígenas apontam que o seu crescente protagonismo dentro e fora de suas comunidades está intrinsecamente relacionado ao papel de guardiãs da cultura, dos modos de vida e da valorização da cosmovisão de seus povos, que comumente compreende a mulher como sagrada (SEBASTIÃO, 2012; VERON, 2018).

Essa visão é sustentada pelo resgate da complementaridade entre as agências masculinas e femininas, entre seres humanos e não-humanos, como aprofundado no capítulo 4, como um princípio norteador que parte da indissociabilidade entre as tarefas necessárias para a construção da coletividade. Isso se contrapõe ao pensamento dualista ocidental que separa o público e o privado, atribui valores desiguais a estas esferas e transforma em hierarquia as diferenças entre as agências femininas e masculinas. Desse modo, ainda que exista um nível de desigualdade entre homens e mulheres, sob o ponto de vista das mulheres indígenas, a (re)construção de sua agência prevalece partindo do reposicionamento nas suas

culturas e cosmologias. Com efeito, não houve um rompimento com as normas sociais; a agência constituiu-se, pois, através da ressignificação da incorporação das mesmas normas sociais.

Além de relacionado à resistência aos processos de violência e nas retomadas, o maior protagonismo das mulheres se associa também ao aumento do seu nível de escolaridade (SEBASTIÃO, 2012; VERON, 2018; CORRÊA, 2018). Cada vez mais mulheres (e homens) buscam a educação formal como resposta aos problemas causados e acirrados pela colonização: “tinham uns caciques homens que sabiam ler, outros não. Então, assinavam papéis sem saber. [...] Aí, o papel ia para Brasília e lá o índio não via nada. [...] Roubavam o índio.” (SORIPA apud CONAMI, 2006, p. 14). A reincorporação das normas sociais evidencia-se ao passo que as mulheres indígenas têm buscado formação especialmente em áreas mais intimamente relacionadas à agência feminina, como educação e saúde. Além disso, o diploma e a formação profissional também permitiram que essas mulheres conquistassem o reconhecimento das suas comunidades acerca a sua aptidão para ocupar posições de liderança e representação junto à sociedade não indígena (SEBASTIÃO, 2012) pelo domínio adquirido sobre o funcionamento de seus processos e mecanismos sociais (DOLLIS, 2017).

Outro marco importante para a abertura do caminho das mulheres na ocupação de posições de linha de frente do movimento foi o protesto de Tuíra Kayapó contra a instalação da usina hidrelétrica Kararô, atual Belo Monte, na região de Altamira (PA). Em 1989, Tuíra encostou um facão no rosto do então presidente da Eletronorte, o que acarretou uma grande repercussão mundial em prol da causa da preservação dos rios e territórios do Xingu<sup>129</sup>. Eliane Potiguara (2019) conta que o ato de coragem de Tuíra teve grande impacto no reconhecimento do papel das mulheres e no desejo destas por maior participação dentro do movimento.

Figura 1 – Tuíra Kayapó em manifestação indígena contra a Eletronorte.

---

<sup>129</sup> Para saber mais, acesse: <https://amazoniareal.com.br/o-governo-nao-ira-nos-dividir-diz-lider-tuira-kayapo/> e <https://www.ecodebate.com.br/2008/05/24/o-facao-e-a-hidreletrica-artigo-de-rodolfo-salm/>.



Fonte: Estadão. Foto: Protássio Nêne

A trajetória de Eliane Potiguara também exemplifica a atuação de mulheres em diversos momentos decisivos do movimento indígena. Em sua obra *Metade Cara, Metade Máscara*, ela narra a sua participação no movimento, tanto em âmbito nacional quanto internacional, interligada à Rede GRUMIN (Grupo Mulher-Educação Indígena) de Mulheres Indígenas<sup>130</sup>. A poetisa e ativista conta que a ideia da rede existia desde 1976, mas que a sua formalização como associação ocorreu apenas em 1987 (POTIGUARA, 2019). A sua formação como professora contribuiu para a organização da associação e do Jornal da rede GRUMIN, que, desde o final da década de 1980, abordavam tópicos polêmicos como saúde reprodutiva e violência contra as mulheres indígenas (POTIGUARA, 2019).

Em sua trajetória política, a escritora foi uma entre os representantes indígenas no Fórum Permanente sobre Questões Indígenas e no Projeto de Declaração dos Povos Indígenas, estando presente em Genebra na criação do UNDRIP e em diversas sessões do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (POTIGUARA, 2019). Outra representação importante ocorreu no 49º Congresso dos Índios Norte-Americanos (1990), ocasião em que narrou e entregou um relatório sobre a situação dos indígenas brasileiros, sendo a “primeira vez [que] uma moção foi enviada à ONU sobre o extermínio dos povos indígenas do Brasil” (POTIGUARA, 2009, p. 126). Na esfera nacional, atuou ao lado de lideranças como

<sup>130</sup> Para saber mais sobre, acesse: <http://www.grumin.org.br/principal.htm>

Marcos Terena e Ailton Krenak (POTIGUARA, 2019). Essas atuações demonstram que a ocupação dos espaços políticos voltados para os indígenas no âmbito nacional e global coincidem com a ascensão da inclusão das mulheres.

A sua caminhada também a levou aos espaços de encontros feministas e de mulheres ao redor do globo. Nessa esteira, a ativista Potiguara esteve presente na IV Conferência Mundial sobre a Mulher (1995) e na Conferência Mundial sobre o Racismo, o que também demonstra a intersecção das opressões que permeiam a subjetividade das mulheres indígenas (POTIGUARA, 2019). Eliane Potiguara (2019) também participou de encontros de mulheres no Peru, Equador, Cuba, Trinidad e Tobago, entre os quais, o movimento de criação do atual Enlace Continental de Mulheres Indígenas das Américas (ECMIA). Em suas andanças, a ativista também teve contato com o movimento de mulheres negras, através de nomes como Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez (POTIGUARA, 2019). Nesse aspecto, ressalta-se a comunalidade das discriminações vividas por mulheres negras e indígenas na sociedade brasileira: desde o estupro colonial até as violências e apagamentos derivados do genocídio por assimilação através da miscigenação.

Entre os percalços de sua trajetória, Potiguara descreve que enfrentou uma série de discriminações que evidenciam alguns dos desafios do desenvolvimento da maior incidência política das mulheres indígenas. Marcante nesse sentido é o seu relato sobre a discriminação que sofreu no mesmo contexto do protesto que elevou o reconhecimento de Tuíra Kayapó. Durante o encontro para a defesa dos territórios xinguanos, a escritora foi confrontada por uma liderança indígena que se recusava a aceitar a sua presença naquele local (POTIGUARA, 2019). Segundo relata, “um líder indígena me mandou ir para a cozinha e me ordenou que ficasse fora das assembleias, segurando os filhos no colo, inclusive o dele” (POTIGUARA, 2019, p. 50). Ademais, na mesma ocasião, a sua identidade potiguara foi questionada por outros indígenas e sociólogos por ter crescido em contexto urbano (POTIGUARA, 2019). Com efeito, Eliane Potiguara teve sua legitimidade enquanto agente política duplamente questionada: por ocupar um espaço comumente não associados às mulheres e por ser identificada como menos indígena do que outros participantes que habitavam as aldeias. Isso evidencia a complexidade da discriminação que as mulheres indígenas vivenciam, atravessadas por vários eixos de opressão, e a

relevância da estratégia de resistência de retomada subjetiva dos laços de pertencimento étnico e cultural tradicional.

Assim como Tuíra Kayapó e Eliane Potiguara, outras mulheres como Sônia Bone Guajajara, emergiram como lideranças na década de 1990 (POTIGUARA, 2019). Nota-se, portanto, como a atuação individual dessas mulheres abriu os caminhos no movimento indígena para a transformação coletiva de protagonismo das mulheres. A mobilização de questões específicas das mulheres ganhou fôlego na articulação das participantes da Conferência Mundial dos Povos Indígenas sobre Território, Meio Ambiente e Desenvolvimento como parte das mobilizações em torno da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, a Eco 92<sup>131</sup> (POTIGUARA, 2019). Ao passo que o evento contribuiu com a elevação da causa indígena a uma projeção global, as mobilizações das mulheres também ganharam apoio nessa conjuntura (POTIGUARA, 2019). Nesse contexto, tornou-se crescente o desejo compartilhado das integrantes do evento de “participar de igual pra igual da luta indígena pela demarcação das terras, pelo respeito à cultura e [pel]a defesa do meio ambiente como bem comum” (CONAMI, 2006, p. 7). Entretanto, temas como direitos sexuais e reprodutivos, violência e abuso sexual ainda eram vistos com desconfiança tanto por atores externos quanto por integrantes do movimento indígena sob a justificativa de que esses tópicos seriam alheios às culturas indígenas e trazidos pela influência das mulheres brancas feministas (POTIGUARA, 2019).

Retomando a mobilização das mulheres indígenas, desde a década de 1990, (concomitante ao fortalecimento do movimento indígena) se multiplicaram as associações de mulheres indígenas em todas as regiões do Brasil. A ocupação do espaço no Distrito Federal pelo movimento indígena também permitiu a aproximação e o diálogo entre as mulheres indígenas, à medida que se revelou o compartilhamento de interesses e vivências (CONAMI, 2006). Com efeito, em 1995, ocorreu o I Encontro Nacional de Mulheres Indígenas em Brasília, com a participação de mulheres de 28 etnias, de todas as regiões do país (CONAMI, 2006, p. 7). Nesse contexto também foi criado o CONAMI - Conselho Nacional de Mulheres Indígenas, que se diferenciou do movimento feminista como um

---

<sup>131</sup> Sobre a participação dos povos indígenas brasileiros na Eco 92, confira: [https://www.youtube.com/watch?v=vH3dX-k3a\\_g](https://www.youtube.com/watch?v=vH3dX-k3a_g). Acesso em: 20 maio 2020.

“movimento autêntico, a partir da conscientização da própria mulher indígena brasileira, com autonomia dentro de uma diversidade étnica” (CONAMI, 2006, p. 7). Desde então, a conquista de espaço de fala de mulheres dentro do movimento indígena é crescente, embora relatos demonstrem que ainda existem resistências e divergências sobre as estratégias de, por um lado, a maior inclusão de mulheres dentro do movimento indígena e, por outro, da criação de associações e mobilizações a partir de um recorte de gênero (LUCIANO, 2006; VECCHIONE, 2014).

A partir disso, nota-se que o fortalecimento da organização entre as mulheres indígenas tem como pano de fundo a trajetória dessas mulheres fortes, comumente referidas como guerreiras, em diálogo com as dinâmicas globais de disseminação de uma agenda de mulheres:

Hoje, a gente tem mulheres feministas que falam mesmo em seus direitos, se valorizando como mulher, porque, se a gente não se valoriza, quem vai nos valorizar? Hoje, a gente vê mulheres de luta mesmo. [...]. As mulheres indígenas estão lutando pelos seus direitos, não direitos de toda igualdade, porque tem direito que podemos assumir, mas também tem direito que não faz parte da mulher. As mulheres estão lutando para ter mais conhecimento na área da educação, na saúde, lutando pela sua autonomia. (CRUZ apud CONAMI, 2006, p. 24).

A interação entre mulheres indígenas instigou a percepção da aproximação das violências que permeiam as suas vivências em contraposição à demarcação da diferença com outros movimentos de mulheres não indígenas, ainda que percebam alguns pontos de toque. Desse modo, a maior incidência política das mulheres traz à tona questões referentes ao gênero, mas também condizentes com suas raízes culturais e cosmológicas. Nessa esteira, Eliane Potiguara (2019) relata que a convivência intercultural estimulou a reflexão sobre os abusos e violações contra as mulheres ao redor do mundo e à constatação do crescimento do movimento de mulheres indígenas no internacional, o que, por sua vez, fomentou e fortaleceu a reflexão das indígenas brasileiras, não apenas individualmente, mas nas associações de mulheres que estas estavam erguendo.

A vivência em contexto urbano proporciona maior interação nas zonas de contato intercultural, contribuindo com o deslocamento do significado da agência atribuída às mulheres. Graciliana Silva (Xukuru-Kariri) relembra como o líder

Marcos Terena a convidou para representar seu povo na Eco 92 (CONAMI, 2006). A partir dessa participação, ela ingressou no movimento indígena através do Comitê Intertribal, localizado no Rio de Janeiro. Em seu relato, narra que

foi lá que comecei realmente a observar que as mulheres indígenas eram excluídas do movimento dos povos. Então a liderança era sempre só de homens. As poucas mulheres índias eram para ajudar, mas não para decidir ou deliberar. Então, aquele momento foi um despertar para mim. Até porque eu via e ouvia muito sobre as mulheres feministas. E achei que as mulheres indígenas tinham que começar a fazer o seu papel (SILVA apud CONAMI, 2006, p. 59).

Com efeito, ao passo que as mulheres indígenas observavam no restante da sociedade brasileira a crescente presença de mulheres em posições de tomada de decisão e entravam em contato com movimentos sociais feministas e de mulheres, isso estimulou uma maior reflexão sobre o seu lugar no movimento indígena. Embora algumas indígenas consideram o impacto desse contato intercultural, essa interação não implicou que essas mulheres passassem necessariamente a se identificar como feministas ou mesmo a absorver a agenda desse movimento.

Diante da diversidade de vivências de mulheres indígenas, a percepção do que é o feminismo e a identificação com este movimento varia. Ao passo que algumas se identifiquem como feministas, o feminismo e a discussão sobre a possibilidade de um feminismo indígena permanecem temas sensíveis entre as indígenas de modo geral (ALEIXO, 2019; MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). Por exemplo, na reportagem *Existe feminismo indígena?*, a identificação e o entendimento do feminismo variam em cada um dos seis depoimentos. Segundo relata, Potyra Tê Tupinambá entende que “as feministas se unem e se apoiam, mas o indígena tem um olhar diferenciado que, talvez, só convivendo ou sendo indígena para entender.[...] Então, esse pertencimento e essa força fazem com que eu não me identifique com o feminismo (TUPINAMBÁ apud ALEIXO, 2019 n.p.). Do mesmo modo, Laís dos Santos (Maxakali) afirma:

**Eu não me identifico como feminista indígena. O movimento é de luta das mulheres indígenas.** O feminismo não contempla as nossas pautas, dificilmente somos colocadas em debate. Nossa luta pelas mulheres indígenas é bem estabelecida. (SANTOS apud ALEIXO, 2019, n.p., grifo nosso).

Nota-se, portanto, que o entendimento do que é o feminismo denota, por vezes, uma conotação negativa por sua conexão com a sociedade não indígena e associada a uma noção de igualdade com os homens, ao passo que as indígenas reivindicam o lugar da diferença entre homens e mulheres e da comunhão das lutas.

Nessa zona de contato, Joênia Wapichana, deputada federal, argumenta que a luta das mulheres indígenas não pode ser dissociada da luta coletiva e condiciona a sua identificação com o questionamento do significado do que é o feminismo:

É a atuação da mulher? São espaços que a mulher assume? São responsabilidades? Se for nesse sentido, acho que sim (sou feminista), porque já venho atuando, sendo responsável por uma série de defesas e assumindo responsabilidades. (WAPICHANA apud ALEIXO, 2019, n.p.)

O maior contato das indígenas com esse movimento promoveu a ampliação da percepção sobre o significado do feminismo e estimulou uma ressignificação da mobilização já feita pelas mulheres indígenas. Isso aparece no depoimento de Maria Bárbara da Silva (Pankararu):

A palavra feminismo era muito estranha para mim. Ela significava “mulheres que não gostavam de homens”. [...] Hoje, sei **que a mulher feminista é aquela que se empodera, que não tem medo de ir em busca de seus objetivos**. [...] Aqui na minha aldeia, muitas mulheres ainda são submissas aos homens, têm medo de se expressar e de lutar por seus direitos. [...] Hoje, eu me sinto uma mulher feminista, porque eu luto pelos meus direitos. (SILVA apud ALEIXO, 2019, n.p., grifo nosso).

O empoderamento surge na negociação de termos que transitam entre os arquivos de mulheres indígenas e o restante da sociedade, se configurando como um vocábulo discursivo associado ao gênero, como podemos observar na fala anterior e em outros depoimentos.

Nessa negociação de vocábulos, a rede GRUMIN, por exemplo, coloca o termo em um de seus princípios:

**desenvolver consciências críticas, mobilizando indivíduos e organizações ao ‘empoderamento’, *empowerment***, buscando o exercício dos direitos humanos para o desenvolvimento sociopolítico-econômico do presente e do futuro de suas tradições e cultura (POTIGUARA, 2019, p. 56, grifo nosso).

Observa-se como essa rede de mulheres articula a influência da linguagem ocidentalizada de direitos humanos, em que o empoderamento é trazido associado ao processo de autoconhecimento, autovalorização e autonomia à lume da defesa das particularidades étnicas e culturais. Ademais, nota-se que ambos os aspectos de empoderamento definidos no global, como vimos no capítulo 3, são mencionados: o político e o econômico. O empoderamento circula a partir dessa interação intercultural, em que o sentido externamente definido é engajado, mas também friccionado. O amansamento do termo pode ser observado no destaque sobre a importância da valorização das “tradições e culturas” na associação entre a tomada de consciência crítica e conceito de empoderamento.

