

PODE A MULHER INDÍGENA FALAR?

Reijane Pinheiro da Silva³

1 INTRODUÇÃO

A pergunta que dá nome a esse texto é paráfrase do trabalho seminal de Gayatri Spivaki (SPIVAKI, 2010), cujo título é: Pode o subalterno falar? O objetivo é apontar algumas reflexões sobre a forma como lideranças indígenas (mulheres), têm se colocado na ordem do discurso, na direção do que aponta Foucault⁴ (1998), rompendo, simultaneamente, elementos estruturados da ordem colonial/patriarcal/capitalista, que atravessou os mundos indígenas desde 1500. Citamos, como exemplos desse processo insurgente, Sônia Gajajara e Célia Xacriabá, que foram eleitas em 2022, respectivamente por São Paulo e Minas Gerais, e ocuparão a câmara dos deputados, dando início ao que a mídia tem divulgado como a bancada do cocar. Joenia Wapichana, eleita por Roraima em 2018, não se reelegeu, apesar dos mais de onze mil votos em 2022. Ao comentar o resultado, no entanto, fez referência à eleição das “parentes” dizendo: “Sempre disse que fui a primeira deputada federal indígena, mas não a única e nem a última.” (G1 RORAIMA, 2022).

No mesmo processo de ruptura e ascensão à ordem discursiva, mulheres indígenas de várias regiões do Brasil, entre elas: Narúbia Werreria, Txai Suruí, Dayara Tukano, Maia Kaiapó, entre muitas outras, têm articulado uma virada muito significativa no quadro de lideranças indígenas brasileiras. Apontar alguns aspectos da atuação dessas mulheres no cenário político brasileiro contemporâneo, a partir da identificação de elementos mobilizados por elas na composição dos seus discursos e práticas políticas, é o objetivo desse texto.

Defendo que compreender esse processo implica em uma leitura para além das perspectivas dominantes nas pesquisas realizadas entre os povos indígenas no Brasil. Assim como o estado brasileiro privilegiou os homens como interlocutores nas relações coloniais,

³ Dra. em Antropologia Social – UFRGS. Professora do Curso de Nutrição e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Tocantins

⁴ Segundo Foucault (1998), a ordem do discurso é um *lócus* privilegiado de distribuição de poder. Quem fala, quem pode falar e quem se faz ouvir.

que já ultrapassam 500 anos nas Américas, também os antropólogos e pesquisadores de outras áreas privilegiaram a escuta masculina. Em síntese: homens dialogavam com homens. Para Segato (2007), o patriarcado e a dominação colonial atravessaram os mundos indígenas de mãos dadas, reconfigurando poderes nos espaços das aldeias e reorientando relações entre os gêneros. Na mesma direção, Creuza Krahô (2017) aponta que “os antropólogos nunca escutaram as mulheres”, eles registraram, portanto, apenas uma parte da história:

Todos os antropólogos que vão aos Krahô só pesquisam os homens. Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo.

Inspirada pelas palavras de Creuza escrevo este pequeno texto para apontar algumas considerações relativa às formas com que as mulheres indígenas se fazem escutar e como esse ativismo feminino indígena tem se configurado no campo político nacional. Como resultado de um processo de observação à distância, no caso imposta pela pandemia da COVID-19, inverti, aqui, em parte, os princípios da observação participante, tão importante e cara para a antropologia. Adotei uma perspectiva metodológica de registro e observação da trajetória de algumas lideranças indígenas que ganharam visibilidade ao utilizar as redes sociais, para se posicionarem politicamente contra o desmonte das políticas de atenção aos povos indígenas e contra projetos de lei como o de número 490 (PL 490).

