

Perspectivas feministas na Amazônia Indígena

ALINE REGITANO 

Universidade de São Paulo | São Paulo, SP, Brasil

alineregitano@usp.br

CHLOE NAHUM-CLAUDEL 

University of Manchester | Manchester, Reino Unido

cnahumclaudel@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193718

resumo Esta introdução apresenta os seis artigos reunidos no dossiê e destaca temas que foram proeminentes na oficina Perspectivas Feministas na Amazônia Indígena, realizada em junho de 2021. O que antropólogas e mulheres indígenas na Amazônia precisam da epistemologia feminista hoje? Como experientes e emergentes pesquisadoras estão reconciliando perspectivas centradas na alteridade dos sistemas de parentesco e cosmologias indígenas amazônicas, que têm sido extraordinariamente produtivos e criativos para os amazonistas e para a antropologia mais ampla, nesta era em que a violência colonial e pós-colonial estão na vanguarda das agendas políticas e experiências cotidianas de muitas mulheres indígenas? As mulheres estão enfrentando empresas petrolíferas, se organizando em resposta a novas formas de misoginia e exclusões (da riqueza do Estado, educação, tomadas formais de decisão) e se valendo das novas oportunidades conferidas pela mobilidade, pela reconfiguração das funções masculinas e pelo ensino superior. Esta introdução apresenta algumas das maneiras pelas quais antropólogas e mulheres indígenas estão descobrindo o que pode ser uma perspectiva feminista na Amazônia indígena

palavras-chaves Feminismos indígenas, movimentos de mulheres, cosmopolíticas, igualitarismo, diferença, violência

Feminist perspectives in Indigenous Amazonia

abstract This introduction draws together the six papers gathered in this special issue, highlighting themes that were prominent in the workshop Feminist Perspectives in Indigenous Amazonia held in June 2021. What do anthropologists and Indigenous women in Amazonia need from feminist epistemology today? How are experienced and emerging scholars reconciling perspectives centered on the alterity of Indigenous Amazonian kinship systems and cosmologies, which have been so extraordinarily productive and creative for Amazonianists and for wider anthropology, in this era when colonial and postcolonial violence are at the forefront of the political agendas and everyday experiences of many Indigenous women? Women are facing oil companies, and organizing in response to new forms of misogyny, and exclusions (from state wealth, education, formal decision-making). They are also grasping new opportunities conferred by mobility, by the reconfiguration of masculine roles, and by higher education. This Introduction presents some of the ways that anthropologists and Indigenous women are figuring out what a feminist perspective in Indigenous Amazonia might be.

keywords Indigenous feminism, women's movements, cosmopolitics, egalitarianism, difference, violence



e193718

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193718>

Introdução

Desde a década de 1970, mulheres antropólogas como Christine Hugh-Jones (1979) e Joanna Overing (1975) já lançavam luz sobre as relações de gênero na Amazônia por lentes feministas. Mais tarde, a partir dos anos 1980, pesquisadoras como Bruna Franchetto (1996), Cecilia McCallum (2001), Luisa Elvira Belaunde (2005) e Vanessa Lea (2012) fizeram escola explorando comunidades amazônicas com o mesmo recorte, de gênero. De lá para cá, gerações de pesquisadoras vem renovando o debate, incluindo hoje em dia indígenas novamente presentes nas universidades. É curioso que, apesar do histórico de produções célebres e refinadas publicadas nas últimas seis décadas, ainda precisemos defender a importância de refletir e discutir relações de gênero e feminismo na Amazônia Indígena. Resistência essa frequentemente atrelada ainda a uma ideia de que gênero seja um assunto no menor na literatura da região, sobretudo se comparado a outros temas clássicos como parentesco e alteridade. Ou a uma desconfiança quanto ao feminismo no singular, eurocêntrico e sua incompatibilidade com os modos de ver e fazer dos povos indígenas da Amazônia. O que nos instigou a conduzir torções sobre feminismos, no plural, considerando, de saída, a pluralidade de suas formas e movimentos, para pensar questões de mulheres amazônicas.