A história de Sônia Guajajara ilustra a transformação da participação das mulheres no movimento indígena. Em sua trajetória, ascendeu a cargos de liderança regional até o nível nacional: no período de 2001 a 2007, ocupou a coordenação da Coordenação das Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (COAPIMA), foi vice coordenadora da COIAB desde 2009 até 2013, quando assumiu a coordenação executiva da APIB (MÍDIA NINJA, 2017). Assim, Sônia Guajajara atualmente ocupa uma posição de representação da agenda comum do movimento perante a sociedade brasileira e internacional. Ademais, a coordenadora da APIB foi candidata à copresidência pelo PSOL, ao lado de Guilherme Boulos (liderança do MTST/SP), na campanha eleitoral de 2018. Segundo a sua declaração sobre esta candidatura nas redes sociais<sup>132</sup>, a ocupação do espaço político institucional por mulheres e indígenas é importante para a representação de fato de suas demandas dentro desse campo de poder nacional (GUAJAJARA, 2018). Nesse manifesto, ela ressalta que esse passo não significa o reconhecimento das estruturas de poder eurocêntricas e coloniais, pelo contrário, a expectativa é a ampliação da visibilidade “do povo originário” e uma “convocatória à mobilização, à organização e à luta pela transformação para deter a destruição de nosso país e de nossa Mãe Terra” (GUAJAJARA, 2018, n.p.).

---

<sup>132</sup> Confira a declaração completa em: <https://www.facebook.com/notes/sonia-bone-guajajara/falando-com-meus-parentes-e-com-minhas-parentas-ind%C3%ADgenas/1598180266917090/>. Acesso em: 5 jul. 2020.

Ainda nesse contexto, em entrevista para a revista *Gênero e Número*, Sônia Guajajara aborda a importância da sua candidatura para a transformação de um fazer político que seja capaz alcançar uma representatividade:

Entendo que esse espaço que estou agora ocupando é importante não somente **para maior empoderamento das mulheres – e não apenas das mulheres indígenas** -, mas também para garantir que teremos um espaço de construção política diverso, onde há mulheres e homens que contemplam uma diversidade de pautas representativa do Brasil que temos. (GUAJAJARA apud BIANCONI, 2018, n.p., grifo nosso).

Nota-se a partir desses trechos que o léxico “empoderamento” não consta na declaração endereçada aos parentes e parentas indígenas e sim majoritariamente nas entrevistas da liderança para não indígenas. Esta é outra evidência de que empoderamento é um vocábulo que emerge na tradução intercultural do debate sobre gênero. Empoderamento, nessa esteira, surge majoritariamente contexto de interlocução com os setores não indígenas da sociedade para traduzir o movimento de autonomia e protagonismo reivindicado pelas indígenas.

Em outra entrevista, Sônia Guajajara comenta que “a mulher indígena sofre duas vezes” e que foi muito difícil alcançar essa posição de liderança e “credibilidade sendo mulher”, uma vez que elas “nem sempre conseguem alcançar uma visibilidade”, porém que quando alcançam, “as pessoas realmente enxergam e se inspiram” (ISA, 2016, n.p.). Nessa esteira, o termo empoderamento emerge em sua fala nesse contexto de conquista de maior espaço de fala e do enfrentamento do machismo:

Embora tenham muitas **lideranças ativas e empoderadas**, ainda somos um número muito pequeno de mulheres que consegue ir além do espaço da aldeia. E a gente precisa cada vez mais tentar chegar mais junto e ocupar e fazer com que a voz da mulher seja escutada, não só dentro da nossa própria terra como fora também. **As mulheres precisam se empoderar muito para se libertar disso.** (GUAJAJARA apud ISA, 2016, n.p., grifo nosso).

Observa-se, portanto, que prevalece o sentido político de empoderamento, associado à ideia de protagonismo e ocupação de posições de decisão. Com isso, o sentido do termo reverberado se propõe a abarcar a luta política nas dimensões individual e coletiva, uma vez que a conquista do espaço de fala de uma mulher inspira outras a “se libertar” das amarras que tentam calar as suas vozes. Por sua

vez, infere-se um amansamento do conceito nessas falas, posto que esse empoderamento tencionaria somar à luta coletiva do movimento indígena, reconhecendo que os desafios que afligem os indígenas, atingem “duas vezes” a mulher indígena e friccionando o sentido do termo com uma agência centrada apenas no recorte de gênero.

Outra mulher indígena de destaque na política institucional brasileira é a deputada federal Joênia Wapichana (REDE-RR) eleita em 2018. Com a exceção do mandato de Mario Juruna (Xavante) na década de 1980, nenhum indígena havia ocupado antes cargos no legislativo (CIMI, 2018). Sobre as dificuldades enfrentadas, a deputada wapichana relembra que foi barrada em duas ocasiões na entrada no Congresso Nacional. “Checaram duas vezes se eu era deputada ou não”, relata (WAPICHANA apud MARQUES, 2019, n.p.), demonstrando o racismo através do estranhamento da presença de uma mulher indígena que carrega consigo os marcadores de seu pertencimento étnico nesses espaços predominantemente brancos e masculinos. Esta caracterização dos centros de decisão demonstra a necessidade de maior representatividade. Em entrevista, a deputada afirmou que a ocupação do cargo é importante para uma representação legítima de indígenas por si mesmos e alega que os direitos ambientais e a garantia dos modos de vida indígena se entrelaçam de forma profunda (CIMI, 2018).

Por outro lado, Joênia Wapichana defende a relevância do ponto de vista das mulheres como capaz de contribuir para um fazer político voltado para a coletividade, em contraposição ao individualismo e antropocentrismo do pensamento ocidentalizado:

Os direitos das mulheres eu sempre coloquei nas minhas falas, que nós mulheres temos que estar unidas porque temos questões específicas, nós temos questões que só nós sabemos. A mulher tem aquela sensibilidade, a palavra da mulher é sagrada. Nós, mães, mulheres, quando tem alguma coisa para repartir na mesa, sabemos dividir muito bem pra todos que estão na mesa. Muitas vezes a gente deixa de comer para dar para um filho. (WAPICHANA apud FUNAI, 2018, n.p.).

É possível observar nesse trecho a linguagem generificada, que atribui características e valores a uma agência feminina associada às mulheres. Além disso, essa representatividade levantada pela parlamentar reflete a necessidade das indígenas de narrar as suas próprias histórias, algo que, como veremos, se repete

em falas de diversas mulheres e lideranças indígenas e que emergiu nas falas acima mencionadas de Sônia Guajajara em associação com o termo empoderamento

Assim, as mulheres indígenas reclamam a capacidade de representação na articulação política com outros movimentos e segmentos sociais para negociar as pautas de uma agenda comum. “A luta pela Mãe Terra é a mãe de todas as lutas” (GUAJAJARA, 2018, n.p.) diz Sônia Guajajara no manifesto sobre a sua candidatura à copresidência, defendendo que esta luta é o terreno comum entre indígenas e não indígenas, uma vez que a articulação de todas as outras lutas, como a dos direitos das mulheres, depende da preservação da vida na terra. A linguagem de gênero novamente se sobressai nessa fala, associada à humanização da terra e ao uso do termo “mãe” representando os laços de conexão e reciprocidade entre os seres humanos e não-humanos. Desse modo, as trajetórias dessas mulheres indígenas empoderadas, nas palavras da liderança guajajara, abriram caminho para a inclusão das mulheres no movimento indígena e demonstraram que elas também são agentes políticos fundamentais.

Nos âmbitos locais e regionais, diversas organizações de mulheres atuam política a partir de um recorte de gênero, como a Organização de Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), a União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (UMIAB), a Grande Assembleia das Mulheres Kaiowá Guarani – Kuñangue Aty Guasu, a Associação das Guerreiras Indígenas de Rondônia, o Movimento de Mulheres do Xingu, entre muitas outras. Em 1990, por exemplo, foi criada a OMIR, iniciada como um projeto de corte e costura, mas cujo espaço físico e simbólico voltado para as mulheres fomentou o diálogo e debates políticos, onde passaram a levantar a bandeira da luta contra a violência contra a mulher e o estímulo aos jovens da valorização da cultura (CONAMI, 2006).

Ao passo que algumas dessas organizações regionais e locais contam com décadas de consolidação e atuação, a mobilização das mulheres indígenas em nível nacional ganha mais espaço na conjuntura recente, estendendo-se a cada vez mais. Segundo Cristiane Pankararu, as indígenas “estão começando a se perceber nesse processo de protagonismo e de autonomia, vencendo essa tutela machista dentro dos povos indígenas” (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). A criação de espaços

de e para mulheres dentro do movimento indígena, portanto, permitiu a transformação do seu lugar de fala a partir de sua própria iniciativa e engajamento.

Nesse sentido, destaca-se o coletivo Voz das Mulheres Indígenas<sup>133</sup>, criado no ATL em 2015, o qual conta com o apoio técnico da ONU Mulheres e o financiamento da Embaixada da Noruega (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). Este momento pode ser entendido como um marco das dinâmicas de co-constituição do global e do local e do uso de empoderamento como ferramenta de tradução intercultural. A iniciativa do coletivo parte de uma demanda das mulheres indígenas brasileiras por apoio internacional, em que o empoderamento e a incidência política “são palavras de ordem que o Grupo de Referência e as Multiplicadoras do projeto Voz das Mulheres Indígenas têm propagado nas aldeias indígenas brasileiras” (ONU MULHERES, 2015a, n.p.). Essa iniciativa, portanto, está calcada no empoderamento como um conceito diretamente derivado do ODS 5. Assim, essa demanda das mulheres indígenas por apoio internacional foi traduzida e associada ao empoderamento como um vocábulo que intermedia o diálogo entre as dinâmicas globais sobre gênero e desenvolvimento vistas no capítulo 3.

Em entrevista para o *podcast Chutando a Escada*<sup>134</sup>, Cristiane Julião Pakararu, uma das representantes do coletivo, revela que esta iniciativa emergiu da construção de uma rede de mulheres dentro do movimento indígena, que permitiu transformar uma participação secundária e submissa em uma postura de liderança e representatividade dentro dos espaços como o ATL (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). O Voz das Mulheres Indígenas se estrutura em “multiplicadoras” que discutem entre si e em diálogo com as comunidades de base de suas regiões as pautas mais representativas da diversidade de mulheres indígenas em nível nacional. O debate se organiza em torno de alguns eixos transversalizados pela ideia de empoderamento e de direitos das mulheres indígenas, entre os quais: a violação dos direitos das mulheres indígenas; empoderamento político e participação política das mulheres indígenas; direito à terra e processos de retomada; direito à saúde, educação e segurança; direito à tradição, cultura e

<sup>133</sup> Confira mais sobre este projeto em: <http://www.onumulheres.org.br/mulheres-indigenas/>. Acesso em: 26 jun. 2020.

<sup>134</sup> Confira a entrevista completa em: <https://open.spotify.com/episode/1cYi3AGSQvtYkj2HBKHiA?si=ADhABI8-Sva-GftjNs83nA>. Acesso em:

diálogos intergeracionais; e direitos econômicos das mulheres indígenas (ONU MULHERES, 2018).

Esses pontos foram levantados na pauta nacional das mulheres indígenas proposta a partir desse diálogo entre as multiplicadoras e as bases (ONU MULHERES, 2018). Neste documento, observa-se que o empoderamento é preponderantemente associado à significação política, mas também remete ao aspecto econômico do conceito. Esse vocábulo, nesse sentido, está associado ao movimento de organização, debate e mobilização das mulheres indígenas a partir desse recorte de gênero, reverberando a circulação global do termo. Contudo, essa mobilização se dá através da autonomia e autodefinição, aspectos associados ao empoderamento no global, em parte como resultado do amansamento feito pelo movimento internacional de mulheres indígenas, como vimos no capítulo 3. Uma definição hegemônica e esvaziada politicamente de empoderamento já havia sido posta em questão por este movimento que pressionou pela instituição de mecanismos de consulta e de autonomia das mulheres indígenas como diretrizes para o desenho de práticas políticas condizentes com as suas realidades.

Na pauta específica sobre empoderamento, as mulheres indígenas engajam com o aspecto político de empoderamento, demandando a autorrepresentação “como protagonistas de sua própria história”, a promoção e garantia

[d]a liberdade de expressão das mulheres indígenas, do ‘direito de falar, participar, ter voz, ser ouvida’ pela comunidade e pelo poder público” e a “autonomia como mulher indígena, e para os movimentos e organizações de mulheres (ONU MULHERES, 2018, p. 15-17).

Representação esta que remete aos espaços políticos “locais, regionais, nacionais e internacionais”, à participação nos “espaços decisórios das três esferas governamentais” (executivo, legislativo e judiciário) e naqueles de “tomada de decisões dentro de suas comunidades” (ONU MULHERES, 2018, p. 17). Com isso, visam também a formulação de políticas públicas e de direitos que atendam às suas especificidades (ONU MULHERES, 2018). Assim, o sentido de empoderamento engajado é instigado por um recorte de gênero nessa mobilização política, mas sendo amansado através do debate entre as mulheres indígenas sobre como entendem a sua agência e o seu empoderamento.

A pauta de empoderamento econômico, por sua vez, ressalta a necessidade do acesso “às políticas sociais”, “à exploração sustentável de recursos comercializáveis [...] [como os] usados como matéria prima no artesanato” e à valorização “da agricultura familiar”, à capacitação para a “entrada no mercado de trabalho”, em “metodologias de cooperativismo e comércio” (ONU MULHERES, 2018, p. 23). Com efeito, a dimensão econômica está inserida no nexo com vocábulos associados à ideia de desenvolvimento e ao sistema capitalista. Entretanto, uma definição hegemônica é amansada, posto que propõem outro tipo de relações econômicas querem promover e sustentar entre elas. A “agricultura familiar” se opõe ao modelo hegemônico no contexto brasileiro do agronegócio voltado para a exportação para o latifúndio monocultor e para a pecuária extensiva. A exploração “sustentável” se contrapõe a uma relação predatória sem o respeito aos ciclos e tempos da natureza; enquanto que o cooperativismo vai na contramão das relações comerciais reguladas pelo mercado, pelo individualismo.

O empoderamento compreendido em associação ao processo de maior participação e incidência política das mulheres indígenas, remete à fundamentação de uma agenda coletiva de mulheres indígenas através de um “intercâmbio de experiências com outros povos/mulheres/organizações” (ONU MULHERES, 2018, p. 15). Percebe-se com isso que o conceito de empoderamento emerge nessa zona de contato intercultural, entre as mulheres, entre os povos indígenas, buscando convergir as experiências diversas em uma mobilização política. Nesse sentido, também se observa nessa pauta a necessidade de construção de alianças com outros movimentos (ONU MULHERES, 2018).

Desse modo, segundo Sônia Guajajara, esta articulação do coletivo Voz visa,

definir qual a pauta comum das mulheres indígenas brasileiras, tentando alcançar a diversidade étnica e cultural no sentido de ver qual é a nossa demanda e como podemos atuar com maior participação e incidência das mulheres em todos os processos de decisão e discussão. (GUAJAJARA apud ONU MULHERES, 2015a, n.p.).

O conceito de empoderamento norteador do coletivo remete à reflexão das próprias mulheres indígenas sobre a sua autonomia e protagonismo, em que desenvolveram uma percepção crítica sobre uma concepção externamente definida e percebem a necessidade da troca e do diálogo entre elas para uma definição própria do que

compõe a sua agência e resistência. Movimento este associado ao amansamento de empoderamento, posto que o significado de autonomia política definido externamente é friccionado à lume de suas vivências e de suas perspectivas cosmológicas.

Sob esta égide, o esforço de autodefinição associado ao conceito de empoderamento é evidente nas falas de algumas das integrantes deste coletivo. Diante da histórico de genocídio indígena, Andreia Lourenço (Guarani Nhandeva) nota que seu próprio povo, como outros, foi silenciado e agora retoma a luta (ONU MULHERES, 2015e). A multiplicadora da região Sul percebe que as mulheres foram ainda mais afetadas, e, por conseguinte, encontram-se em condições sociais piores. Por isso, ela reclama a necessidade do empoderamento político para as mulheres indígenas: “enquanto eu não ver a autodeterminação e o empoderamento nelas, meu sonho ainda não estará completo” (LOURENÇO apud ONU MULHERES, 2015e, n.p.).

Em depoimento, a multiplicadora do coletivo Iara Wassu Cocal relembra que as mulheres negociam essa ocupação dos espaços políticos o tempo inteiro, existindo a resistência, particularmente dos homens, de aceitar essa transformação. A ocupação desses espaços, segundo percebe, veio para ficar, porque “quando a gente pega o sabor da luta, a gente não quer parar mais” (COCAL apud ONU MULHERES, 2015d, n.p.). O desenvolvimento da agência das mulheres indígenas em associação ao termo empoderamento, portanto, remete à importância desse espaço de reflexão e conscientização para pensar as suas especificidades e a potencialidade de suas contribuições para a transformação social:

Quando levamos o Voz das Mulheres Indígenas para as bases, a gente viu que criou uma esperança nas mulheres. Porque, muitas vezes, o que elas pensam não é divulgado. Nem todas participam dos movimentos. Mas elas ficam na expectativa de que a gente possa levar informação e também trazer delas. (COCAL apud ONU MULHERES, 2015d, n.p.).

Por sua vez, Simone Amado (Terena) ressalta que viveu a transformação política e que deseja compartilhá-la com outras mulheres: “Quando eu não estava na retomada, eu era bem fraquinha. Não falava nada nem para o meu marido. Hoje, eu tenho sangue de guerreiro” (AMADO apud ONU MULHERES, 2015c, n.p.). Ademais, a relação entre empoderamento, formação e capacitação transparece no

texto sobre o seu depoimento, em que o conceito emerge em associação com a apropriação de conhecimentos não indígenas, no seu caso, de advocacia, para abrir caminho para a elevação das mulheres a posições de tomada de decisão. Assim, Amado afirma que a partir de seu empoderamento pessoal, ela percebeu que era preciso ir além das associações locais de mulheres, nível de mobilização que considera que não possibilita a “força para dar um salto maior e empoderamento para cobrar os órgãos competentes e políticas públicas para elas” (AMADO apud ONU MULHERES, 2015c, n.p.). A sua fala também remete, então, ao empoderamento em associação com uma mobilização política de mulheres indígenas organizada em maior nível para lutar por seus direitos.