Este artigo, especificamente, apontará elementos desse “novo ativismo” indígena protagonizado pelas mulheres, considerando as características dos discursos, os argumentos e as agências no campo político nacional e internacional, à luz da perspectiva decolonial, apontada no início do texto. Tentaremos compreender quais os elementos mobilizados por essas ativistas para romperam as barreiras da ordem do discurso, monopolizado historicamente. Ressalto, no entanto, que esse artigo é resultado de uma pesquisa em curso, sobre relações de gênero e transformações entre os povos indígenas. Entre os objetivos da pesquisa pretendemos compreender a relação entre as mudanças internas, protagonizadas pelas mulheres e o reflexo destas fora das aldeias. As considerações que apresento são, por natureza, iniciais e provocativas para a importância de se pensar esse novo ativismo através de um esforço decolonial. Por isso não me atrevo a incluí-lo como um feminismo indígena ou dentro de outras categorias já consolidadas na literatura sobre gênero e política.

2 ALDEANDO O ESPAÇO PÚBLICO/POLÍTICO

O contexto político em que essas mulheres indígenas alcançaram protagonismo e destaque, nos últimos quatro anos, pode ser definido como o período da maior e mais violenta ofensiva aos povos indígenas brasileiros e a seus territórios, já demarcados ou em estudo, pós-constituição de 1988. Cabe lembrar que estão nas terras e territórios indígenas a porção mais preservada do território nacional e, entre as ameaças à vida dos biomas brasileiros e, conseqüentemente, à vida dos povos que os habitam, está o Projeto de Lei 490, em tramitação no Judiciário, denominado de Marco Temporal. Esse projeto propõe que sejam considerados Terras Indígenas apenas aquelas que estivessem ocupadas por indígenas no momento da promulgação da constituição de 1988, impedindo que territórios comprovadamente ancestrais e dos quais os povos indígenas foram expulsos ao longo do processo de colonização, fossem demarcados. Caso seja aprovado, o Marco Temporal poderá desencadear um processo de revisão de terras já demarcados, muitas delas reivindicadas no período pós 1988.

Entre outros retrocessos o projeto prevê, ainda, a possibilidade de que as terras já demarcadas sejam retomadas pelo Estado, quando houver “perda de traços culturais”, em um flagrante desrespeito aos parágrafos 2º e 5º, do artigo 231 da Constituição Federal. Desconsidera-se, assim, que todas as sociedades humanas mudam de forma dinâmica e constante (RBMC, 2021).

A autorização para mineração em terras indígenas se apresenta como uma possibilidade quando observamos, que o PL em questão, considera o “relevante interesse público” para a retirada de áreas de uso exclusivo dos povos indígenas. A mineração ilegal tem motivado as invasões às terras indígenas, contaminado rios, peixes, animais e pessoas, além de facilitar a violência contra as mulheres e crianças indígenas. Inviabiliza as práticas tradicionais, como a pesca e a caça, comprometendo as fontes hídricas e provocando adoecimentos de toda ordem. Ressalto, ainda, as sérias ameaças aos povos que vivem em isolamento voluntário, na proposição de que o estado estabeleça contato forçado, quando existir “interesse público”.

Diante desse contexto as lideranças indígenas tem denunciado a política anti-indígena do governo Bolsonaro, a desestruturação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), os cortes de recursos para a saúde indígena, a negligência e o negacionismo do governo brasileiro durante a pandemia, além do acirramento dos conflitos fundiários, invasão de Terras

Indígenas, assassinatos, mineração ilegal e violência contra lideranças, mulheres e crianças. No âmbito dos organismos internacionais essas lideranças, também, têm participado ativamente dos debates sobre as mudanças climáticas (COP), como o que está acontecendo nesse mês (novembro 2022), no Egito. Estão sendo ouvidas e reconhecidas pelas lideranças globais, ocupam tribunas, ruas, redes sociais programas de TV, rádio, podcasts e feiras literárias.

Quando observamos a forma como essas mulheres têm “aldeado o espaço político”, a primeira constatação é de que a presença de um corpo estigmatizado pelo olhar colonial como subalterno, em espaços de poder e visibilidade, por si, já se constitui como desconstrução, transgressão e transformação.

O corpo da mulher indígena é, portanto, o primeiro elemento que caracteriza esse “novo” ativismo, pois desestabiliza o olhar da colonialidade ao impor seu fenótipo, seus cocares, adereços, cores e colares no espaço político masculino, burocrático e formal. É importante apontar que, para além das representações estruturadas do exotismo e beleza indígenas, as lideranças reivindicam e se fazem escutar, mobilizando, entre outros argumentos, o fato de que falam em nome de uma coletividade humana e não humana, em nome de saberes legítimos e, principalmente, falam por direitos garantidos pela Constituição de 1988.