Interessadas em debater não apenas temas espinhosos e clássicos da literatura antropológica — como noivado, troca de mulheres e sanções de estupro — mas também questões contemporâneas — como as decorrentes de experiências coloniais, como machismo e violência — chegamos à proposição da Oficina Internacional Perspectivas Feministas na Amazônia Indígena. Inspiradas na teoria de gênero relacional e parcial de Strathern e, também, celebrando todas as mulheres que vieram antes de nós, que dedicaram seus estudos para avançar no debate sobre gênero na Amazônia. Desde o questionamento de Overing (1986) em seu clássico artigo “Homens controlam mulheres?”, permaneceu como um desafio encontrar uma linha entre analisar os significados e arranjos de gênero locais, isto é, não universalizar relações de hierarquia e poder entre homens e mulheres; e trazer a veia feminista e seu olhar atento às mulheres, suas vidas e os modos pelos quais são atravessadas cotidianamente. Ainda buscamos esse limite em nossas análises, entre as referências às ontologias e epistemologias indígenas, os arranjos de gênero conformados, e um olhar feminista crítico sobre possíveis atentados a vida, aos corpos e filhos das mulheres indígenas, dentro e fora de seus territórios. Sem perder de vista as constantes transformações a que essas pessoas estão sujeitas, as frequentes continuidades das aldeias e das cidades, dos mundos povoados de seres não-humanos amazônicos, com o mundo ocidental não indígena, globalizado e dado como unívoco. O que torna ainda mais válida a aproximação das experiências de mulheres indígenas na Amazônia das pautas e ferramentas feministas de manifestação e de luta. Não é só a comida, a religião, a tecnologia, os modos de organização burocrática e política que se empresta das cidades nas comunidades amazônicas. A violência, o patriarcado e o machismo também entram nas aldeias e atravessam a vida de



mulheres indígenas, através das fronteiras extrativistas agrícolas, da migração urbana, das experiências nas escolas e hospitais. O que acontece nesta arena compartilhada onde diversas pessoas e mundos se encontram, e o que esses encontros significam para as relações de gênero?

Abrimos nosso evento para contribuições e ficamos surpresos ao descobrir que atingiu diversas pessoas, em sua maioria mulheres do Brasil, Colômbia, Equador, Estados Unidos, França, Itália e Reino Unido. O que era para ser uma tarde de encontro promovida pelo CEStA – Centro de Estudos Ameríndios, proposta abraçada de pronto pela professora Marta Rosa Amoroso, coordenadora do centro a época, tornou-se um evento grande, que aconteceu no modo online, entre os dias 14 e 16 de junho de 2021. Contou com aproximadamente 70 palestrantes (incluindo coautoras e debatedoras), 47 comunicações, distribuídas por 8 painéis: “engajamento político das mulheres indígenas em transformação; para além do gênero binário”; “reflexões sobre experiências de campo genderizadas”; “Biomedicina, violência e corpo”; “O repensar feminista da antropologia amazônica”; “Colonialismo, Estado e silenciamento”; “Conceitualizando o cuidado, o nutrir amazônico como política”; e “Tornando-se mulher, estruturas de experiências”. Diferentes gerações de pesquisadoras amazonistas, indígenas e não indígenas puderem se ouvir, dialogar, trocar.

Este dossiê oferece apenas uma porção do vasto rol de temas e diálogos tecidos em nossa oficina.¹ As reflexões de nossas autoras foram refinadas por uma rede colaborativa de revisão por pares, onde a aprendizagem mútua foi a ética orientadora. Notavelmente, este dossiê é sobre mulheres indígenas e suas potencialidades cosmopolíticas. Neste texto introdutório, temos a mais humilde intenção de usar os seis textos reunidos como um trampolim para destacar alguns temas e abordagens-chave que surgiram na oficina e levantar questões que convidem a todas a experimentar novas perspectivas.

Mulheres e cosmopolíticas: Epistemologias holísticas da alteridade e conhecimentos situados

Em resposta à nossa chamada de trabalhos, vários resumos se voltaram para as práticas femininas de cuidado e educação, e as formas como podem ser conceituadas, não como pertencentes apenas à construção da pessoa e da consanguinidade, mas também como política e cosmopolítica. O painel “Conceitualizando o cuidado: o nutrir amazônico como política” trouxe as formas como a vida social e política do ser humano é interpenetrada pelas relações com a vida vegetal e animal, especialmente em uma era de crises de saúde e ambientais. As confusas fronteiras entre a experiência de algumas mulheres como cultivadoras de plantas, mães e xamãs são demonstradas pelo trabalho de Ximena Flores Rojas (2021) no uso de uma planta, o *toé*, não para a visão dos homens Jivaro das missões cristãs (fim pelo qual era mais conhecido até então),