Sob esta égide, a “formação e capacitação política das mulheres indígenas” é outro ponto levantado pela pauta de empoderamento articulada pelo coletivo Voz (ONU MULHERES, 2018, p. 15). Assim, no contexto da entrevista para a ONU Mulheres, em que a linguagem de empoderamento é usada no texto de modo generalizado, a fala de Simone Amado (Terena) relaciona a conscientização individual das mulheres como essencial para a transformação coletiva, atribuindo o acesso à formação acadêmica, por exemplo, à responsabilidade de retribuição para as suas comunidades e para outras mulheres indígenas (ONU MULHERES, 2015c). Esse sentido de empoderamento envolve o amansamento porque não se trata apenas de uma absorção de conhecimentos e de um modelo de agência definidos a partir da “modernidade”, mas sim a associação deste conceito com a produção de uma agência das mulheres enraizada nos modos de vida e cosmologias dos povos indígenas. A partir deste sentido de empoderamento (formação e capacitação política), as mulheres indígenas ocupam espaços tipicamente associados à modernidade, transformando nesse processo as suas posições sociais desde uma elevação social individual até a contribuição coletiva para o empoderamento de outras mulheres.

Nessa esteira, outro aspecto do diálogo intercultural é o rearranjo de poder nas comunidades e no movimento indígena friccionado pela juventude, uma vez que comumente são os mais velhos que desempenham cargos de liderança (KRENAK, 2018). A juventude, apanhada no entrelugar da inserção na sociedade não indígena e do impacto do esfacelamento de suas comunidades e culturas, busca a retomada de seu pertencimento étnico no campo subjetivo do autoconhecimento

e da autovalorização (KRENAK, 2018). Com efeito, os jovens se inserem nos espaços tradicionalmente entendidos como não indígenas, como as universidades, as cidades, mas a partir da reconexão com os saberes e modos de vida ancestrais, reclamando as suas identidades e indigenizando estes espaços com seus corpos e com a valorização dos conhecimentos enraizados nas cosmovisões de seus povos. Este processo é associado pelas próprias mulheres indígenas ao conceito de empoderamento, como veremos abaixo.

Desse modo, a pauta nacional também relaciona a ideia de empoderamento com o incentivo à participação nos “debates políticos” e à “formação de lideranças entre as mulheres jovens indígenas” (ONU MULHERES, 2018, p. 16-17). Isso implica uma transformação e reformulação dos papéis sociais atribuídos às mulheres posto que ocupação das lideranças era majoritariamente feita por homens e seguia critérios de antiguidade (KRENAK, 2018). Nessa esteira, a multiplicadora Maria Leonice Tupari relata que “a participação das mulheres idosas anima a participação das mulheres mais jovens” (TUPARI apud ONU MULHERES, 2015b, n.p.) em que o texto da sua entrevista para Coletivo completa: “revela Leonice a sabedoria compartilhada pelas mulheres mais velhas e o seu papel no empoderamento das mulheres indígenas jovens” (ONU MULHERES, 2015b, n.p.). Com efeito, o diálogo intergeracional é vinculado ao sentido de empoderamento através da “participação” e “formação de lideranças” entre as jovens indígenas, em associação com a pauta específica sobre o diálogo entre as gerações que propõe a “transmissão dos conhecimentos tradicionais às mulheres jovens para a valorização cultural” e a “valorização das mulheres indígenas como detentoras de saberes tradicionais” (ONU MULHERES, 2018, p. 21). Essa associação emerge na pauta nacional posta pelo coletivo, mas é elaborada de modo mais explícito em outros documentos e falas, como veremos também na próxima subseção.

Adentrar o espaço acadêmico, sob esta égide, é uma das estratégias de luta conectada à mobilização política e ao ativismo em prol dos povos indígenas. Nesse contexto, destacamos a trajetória de Célia Xakriabá desde a formação na universidade, à emergência como liderança de seu povo e dentro do movimento indígena, integrando a coordenação executiva da APIB e se destacado na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. As transformações das correlações de força dentro das comunidades e do movimento indígena abriram margem para a emergência da

liderança de uma mulher e jovem, o que não é um caso isolado, sendo cada vez mais comum. Em sua dissertação de mestrado, a cientista política conta que o pai a levava para circular entre as lideranças, onde aprendeu a entoar a oralidade e, através da escuta, pôde se apresentar “como *corpo falante* que herda essa ressonância/melodia no entoar da palavra, o que não é muito comum para uma jovem, sendo mais presente entre os mais velhos” (CORRÊA, 2018, p. 32).

A trajetória de Célia Xakriabá denota como essa mudança é enraizada na tradição e nos valores comunitários. Embora jovem, Xakriabá afirma que os seus discursos são norteados pela escuta e pelo pensamento coletivo: “Sinto que minha fala não é solitária, ela só tem força porque invoco e sinto a presença dos mais velhos e de minha ancestralidade” (CORRÊA, 2018, p. 34). As transformações da agência individual das mulheres reincidentem sobre as concepções de agência política possíveis no debate sobre gênero dentro do movimento indígena e de modo mais amplo, em consonância com o que Xakriabá denomina *indigenização* (CORRÊA, 2018). Nota-se que essa *indigenização* da relação entre gênero e agência da mulher deriva de uma indissociabilidade entre mente/corpo/sociedade/natureza. Para a cientista política, a produção de agência envolve entender o corpo como um corpo de luta:

O movimento para mim também é uma universidade, pois além de produzir um conhecimento corporificado pelo engajamento do corpo na luta, possibilita encontros e reencontros de saberes, encontros estes que nos ensinam em uma instituição [o movimento indígena] não reconhecida, muitas vezes invisibilizada (CORRÊA, 2018, p. 57).

Com isso, tanto a produção de conhecimento quanto a luta envolvem a apresentação de um sujeito coletivo, com fundações na cultura e ancestralidade, em que a espiritualidade também é pilar fundamental. Nessa esteira, a liderança xakriabá ressalta a necessidade de navegar entre a academia e o território para construir epistemologias e agências outras, sendo o corpo que produz conhecimento indissociável da conexão com o território e a cultura (CORRÊA, 2018).

Essa indissociabilidade entre o corpo e o espírito se reflete como outro aspecto da reformulação da agência produzida pelas mulheres indígenas. Se as mulheres são vistas como ponte entre os planos material e espiritual em seus papéis tradicionais de curadoras, rezadeiras, parteiras e mães, a presença dos corpos das

mulheres indígenas em espaços em que não são tradicionalmente associadas a elas transforma o exercício da agência política feminina:

Me recorde de um outro episódio, que ocorreu no ATL de 2018, quando os policiais avançaram sobre nosso povo com violência. Ali estavam presentes muitas mulheres com suas crianças de colo, e neste momento de muita truculência por parte dos policiais, as mulheres Guarani Kaiowá começaram a entoar um canto de reza de fogo e a tocar o maracá [...] naquele momento começou a chover apenas no local em que estava acontecendo o ATL. (CORRÊA, 2018, p. 92-93).

Assim, segundo a cientista política, a presença física dos corpos indígenas em espaços outros, como as cidades e as universidades, carrega consigo a conexão com o território, reclamando sua ancestralidade e cultura, e demonstrando as múltiplas facetas que permeiam a construção da agência feminina (CORRÊA, 2018).

Em depoimento para o projeto Voz das Mulheres Indígenas, na fala de Sônia Guajajara, o empoderamento emerge na conjunção da relação entre território e gênero pois essa relação

para as mulheres [...] é ainda mais forte. Para nós, terra é como mãe. A terra é a nossa mãe, a nossa protetora. É uma relação sagrada e onde temos tudo. A gente acredita que a terra é que dá toda a força para as mulheres atuarem e exercerem o seu próprio jeito. (GUAJAJARA apud ONU MULHERES, 2015a, n.p.).

Essa linguagem generificada evoca uma definição de agência feminina como mãe, protetora e sagrada, enquanto que também justifica as transformações dos papéis sociais e a necessidade de maior protagonismo das mulheres. Assim, o significado de empoderamento político é amansado à luz de uma transformação através do reenvolvimento com uma agência feminina associada tradicionalmente às mulheres. Guajajara uma vez mais ressalta que, embora o recorte de gênero enfoque em questões específicas, as mulheres indígenas advogam pela interconexão desses temas com a agenda coletiva dos povos indígenas (GUAJAJARA apud ONU MULHERES, 2015a). Ressaltando um sentido de empoderamento que não corresponde a uma ideia liberal e ocidental de igualdade de gênero, mas amansando este termo ao associar a agência das mulheres indígenas aos direitos culturais coletivos dos povos indígenas e indigenizando-o entrelaçar a sua agência com a defesa do território.

Nesse sentido, a mobilização das mulheres indígenas ganha maior proporção também a partir a implementação da plenária das mulheres dentro do ATL em 2016, amplamente influenciada pela incidência das mulheres do Voz das Mulheres Indígenas (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). Outras plenárias sobre o tema foram realizadas nos encontros seguintes do ATL, fortalecendo a rede de mulheres indígenas e consolidando a conquista desse espaço de fala (CORRÊA, 2018). Desse modo, as discussões nesses espaços voltados para as mulheres culminaram na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, evento abordado a seguir.

### **5.3.2 O empoderamento na construção de uma agência coletiva: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas**

Os fios tecidos na seção anterior através das trajetórias de algumas mulheres indígenas e organizações locais e regionais são entrelaçados nessa subseção na análise de como emerge o empoderamento na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Esta mobilização apresenta uma definição, contingente e em construção, de como as mulheres indígenas compreendem e traduzem léxicos associados à sua agência em fricção com a correlação de forças que as permeiam desde o chão da aldeia até na ocupação dos espaços associados aos não indígenas, no âmbito nacional e internacional. A apresentação do movimento de mulheres indígenas engloba, portanto, o envolvimento crítico com os mecanismos da política moderna, ao passo que caminha em direção à autodefinição, à ancestralidade e à cosmovisão indígena como pontos de partida para pensar a sua agência. Segundo as participantes, a Marcha das Mulheres Indígenas “foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas” (MMI, 2019, p. 1). Como compreendem, então, o empoderamento, é parte da negociação da construção de um arquivo que abarque vocábulos que transitem nos discursos não indígenas e indígenas.

A mobilização da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas<sup>135</sup> contou com a participação de cerca de 2500 mulheres indígenas, representantes de 130 povos e vindas de todas as regiões do país, sendo entendida como a sua maior mobilização em nível nacional até o presente momento com projeção para além do movimento

---

<sup>135</sup> A partir de então, utiliza-se o termo MMI para se referir à 1ª Marcha das Mulheres Indígenas.

indígena (LESSA, 2019b). Em manifesto, as mulheres indígenas afirmam: “estamos aqui na capital federal ressignificando a nossa história com nosso protagonismo e empoderamento na realização da I Marcha de Mulheres Indígenas, cujo tema afirma e fortalece a nossa identidade” (APIB, 2019, n.p.). Nesse sentido, o empoderamento e o protagonismo são evocados como parte da mobilização para olhar para a história passada e presente das mulheres indígenas e para transformar o seu lugar dentro da luta. Isso deixa implícito que houve, por um lado, um apagamento da importância das indígenas na história e, por outro, que este papel marginalizado pode ser ressignificado através do empoderamento das mulheres.

O significado de empoderamento, nesse sentido, é preponderantemente político, refletindo a circulação discursiva a partir do global. Significação esta já influenciada pelo movimento internacional de mulheres indígenas, atuante desde 1995, com a participação de algumas indígenas brasileiras, como visto acima. Com efeito, ainda que a circulação de empoderamento possibilite maior visibilidade sobre as vozes das mulheres indígenas, em suas falas, é explícito que a presença dessas mulheres não emerge apenas a partir do contato intercultural recorte de gênero derivado da modernidade, mas que houve um apagamento da incidência política de mulheres indígenas resgatado pela mobilização atual. Se o engajamento com o empoderamento reflete a crescente mobilização políticas das mulheres, a marginalização e invisibilização das indígenas é entendido como resultado da propagação da modernidade eurocêntrica, neoliberal, colonial e patriarcal, como observamos no capítulo 4. A correlação de poder vigente da política mundial, portanto, reflete as forças de coerção e de liberdade que friccionam o fazer político da mobilização das mulheres indígenas.

Nesse sentido, Sônia Guajajara afirma em entrevista para AzMina que

A gente nunca esteve fora da luta. Sempre estivemos na resistência. A Marcha foi uma decisão coletiva para dar relevância para nós, mulheres indígenas [...] [para] fortalecer nossas bases, fortalecer nossos movimentos, **empoderar as mulheres** e seguir com aquilo que a gente acredita. (NATALE, 2019, n.p., grifo nosso).

Este empoderamento, então, reflete o esforço de amplificação das narrativas das mulheres indígenas. Assim, na abertura da MMI, a coordenadora da APIB alega que “o momento é de fazer com que a voz da mulher indígena ecoe em todo mundo”

(MAIA, 2019, n.p.). Do ponto de vista das margens, o empoderamento das mulheres indígenas produz definições próprias da relação entre gênero e agência na mobilização política, que se traduzem no tema dessa mobilização como “Território: nosso corpo, nosso espírito”. Este enunciado representa uma tentativa de amalgamar as similaridades entre as mulheres indígenas em sua diversidade.

Imagem 1 – *Banner* de divulgação da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas



Fonte: APIB. Ilustração: Cristiano Siqueira/Design Ativista.

As atividades do evento foram aprovadas durante o ATL em abril de 2019. Ao passo que isso demonstra o apoio do movimento indígena nacional, Cristiane Pankararu relatou que escutou, durante o processo de organização, comentários depreciativos sobre a mobilização feitos por diversos indígenas. Entre os quais, narra que ouviu que seria um encontro apenas para “trocar receitas e moldes de costura” (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019). Sobre os percalços do trajeto que culminou na MMI, Sônia Guajajara aponta para tentativas de desarticulação feitas também pelo governo: “Eles quiseram intimidar de todas as formas. [...] A gente não está pensando agora em se preocupar com projeto do governo” (GUAJAJARA apud NATALE, 2019), demonstrando uma vez mais o esforço estatal de invisibilização e marginalização da manifestação das indígenas.

Imagem 2 – Sônia Guajajara e a bandeira do Brasil manchada de sangue indígena



Fonte: Mídia Ninja. Foto: Cobertura Colaborativa.

Após a recepção das delegações, foi realizado 1º Fórum Nacional das Mulheres Indígenas, visando debater e construir as estratégias e pautas políticas, posto que a MMI foi pensada como espaço de diálogo entre as indígenas:

Nossa expectativa é de que trocas de narrativa, de história, da memória, possam fortalecer; ser um alimento para que elas voltem fortalecidas, que pensem no processo de gestão do território; no seu ser professora, parteira, raizeira, que essa troca de possa servir como conhecimento e cura. (XAKRIABÁ apud MARTINELLI, 2019, n.p.).

Como agentes de suas próprias histórias, as mulheres indígenas se propõem a representar a si mesmas, em contraposição à representação por homens indígenas ou outras mulheres, movimento este associado ao empoderamento desde a pauta nacional produzida pelo Voz das Mulheres Indígenas. A estrutura do Fórum buscou o apaziguamento da fricção inerente à elaboração de uma agenda comum por mulheres que, embora compartilhem o arquivo de serem indígenas, correspondem a uma grande diversidade material e subjetiva.

As trocas realizadas durante a mobilização contribuíram para o estabelecimento de uma agenda de ação política expressa no Documento Final da

MMI<sup>136</sup>. Este documento tece os fios das narrativas dessa pluralidade de mulheres indígenas na representação uma agenda coletiva fortalecida pelas convergências das suas demandas, estabelecendo-as em realidades concretas e situadas, mas em interconexão com a política mundial e nacional. Entre as pautas dessa agenda, identificou-se: a demarcação de terras, saúde, educação e, mais “timidamente”, gênero e violência contra a mulher (MACEDO, 2019, n.p.). No Fórum, o tema do empoderamento político surgiu entre os tópicos debatidos, ao lado da: violência, saúde, educação, segurança; demarcação e processos de retomada dos territórios; preservação e valorização dos conhecimentos tradicionais; e a ocupação dos espaços da política institucional (LESSA, 2019b).

Nessa esteira, nota-se que a demanda pela demarcação de terras transversaliza outras pautas, em que as questões de gênero e território se entrelaçam de acordo com Rosimere Teles (Arapaço) “porque a terra é parte das nossas vidas. Tudo dependemos da natureza. Tudo existe nela” (TELES apud MACEDO, 2019, n.p.). A linguagem generificada reflete a agência das mulheres fundamentada no saber-fazer (DOLLIS, 2018) das mulheres-mães, curandeiras e parteiras, sendo interconectados com as dinâmicas cíclicas da natureza. A partir desses conhecimentos associados à agência feminina, como a capacidade de verter sangue e produzir a vida, as mulheres se tornam um elo das cadeias de relações, por um lado, de parentesco e afinidade, e, por outro, da coexistência entre humanos e não-humanos (BELAUNDE, 2006; VERON, 2018). Demonstrando que esse empoderamento político perpassa o engajamento com temas a partir da lente de gênero, mas é amansado no entrelaçamento com a indissociabilidade desse recorte com os direitos coletivos dos povos indígenas e indigenizado a partir da reincorporação dessa agência feminina.