Outro elemento fundamental e significativo desses discursos e dessa presença é a subversão do conceito de natureza, tal como a compreendemos, substituindo-o pela tese do pertencimento à terra. É em seu nome que defendem a preservação dos biomas, a proteção das nascentes dos rios, além de denunciarem o envenenamento por agrotóxico e a mineração ilegal. Denunciam que se os “corpos das florestas, das caatingas, do cerrado e das matas são violentados, também o são os corpos das mulheres e homens que os habitam.” (SILVA *et al.*, 2022).

A corporalidade destas mulheres indígenas se apresenta aqui como elemento performativo cultural. Porém, de forma bastante poderosa, a corporalidade se expressa enquanto um processo de “estar no mundo” àqueles que tiveram a sua existência negada pela colonialidade do ser (MALDONADO-TORRES, 2007). Neste sentido, a performance da corporalidade aqui compõe a possibilidade de apresentação de um ativismo que estaria em absoluta “desvantagem” em espaços mais racionalizados do fazer político, por pressuporem

uma simetria (falsa) entre interlocutores no plano discursivo (falsa simetria comum a um determinado multiculturalismo liberal).

A própria ideia de raça é uma construção oriunda do processo colonial, no qual se cria distinções baseadas nas diferenças fenotípicas dos conquistados, por raça e cor, dando origem à ideia de superioridade de uma raça sob a outra. Desse modo, a cada raça é atribuída a um lugar social dentro de uma estrutura de trabalho, de fala e de poder, na qual o homem branco europeu sempre ocupa o papel de dominação. Logo, a ideia de raça se torna a maneira de outorgar a dominação europeia sobre os outros povos e “naturalizar” o sentimento de superioridade, como se a estrutura da sociedade fosse orgânica, como exalta Quijano (2000, p. 342):

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América.

Lugones (2008) produz um diálogo crítico com a obra de Aníbal Quijano. Ainda que este último tenha se debruçado nas relações entre a construção da raça – enquanto elemento fictício – e a dimensão da colonialidade do poder, a mesma ênfase não teria sido relevada com relação à colonialidade de gênero, tendo em vista que, segundo Lugones (2008), o autor acaba por focar apenas o lado visível/não oculto do gênero nas relações que compõem a colonialidade do poder. Neste sentido, ainda que Quijano tenha revelado a “novidade” da construção colonial da “raça”, o gênero ainda se apresenta demasiadamente reificado, biologizado e baseado na noção de dimorfismo sexual.

Esta dimensão, longe de se apresentar enquanto alegórica, está colocada na própria base fundacional do sistema moderno/colonial e no *modus operandi* do modelo capitalista. Portanto, este lado “não visível”/oculto das relações de gênero impostas pelo sistema de inculcamento colonial nos revela uma séria de sociedades pré-colombianas que definiam papéis de gênero através de mecanismos outros de aferição social (papéis desempenhados perante o grupo, por exemplo) e nos quais a existência de um terceiro gênero e a homossexualidade eram amplamente reconhecidos.

Espaços antes dominados pela noção de complementaridade e dualidade, no que diz respeito às relações de gênero, acabam por ser “patriarcalizados”, confinando as mulheres estritamente ao âmbito privado. Portanto, se “raça” se apresenta enquanto ficção, o mesmo

pode-se dizer com relação ao gênero. Nesta direção, a modernidade colonial é branca e, sobretudo, patriarcal e heterossexual (LUGONES, 2008). Portanto, as mulheres “não brancas” são destituídas de seus papéis rituais, políticos e de produção de conhecimento e são jogadas no âmbito da animalidade, do sexo forçado com os colonizadores brancos e da exploração laboral violenta.