¹ As discussões sobre diversidade sexual e formas de existência para além da matriz ocidental da heterossexualidade ou do binarismo de gênero que fizeram parte da programação do evento não são exploradas aqui.

mas por mulheres Awajún (também conhecidas como Aguaruna), para tratar seus filhos doentes. As mulheres cultivam o *toé* cuidando do espírito mestre da planta, preparando a habilmente para administrá-la a seus filhos doentes e orientando o processo terapêutico que se desenvolve em seguida. Flores estava em campo quando escreveu a versão final do artigo em novembro de 2021 e seu trabalho reflete uma época atual de doença onipresente para Awajún (ligada a um aumento nos casos de HIV/Aids, bem como anemia, gastrite, diabetes, epilepsia, tuberculose e outras doenças). O uso terapêutico do *toé* ganhou destaque agora que os jovens investem na educação e no cristianismo em sua busca por uma vida longa e próspera. Talvez o *toé* tivesse que se tornar suficientemente dissociado de uma masculinidade enraizada na condição de guerreiro para ser integrado a uma luta mais cotidiana pela saúde administrada por mulheres Awajún (ainda que os especialistas homens ainda usem *toé*).

Queremos agora considerar a etnografia de Flores Rojas em relação à análise de Anne-Christine Taylor das implicações de gênero focada na ontologia da predação dos povos Jivaro. Isso é válido não apenas porque a discussão das duas pesquisadoras durante o painel (Anne-Christine Taylor, que começou seu trabalho de campo com os Achuar em 1976, foi a debatedora) foi tão estimulante, mas, porque a etnografia de Flores Rojas também parece levar as mulheres Awajún contemporâneas além do modelo de gênero de Taylor. As mulheres Awajún estão cultivando a si mesmas, a saúde de seus filhos e suas redes intergeracionais e sistemas de conhecimento por meio de um relacionamento com uma planta, cuja história de origem trata das proezas na guerra e prosperidade. Apresentando Bikut, uma figura mítica, homem, que tudo vê e empunha uma lança (ou seja, um homem em quem o poder letal e as proezas xamânicas são fortes), quem, Flores Rojas nos revela, à parte, também tem sentimentos assassinos em relação às mulheres adúlteras. Bikut torna-se poderoso e invencível por meio de sua incorporação contínua de *toé* e quando ele morre torna-se a própria planta *toé*. Durante as visões do *toé*, as crianças Awajún encontram “pequenos doutores” brancos (*doctorcitos*) e enfermeiras vestindo jalecos e trabalhando em clínicas bem iluminadas. Os *doctorcitos* fornecem informações diagnósticas e prognósticas que revelam desde ossos tortos, que precisam ser colados, a objetos incrustados e maus cheiros que fixam no corpo, e requerem tratamento; os *doctorcitos* dão dicas aos pacientes sobre o que podemos chamar de “autocuidado” xamânico, por exemplo, massagens e terapias de sucção de patógenos invisíveis. Como é que Bikut passou a ser imaginativamente personificado pelos médicos brancos? Qual é, então, a relação entre colonialismo e relações de gênero aqui? Como Bikut e seus avatares masculinos vivos (isto é, especialistas masculinos em *toé*) permitiram que as mulheres se tornassem poderosas e invencíveis por meio da incorporação e administração do *toé*?

Na discussão do painel, Anne-Christine Taylor enfatizou algumas das maneiras pelas quais a vida parecia ter se tornado mais violenta e precária para as mulheres Jivaro do que no final dos anos 1970, quando ela e Philippe Descola fizeram a maior parte de suas pesquisas de

campo; e esta foi uma preocupação frequentemente expressa ao longo da oficina. E ainda, o que o protagonismo das mulheres Awajún com *toé* nos diz? Estamos acostumadas a compreender o xamanismo feminino amazônico em um espaço complementar e oposto ao masculino. Na literatura sobre os povos Jivaro, as mulheres tornam-se quase-xamãs em sua relação com Nungkui, a mãe da mandioca, em processos associados ao manejo do sangue e da fertilidade, e atuam em relação a uma planta que, por se reproduzir clonalmente, incorpora consanguinidade em uma forma pura e idealizada (ver, por exemplo, Taylor, 2000: 329). Na literatura mais ampla, o mais comum é se constatar a inexistência das mulheres xamãs, raizeiras, rezadeiras nas etnografias, que quando justificada, está associada a uma incompatibilidade da função com os processos reprodutivos — como o sangrar — e de cuidado com os filhos. Como exceção aparecem trabalhos que denunciam a invisibilização dessas mulheres, contam suas histórias e evidenciam seu lugar nos cuidados de seu grupo, onde estão em consonância a produção de parentesco e alteridade (Bacigalupo, 1998; Colpron, 2005; Regitano, 2019; Silveira, 2018).