Retomando a conexão com a ancestralidade, a abertura do Fórum contou com danças e cantos rituais e homenagem às antepassadas. Este momento demarca a invocação das mulheres indígenas de que a sua luta e protagonismo se fundamenta nas resistências daquelas que as antecederam. Nessa esteira, o empoderamento e a maior incidência das mulheres indígenas, instigado, em parte, pelo contato com a

---

<sup>136</sup> O documento completo está disponível no Anexo 1.

sociedade não indígena, são amansados à lume do resgate das resistências já realizadas historicamente.

Imagem 3 – Ato em homenagem às mulheres indígenas de luta e às ancestrais.



Fonte: APIB. Foto: Cobertura Colaborativa Mídia Ninja

No debate sobre o empoderamento político desenvolvido do âmbito do Fórum, o engajamento com o termo se dá através do amansamento de um conceito entendido como externamente definido por organizações não indígenas, incluso feministas, considerando esta origem do conceito como associado às vivências das mulheres brancas, que vivem em cidades. Com isso, recupera-se a discussão conflitante em torno do que é o feminismo, em que muitas consideram problemática a relação com este movimento, uma vez que o consideram uma luta centrada na igualdade de gênero, implicitamente universalizada a partir do arquivo cultural fundamentado na modernidade colonial e eurocêntrica. Desse modo, nota-se, como já exposto, que as mulheres indígenas reiteram a especificidade da sua mobilização em relação aos movimentos de mulheres não indígenas, majoritariamente brancas.

Nesse sentido, o empoderamento é amansado ao conectar as dimensões individuais do protagonismo e autonomia político com uma perspectiva de luta coletiva fundamentada na interconexão entre homens e mulheres, entre seres humanos e não-humanos. O amansamento do conceito de empoderamento rompe com os estereótipos sobre as mulheres indígenas como submissas e vítimas, reconhecendo-as como “narradoras de suas próprias histórias”. Nas palavras de Nyg Kaigang,

Agora somos nós, mulheres indígenas, acadêmicas indígenas, mulheres de territórios, nossas ancestrais, nossas mães velhas que são guardiãs dos conhecimentos dos povos indígenas, que vamos romper com esse estereótipo que a sociedade tem com relação aos povos e mulheres indígenas (KAIGANG apud MAIA, 2019).

Em sua autodefinição, mesmo identificando sua particular condição de vulnerabilidade, estas mulheres compreendem que o machismo que vivenciam é um legado da colonialidade e não traço intrínseco às culturas e modos de vida indígenas, como vimos no capítulo 4 e nos relatos das mulheres na subseção anterior. Desse modo, em sua mobilização do léxico de empoderamento, essas mulheres não se percebem, nem se colocam como vítimas de suas culturas, como implicitamente é posto pelo feminismo hegemônico em suas mobilizações tradicionais (MOHANTY, 2008). Pelo contrário, o empoderamento é articulado como um mecanismo de reposicionamento de uma agência dentro de suas culturas, reconhecendo-as como também permeadas por relações de poder constituídas pelo patriarcalismo e pelo colonialismo.

Nessa esteira, o empoderamento é colocado como uma das pautas da luta das mulheres indígenas, funcionando como um vocábulo discursivo compreendido por sua raiz na sociedade não indígena, mas que evidencia que as mulheres indígenas são agentes nas teceduras do fazer político. Sob esta égide, as integrantes da roda sobre empoderamento mobilizaram a discussão através da indissociabilidade da força da mulher indígena nas aldeias e nas cidades. Conforme destacaram, as

[m]ulheres indígenas se empoderam ao sair das suas aldeias para estudar, trabalhar e lutar pelos seus direitos. Outras são empoderadas por ficar nas suas aldeias e sustentar suas famílias, a si mesmas e os companheiros e companheiras que saem das aldeias (APIB, 2019b).

Por um lado, isso demonstra a perpetuação da concepção de empoderamento político como a ocupação de espaços de decisão, de busca pela formação e capacitação, de uma conscientização das condições de poder que produzem as suas subjetividades. Destarte, a dimensão política de empoderamento é preponderante e corresponde ao crescente protagonismo das mulheres indígenas dentro e fora do movimento indígena. Não obstante, outro aspecto emerge: o questionamento da leitura das mulheres que estão nas aldeias e reproduzem uma agência feminina

tradicionalmente associada às mulheres como apenas uma reprodução das normas sociais, colocando-as como vítimas das redes de poder que as perpassam.

Nessa esteira, um dos pontos levantados na plenária final da MMI menciona o empoderamento nas suas demandas da seguinte maneira:

Dar prosseguimento **ao empoderamento das mulheres indígenas** por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres (MMI, 2019, p. 4, grifo nosso).

Com isso, observa-se a circulação de empoderamento entremeada com a inserção das mulheres indígenas no âmbito da política, apontando para a questão de como responder às dinâmicas interculturais através do engajamento com esse conceito externamente definido. Por sua vez, este contato gerou um movimento de retorno às origens e de fortalecimento dos saberes ancestrais como o caminho escolhido diante dos dilemas da sociedade contemporânea, não só amansando o empoderamento ao associá-lo à autodefinição das mulheres e à contestação das estruturas de poder vigente, mas o indigenizando ao demarcar as suas culturas como o lócus de agência e resistência política.

Nessa esteira, os temas relacionados ao gênero, à sexualidade, ao abuso e à violência sexual, entre outros levantados em aproximação com os feminismos, como a violência doméstica, direitos reprodutivos e a prostituição, ganham espaço lentamente entre as indígenas (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019; VECCHIONE, 2014). Entretanto, isso não recai em uma absorção imediata dos significados atrelados a estes termos e sim estimula um processo de autodefinição a partir do resgate de conhecimentos e práticas sociais ancestrais, uma vez que em sua circulação estes conhecimentos se friccionam. Nessa zona de contato intercultural, o conceito de empoderamento é amansado ao considerar que o protagonismo político se baseia no papel da mulher indígena como guardiãs da cultura e de seus povos, a partir da interlocução entre conhecimentos associados à modernidade e os saberes ancestrais.

Com efeito, esta mobilização não rompe com uma determinada concepção de agência atribuída às mulheres, mas a modificam. As diferentes formas de

incorporação da agência feminina pelas mulheres indígenas na atualidade deslocam o significado dessas normas sociais para afirmar que, ao invés de ser um meio de subordinação, a cultura, as cosmologias e modos de vida dos povos indígenas são fonte de força e potência. Se a agência feminina conectada à missão de reprodução das culturas, dos modos de vida, à criação e educação das crianças é interpretada pelos não indígenas majoritariamente como uma forma de opressão; as indígenas reclamam o seu maior protagonismo e autonomia através da valorização desses papéis ao evidenciá-los como pilar das comunidades. Nisso está implícita a crítica aos dualismos do pensamento ocidental, como público-privado, razão-emoção, mente-corpo, que podem ser incomensuráveis para compreender os modos de vida indígenas.

A pauta seguinte ao empoderamento no manifesto final da MMI aponta que é necessário “fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais” (MMI, 2019, p. 4). Esse tópico se relaciona ao ponto em que emerge especificamente o empoderamento, especialmente à luz da associação já mencionada na subseção anterior. A importância da juventude indígena para a continuidade da luta é atravessada pelo deslocamento intercultural do maior vínculo que possuem com o mundo não indígena. A ascensão de lideranças mulheres e jovens é uma transformação recente, uma vez que a maioria das cosmologias e relações políticas indígenas se baseiam no respeito aos mais velhos como representantes da herança cultural, do conhecimento acumulado e dos ancestrais (KRENAK, 2018). Assim sendo, a ambiguidade desse processo é um exemplo da fricção na circulação discursiva de empoderamento que alcança o uso do termo pelas mulheres indígenas.

Imagem 4 – Aydé Krikatí representando as novas gerações carregando a luta ancestral



Fonte: Cobertura Colaborativa. Foto: Katie Mähler

A indigenização do termo empoderamento ocorre a partir da aproximação com a cosmovisão indígena. O resgate de princípios de modos de vida “passados” contribui para a redefinição de uma agência política do “presente”: o Documento Final da MMI “considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher” (MMI, 2019, p. 1). O reconhecimento da diferença entre estas agências reitera um afastamento de uma noção liberal de igualdade entre homens e mulheres. A indigenização se manifesta, portanto, na ressignificação do tempo e do espaço no fazer político: no arquivo ocidental prevalece a separação de passado-presente-futuro, enquanto que para diversos povos indígenas essa relação é fundamentada na indissociabilidade, como vimos no capítulo 2. Isso abre espaço para a reapropriação de princípios alegados como pré-coloniais como um modo de resistência política, ao invés de regresso a um essencialismo, movimento criticado por diversas perspectivas não indígenas (como as pós-modernas e pós-estruturalistas).

Como abordado em maior profundidade no capítulo 4, a complementaridade é negociada como norteadora da transformação social da condição das mulheres através da reafirmação da coexistência entre agências masculinas e femininas. Essa complementaridade também se projeta sobre as relações com os seres não-humanos, como a natureza e o plano espiritual, ampliando o escopo do significado

de agência proposto pelas mulheres indígenas. A complementaridade não acarretaria em uma atribuição estanque de obrigações entre homens e mulheres, mas uma valorização das funções exercidas por ambos como partes importantes de um coletivo. Ademais, ao contrário da visão ocidentalizada, a divisão entre agências masculinas e femininas não acarreta *necessariamente* em uma hierarquia de gênero, uma vez que a produção dessas agências envolve a fluidez e a contingência, como apontado no capítulo 4, não recaindo em uma cristalização de gênero escorada em um fundamento biológico ou social.

Com isso, o Documento Final da MMI (2019) alega que o que é considerado violência em outros contextos não deve ser parâmetro para julgar os modos de vida tradicionais. Nessa esteira, de acordo com o Documento, o enraizamento na cultura e nos modos de vida tradicionais

não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. (MMI, 2019, p. 1).

É neste sentido que evocam o empoderamento como o direito à autonomia e ao protagonismo, palavras que ressoam amplamente durante a mobilização da MMI.

A mobilização das mulheres indígenas produz a sua concepção de agência mesclando estratégias de apelar para as organizações políticas estatais e coloniais, em parte, reconhecendo a autoridade decisória destas instâncias que os violentam para garantir os seus direitos. Ainda assim, é possível observar que os discursos das mulheres são abertamente críticos ao governo e essas estruturas. Nas palavras de Joênia Wapichana, “nós viemos aqui hoje justamente para dizer não ao Bolsonaro, não à mineração, não a qualquer retrocesso” (WAPICHANA apud CATARINAS, 2019, n.p.). No entanto, as falas da deputada expressam um caminho de luta traçado através da garantia dos direitos constitucionais conquistados em 1988 e os subsequentes mecanismos de efetivação desses direitos (CATARINAS, 2019). Assim, as mulheres indígenas formulam a sua agência através da denúncia das violências diretas cometidas pelo Estado nacional e indiretas por sua negligência no atendimento ao acesso à cidadania diferenciada, mas também na demanda de efetivação dos direitos reconhecidos dentro da cidadania diferenciada.

Isso é evidente na questão da saúde, uma das principais bandeiras levantadas durante a MMI (MAIA, 2019). Em protesto, as mulheres indígenas realizaram, então, o Ato “Mulheres Indígenas em defesa da saúde indígena SASI-SUS”, em que a marcha terminou na ocupação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), após enfrentamento com a Polícia Militar que tentou barrar a entrada das mulheres no prédio (MAIA, 2019). As principais reivindicações foram contra a municipalização e privatização da saúde indígena diferenciada e a favor da saída da coordenadora, Silvia Nobre (Waiãpi), acusada de falta de representatividade e diálogo com os povos indígenas (MAIA, 2019). A ocupação do cargo por uma mulher indígena corresponde a um modelo de inclusão multiculturalista, de contenção da diferença, uma vez que não corresponde a uma maior representação dos povos indígenas. O desenrolar dessa manifestação evidencia também que as indígenas não se submetem aos obstáculos burocráticos do modelo político ocidental, questionando, então, a autoridade decisória total do Estado e demandando um acesso horizontal na construção de políticas públicas. Além disso, esse ato também demonstra que a demanda pelo acesso à cidadania não se pauta na igualdade, mas no direito à diferença segundo as suas especificidades.

Sob esta égide, uma delegação de mulheres indígenas participou de uma audiência no Supremo Tribunal Federal (STF), em reivindicação pela garantia dos direitos constitucionais das mulheres e dos povos indígenas, especialmente, contra o chamado Marco Temporal<sup>137</sup>. Angela Kaingang reiterou o desejo dos povos indígenas do direito à diferença: “Muitas vezes as pessoas querem que a gente seja igual aos brancos, mas [...] nós queremos continuar sendo diferentes e exigimos que nos respeitem como tal.” (KAIGAND apud MÍDIA NINJA, 2019, n.p.). Esse ato também colocou em evidência as múltiplas estratégias de agência e resistência, que não podem ser julgadas *a priori* como resistência ou reforço das estruturas vigentes, uma vez que demandam a efetivação dos seus direitos ao Estado e a seu aparato jurídico, reconhecendo a responsabilidade destas instâncias para o acesso de fato à cidadania.

---

<sup>137</sup> O chamado Marco Temporal é uma interpretação do direito constitucional dos povos indígenas ao território que restringe as demarcações de terras às realizadas antes da Constituição de 1988. Para saber mais, acesse: [https://pib.socioambiental.org/pt/O\\_marco\\_temporal\\_e\\_a\\_reinven%C3%A7%C3%A3o\\_das\\_formas\\_de\\_viola%C3%A7%C3%A3o\\_dos\\_direitos\\_ind%C3%ADgenas](https://pib.socioambiental.org/pt/O_marco_temporal_e_a_reinven%C3%A7%C3%A3o_das_formas_de_viola%C3%A7%C3%A3o_dos_direitos_ind%C3%ADgenas).

Imagem 5 – Audiência no STF com a Ministra Carmem Lúcia



Fonte: Mídia Ninja. Foto: Ricardo Stukert.

Sobre a formação de alianças políticas e o contato com outros movimentos e organizações sociais, o Documento Final da MMI declara o “compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência” (MMI, 2019, p. 4). O trecho deste documento que indica que a MMI pretende ser um processo “de formação e empoderamento das mulheres indígenas” é seguido pela afirmação de estão em contato com outros movimentos de mulheres, porém, este diálogo envolve a demarcação da diferença de acordo com suas especificidades (MMI, 2019). Esse diálogo ocorre na fricção entre diferentes formas de pensar a agência e resistência: do mesmo modo que a diferença é manejada nas discussões e tensões entre as mulheres indígenas, esta mobilização dialoga com outras perspectivas, porém, ressaltando as particularidades de suas vivências. Durante o Fórum, pôde ser observado o esforço de consolidação de alianças em âmbito nacional e internacional. A mesa sobre Alianças Nacionais contou com a participação de representantes de vários movimentos de mulheres, como os das mulheres camponesas, feministas, negras e quilombolas (LESSA, 2019b). No entanto, uma maior aproximação entre os discursos de mulheres indígenas pôde ser observada durante a Mesa de Alianças Internacionais, composta por mulheres indígenas da América Latina, além de uma representante da ONU Mulheres.

Imagem 6 – Mesa Alianças Internacionais



Fonte: Mídia Ninja/Apib. Foto: Wesley Moraes/Cobertura Colaborativa.

A deputada Joênia Wapichana mediou o debate com as parlamentares do Peru, Tania Pariona (quéchua) e do Equador, María Encarnación Duchi, que compõem a Articulação Internacional de Parlamentares Indígenas<sup>138</sup>. Como um todo, a fala da deputada equatoriana revela o engajamento com as dimensões de gênero – mobilização das mulheres — e de desenvolvimento, ao abordar a questão do território e da natureza, questionando a definição ocidentalizada e hegemônica desses termos, defendendo a coexistência entre seres humanos e não-humanos (DUCHI apud CATARINAS, 2019). Também nesse sentido, para Pariona, a proteção do território deve ser uma questão mundial, posto que “[a] terra não se vende, não se explora, não se transfere, não se hipoteca. A terra e o território humano e humana se defende” (PARIONA apud CATARINAS, 2019, n.p.). Além disso, participaram representantes da *Alianza Ceibo* - lideranças dos povos Waorani e Cofan, da Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COICA) e da *Alianza Mesoamericana de Pueblos y Bosques* (AMPB). Ademais, essas alianças com o movimento internacional de mulheres indígenas reiteram o vínculo das indígenas brasileiras com as transformações discutidas no capítulo 3 da mobilização associada ao discurso de gênero e empoderamento, levado à cabo por estas, entre outras, organizações.

<sup>138</sup> Esta Articulação conta com sete integrantes, representantes da Bolívia, Chile, Guatemala, Panamá, ademais do Brasil, Equador e Peru (CATARINAS, 2019).

A fricção dos discursos se torna mais evidente na aproximação com o movimento da Marcha das Margaridas. Nessa esteira, a aproximação com as mulheres camponesas centraliza-se na defesa do direito à terra, da segurança alimentar, da preservação das florestas e dos rios. Entretanto, diferente das falas das mulheres indígenas, o discurso das Margaridas conta com o reconhecimento do feminismo e de alguns vínculos políticos partidários, especialmente pela ampla participação dos sindicatos dos trabalhadores. Em sua fala, a coordenadora geral da Marcha das Margaridas<sup>139</sup>, Mazé Moraes, afirma que

o projeto de Brasil pelo qual lutamos é feminista e agroecológico, e que se coloca contra ao sistema capitalista, sexista, racista, que reproduz profundas desigualdades no Brasil e no mundo e tem se aprofundado na atual conjuntura diante de um governo da extrema direita que se apoia num modelo econômico neoliberal e de valores conservadores (MORAIS apud TOZZI, 2019, n.p.).