Apesar do ativismo das mulheres indígenas não ser recente, a visibilidade que elas alcançaram nos últimos anos não encontra paralelo na história dos movimentos sociais no Brasil. Sem dúvida o uso das redes e mídias ampliaram as possibilidades de articulação política e de denúncia, superando barreiras como as distâncias físicas e dificuldades de comunicação. Entidades como a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) e a Coordenação do Povos Indígenas da Amazônia (COIAB) passaram, nos últimos quatro anos, a intensificar a militância virtual e a divulgar as ações políticas, assim como promover debates e *lives*, motivados, tanto pela pandemia, que obrigou o distanciamento social, como pela falta de recursos, com a diminuição de projetos internos de financiamento dos movimentos sociais.

Muitas lideranças indígenas são também artistas das áreas de música, artes plásticas, literatura e, além dos saberes tradicionais dos povos de origem, performatizam seu ativismo, com muita frequência, através das artes, se autoidentificando como “ativistas”. Outra reivindicação comum a essas lideranças é a de que os povos indígenas sentem à mesa dos debates sobre as mudanças climáticas, pautando, dessa maneira, a tese de que não há futuro para o planeta sem os saberes tradicionais indígenas. Narúbia Werreria, indígena do povo Karajá, do Tocantins, ao comentar sua participação na COP 27, em 2022, afirma, de forma categórica: “Nós somos as verdadeiras autoridades climáticas.” (JORNAL DO TOCANTINS, 2022, não paginado).

A dimensão da interculturalidade presente nesse ativismo, ainda, pode ser percebida aqui a partir de sua melhor versão: são as mulheres indígenas as detentoras, neste momento histórico do mundo, da potencialidade mais ampla, crítica e propositiva de novos possibilidades de habitar a terra. Nesta direção reivindicam a centralidade nos debates sobre as mudanças climáticas, como aponta Werreria e como sintetiza Sôia Gajajara: *Gajajara: a luta pela mãe terra é a mãe de todas as lutas*.

Ao produzir, simultaneamente, um diálogo repleto de criticidade, em relação às estruturas internas e externas dos mundos, elas são capazes de construir um potencial crítico

com seu próprio espaço cultural/simbólico e, por extensão, se constituem enquanto as melhores porta vozes do “recado da mata”, por potencializarem um projeto mais largo e abrangente dos seus mundos indígenas, no horizonte contemporâneo da emergência climática que vivenciamos.

A partir desse aspecto, deve-se mencionar a ideia de transmodernidade de Dussel, que nada mais é do que a ideia da diversidade como projeto universal. Ao invés de seguir o desenho de democracia das antigas metrópoles, seriam criadas diversas respostas aos problemas da modernidade, gerando um diálogo transversal entre os críticos de cada cultura, entendendo que existe uma assimetria entre os diferentes atores (DUSSEL, 2001).

O que Dussel aponta é que não se pode ter uma visão ingênua e monolítica de cultura, pois há assimetrias no sistema que não podem ser ignoradas. A ideia do debate intercultural nada mais é do que identificar as fraturas internas, dentro de cada cultura, e entre elas as relações de dominação e subordinação. Com isso, é possível ultrapassar a visão multicultural altruísta, na qual se presume a aceitação de costumes e princípios ocidentais, tidos como corretos, e que constituem a modernidade e, por consequência, o colonialismo intrínseco ao Sistema Mundo. Logo, a transmodernidade seria este processo de revisão e ressignificação de cada cultura, entendendo as assimetrias das estruturas sociais e questionando a visão “*standard*”, que na maioria das vezes é eurocêntrica. Isto é, não se busca superar as práticas ancestrais, tampouco negar a modernidade, o que se constrói é um vaso comunicante atemporal, no qual há a incorporação do discurso indígena nos modelos modernos de se fazer política, um dos pilares da perspectiva das mulheres indígenas representadas no presente escrito.