Por um caminho similar, o *toé*, como descrito por Flores Rojas, tira o xamanismo feminino dos limites do sangue e da consanguinidade e dissolve as fronteiras entre os tipos de comunicação especializados e cotidianos com os donos de recursos invisíveis (por exemplo, o anent, canções cotidianas cantadas por mulheres Jivaro, versus as buscas de visão periódicas ou iniciatórias dos homens). Será que — paradoxalmente — os processos coloniais trazem o mundano e o heróico a uma maior simetria, mesmo enquanto as ideologias “hiper-masculinistas” (Segato, 2014) — em outras palavras, novas formas de machismo e sexismo — restringem a autonomia das mulheres de novas maneiras? Que os benefícios desiguais da participação na economia nacional minam o alto valor atribuído à contribuição econômica das mulheres e potencialmente colocam o fardo da reprodução social mais pesadamente sobre os ombros das mulheres (como, por exemplo, na frequente exigência de que as mulheres devem incorporar os costumes)? Isso também faz parte da história do protagonismo das mulheres Awajún com o *toé*?

Outro encontro que queremos indicar neste dossiê, entre a análise clássica de Taylor e a contemporânea, e surpreendente de Flores, é considerando as práticas epistêmicas da antropologia amazônica e as formas pelas quais uma agenda feminista pode desafiá-las. Na chamada de artigos, questionamos se o argumento de que as análises de gênero sejam menos relevantes em uma Amazônia politicamente igualitária, cosmocêntrica e focada na alteridade pode de fato contrabandear o androcentrismo. Ou seja, a suposição frequentemente inconsciente de que a experiência masculina é normal ou primária e representa o todo. Em *La Sexe du Proie* (2000), Taylor esboça as implicações da economia simbólica da predação para uma vida-mundo genderizada, inspirada no modelo relacional de gênero de Marilyn Strathern (1988). Seu ensaio se destaca pela relativa simetria com que trata as posições masculinas e femininas em uma ontologia centrada na predação, de cujo machismo é franca. Taylor não

assume tacitamente o androcentrismo, mas, ao contrário, argumenta que a cosmologia Jivaro é androcêntrica — “a perspectiva masculina domina na cultura Jivaro”, diz ela (2000: 309 – n1) e constrange as mulheres a expressarem sua identidade de maneiras circunscritas.

Assim, se os homens são “dividuais” compostos por suas relações com seus inimigos íntimos, e especialmente com seus cunhados, a dividualidade das mulheres é hierarquicamente englobada, elas são irmãs de animais de caça, pois, como estes, são “imediatamente domesticadas e consumidas sexualmente” (Ibidem: 317) por predadores machos. Uma vez que a “relação de cunhado é a pedra de toque da sociabilidade e subjetividade de Jivaro” (Ibidem: 328), a posição das mulheres pode ser definida pelo que Holly Wardlow (2014), em seu livro sobre mulheres que se prostituem para subverter o sistema de bride wealth que define determinada feminilidade, chama de “agência negativa”; isto é, as jovens esposas Jivaro podem ficar amuadas e desobedecer, “nos limites permitidos por uma sociedade na qual a dominação masculina é forte e às vezes vigorosamente afirmada” (Taylor, 2000: 314). Ou podem cantar sobre si mesmas como animais de estimação, a fim de lembrar a seus maridos de cuidar delas ou, para repreendê-lo por comportamento violento, cantar em vez disso que ele está agindo como uma onça. Observamos que sua aliança com o assassino Bikut tira as mulheres da aconchegante esfera clonal da plantação de mandioca, onde o holismo da análise de Taylor as coloca em uma oposição complementar hierarquicamente abrangente aos homens. Estes, que encontram sua identidade na “quase mística” relação de cunhado, para evocar a crítica feroz de Gayle Rubin (1975) à teoria estruturalista do parentesco, que soa verdadeira — mesmo cinquenta anos depois de sua redação — em relação às teorias da Amazônia focadas na predação e na relação entre cunhados.