Dessa forma, o discurso defendido pelas Margaridas está explicitamente ligado aos princípios feministas e socialistas. Outras bandeiras das camponesas abordavam direitos das mulheres, no campo da sexualidade e dos direitos reprodutivos, como o aborto, e no combate à violência contra a mulher (TOZZI, 2019). O engajamento com estes princípios é evidenciado pelo diálogo entre esses movimentos e pela escolha de somar a sua mobilização com a Marcha das Margaridas, tornando a Marcha conjunta a maior manifestação feminina da América Latina com a participação de mais de 100 mil mulheres (MACEDO, 2019).

Imagem 7 – Watatakalu Yawalapiti e Célia Xakriabá pintam as Margaridas de urucum

<sup>139</sup> Entre as organizações mobilizadas na Marcha das Margaridas, destacam-se a Confederação Nacional dos Trabalhadores Rurais Agricultores e Agricultoras Familiares (CONTAG), a Associação de Mulheres do Brasil (AMB), a Marcha Mundial das Mulheres (MMM) e a Central Única dos Trabalhadores (CUT), entre outras entidades da sociedade civil e sindicais.



Fonte: APIB/Cobertura Colaborativa. Foto: Douglas Freitas

Com efeito, o amansamento e a indigenização do debate de gênero pelas indígenas refletem como os significados associados ao pacote discursivo que engloba a relação entre gênero e empoderamento é friccionado em sua circulação na política mundial. Nota-se que algumas mulheres indígenas inclusive se reconhecem como feministas, especialmente, as que pertencem às novas gerações e/ou tiveram maior contato com a sociedade branca. Todavia, a mobilização das indígenas não se compreende como feminista, mas como **“um movimento de mulheres indígenas”**, sendo o próprio feminismo um tema polêmico pela percepção de seu enraizamento na cosmologia moderna e branca (MASO; JULIÃO; PROCÓPIO, 2019).

Destarte, as vozes das mulheres indígenas entoaram suas próprias definições de agência e resistência nas atividades da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. No dia 13, elas marcharam pelas ruas de Brasília em protesto contra o governo, a mineração, os retrocessos na demarcação de terras, nas áreas de saúde, de educação e dos direitos das mulheres (LESSA, 2019b). As mulheres entoaram gritos, danças e cantos em contraste com a paisagem vazia e planejada do distrito federal. As delegações carregavam faixas representando seus povos e suas reivindicações, enquanto as lideranças estimulavam a multidão proferindo falas de protestos.

Imagem 8 – As mulheres indígenas pintam de urucum as ruas de Brasília



Fonte: Mídia Índia. Foto: Matheus Alves.

Ao falar sobre o território, demandaram a demarcação como essencial para a defesa dos povos indígenas e da natureza em geral, ao apontar a devastação ambiental causada pelo modelo de desenvolvimento econômico que considera a terra e a natureza como recursos a serem explorados. Assim, questionam o significado deste discurso produzido no global e retomado pelo poder nacional. Para os indígenas, o território é a fonte da vida que fornece alimento, energia e água para o campo e para cidade (LESSA, 2019b). O território também se conecta com a espiritualidade, invocada durante o protesto como fonte de força e resistência. “Nós perdemos nosso território, nos mataram, nos assassinaram, nos envenenaram, botaram um contra o outro, mas nós resistimos por conta da nossa ancestralidade, por conta dos Encantados” diz Glicéria Tupinambá (TUPINAMBÁ apud MÍDIA NINJA, 2019b). Com isso, diversos fundamentos do modelo de sociedade moderna — a propriedade privada, o capitalismo neoliberal, a separação entre campo-cidade, natureza-sociedade, tradicional-moderno, entre outros — são colocados em questão.

O movimento de mulheres indígenas reclama a inserção da sua mobilização em um cenário amplo da política mundial, apoiando-se em marcos reconhecidos fora das comunidades indígenas, como a Constituição Nacional, e mecanismos do

Direito Internacional, como a Convenção 169 da OIT e a UNDRIP, entre outros (MMI, 2019). Além disso, no Documento Final da MMI, as mulheres indígenas invocam serem escutadas “pelo mundo”, conectando demandas concretas e situadas reivindicando a sua manifestação como parte da política mundial, ainda que ocupando as suas margens (MMI, 2019, p. 1). São unívocas na denúncia do avanço do capital e do governo como ameaças que resultam no genocídio dos povos indígenas e na invasão e exploração dos seus territórios. Ao passo que também afirmam que ao cuidar das florestas, das águas e dos territórios contribuem “para sustentar a vida na Terra” (MMI, 2019, p. 2). Assim sendo, as indígenas declaram que são corpos de luta, que suas falas devem ser escutadas para narrar suas próprias histórias e demandas, e, para mais, porque são essenciais na luta pela preservação da Mãe Terra.

Com efeito, a fala de Alessandra Korap Munduruku, por exemplo, revela o impacto das estruturas de poder globais que sustentam as violências locais vividas pelos povos indígenas, até mesmo em áreas amplamente marginalizadas:

Não é fácil para quem vive na base, na luta contra os fazendeiros, madeireiros, garimpeiros... não temos medo, os enfrentamos há muito tempo e não vai ser agora que vão nos amedrontar. Vou ser alguém para defender meu povo, meu rio, minha floresta e meu território. Jamais vou deixar destruírem o meu futuro, dos meus filhos e dos meus netos (KORAP apud APIB, 2019c, n.p.).

As mulheres indígenas ressaltam, portanto, a importância de sua mobilização para a reformulação das capacidades de agência e resistência repensando o modo de existir em sociedade. Essa transformação se refere a um deslocamento de suas posições dentro das comunidades e do movimento indígena, mas também da resignificação do modo de vida hegemônico, sustentado pelos pilares cosmológicos da modernidade, do neoliberalismo, do Ocidente e do patriarcalismo. Observa-se que esse discurso pode contribuir para uma sobrecarga das atribuições das mulheres e a primazia de um enfoque sobre o que estas podem fazer pelos outros.

Imagem 9 – A força das mulheres-mães presente na Marcha



Fonte: Mídia Ninja. Foto: Leo Otero.

Desse modo, as mulheres indígenas reiteram a necessidade de ocupação dos espaços políticos dentro e fora de suas aldeias, entendido como um processo de empoderamento das mulheres. A mobilização, portanto, aproximou mulheres de diversas realidades para uma troca de experiências e vivências. Segundo a cacica Mukani Shanenawa, a MMI representa um marco pois

há muito tempo nós somos muito desvalorizadas. Não são todos, mas alguns homens querem deixar a gente muito pra baixo, nos desmotivam, não dão oportunidade de falar em uma reunião, participar de palestra. [...] a **busca pelo nosso empoderamento feminino** é infinita. Eu posso sair daqui e levar pra minha comunidade algo que eu ainda não sabia, mas que vai se fortalecer dentro da minha cultura, dentro da minha aldeia. Do mesmo jeito será com as outras parentas que estão aqui. (SHANENAWA apud BIANCHINI, 2019, n.p.).

Com efeito, o empoderamento que estimula a representação das indígenas por si mesmas, “não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos tem que estar presentes nos espaços de decisão” (MMI, 2019, p. 3). A presença desses corpos representa, por sua vez, a conexão com a Mãe Terra, indigenizando o debate sobre a relação entre agência e gênero produzida no empoderamento das mulheres.

O protagonismo das mulheres enraíza-se no argumento de que sempre foram pilares de suas comunidades e do movimento, sustentando a cultura, mesmo quando

não ocupavam cargos de liderança, representado a ideia de um amansamento do empoderamento. A partir de suas cosmovisões, as indígenas invocaram a capacidade de cura e o elo das mulheres com o sagrado, indigenizando a agência associada a este termo. É através dessa agência política que reclamam ser possível a cura das feridas das violências coloniais e recentes que atingem o corpo das mulheres e o corpo da Mãe Terra. Sobre isso, Célia Xakriabá evoca durante a MMI:

A primeira invasão não foi na época da ditadura, porque somente nós mulheres indígenas sabemos que só quem tem cicatriz profunda sabe o remédio que cura, porque é na força da pintura presente no pigmento. O urucum temperou por muitos anos a nossa comida, mas nós mulheres indígenas temperamos o movimento. (XAKRIABÁ apud MÍDIA NINJA, 2019b).

E é com o pigmento do urucum que as mulheres se cobriram, simbolizando a ideia de “nenhuma gosta de sangue indígena a mais”<sup>140</sup>. A luta, portanto, não é apenas pelas mulheres, a interconexão entre os direitos dos povos indígenas, das mulheres e da natureza vincula a importância da reprodução das culturas, modos de vida, cosmologias e dos saberes tradicionais como sustento do movimento indígena e da Mãe Terra.

Após tantos parentes mortos, as mulheres buscam demonstrar que essa violência foi invisibilizada pelo discurso hegemônico como pertencente a um passado distante; enquanto que a colonialidade continua tomando vidas indígenas. As múltiplas dimensões das violências que sofrem estão intrinsecamente transversalizadas com a luta pelo território. Seja pelo racismo que os marginaliza dos espaços de branquitude. Seja por serem afetados desproporcionalmente pela fome, a pobreza e a miséria em consequência do avanço do capitalismo neoliberal em detrimento dos seus modos de vida. Seja pelo assassinato de suas lideranças, no confronto direto por terras com fazendeiros, madeireiros, mineradores e grileiros. Seja pela perda dos laços culturais e afetivos, relacionada como causa das elevadas taxas de suicídio, do abuso de álcool e drogas, da violência contra as mulheres, como a violência doméstica e os estupros associados ao fetichismo das mulheres indígenas. A partir disso, uma reportagem sobre a MMI afirma que “para as

<sup>140</sup> Esse ato precedeu a campanha posterior: “Jornada Sangue Indígena: nenhuma gota a mais”, em que uma delegação de indígenas do Brasil percorreu 12 países na Europa levando a denúncia a destruição causada pela política ambiental do governo de Jair Bolsonaro. Entretanto, esta mobilização está fora do recorte desta pesquisa. Para saber mais, acesse: <http://apib.info/2019/10/30/acompanhe-a-jornada-sangue-indigena-nenhuma-gota-a-mais/>

mulheres indígenas, empoderamento é lutar pelo território”, evidenciando como o termo é amansado e indigenizado nos seus discursos (BIANCHINI, 2019, n.p.).

Imagem 10 – Mulheres exigem o fim do derramamento de sangue indígena



Acervo: Mídia Índia. Foto: Katie Mähler.

As mulheres indígenas apresentam estratégias concretas de atuação, ao invocar a garantia dos direitos constitucionais e internacionais, fortalecer alianças com outros movimentos, propor iniciativas que respondam às suas demandas, ao apontar as causas das violências que vivenciam e reivindicar a cosmovisão indígena e as suas culturas como ponto de partida de sua agência e resistência. Com isso, a complementaridade entre as agências femininas e masculinas, entre seres humanos e não-humanos, permeia a indigenização do discurso sobre o empoderamento incorporado pelas indígenas, valendo-se inclusive, de uma linguagem generificada. Ao abordar o tema de empoderamento, Shirley Krenak afirma que

a terra é mãe, a terra é uma mulher. E uma mulher entende a outra. Então, esse momento agora é pra isso: chamar as pessoas a entenderem que nós temos a essência da vida, porque nós trabalhamos para você respirar, pra você beber água, pra você se alimentar bem. As pessoas precisam entender o quanto nós somos importantes aqui, principalmente nós, mulheres indígenas. (KREANK apud BIANCHINI, 2019, n.p.).

Com efeito, o empoderamento político é indigenizado por uma linguagem generificada, derivada do entendimento de que o corpo da mulher carrega a potência

da vida, nutre a sociedade com alimento e com a cultura. Dessa forma, as mulheres indígenas amansam o significado de empoderamento político ao se colocarem no papel de proteção e cura da Mãe Terra e de seus povos, da cultura, da espiritualidade e dos saberes tradicionais, o que indigeniza a relação entre gênero e empoderamento a partir da interconexão entre território, corpo e espírito.

#### **5.4 Considerações Finais**

Este capítulo buscou analisar a construção da agência das mulheres indígenas no Brasil à luz das dinâmicas globais em que as forças de coerção e de liberdade se friccionam na circulação discursiva de empoderamento. Empoderamento é um desses vocábulos que viajam associando as dimensões de gênero e desenvolvimento, influenciado pela disseminação de discursos e práticas de combate à desigualdade de gênero. Na produção de sua agência, as mulheres indígenas se deparam com o desafio de produzir a sua mobilização na zona de contato entre termos definidos externamente e o seu próprio processo de autodefinição. Empoderamento é um vocábulo usado como ferramenta de tradução das demandas de mulheres indígenas brasileiras. Assim, engajam com o sentido político desse conceito para traduzir a sua reivindicação por maior protagonismo e autonomia política, embora a dimensão econômica seja abordada tangencialmente na pauta nacional das mulheres indígenas.

O empoderamento é amansado ao enraizar a busca por este protagonismo político no maior acesso à ocupação de espaços, à formação e capacitação em conhecimentos tradicionalmente associados à modernidade, como a inserção nas universidades e na política institucional, mas como meio para a valorização da cultura, cosmologias, modos de vida e dos saberes ancestrais de seus povos, ressignificando e reincorporando a agência feminina que as coloca como guardiãs de seus povos e da Mãe Terra. Ademais, este conceito é indigenizado ao passo que em seu uso as mulheres indígenas associam este protagonismo à agência feminina como enraizada na interconexão entre corpo, território e espírito e a partir da articulação da complementaridade entre homens e mulheres, entre humanos e não-humanos como princípio norteador da transformação de seu lugar na cultura.

## Considerações finais

Esta dissertação buscou olhar para as vozes e narrativas do movimento de mulheres indígenas no Brasil para analisar como a sua mobilização apresenta concepções próprias de agência e resistência. Em específico, a pesquisa analisou como as mulheres indígenas articulam a relação entre o empoderamento e gênero na mobilização de sua agência. O empoderamento é recorte que permite observar a circulação discursiva de um vocabulário relacionado ao gênero desde uma cosmovisão da modernidade ocidental, influenciando os discursos e práticas de combate ao que chamamos de desigualdade de gênero. Por outro lado, como essa linguagem é compreendida e negociada pelas mulheres indígenas envolve o contato entre essa perspectiva externamente definida e o seu processo de autodefinição. Assim sendo, as mulheres indígenas não são apenas influenciadas pela agência produzida pelo empoderamento nos termos da política mundial, na sua mobilização em seus discursos e narrativas, elas amansam esse termo bem como contribuem para a sua ressignificação.

O capítulo 2 abordou a circulação de indianidade friccionada desde uma categoria colonial que deriva de uma homogeneização de diversos povos distintos em oposição ao referencial dos brancos europeus até uma reapropriação deste termo (PICQ, 2018). O termo “indígena” não se trata de uma identidade, fixada e cristalizada, mas sim de uma categoria de mobilização política de diferentes povos e indivíduos em torno da comunalidade do genocídio e da expropriação de terras que sofreram desde a colonização (LUCIANO, 2006). Nessa esteira, não é possível falar de pessoa indígena de modo dissociado das redes de interrelação entre esses povos e o seu processo de autodeterminação e etnogênese (VIVEIROS DE CASTRO, 2006; LUCIANO, 2006). Iniciada em 1492, essa violência se perpetua através da colonialidade persistente de um sistema moderno, ocidental, neoliberal e patriarcal (LUGONES, 2008; PAREDES, 2010; BYRD, 2011; COULTHARD, 2014). Assim, a mobilização a partir da categoria indígena criou espaços físicos e simbólicos que fomentaram a luta desses povos por seus direitos. A partir da *viagem* deste termo na política mundial, este capítulo abordou o tema desde a esfera do global, desde as negociações das fronteiras disciplinares entre Relações Internacionais e a Antropologia; traçou pontos de toque onto-epistemológicos das

cosmologias indígenas em oposição ao pensamento moderno ocidental, como a indissociabilidade entre corpo/sociedade/natureza; e, ademais, situou como o conceito é compreendido e mobilizado no contexto brasileiro.

O capítulo 3 discutiu a relação entre agência e gênero que atravessa as mulheres indígenas na zona de contato intercultural na política mundial. O debate desenvolveu-se em torno da cultura como um processo político, social e dinâmico, que se constitui através da reprodução interna de valores, cosmologias e modos de vida e na interação com outros arquivos culturais através da diferenciação e da produção de alteridade entre estes e a tradução de conceitos produzida nessa zona de contato intercultural (BHABHA, 1998; AHMED, 2014; VERON, 2018). Essas dinâmicas são permeadas por relações de poder em que a agência se constitui enredada pelas amarras que cerceiam as subjetividades, relações sociais e as (re)ações à esta correlação de forças a partir da reiteração, resistência e múltiplas formas de incorporação dessas normas sociais (STRATHERN, 1990; MAHMOOD, 2006). Nessa esteira, o gênero é categoria de análise das relações sociais que se dissemina desde uma concepção abstrata e universalista, mas que é friccionada na sua adaptação aos contextos locais situados, se reproduzindo concomitantemente como uma força de coerção e de liberdade (OYĚWÙMÍ, 2004; TSING, 2005).