Destaco a impossibilidade de classificar os ativismos indígenas em categorias já estruturadas nas nossas ciências, a exemplo dos conceitos de esquerda, direita, socialismo, liberalismo, ambientalismo, feminismos. Muitas dessas lideranças estão filiadas a partidos políticos, a exemplo de Sônia Gajajara e Célia Xacriabá (PSOL), Narúbia e Joênia (REDE). Os seus discursos, no entanto, apontam para novas formas categorias epistemológicas e políticas: ao invés de meio ambiente: mãe terra. Ao invés de sustentabilidade: conexão e cuidado. Ao invés de corpo individual: corpo-coletividade. Ao invés da racionalidade/burocrática/masculina a afetividade/ancestralida de feminina.

Não finalizo esse texto, que se constitui como incipiente, uma vez que a visibilidade do ativismo das mulheres indígenas ainda é um campo pouco explorado, com amplas possibilidades interpretativas. Encerro essas reflexões iniciais com as palavras de Eliane Potiguara, citando um momento histórico das lutas indígenas no Brasil Potiguara (2002, p. 225):

Nós mesmas sentíamos os olhares questionadores quando distribuíamos o polêmico Jornal do Grumin, em um encontro sobre hidrelétricas, em Altamira, Pará. Lembro que um líder indígena nos mandou ir para a cozinha ou ficar fora das assembleias segurando os filhos no colo, inclusive o dele! Mas a guerreira Tuíra mostrou o facão para um empresário, dono da hidrelétrica que ameaçava a vida dos kaiapós do Pará. Acredito que aí se abriu uma brecha para a mulher indígena, embora ainda hoje tenhamos que pressionar para que as políticas públicas incluam a questão de gênero.

Ressalto que se faz importante ampliar as pesquisas sobre esses ativismos ou artivismos indígenas, considerando a história dos movimentos protagonizados pelas mulheres indígenas no Brasil. Como contribuição para debates futuros, apontamos como caminho a perspectiva de buscar um novo vocabulário e novas categorias teóricas (SEGATO, 2012), produzidas e postas por essas vozes na ordem dos discursos políticos contemporâneos, o que poderá contribuir para os debates decoloniais sobre o campo político e de gênero na América Latina.

REFERÊNCIAS

BRUM, Eliane. **Banzeiro ÒKotò**: uma viagem à Amazônia centro do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p.51-73, abr. 2016.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia de la liberacion**. 7. ed. México: Primero, 2001.

DUSSEL, Enrique. **En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)**. *Anthropos*, n. 180, p. 13- 36, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

JORNAL DO TOCANTINS. “Nós somos as verdadeiras autoridades climáticas”, diz 1ª indígena a compor delegação do TO na COP27. **Jornal do Tocantins**, Palmas, TO, 13 nov. 2022. Seção Vida Urbana. Disponível em: <https://www.jornaldotocantins.com.br/editorias/vida-urbana/n%C3%B3s-somos-as-verdadeiras-autoridades-clim%C3%A1ticas-diz-1%C2%AA-ind%C3%ADgena-a-compor-delega%C3%A7%C3%A3o-do-to-na-cop27-1.2560035>. Acesso em: 23 nov. 2022.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. **Piseagrama**, Belo Horizonte, n. 11, p. 110 - 117, 2017.

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

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (eds.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-168. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfuguelcastrogomez.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2022

POTIGUARA, Eliane. Participação dos povos indígenas na conferência em Durban. **Revista Estudos Feministas**, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/WWYxX7n8VMwTq4Chc8NRzkq/?lang=pt> Acesso em: 23 nov. 2022

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SEGATO, RITA. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-Cadernos CES**, 18, 01 dez. 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 23 nov. 2022.

SILVA, Reijane P. TAUREPANG, Telma. ãWA, Kamutaja. SOUZA, Jaqueline. ANDRADE, Rute. As mulheres e o meio ambiente. *Jornal Folha de São Paulo*, São Paulo, SP, 9 de outubro de 2022, Seção Tendências e Debates.

SPIVAKI, Gayatri.S. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2010.

TOCANTINS, Raimundo de Araújo. **Mulheres indígenas em redes**: cosmologias, singularidades históricas, resistências e conhecimentos em elaborações ativistas. 2020.

TIME 100. The most influential people 2022. Disponível em: <https://time.com/collection/100-most-influential-people-2022/>. Acesso em: 17 nov. 2022.