Lembra que Gayle Rubin ficou satisfeita por encontrar na teoria de Lévi-Strauss munição para desafiar a confiança homogênea que o feminismo dos anos 1970 nutria na teoria marxista. O que levou, Rubin pensou, à suposição apressada de que se o capitalismo fosse abolido, as mulheres se livrariam da opressão sexual. Ao ancorar a opressão sexual na troca de casamento, Lévi-Strauss mostrou que não seria assim. A opressão sexual estaria enraizada no parentesco e na reprodução social. É o “diálogo matrimonial dos homens” (Lévi-Strauss, 1969: 496 *apud* Rubin, 1975: 201) que confere aos parceiros masculinos um “poder quase místico de ligação social” (Ibidem: 174) enquanto confere às mulheres um status ambivalente, a um só tempo, de sujeitos e objetos. De maneira incisiva, Rubin apontou que Lévi-Strauss parecia não notar que ele havia construído uma das “ideologias mais sofisticadas de sexismo” (Ibidem: 200). As e os amazonistas fizeram um trabalho impressionante para radicalizar uma compreensão construtivista do parentesco com base na teoria da aliança (ex. Viveiros de Castro, 2001), mas com isso as dimensões práticas e ideológicas dessa relação de cunhado tornaram-se critérios para as ontologias de predação masculinistas na Amazônia. Pode ser que no processo isso não expandiu o machismo da teoria de aliança? Por exemplo, é difícil conciliar teorias de parentesco amazônico que enfatizam tanto a afinidade masculina com sistemas em que mulheres lideram

alianças de casamento. E o caso dos Enawenê-nawê: são mães de meninas que iniciam noivados oferecendo presentes para mães de filhos meninos, e a afinidade é posteriormente construída predominantemente por meio de relações de sexo cruzado entre mães de meninas e pais de meninos e entre sogra e genro (Nahum-Claudel, 2019).

Ao contrário da análise de Taylor ou da análise processual mais ainda focada no “sistema” de aliança feminista Enawenê-nawê, as comunicações da oficina tendiam a enfatizar a experiência individual e a especificidade histórica, em vez de estrutura; e também tenderam a não se empenhar por uma explicação simétrica da experiência e identidade masculina e feminina, com tudo que isso tende a implicar em oposição e complementaridade. Flores, por exemplo, dá atenção especial às relações idiossincráticas das mulheres Awajún com suas plantas, seguindo suas dicas. Mulheres que cultivam *toé* enfatizam que cada planta é diferente porque é produzida por meio de um conjunto específico de cuidados, administrados por uma mulher particular, com capacidades únicas (assim as interlocutoras de Flores não reconheceram a tipologia de *toé* do antropólogo Michael F. Brown [1978 citado em Flores], ou talvez elas simplesmente não estivessem interessadas em tipologias naturalistas). Tal recusa em generalizar e abstrair nos oferece, sugerimos, uma alternativa refrescante para as descrições centradas no sistema das relações humanas/não-humanas que moldaram a antropologia amazônica. Isso ressoa com a antropóloga marubo Nelly Duarte, que falou na mesa redonda do nosso evento, lembrando as palavras de sua então falecida mãe, “ser o pajé, não significa ser o dono da história. Você tem que valorizar como se produz a situação, e qual é o vínculo da pessoa com a história e com o que está produzindo” (Bonilla; Franchetto; Duarte; Benites, 2015). Saberes situados, sugere Nelly Duarte nessa entrevista, podem ser um antídoto para uma ambição dominadora de englobar tudo.