O empoderamento é considerado elemento chave na dinâmica de tradução intercultural de gênero, uma vez que se tornou um vocábulo presente nas diretrizes normativas sobre/das mulheres indígenas na política mundial, particularmente no nexos entre gênero e desenvolvimento. Nesse âmbito global, este termo se expressa, majoritariamente, como um empoderamento político e/ou econômico. Desse modo, o conceito é parte do vocabulário discursivo de gênero enredado pela modernidade ocidental e inserido nas estruturas coloniais, patriarcais e neoliberais. Por sua vez, o seu sentido hegemônico foi friccionado pelo movimento internacional de mulheres indígenas, posto que mobilizam os seus direitos como mulheres em associação aos direitos coletivos de seus povos. Com efeito, demandaram a autonomia e autodeterminação como princípios que orientam os programas e normas sobre as mulheres indígenas para que sejam comensuráveis com as suas cosmologias e vivências (ONU MULHERES, 1995b; FIMI, 2009).

No capítulo 4, situa-se no contexto brasileiro como se deu a relação entre agência e gênero no “fazer” das mulheres indígenas. Com isso, buscou-se

desconstruir uma concepção abstrata de “mulher indígena” analisando as condições históricas e sociais que influenciaram a produção subjetiva das mulheres indígenas no contexto brasileiro em sua pluralidade e materialidade. Algumas conexões políticas, presentes e passadas se transversalizam na diversidade de vivências dessas mulheres indígenas, por um lado, os efeitos do colonialismo e do genocídio e epistemicídio dos povos indígenas e, por outro, pontos de convergência baseados na aproximação entre cosmologias e modos de vida.

Os diversos povos indígenas sofreram com o esfacelamento das relações sociais tradicionais, o que ocasionou a perda de traços culturais, como a linguagem e as cosmologias indígenas. A invasão colonial se deu através do estupro de mulheres indígenas como um reflexo do arquivo dos homens brancos europeus que inferiorizava as mulheres e como um modo de limpeza étnica dos povos nativos como modo de conquista. Isso impôs um sistema moderno colonial de gênero (LUGONES, 2008) que degradou as condições sociais das mulheres indígenas e acirrou as desigualdades já existentes em confluência com o modelo de organização política ocidental, estadocêntrico, patriarcal e neoliberal (PAREDES, 2010; SEGATO, 2012; PICQ, 2018). Desse modo, as mulheres indígenas alegam que o machismo é um legado da colonização e não um traço de suas culturas (LUGONES, 2008; VERON, 2018).

Se as transformações políticas implicaram em violências contra as mulheres, a percepção crescente é a de que a mudança exige novos papéis para mulheres enquanto guardiãs de seus povos e da Mãe Terra (SEBASTIÃO, 2012; CORRÊA, 2018). Ao passo que esta transformação se fundamenta no entendimento da complementaridade e interconexão entre as agências feminina e masculina, entre seres humanos e não-humanos, nos laços de reciprocidade forjados a partir das relações de parentesco e afinidade (MCCALLUM, 1999; VERON, 2018; DAINESE; SERAGUZA; OLSCHESKI, 2015). Com efeito, as transformações sociais causadas pela colonialidade persistente trouxeram novos desafios, violências, mas também novas formas de exercitar a agência e a resistência.

O capítulo 5 demonstra como a mobilização das mulheres indígenas no contexto brasileiro atual compreende a relação entre a sua agência e empoderamento. Nessa esteira, aborda-se um panorama histórico do movimento

indígena nacional *vis-à-vis* à incidência das mulheres indígenas. A partir das trajetórias e falas de algumas mulheres e organizações que se destacaram, analisou-se como o empoderamento emergiu associado à demanda por maior autonomia e protagonismo, operando como um vocábulo negociado entre arquivos em parte incomensuráveis na zona de contato de apresentação de sua mobilização política. Nota-se que o empoderamento político prevalece nessas narrativas, enquanto que a dimensão econômica de empoderamento é menos visível. No que tange o aspecto econômico, as mulheres denunciam o avanço do interesse privado que trata a natureza, as pessoas e o território como recursos a serem explorados. Com isso, denunciam as forças de opressão capitalistas neoliberais e o modelo de desenvolvimento econômica e exigem a transformação deste modelo através da demarcação terras para a reprodução das relações socioeconômicas baseada em outro modelo de sociedade baseado na interconexão entre seres humanos e não humanos.

A mobilização das mulheres indígenas a partir de um recorte de gênero ganha projeção nacional e corpo na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, em que o empoderamento aparece de modo explícito em relação às dinâmicas de transformação social do lugar das mulheres e do seu processo de autodenominação. A mobilização de empoderamento envolve a negociação de um vocábulo que transite entre estes diferentes arquivos culturais, considerando as particulares condições de vulnerabilidade que afligem as mulheres indígenas perpassadas por múltiplas opressões, mas contrapondo uma narrativa que as coloca como vítimas desses sistemas de poder e de suas culturas e resgatando o invisibilizado histórico ancestral de luta das mulheres indígenas.

A mobilização a partir de um recorte de gênero observada no histórico de incidência política individual e coletivo dessas mulheres evidencia que a agência construída coletivamente envolveu múltiplas estratégias. A mobilização inicia-se dentro do movimento indígena. Desenvolve-se através da deliberação coletiva entre as mulheres indígenas e do diálogo com os aliados em âmbito nacional e internacional. Na 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, as suas vozes e corpos ocuparam todos os espaços políticos: as ruas, os prédios ministeriais, a Câmara dos Deputados, o STF, a Marcha com as Margaridas, a divulgação de seu movimento em escala global. O manejo da diferença é exercitado nos espaços de debate entre

as mulheres indígenas e em relação dialógica com outras perspectivas, como os feminismos. Esse diálogo, todavia, envolve a demarcação do direito à diferença de acordo com as especificidades de suas vivências e do pertencimento às suas culturas, cosmologias e modos de vida.

Ademais, este movimento reclama a inserção da sua mobilização em um cenário amplo da política mundial, consolidando as alianças com outros movimentos e atores políticos, apoiando-se em marcos das instâncias nacional, como a Constituição Nacional, e internacional, como a Convenção 169 da OIT e a UNDRIP, entre outros, conectando demandas concretas e situadas da política local com a esfera do global. Nesta conjuntura, em vez de receptoras passivas desses valores externos, as mulheres indígenas reclamam seus direitos e maior participação política a partir dos direitos coletivos dos povos indígenas e do enraizamento nas próprias culturas e cosmologias como forma de resistência. A partir das margens da política mundial, a mobilização das mulheres indígenas brasileiras propõe uma articulação das demandas específicas de um recorte de gênero, dialogando com outros movimentos feministas e de mulheres, mas inserindo-as na luta dos direitos coletivos dos povos indígenas, em que a demanda por território transversaliza as diversas pautas.

Assim sendo, o empoderamento é engajado pelas mulheres indígenas principalmente em seu sentido político em associação à esta reivindicação por maior protagonismo e autonomia política. Por sua vez, o conceito é amansado à medida que coadunam esta demanda como uma extensão e reposicionamento da agência feminina tradicionalmente associada às mulheres como guardiãs de suas culturas e de seus povos. Nessa esteira, o empoderamento emerge em conjunção com o processo de busca por formação e capacitação política, ocupação dos espaços de tomada de decisão dentro das aldeias, da formação profissional, das universidades, da política institucional reverberando uma definição de agência também articulada no global. Ainda assim, em seu processo de autodefinição, essas mulheres vinculam esse trânsito nesses espaços e o diálogo com conhecimentos por vezes associados à “modernidade” a partir de suas culturas e saberes ancestrais. Este amansamento de empoderamento ocorre *vis-à-vis* a reivindicação por um diálogo intergeracional, em que as novas gerações se encontram em um entrelugar de suas culturas diante do impacto do genocídio que desestruturou e esfacelou os

laços de pertencimento aos seus povos em particular, inserindo-os cada vez mais nas dinâmicas no âmbito global da política mundial.

Por outro lado, a ideia de empoderamento à luz do diálogo intergeracional se relaciona ao processo de retomada desses laços subjetivos e de parentesco e afinidade como resposta para os dilemas e as relações de poder da modernidade ocidental permeados pelo patriarcalismo, neoliberalismo e colonialidade persistente. Desse modo, o empoderamento circula em conjunção ao processo de autoconhecimento, autovalorização e autoestima de si e do(s) grupos sociais dos quais essas mulheres indígenas fazem parte, acarretando uma indigenização do conceito e do debate sobre gênero. Esta indigenização ocorre ao passo que as mulheres indígenas enraízam a sua mobilização política nas suas culturas, cosmologias e modos de vida como lócus de agência e resistência, questionando os dualismos do pensamento ocidental, resgatando e ressignificando princípios vistos como tradicionais, como a complementaridade entre as agências femininas e masculinas, entre seres humanos e não-humanos e a interconexão entre as dimensões do corpo, território e espírito no fazer da mulher indígena.

## Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, L. Do muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others. **American Anthropologist**, v. 104, n. 3, p. 783-790. 2002.

ACKERMANN, L. “Pega no laço”: por que essa expressão ofende mulheres indígenas. **Universa Uol**, 19 abr. 2019. Disponível em: <https://universa.uol.com.br/noticias/redacao/2019/04/19/pega-no-laco-por-que-essa-expressao-ofende-mulheres-indigenas.htm>. Acesso em 31 maio 2019.

AHMED, S. **The cultural politics of emotion**. New York: Routledge, 2004.

ALEIXO, I. Existe feminismo indígena? **O globo**, Celina, 30 abr. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/celina/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam-23619526>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

ANGHIE, A. **Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law**. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

ANZALDÚA, G. **Borderland/La Frontera: La nueva mestiza**. Tradução: Carmen Valle. Madrid: Capitán Swing, 2016. (Coleção Ensayo)

APIB. Manifesto da Marcha das Mulheres Indígenas: em defesa do direito ao atendimento diferenciado à saúde. **APIB**, 12 ago. 2019a. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/12/manifesto-da-i-marcha-das-mulheres-indigenas-em-defesa-do-direito-ao-atendimento-diferenciado-a-saude/>>. Acesso em: 2 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. Roda de debate sobre empoderamento das mulheres indígenas. 11 ago. 2019b. Instagram: **APIB Oficial**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B1B022SHtNJ/>>. Acesso em: 2 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Mulheres indígenas realizam seminário sobre direitos sociais na Câmara dos Deputados. **APIB**, 15 ago. 2019c. Disponível em: <http://apib.info/2019/08/15/mulheres-indigenas-realizam-seminario-sobre-direitos-sociais-na-camara-dos-deputados/>>. Acesso em: 2 jun. 2020

ASAD, T. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In: CLIFFORD, J.; GEORGE, M. (Ed.). **Writing Culture: The poetics and politics of ethnography**. Berkley e Los Angeles: University of California Press, 1986. p. 141-164.

BARRETO, J. P. L.; SANTOS, G. M. A volta da Cobra Canoa: em busca de uma antropologia indígena. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 1, p. 84-98. 2017.

BEIER, J. Marshall. **International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, cosmology and the limits of International Theory**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

BELAUNDE, L. E. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e gênero na Amazônia*. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 49, n. 1, p. 205-243. 2006.

\_\_\_\_\_. Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 24, p. 538-564. 2015.

BERTH, J. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2018.

BIANCHINI, L. Para as mulheres indígenas, empoderamento é lutar por seus territórios. **Mídia Ninja**, Cobertura Colaborativa da Marcha das Mulheres Indígenas, 15 ago. 2019. Disponível em: <<https://midianinja.org/news/para-mulheres-indigenas-empoderamento-e-lutar-por-seus-territorios/>>. Acesso em: 22 jun. 2020.

BIANCONI, G. Sônia Guajajara: “Como mulher, sem dúvida, vou marcar posição e falar dessa representatividade”. **Gênero e número**, 19 abr. 2018. Disponível em: <<http://www.generonumero.media/sonia-guajajara-como-mulher-sem-duvida-vou-marcar-posicao-e-falar-dessa-representatividade/>>. Acesso em: 23 jun. 2020.

BIGLIA, B. Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. In: AZKUE, I. M. et. al. (Orgs.). **Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Bilbao: UPV/EHU, 2014. Disponível em: [http://www.ceipaz.org/images/contenido/Otras\\_formas\\_de\\_reconocer.pdf#page=47](http://www.ceipaz.org/images/contenido/Otras_formas_de_reconocer.pdf#page=47).

BHABHA, H. The Third Space: Interview with Homi Bhabha. In: RUTHERFORD, J. (Ed.). **Identity, Community, Culture, Difference**. Londres: Lawrence & Wishart, 1990. Disponível em: <<http://s3.amazonaws.com/arena-attachments/90186/444c4a43b13aec92039a31bef35c4945.pdf?1364059011>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

\_\_\_\_\_. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BYRD, Jodi. **Transit of Empire: Indigenous critique of colonialism** Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.

BROWN, W. Wounded Attachments. In: BROWN, W. **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**. Princeton: Princeton University Press, 1995.

CABNAL, L. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. ACSUR-Las Segovias, 2010.

CADENA, M. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, abr., p. 95-117. 2018

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Org.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003.

CASTILLO, Rosalva Aída Hernández. Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. In: SOLANO, L.; XOCHITL, J. A.; HERNÁNDEZ, R. A.; ESCOBAR, A.; KÖHLER, A.; CUMES, A.; SANDOVAL, R. **Prácticas otras de conocimiento(s):** Entre crisis, entre guerras. México: CLACSO, 2018 [2015]. Tomo 2. p. 83-106

CATARINAS. 1ª Marcha das Mulheres Indígenas: em defesa dos territórios e da educação. **Portal Catarinas**, 14 ago. 2019. Disponível em: <<https://catarinas.info/1a-marcha-das-mulheres-indigenas-em-defesa-dos-territorios-e-da-educacao/>>. Acesso em: 18 maio 2020.

COELHO, G. FUCAM 70 Anos: A trajetória de Sônia Guajajara. **Fundação Educacional Caio Martin (FUCAM)**, 30 abr. 2018. Disponível em: <<http://www.fucam.mg.gov.br/index.php/component/gmg/story/2802-fucam-70-anos-a-trajetoria-de-sonia-guajajara>>. Acesso em: 7 jun. 2020.

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE [CNV]. Texto 5 - Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. In: BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. **Relatório: textos temáticos**. Brasília: CNV, 2014. v. 2. p. 197-256.

COMMISSION ON THE STATUS OF WOMEN [CSW]. Resolution 49/7 - Indigenous women: beyond the ten-year review of the Beijing Declaration and Platform for Action. In: CSW. **Report on the forty-ninth session**. CSW Index: E/2005/27E/CN.6/2005/11, 22 mar. 2005. Disponível em: <[http://www.responsibilitytoprotect.org/files/CSW\\_Final\\_Report.pdf](http://www.responsibilitytoprotect.org/files/CSW_Final_Report.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Resolution 56/4 - Indigenous women: key actors in poverty and hunger eradication. In: CSW. **Report on the fifty-sixth session**. CSW Index: E/2012/27E/CN.6/2012/16, 14 mar. 2012. Disponível em: <<https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/resolution-56-4-ind-women.pdf>>. Acesso em: 9 jun. 2020.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI). Movimento e organizações indígenas no Brasil. **CIMI**, 14 jul. 2008. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2008/07/27614/>>. Acesso em: 8 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Joenia Wapichana: a primeira mulher indígena eleita Deputada Federal. **CIMI**, 10 out. 2008. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/10/joenia-wapichana-a-primeira-mulher-indigena-deputada-federal-em-190-anos-de-parlamento/>>. Acesso em: 8 jun. 2020.

CONSELHO NACIONAL DE MULHERES INDÍGENAS (CONAMI). **Natyseño: trajetória, luta e conquista das mulheres indígenas**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2006. 108p.

CONWAY, K. Cultural Translation. In: GAMBIER, Y.; DOORSLAER, L. (Ed.). **Handbook of Translation Studies**. Amsterdam: John Benjamins, v. 3, p. 21–25. 2012.

CORNWALL, A. Além do “Empoderamento *Light*”: empoderamento feminino, desenvolvimento neoliberal e justiça global. **Cadernos Pagu**, v. 52, 2018.

CORRÊA, C. N. **O Barro, o Genipapo e o Giz no Fazer Epistemológico de Autoria Xakriabá: Reativação da Memória por uma Educação Territorializada**. 2018. 218p. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais) - Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

COULTHARD, G. S. **Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition**. Minnesota: University of Minnesota Press, 2014.

CUNNINGHAM KAIN, M.; SENA, P. K. Note by the secretariat - Study on indigenous women’s political participation at the international, national and local levels. In: UN Permanent Forum on Indigenous Issues. **Report on the twelfth session**. Economic and Social Council Index: E/C.19/2013/10, 31 maio 2013. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/746776>>. Acesso em: 9 jun. 2020.

DAINESE, G.; SERAGUZA, L.; OLSCHESKI, L. E. B. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos: Entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. **Revista Nanduty**, v. 4, n. 5, nov., p. 286-307. 2016. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/5767>>. Acesso em: 06 abr. 2020.

DÍAZ, A. A.; GARCÍA, R. G. La Investigación Activista Feminista: un diálogo metodológico con los movimientos sociales. **Empiria**, Madrid, n. 38, dez., p. 63-84. 2017.

DOLLIS, N. B. D. **Nokê mevi revôsho shoĀima Awe ‘O que é transformado pelas pontas das nossas mãos’ O Trabalho Manual Dos Marubo Do Rio Curuçá**. 2017. 142p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social) Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2017.