Em segundo lugar, defendemos perspectivas parciais. Flores nos diz muito pouco sobre o que é o xamanismo *toé* masculino hoje, como observamos acima. Em certo sentido, nossa curiosidade sobre a mudança histórica na divisão de gênero do trabalho xamânico corre o risco de transformar isso em uma história simétrica sobre as perspectivas masculinas e femininas sobre o *toé* e sua complementaridade ou oposição. Mas os trabalhos deste dossiê se recusaram a fazer isso de maneiras interessantes. Ou seja, eles assumiram um viés etnográfico e analítico para a experiência das mulheres, especialmente, e embora isso não seja novidade na antropologia amazônica, um foco nas relações de mesmo sexo entre mulheres. Em suma, as apresentações na oficina estenderam esse foco nas relações das mulheres com outras mulheres, na transmissão do conhecimento feminino entre gerações, nas redes femininas e na coletividade feminina. Durante o encontro, ouvimos vários colegas se desculparem por esse preconceito, dizendo coisas como: “desculpe, não falei muito sobre homens, sei que se vamos falar sobre gênero, realmente precisamos levar isso em consideração...”, mas não pensamos que precisamos nos desculpar. Se não estamos assumindo um modelo heterossexual e binário de reprodução social (Maizza,

2017)², e se estamos resistindo à tendência das experiências e ideologias masculinas representarem o todo, por que não evitar o holismo por completo?

Coletividade feminina, vida política e pedagogia

Muitos trabalhos de nossa oficina refletiram sobre como a política foi conceituada em termos genderizados e frequentemente androcêntricos na escola de estudos amazônicos, e procuraram retificar isso explorando inovações na participação política das mulheres no Brasil, Equador e Colômbia. Para além dos modos cosmopolíticos locais, internos, a “política” é frequentemente entendida como o tecer relações e negociações com o Estado sobre o acesso à riqueza. Para muitas comunidades Waorani no Equador, isso é sinônimo de extração de petróleo. O artigo de Andrea Bravo Diaz é sobre o discurso vigoroso das mulheres Waorani no contexto das negociações com empresas de petróleo que estão extraído próximos das comunidades, às vezes mesmo dentro de seu território, como é o caso da comunidade de Tiwino, onde Andrea Bravo Diaz (2021) passa a maior parte da sua pesquisa de doutorado. Durante o trabalho de campo de Bravo Diaz, os aldeados aceitaram um novo furo em 2017, mas ainda não viram os benefícios que esperavam se materializar. Este foi o contexto para o discurso contundente das mulheres.

Embora a maioria dos negociadores oficiais com empresas de petróleo sejam homens e eles conduzam os negócios em espanhol, as mulheres — especialmente as mulheres mais velhas — monopolizam um estilo de fala na língua indígena onde a voz é enérgica, move o corpo e é dramaticamente modulada, aumentando para um tom alto, e caindo para um tom profundo e agressivo. Surgindo como um beija-flor, quando menos se espera, tal discurso é entendido como um canal para a vitalidade social e física; é um surto de força, vigor e coragem no corpo. Se conecta e se distingue da raiva/agressão. Mulheres que dominam a fala enérgica, tendem a ser espirituosas e a cantar bem, pois ambos são sinais de uma vitalidade interior que pode ser dirigida de maneiras diferentes. Enquanto os homens correm o risco de se tornar dóceis nas negociações ou ir longe demais para o outro lado e se tornarem perigosos quando canalizam a

² Conforme observado por Maizza (2017), os estudos de parentesco na antropologia amazônica ainda são fortemente marcados pelo “modo relacional padrão” da heterossexualidade (Ibidem: 214) e seu ensaio é um tour de force no uso da etnografia para intensificar e radicalizar uma alternativa indígena a esse pensamento, algo que nos aproxima dos modelos contemporâneos de parentalidade queer, como observa a autora (2017: 206). Pensamos que isso também se aplica ao modo como o gênero tem sido geralmente considerado como um código de oposição, masculino/feminino por meio de lentes estruturalistas; e em termos de um modelo reprodutivo de sociedade alicerçado na união heterossexual, com as ideias naturalizadas sobre a divisão do trabalho que dela decorrem, o trabalho masculino e feminino é o alicerce de uma economia em que igualitarismo e autonomia reduziram a divisão do trabalho a uma questão de interdependência conjugal e complementaridade. A lente do gênero tem sido irrevogavelmente binária e heterossexual, e lamentamos que esta edição não inclua nenhum dos trabalhos pioneiros sobre a Amazônia queer que, sem dúvida, levará essa crítica em sua própria direção indispensável.

fala dura (que explode a raiva), as mulheres podem desempenhar uma atitude diplomática que é eficaz nas negociações (cf. Nahum-Claudel, 2018: 9-18; 238-250).