\_\_\_\_\_. Nokê mevi revôsho shoĀima Awe: ‘O que é transformado pelas pontas das nossas mãos’. **Campos**, v. 19, n. 1, jan./jun., p. 23-35. 2018.

DULCE, E. Artistas, educadores, youtubers: a luta da juventude indígena em múltiplas expressões. **Brasil de Fato**, 2019. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/03/24/artistas-educadores-youtubers-a-luta-da-juventude-indigena-em-multiplas-expressoes/>. Acesso em: 8 ago. 2019.

ENLOE, C. **Bananas, Beaches and Bases**: making feminist sense of international politics. 2.ed. Berkeley: University of California Press, 2014.

ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, Daniela.; LUGONES, María.; OCHOA, K. Reflexiones Pedagógicas en torno al feminismo descolonial: Una conversa en cuatro voces. In: WALSH, Catherine. **Pedagogias Decoloniales**: praticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Bogotá: Abya-Yala/UPS Publicaciones, Tomo I, 2013.

ESTEBAN, M. L. Antropología encarnada. Antropología desde una misma. **CEIC**, v. 12, jun., p. 1-21. 2004.

FAGUNDES, I. P. Felipe Camarão, um cavaleiro potiguar a serviço del Rei: memória, história e identidade nas guerras pernambucanas, século XVII. **Revista 7 Mares**, n. 5, p. 200-212. 2015.

FEMINISTAS COMUNITARIAS DE ABYA YALA [FECAY]. **El desafío de la despatriarcalización**: entramado para la liberación de los pueblos. La Paz: FeCAY, 2016. 104p.

FERNANDES, E. R. **Decolonizando Sexualidades: Enquadramentos Coloniais e Homossexualidade Indígena no Brasil e nos Estados Unidos**. 2015. Tese (Doutorado em Estudos Comparados sobre as Américas) - CEPPAC, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

\_\_\_\_\_. Ser índio e ser gay: tecendo uma tese sobre homossexualidade indígena no Brasil, **CIMI**, 22 jun. 2018. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/06/ser-indio-e-ser-gay-tecendo-uma-tese-sobre-homossexualidade-indigena-no-brasil/>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED STATES [FAO]. **Global Campaign for the Empowerment of Indigenous Women for Zero Hunger**. Disponível em: <<http://www.fao.org/indigenous-peoples/indigenous-women/en/>>. Acesso em: 9 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Empowerment of Indigenous Women for the eradication of hunger and malnutrition in Latin America and the Caribbean. In: **FAO High Level Forum**, Ciudad de México, 12-13 jan. 2018. Ciudad de México: FAO, 2018. Disponível em: <<http://www.fao.org/americas/eventos/ver/en/c/1028024/>>. Acesso em: 9 jun 2020.

FÓRUM INTERNACIONAL DE MULHERES INDÍGENAS [FIMI]. **Documentos Conceptuales**: Ampliación del Análisis de la Aplicación de la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing+15 en el 2009 y El Impacto de la Crisis Económica en la Vida de las Mujeres Indígenas. Nova York: FIMI, 2009.

FOUCAULT, M. O método. In: \_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988. p. 88-97.

\_\_\_\_\_. Aula de 14 de janeiro de 1976. In: \_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 27-48.

FRANÇA, B. O. Nós não éramos índios. **Povos Indígenas do Brasil**, ISA, 1999. Disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/%22N%C3%B3s\\_n%C3%A3o\\_eros\\_%C3%Adndios%22?printable=yes](https://pib.socioambiental.org/pt/%22N%C3%B3s_n%C3%A3o_eros_%C3%Adndios%22?printable=yes). Acesso em: 9 jul. 2019. Coletado e editado por Geraldo Andrello.

FUNAI. Funai entrevista Joênia Wapichana – a primeira mulher indígena a ser eleita deputada Federal no Brasil. **FUNAI**, Notícias, 8 out. 2018. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5065-funai-entrevista-joenia-wapixana-a-primeira-mulher-indigena-a-ser-eleita-deputada-federal-no-brasil>>. Acesso em: 23 jun. 2020.

GALHERA, K. M; MASO, T. Abertura: Dossiê “Feminismos, Gênero e Relações Internacionais”. **Monções: Revista de Relações Internacionais da UFGD**, Dourados, v. 6. n. 11, set., p. 1-14. 2017. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/moncoes/article/viewFile/6899/3841> >. Acesso em: 12 nov. 2019.

GEERTZ, C. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989. p. 13- 41.

GONZÁLEZ, L. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984. p. 223-243.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr., p. 25-49. 2016.

GUAJAJARA, S. **Falando com meus parentes e com minhas parentas indígenas**. 6 fev. 2018. Facebook: [fb.com/guajajarasonia](https://www.facebook.com/notes/sonia-bone-guajajara/falando-com-meus-parentes-e-com-minhas-parentas-ind%C3%ADgenas/1598180266917090/). Disponível em: <https://www.facebook.com/notes/sonia-bone-guajajara/falando-com-meus-parentes-e-com-minhas-parentas-ind%C3%ADgenas/1598180266917090/>. Acesso em: 1 jul 2020.

HARACHELL, M; MIRIM, K.; PATAXÓ, N; TUPAN, C.; MARTINS, F. Visibilidade LGBTQIA+ Indígena. 6 jun. 2020. 1 vídeo (1h38min). Publicado pelo Observatório Indigenista. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0mwl9y26mgc&t=910s>>. Acesso em: 18 jun. 2020.

HARAWAY, D. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, v. 5, p. 7-41. 1995

HARDING, S. Women, Gender, Development: Maximally Objective Research? In: HARDING, S. **Objectivity and Diversity: Another Logic of Scientific Research**. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 2015.

INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. **International Relations and the Problem of Difference**. Nova York: Routledge, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Os indígenas no Censo Demográfico 2010**: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012. 31p.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Sonia Guajajara: “A gente enfrenta o preconceito duas vezes, por ser indígena e por ser mulher”. **ISA**, Entrevista, 20 abr. 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/sonia-guajajara-a-gente-enfrenta-o-preconceito-duas-vezes-por-ser-indigena-e-por-ser-mulher>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

KAPUR, R. The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the “Native” Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics. **Harvard Human Rights Journal**, Londres, v. 15, p. 1-37. 2002.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. Pensando com a Cabeça na Terra. In: Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia, 6., 2017, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2017.

KRENAK, A.; SILVA, J. S. A Potência do Sujeito Coletivo. **Revista Periferias**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1. 2018. Entrevistas. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/materia/a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-i/>> Acesso em: 8 jun. 2020.

KUOKKANEN, R. Indigenous Women’s Rights and International Law: Challenges of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In: LENNOX, C.; SHORT, D. (Ed.). **Handbook of Indigenous Peoples’ Rights**. Toronto: Routledge, 2016. p. 129-145.

LADO A. Índio gay morto pela Igreja e primeira vítima da homofobia no Brasil recebe homenagem. **Lado A**, 9 dez. 2016. Disponível em: <<https://revistaladoa.com.br/2014/12/brasil/vida-gay-durante-ditadura-brasileira-tema-livro/>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

LASMAR, C. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1/2., jan. 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11990/11265>>. Acesso em: 09 jul. 2020.

LESSA, L. A problematização da diferença nas RI: As Dimensões de Raça, Gênero e Colonialidade como Chave para pensar Além do “Internacional”. **HO PLOS - Revista de Estudos Estratégicos e Relações Internacionais**, Niterói, v. 2, n. 3, jun./dez., p. 47-62. 2018.

\_\_\_\_\_. Mulheres Indígenas de mais de 100 povos sairão em marcha nesta terça-feira. **Mídia Ninja**, Cobertura Colaborativa Marcha das Mulheres Indígenas,

Brasília, 12 ago. 2019a. Disponível em: <<https://midianinja.org/news/mulheres-indigenas-de-mais-de-100-povos-sairao-em-marcha-nesta-terca-feira/>>. Acesso em: 15 maio 2020.

\_\_\_\_\_. Brasília é colorida de urucum por 3 mil mulheres indígenas. **Mídia Ninja**, Cobertura Colaborativa Marcha das Mulheres Indígenas, Brasília, 13 ago. 2019b. Disponível em: <<https://midianinja.org/news/brasil-e-colorida-de-urucum-por-3-mil-mulheres-indigenas/>>. Acesso em: 15 maio 2020.

LIMA, D. M. O Homem Branco e o Boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). **Teoria e Sociedade**, Número Especial: “Antropologias e Arqueologias, hoje”, p. 173-201. 2014.

LIMA, T. S. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Unesp/ISA, Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LUCIANO, G. dos S. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Museu Nacional, Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED), 2006. 233p. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000154565?posInSet=1&queryId=99d940d4-d833-49f5-be17-339feb29032e>. Acesso em: 10 jan 2019.

LUGONES, M. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, jul./dez., p. 73-101. 2008.

MACEDO, N. L. Mulheres indígenas e camponesas se unem para a maior ação feminina da América Latina. **MST**, 8 ago. 2019. Disponível em: <<https://mst.org.br/2019/08/08/mulheres-indigenas-e-camponesas-se-unem-para-a-maior-acao-feminina-da-america-latina/>>. Acesso em: 2 jun. 2020.

MAIA, M. Sônia Guajajara: É a hora da voz da mulher indígena ecoar em todo mundo. **Mídia Ninja**, Cobertura Colaborativa da Marcha das Mulheres Indígenas, 9 ago. 2019. Disponível em: <<https://midianinja.org/news/sonia-guajajara-e-a-hora-da-voz-da-mulher-indigena-ecoa-em-todo-mundo/>>. Acesso em: 9 jun. 2020.

MAHMOOD, S. **Politics of piety**: the Islamic revival and the feminist subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-156. 2006.

MAJUR. Direção e Fotografia: Íris (@asasdeiris). Produção Filme Simples. Elenco: Majur. 18 maio 2020. 1 vídeo (20min). Publicado no canal Filmesimples. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=vhmR8zqPwVI&t=1054s>>. Acesso em: 18 jun. 2020.

MARCHA DAS MULHERES INDÍGENAS. **Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”**. In: Marcha das

Mulheres Indígenas, 1., 15 ago. 2019. Brasília: APIB, 2019. Disponível em: <<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>>. Acesso em: 2 jul. 2020.

MARQUES, M. Dia da Mulher: 'Checaram duas vezes se eu era deputada ou não', diz 1ª indígena eleita para o Congresso. **G1**, Distrito Federal, 8 mar. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2019/03/08/dia-da-mulher-checaram-duas-vezes-se-eu-era-deputada-ou-nao-diz-1a-indigena-eleita-para-o-congresso.ghtml>>. Acesso em: 22 jun. 2020.

MARTINELLI, A. Em 1ª marcha, mulheres indígenas ocupam as ruas de Brasília contra o governo Bolsonaro. **Huffpost Brasil**, Mulheres, 13 ago. 2019. Disponível em: <[https://www.huffpostbrasil.com/entry/marcha-mulheres-indigenas\\_br\\_5d52fe6ee4b0cfeed1a462a0](https://www.huffpostbrasil.com/entry/marcha-mulheres-indigenas_br_5d52fe6ee4b0cfeed1a462a0)>. Acesso em: 2 jun. 2020.

MASO, T.; VERON, V.; TERENA, L.; PAREDES, J. Re-existências: A luta das mulheres indígenas na América Latina. In: Conferência Policêntrica da International Feminist Journal of Politics (IFJP): Gender, Violence and Feminist Resistance in Latin America, 2., PUC-SP, São Paulo, 18 out. 2019. Mesa redonda. **Arquivo pessoal de Tchella Maso**. Transcrição: Thamires Riter. São Paulo: IFJP, 2019.

MASO, T.; JULIÃO, C.; PROCÓPIO, S. Nosso corpo, nosso espírito. Spotify. **Chutando a Escada**, 8 mar. 2019. Áudio. 109min. Disponível em: <<https://open.spotify.com/episode/1cYi3AGSQvtYkj2HBKHiA?si=oK3JImvgSuW8mvMhhL5cPA>>. Acesso em: 10 jun. 2020.

MCCALLUM, C. O corpo que sabe: da epistemologia Kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. In: ALVES, P.C.; RABELO, M.C. (Orgs.). **Antropologia da saúde**: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1998. p. 215-245.

\_\_\_\_\_. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1/2, jan. 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11990/11265>>. Acesso em: 09 jul. 2020.

MÍDIA NINJA. Sônia Guajajara – Colunista Ninja. **Mídia Ninja**, 19 abr. 2017. Vídeo. (1:50min). Disponível em: <<https://midianinja.org/author/soniaguajajara/>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Cármem Lúcia recebe mulheres indígenas no STF. **Mídia Ninja**, Cobertura Colaborativa Marcha Mulheres Indígenas, 12 ago. 2019a. Disponível em: <<https://midianinja.org/news/carmem-lucia-recebe-mulheres-indigenas-no-stf/>>. Acesso em 17 maio 2020.

\_\_\_\_\_. Mais de 2 mil mulheres indígenas, de todas as regiões do Brasil, se reúnem em Brasília! 16 ago. 2019b. 1 Vídeo (3:56min). Publicado pelo canal Mídia Ninja. Disponível em: <

[https://www.youtube.com/watch?v=SJ\\_c2dgGvzo&feature=emb\\_title](https://www.youtube.com/watch?v=SJ_c2dgGvzo&feature=emb_title)>. Acesso em: 17 jun. 2020.

MOHANTY, C. T. *Bajo los Ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales*. In: NAVAZ, L.; CASTILLO, A. (Ed.). **Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes**. Madrid: Cátedra, 2008.

MOTT, L. **Etno-história da homossexualidade na américa latina**. Seminário-Taller de História de las Mentalidades y los Imaginarios, 26 ago. 1994. Comunicação oral. Bogotá: Departamento de História e Geografia da Pontificia Universidad Javerina de Bogotá, 1994.

NATALE, D. Sônia Guajajara: “Nós, indígenas, seguimos sendo as inimigas nº 1 deste governo”. **Xapuri**, Empoderamento feminino, 10 ago. 2019. Disponível em: <<https://www.xapuri.info/mulheres-indigenas/sonia-guajajara-nos-indigenas-seguimos-sendo-as-inimigas-no-1-deste-governo/>>. Acesso em: 2 jul. 2020.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). **United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples - UNDRIP**. Genebra, 2007. Disponível em: <[https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP\\_E\\_web.pdf](https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. **Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra a Mulher – CEDAW** (sigla em inglês). Genebra, 1981. Disponível em: <[http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao\\_cedaw1.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/convencao_cedaw1.pdf)>. Acesso em: 9 jun. 2020.

ONU BRASIL. **Objetivo 5** - Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/pos2015/ods5/>>. Acesso em: 7 ago. 2019.

\_\_\_\_\_. **Glossário de termos do Objetivo de Desenvolvimento Sustentável 5: Alcançar a igualdade de gênero e empoderar todas as mulheres e meninas**. ONU, 2016. Disponível em: <https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2017/06/Glossario-ODS-5.pdf>. Acesso em: 6 ago. 2019.

ONU MULHERES; REDE BRASILEIRA DO PACTO GLOBAL. **Princípios de Empoderamento das Mulheres**. 2016. Disponível em: <[http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha\\_ONU\\_Mulheres\\_Nov2017\\_digital.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2016/04/cartilha_ONU_Mulheres_Nov2017_digital.pdf)>. Acesso em: 6 ago. 2019.

ONU MULHERES. Conferência Mundial sobre a Mulher, 4., 1995, Pequim. **Declaração e Plataforma de Ação**. Pequim: ONU Mulheres, 1995a. 112p. Disponível em: <[http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao\\_beijing.pdf](http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2013/03/declaracao_beijing.pdf)>. Acesso em 7 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. **Beijing Declaration of Indigenous Women**. Pequim: ONU Mulheres, 1995b. 7p. Disponível em: <[http://www.ipcb.org/resolutions/htmls/dec\\_beijing.html](http://www.ipcb.org/resolutions/htmls/dec_beijing.html)>. Acesso em 7 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. “O compromisso do Brasil tem que ser com os nossos direitos”, diz Sônia Guajajara, do movimento de mulheres indígenas. **ONU Mulheres**, Entrevistada Sônia Guajajara, *Voz das Mulheres Indígenas*, 22 mar. 2015a. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/o-compromisso-do-brasil-tem-que-ser-com-os-nossos-direitos-diz-sonia-guajajara-do-movimento-de-mulheres-indigenas/>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Mulheres indígenas estão na luta pela terra e sofrem ameaças de madeiros **ONU Mulheres**, Entrevista Maria Leonice Tupari, *Voz das Mulheres Indígenas*, 23 mar. 2015b. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/mulheres-indigenas-estao-na-luta-pela-terra-e-sofrem-ameacas-de-madeiros/>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Entre a aldeia e a universidade, a terena Simone Amado é uma das articuladoras políticas indígenas no Centro-Oeste. **ONU Mulheres**, Entrevista Simone Amado, *Voz das Mulheres Indígenas*, 28 mar. 2015c. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/entre-a-aldeia-e-a-universidade-a-terena-simone-amado-e-uma-das-articuladoras-politicas-indigenas-no-centro-ocidente/>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. “Quando a gente pega o sabor da luta, a gente não quer parar mais”, afirma Iara Wassu Cocal. **ONU Mulheres**, Entrevista Iara Wassu Cocal, *Voz das Mulheres Indígenas*, 29 mar. 2015d. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/quando-a-gente-pegar-o-sabor-da-luta-a-gente-nao-quer-parar-mais-afirma-ilara-wassu-cocal/>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. “Enquanto eu não ver cada mulher falando por si, minha luta não acabou”, afirma a guarani nhandeva Andreia Lourenço. **ONU Mulheres**, Entrevista Andreia Lourenço, *Voz das Mulheres Indígenas*, 30 mar. 2015e. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/noticias/enquanto-eu-nao-ver-cada-mulher-falando-por-si-minha-luta-nao-acabou-afirma-a-guarani-nhandeva-andreia-lourenco/>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

\_\_\_\_\_. Pauta Nacional das Mulheres Indígenas. **ONU Mulheres, Projeto Voz das Mulheres Indígenas**, 2018. Disponível em: <<http://www.onumulheres.org.br/wp-content/uploads/2018/06/PAUTA-Mulheres-indigenas-1.pdf>>. Acesso em: 25 jun. 2020.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Indigenous and Tribal Peoples Convention (169)**. General Conference of the International Labour Organisation, 76., Genebra, 27 jun. 1989, n. 169. Disponível em: <[https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P1210\\_0\\_ILO\\_CODE:C169](https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P1210_0_ILO_CODE:C169)>. Acesso em: 12 maio 2020. Não paginado.

OVERING, J. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, abr., p. 81-107. 1999. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131999000100004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 30 mar. 2020.

OYĚWÙMÍ, O. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução: Juliana Araújo. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, v. 1, p. 1-8. 2004.

\_\_\_\_\_. **African gender studies: a reader**. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.

PAREDES, J. **Hilando Fino: desde el feminismo comunitario**. 2.ed. La Paz: Ded-Bolívia, Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PETERSON V. S. Political Identities/Nationalism as Heterosexism. **International Feminist Journal of Politics**, v. 1, n. 1, 1999, pp. 34-65.

PICHARDO, O. C. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: AZKUE, I. M. et al (Orgs.). **Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Bilbao: UPV/EHU, 2014.

PICQ, Manuela Lavínia. **Vernacular Sovereignities: Indigenous Women Challenging World Politics**. University of Arizona Press, 2018.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 3. ed. Rio de Janeiro: GRUMIN, 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

RIBEIRO, D. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.

RIBEIRO, R. Clara Camarão, uma heroína entre o mito e a realidade. **Tribuna do Norte**, Natal, 15 mar. 2017. Disponível em: <<http://www.tribunadonorte.com.br/noticia/clara-camara-o-uma-heroa-na-entre-o-mito-e-a-realidade/374304>>. Acesso em: 12 jun 2020.

RIFKIN, M. **Beyond settler time: temporal sovereignty and indigenous self-determination**. Durham e London: Duke University Press, 2017. 297p.

ROCHEDO, A. **Guerreiras (M'baima Miliguapy): Mulheres indígenas na cidade, mulheres indígenas na aldeia**. Rio de Janeiro: Pachamama, 2018.

ROSA, A. B. Por que a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. **Huffpost Brasil**, Mulheres, 12 out. 2019. Disponível em: [https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s\\_a\\_21700429/](https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/25/por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-s_a_21700429/). Acesso em 8 ago. 2019.

SCOTT, J. Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the uses of poststructuralist theory for feminism. **Feminist Studies**, College Park, v. 14, n. 1, p. 32-50. 1988.

SEBASTIÃO, L. L. **Mulher Terena: dos papéis tradicionais para atuação sociopolítica. SenoTêrenoe: kixoku ko'ítukeyea mekuke yoko kóoyene xapa viyénoxapa Yoko nâti.** 2012. 144p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. A Lei Maria da Penha no contexto indígena: Das Marias diversas às Marias Indígenas. In: Encontro da Associação Nacional de História, 12, 13-16 out. 2014, Aquidauana. **Democracias e Ditaduras no Mundo Contemporâneo.** Aquidauana: UFMS, 2014.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário descolonial. **E-Cadernos CES**, Coimbra, v. 18, p. 106-131. 2012.

SHAW, K. **Indigeneity and Political Theory: sovereignty and the limits of the political.** Londres: Routledge, 2008.

SILVA, L. F. V. (Org.). **Coletânea da Legislação Indigenista Brasileira.** Brasília: CGDTI/FUNAI, 2008. 818p.

SILVA, Suzy Evelyn de Souza e; KAXUYANA, Valeria Paye Pereira. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, R. **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.** 1a edição. Brasília: INESC, 2008.

SMITH, L. T. **Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples.** 2.ed. Londres e Nova York: Zed Books, 2012.

MACLEOD, M. Género, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate. SOLANO, L.; XOCHITL, J. A.; HERNÁNDEZ, R. A.; ESCOBAR, A.; KÖHLER, A.; CUMES, A.; SANDOVAL, R. **Prácticas otras de conocimiento(s):** Entre crisis, entre guerras. México: CLACSO, 2018 [2015]. Tomo 2.

STARN, O.; CADENA, M. **Indigenous experience today.** Oxford: Berg, 2007.

STRATHERN, M. **Dealing with Inequality: Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond.** Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

**TERRA SEM PECADO.** Direção: Marcelo Costa. Intérpretes: Alisson Cleomar dos Santos, Braulina Aurora, Danilo Ferreira Alexandre, Fêtxawewe Tapuya Guajajara Veríssimo. 19 maio 2020. 1 vídeo (20min). Publicado pelo canal Terra sem Pecado. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BUuqAd-Gq8w&t=297s>>. Aceso em: 18 jun 2020.

TICKNER, J. A. **A Feminist Voyage through International Relations.** Nova York: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Identity in International Relations Theory: Feminist Perspectives. In: LAPID, Y.; KRATOCHWIL, F. **The Return of Culture and Identity in IR Theory.** Boulder e Londres: Lynne Rienner Publishers, 1996. p. 147-162.

\_\_\_\_\_. Revisiting IR in a Time of Crisis: Learning from Indigenous Knowledge, **International Feminist Journal of Politics**, v. 17, n. 4, p. 536-553. 2015. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/14616742.2015.1071995>>. Acesso em: 10 nov. 2018.

TSING, A. L. **In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **Friction: an ethnography of global connection**. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. The Global Situation. **Cultural Anthropology**, v. 15, n. 3, ago., p. 327-360. 2000.

\_\_\_\_\_. Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species. **Environmental Humanities**, v. 1, 2012. p. 141-154.

THYDÉWA. **Pelas Mulheres Indígenas**. TAVARES, J. B.; TUPINAMBÁ, P. T; GERLIC, S (Orgs.). ONG Thydewa (online), v. 22, 2015. 34p. Disponível em: <<http://www.thydewa.org/wp-content/uploads/2015/03/pelas-mulheres-indigenas-web.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2020. (Índios na Visão dos Índios)

TOZZI, V. "Seguiremos em marcha até que todas sejamos livres", reafirmam Margaridas durante ato de abertura. **CONTAG**, Marcha das Margaridas, 13 ago. 2019. Disponível em: <<http://www.contag.org.br/indexdet2.php?modulo=portal&acao=interna2&codpag=101&id=13652&mt=1&nw=1&ano=&mes=>>>. Acesso em: 19 maio 2020.

UN IASG. **Elimination and Responses to Violence, Exploitation and Abuse of Indigenous Girls, Adolescents and Young Women**, 2014. Disponível em: [https://www.un.org/en/ga/69/meetings/indigenous/pdf/IASG%20Thematic%20Paper\\_%20Violence%20against%20Girls%20and%20Women%20-%20rev1.pdf](https://www.un.org/en/ga/69/meetings/indigenous/pdf/IASG%20Thematic%20Paper_%20Violence%20against%20Girls%20and%20Women%20-%20rev1.pdf). Acesso em: 8 ago. 2019

UNAIDS. **Relatório Técnico: Avaliação Qualitativa Sobre Violência e HIV entre Mulheres e Meninas Indígenas**. Alto Solimões: UNAIDS, 2014. 48p.

UN PERMANENT FORUM ON INDIGENOUS ISSUES. Empowering Indigenous Women Strengthens Their Communities, Nations in Face of Adversity, Speakers Tell Permanent Forum as Session Continues. In: UN Permanent Forum on Indigenous Issues. **Sixteenth Session, 5th & 6th Meetings**. Economic and Social Council Index: HR/5354, 27 abr, 2017. Disponível em: <<https://digitallibrary.un.org/record/746776>>. Acesso em: 9 jun. 2020.

VECCHIONE, M. **Managing Borders, Nurturing Life: Existences, Resistances and Political Becoming in the Amazon Forest**. 2014. 318p. Tese (Doutorado em Filosofia/Ciência Política) - School of Graduate Studies, McMaster University, Ontario, 2014.

VERON, Valdelice. **Tekombo'e Kunhakoty: Modo de Viver da Mulher Kaiowá**. 2018. 42f. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O chocalho do xamã é um acelerador de partículas. 1999. In: SZTUTMAN, R. (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007. p. 24-49. (Coletânea Encontros)

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 345-400.

\_\_\_\_\_. Se tudo é humano, então tudo é perigoso. 2004. In: SZTUTMAN, R. (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007. p. 86-113. (Coletânea Encontros)

\_\_\_\_\_. No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. 2006. In: SZTUTMAN, R. (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007. p. 130-161. (Coletânea Encontros)

\_\_\_\_\_. O perspectivismo é a retomada da Antropofagia oswaldiana em novos termos. 2007. In: SZTUTMAN, R. (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro**. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2007. p. 114-129. (Coletânea Encontros)

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, p. 288, 2015.

VIRGÍLIO, N. L. **Pensa que é só dar o de-comer? Criando e pelejando com parente e bicho bruto na comunidade do Góis-CE**. 2018. 155p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2018.

WANG, J. **Carceral Capitalism**. Cambridge: Semiotext(e), 2018.

WALKER, R. B. J. **Inside/outside**: Relações Internacionais como teoria política. Rio de Janeiro: PUC-Rio. Apicuri, 2013.

WALSH, C. Interculturalidad y colonialidade del poder. Um pensamento y posicionamento outro desde la diferencia colonial. In: WALSH, C.; MIGNOLO, W.; LINERA, A. G. **Interculturalidad, descolonizacion del Estado y del conocimiento**. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

## Anexo 1

### **Documento Final Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”.**

*Brasília – DF, 09 a 14 de agosto 2019  
Se fere a nossa existência, seremos resistência*

Nós, 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do nosso 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente processo de luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo o mundo, reafirmamos nossas manifestações.

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência.

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta, considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher. O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós. Precisamos dialogar e fortalecer a potência das mulheres indígenas, retomando nossos valores e memórias

matriarcais para podermos avançar nos nossos pleitos sociais relacionados aos nossos territórios.

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito.

Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura.

Quando cuidamos de nossos territórios, o que naturalmente já é parte de nossa cultura, estamos garantindo o bem de todo o planeta, pois cuidamos das florestas, do ar, das águas, dos solos. A maior parte da biodiversidade do mundo está sob os cuidados dos povos indígenas e, assim, contribuimos para sustentar a vida na Terra.

A liberdade de expressão em nossas línguas próprias, é também fundamental para nós. Muitas de nossas línguas seguem vivas. Resistiram às violências coloniais que nos obrigaram ao uso da língua estrangeira, e ao apagamento de nossas formas próprias de expressar nossas vivências. Nós mulheres temos um papel significativo na transmissão da força dos nossos saberes ancestrais por meio da transmissão da língua.

Queremos respeitado o nosso modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver o território. Saibam que, para nós, a perda do território é falta de afeto, trazendo tristeza profunda, atingindo nosso espírito. O sentimento da violação do território é como o de uma mãe que perde seu filho. É desperdício de vida. É perda do respeito e da cultura, é uma desonra aos nossos ancestrais, que foram responsáveis pela criação de tudo. É desrespeito aos que morreram pela terra. É a perda do sagrado e do sentido da vida.

Assim, tudo o que tem sido defendido e realizado pelo atual governo contraria frontalmente essa forma de proteção e cuidado com a Mãe Terra, aniquilando os direitos que, com muita luta, nós conquistamos. A não demarcação de terras indígenas, o incentivo à liberação da mineração e do arrendamento, a tentativa de flexibilização do licenciamento ambiental, o financiamento do armamento no campo, os desmontes das políticas indigenista e ambiental, demonstram isso.

Nosso dever como mulheres indígenas e como lideranças, é fortalecer e valorizar nosso conhecimento tradicional, garantir os nossos saberes, ancestralidades e cultura, conhecendo e defendendo nosso direito, honrando a memória das que vieram antes de nós. É saber lutar da nossa forma para potencializar a prática de nossa espiritualidade, e afastar tudo o que atenta contra as nossas existências.

Por tudo isso, e a partir das redes que tecemos nesse encontro, nós dizemos ao mundo que iremos lutar incansavelmente para:

1. Garantir a demarcação das terras indígenas, pois violar nossa mãe terra é violentar nosso próprio corpo e nossa vida;
2. Assegurar nosso direito à posse plena de nossos territórios, defendendo-os e exigindo do estado brasileiro que proíba a exploração mineratória, que nos envenena com mercúrio e outras substâncias tóxicas, o arrendamento e a cobiça do agronegócio e as invasões ilegais que roubam os nossos recursos naturais e os utilizam apenas para gerar lucro, sem se preocupar com a manutenção da vida no planeta;
3. Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos.

Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos.

Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das

especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.

4. Reivindicar ao Supremo Tribunal Federal (STF), que não permita, nem legitime nenhuma reinterpretação retrógrada e restritiva do direito originário às nossas terras tradicionais. Esperamos que, no julgamento do Recurso Extraordinário 1.017.365, relacionado ao caso da Terra Indígena Ibirama Laklanõ, do povo Xokleng, considerado de Repercussão Geral, o STF reafirme a interpretação da Constituição brasileira de acordo com a tese do Indigenato (Direito Originário) e que exclua, em definitivo, qualquer possibilidade de acolhida da tese do Fato Indígena (Marco Temporal);

5. Exigir que todo o Poder Judiciário que, no âmbito da igualdade de todos perante a lei, faça valer nosso direito à diferença e, portanto, o nosso direito de acesso à justiça. Garantir uma sociedade justa e democrática significa assegurar o direito à diversidade, também previsto na Constituição. Exigimos o respeito aos tratados internacionais assinados pelo Brasil, que incluem, entre outros, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), as Convenções da Diversidade Cultural, Biológica e do Clima, a Declaração da ONU sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas;

6. Promover o aumento da representatividade das mulheres indígenas nos espaços políticos, dentro e fora das aldeias, e em todos os ambientes que sejam importantes para a implementação dos nossos direitos. Não basta reconhecer nossas narrativas é preciso reconhecer nossas narradoras. Nossos corpos e nossos espíritos têm que estar presentes nos espaços de decisão;

7. Combater a discriminação dos indígenas nos espaços de decisão, especialmente das mulheres, que são vítimas não apenas do racismo, mas também do machismo;

8. Defender o direito de todos os seres humanos a uma alimentação saudável, sem agrotóxicos, e nutrida pelo espírito da mãe terra;

9. Assegurar o direito a uma educação diferenciada para nossas crianças e jovens, que seja de qualidade e que respeite nossas línguas e valorize nossas tradições. Exigimos a implementação das 25 propostas da segunda Conferência Nacional e dos territórios etnoeducacionais, a recomposição das condições e espaços institucionais, a exemplo da Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena na estrutura administrativa do Ministério da Educação para assegurar a nossa incidência na formulação da política de educação escolar indígena e no atendimento das nossas demandas que envolvem, por exemplo, a melhoria da infraestrutura das escolas indígenas, a formação e contratação dos professores indígenas, a elaboração de material didático diferenciado;

10. Garantir uma política pública indigenista que contribua efetivamente para a promoção, o fomento, e a garantia de nossos direitos, que planeje, implemente e monitore de forma participativa, dialogada com nossas organizações, ações que considerem nossas diversidades e as pautas prioritárias do Movimento Indígena;

11. Reafirmar a necessidade de uma legislação específica que combata a violência contra a mulher indígena, culturalmente orientada à realidade dos nossos povos. As políticas públicas precisam ser pautadas nas especificidades, diversidades, e contexto social de cada povo, respeitando nossos conceitos de família, educação, fases da vida, trabalho e pobreza.

12. Dar prosseguimento ao empoderamento das mulheres indígenas por meio da informação, formação e sensibilização dos nossos direitos, garantindo o pleno acesso das mulheres indígenas à educação formal (ensino básico, médio, universitário) de modo a promover e valorizar também os conhecimentos indígenas das mulheres;

13. Fortalecer o movimento indígena, agregando conhecimentos de gênero e geracionais;

14. Combater de forma irreduzível e inegociável, posicionamentos racistas e anti-indígenas. Exigimos o fim da violência, da criminalização e discriminação contra os nossos povos e lideranças, praticadas inclusive por agentes públicos,

assegurando a punição dos responsáveis, a reparação dos danos causados e comprometimento das instâncias de governo na proteção das nossas vidas.

Por fim, reafirmamos o nosso compromisso de fortalecer as alianças com mulheres de todos os setores da sociedade no Brasil e no mundo, do campo e da cidade, da floresta e das águas, que também são atacadas em seus direitos e formas de existência.

Temos a responsabilidade de plantar, transmitir, transcender, e compartilhar nossos conhecimentos, assim como fizeram nossas ancestrais, e todos os que nos antecederam, contribuindo para que fortaleçamos, juntas e em pé de igualdade com os homens, que por nós foram gerados, nosso poder de luta, de decisão, de representação, e de cuidado para com nossos territórios.

Somos responsáveis pela fecundação e pela manutenção de nosso solo sagrado. Seremos sempre guerreiras em defesa da existência de nossos povos e da Mãe Terra.

*Brasília (DF), 14 de agosto de 2019.*