Crucial para a análise de Bravo Diaz é o desdobramento de como essa capacidade — dominada por alguns indivíduos — emerge de práticas de coletividade feminina. Os encontros políticos partem, pois, desse convívio feminino, pois as mulheres se reúnem, se cumprimentam, cantam, se tocam, e isso canaliza “uma energia que mais tarde se expressará em confrontos com os Outros”. Assim, intimidade e alteridade se vinculem. De fato, um tema crucial na oficina foi a conexão entre o engajamento político e outras formas de atuação tipicamente associadas à posição feminina na Amazônia, como, por exemplo, ao tecer, cultivar roças, produzir cerâmica e cerveja, e educar as crianças. Em sua apresentação sobre as mulheres Kichwa Runa e sua organização contra as petroleiras na região de Pastaza, no Equador, Marina Ghirotto Santos citou uma de suas interlocutoras, a quem chama de Hilda: “Não quero me trancar em casa. Eu vou a chagra, eu me organizo”. Gostamos dessa expressão direta do vínculo intrínseco entre formas de poder e criatividade, organização política e trabalho na roça, dada como certa. Outro fio condutor a esse respeito foi a importância da transmissão de conhecimento intergeracional, especialmente entre mulheres; isso inclui fortalecer o corpo por meio do trabalho na roça e no campo, animar o corpo com urtigas — cf. Bravo Diaz (2021) e também Braconnier e Walacou (2021) — compartilhar o suor (cf. Bravo Diaz, 2021) e tomar substâncias poderosas como *toé* (cf. Flores Rojas, 2021) e Guayusa (falado por Marina Guanabara sobre os Runa).

Algumas dessas práticas são específicas para a transmissão feminina de conhecimento entre gerações, e algumas são compartilhadas de uma forma indiferenciada, como parecia ser o caso das cerimônias de beber de Guayusa. Além de fazer parte do convívio, da educação dos filhos, dos ritos de passagem e das práticas terapêuticas, em toda a Amazônia as mulheres buscam organizar essa pedagogia tomando emprestadas novas formas institucionais, como escolas e casas de reunião. Esse foi o caso das mulheres Runa descritas por Mariana Guanabara. Emilienne Ireland (cf. Ireland, 2021) menciona o Centro de Convenções de Mulheres do Alto Xingu, espaço até então inédito na região, e criado em dezembro de 2021 por jovens chefas Yawalapiti. Modelos de papéis também são vitais. Bravo Diaz nos fala de mulheres mais jovens, cujas vozes ainda são suaves e trêmulas, mas que aspiram à fala contundente dos mais velhos e Ana Manoela Primo dos Santos Soares (2021), uma antropóloga Karipuna, nos conta que quarenta anos depois, Tuíra Kayapó — a mulher que segurou um facão no pescoço do representante da Electronorte durante as bem-sucedidas manifestações em Altamira que interromperam a construção da primeira barragem de Belo Monte em 1989³ — continua sendo uma inspiração para as mulheres do Xingu ainda hoje.

³ Ver. Kayapo, *Out of the Forest*, de Michael Beckerman (1989).

Trabalhando com falantes Quechua no Equador, Sofia Cevallos destacou as maneiras pelas quais a transmissão do conhecimento feminino pode ser crucial para resistir à “hipermasculinização”, uma abreviatura útil de Rita Segato (2014) para as formas como as fronteiras coloniais fomentam masculinidades violentas e militarizadas: nas palavras da liderança indígena brasileira Sônia Guajajara: “o machismo ... [é] uma pandemia que veio junto da colonização”. Em seu artigo, Ana Manoela Primo dos Santos Soares cita Guajajara e transmite as vozes de muitas outras mulheres do movimento de mulheres indígenas do Brasil, reunindo a inspiração que ela teve durante os eventos de mesa redonda online que floresceram no Brasil durante a pandemia.

Se as coletividades e a transmissão de conhecimento do mesmo sexo são as fontes da liderança feminina, também discutimos suas condições sociais e espaciais de possibilidade; notavelmente, tratamos da residência uxorilocal, um padrão bastante comum em toda a Amazônia, mas muitas vezes erodido quando novas formas de renda são distribuídas de forma desigual. Por exemplo, Bravo Diaz e suas interlocutoras observam a residência uxorilocal como um pré-requisito para o discurso forte das mulheres Waorani, precisamente porque este último depende do convívio coletivo feminino. Mulheres que moram na casa de seus maridos — um padrão crescente, muitas vezes motivado pelo acesso a serviços governamentais ligados à exploração de petróleo — tendem a ficar caladas nas reuniões. Clarice Cohn, que discutiu um artigo publicado (Cohn 2019) no evento, também argumenta que a residência uxorilocal permite que as mulheres Xikrin criem coletivos de várias maneiras, como parte de sua rotina diária. Fazendo fornos de barro, comendo batata doce juntas, durante o banho, ou fazendo coisas que são mais marcadamente “rituais”, como pintar corpos com tinta de jenipapo. Cria-se assim, uma solidariedade feminina que pode ser ativada para fins mais abertamente políticos, como a cooperativa de óleo de babaçu ou as roças femininas coletivas que as mulheres Xikrin criaram recentemente, ou ainda, como a representação feminina em debates públicos. O trabalho de Ireland, embora celebre as oportunidades criadas para as mulheres Wauja pela residência uxorilocal, também é um aviso para não se fetichizar a “irmandade”.

Assim Ireland (2021) enfatiza como a uxorilocalidade favorece a transmissão de conhecimento intergeracional entre sexos, com as filhas dos chefes em uma posição privilegiada quando se trata de ficar ao lado do pai e adquirir conhecimento especializado (seus irmãos se mudam quando se casam). Curiosamente, como a uxorilocalidade foi erodida porque os homens mais jovens assalariados relutam em viver com seus parentes por afinidade, as mulheres Wauja estão encontrando novas maneiras de acessar o conhecimento especializado. Um documentário de um cineasta Wauja (Waurá 2021 citado por Ireland, 2021) mostra “cerca de trinta jovens dançando na praça e todas cantando com confiança em uníssono, pronunciando cada palavra. Obviamente, todas essas mulheres aprenderam completamente as canções” (geralmente quando as mulheres cantam em coro, elas seguem a liderança de um mestre de canções, em vez de

memorizar as próprias palavras). Quando Ireland (2021) percebeu isso, a cineasta explicou que as mulheres juntaram suas contribuições para pagar uma especialista em canções uma taxa pelo direito de gravar este ciclo de canções na íntegra, memorizá-lo e executá-lo publicamente. Tendo em vista que algumas coisas apenas uma mulher pode ensinar a outra mulher, aqui temos uma situação de transmissão de conhecimento na qual uma nova forma de pedagogia coletiva do mesmo sexo é construída com apoio de uma especialista. Isso se torna necessário quando os antigos caminhos para a política feminina são minados.

Evidente que em algumas partes da Amazônia — notadamente entre os Povos do Centro e os grupos de língua Tukano no noroeste da Amazônia — a virilidade sempre foi costumeira e as pressões coloniais e pós-coloniais ao longo de dois séculos intensificaram a mobilidade das mulheres e a associação intrínseca com o exterior e o meio (cf. Lasmar, 2008). O trabalho de Juana Valentina Nieto-Moreno (2021) com os Murui, um dos Povos do Centro da Colômbia, conta esta história sobre como as mulheres Murui se encontram em movimento — fugindo da violência ligada ao extrativismo, encontrando parentes, casando, estudando e trabalhando no serviço — uma fonte de poder até enquanto os expõe a novas vulnerabilidades. Baseando-se nas narrativas das mulheres Murui que enfatizam o poder que extraem do movimento, das redes e do território, ela nos lembra da injunção de Chandra Mohanty (1984) para desafiar a imagem universal da mulher negra e indígena como a vítima arquetípica. E ainda, ao lado de toda essa criatividade evidenciada na vida política das mulheres indígenas, e a esperança que surge dela, a violência inevitavelmente pairou sobre uma oficina realizada em meados da pandemia, com Bolsonaro no poder no Brasil.⁴ Isso deixou uma questão não resolvida, como podemos reconhecer os vários tipos de violência a que as mulheres indígenas estão sujeitas — biomédica, obstétrica, emocional, estrutural, ambiental, epistêmica e missionária — e que está crescendo, sem apagar com isso a criatividade indígena?

Durante a oficina, a relação entre violência, corporalidade e processos reprodutivos foram explorados talvez mais detalhadamente no Painel 4 ‘Biomedicina, violência e corpo’. Mariana Queiroz, Sula Kamaiurá e Maria Cristina Troncarelli; e Oiara Bonilla, Artionka Capiberibe e Vanessa Grotti compartilharam as maneiras pelas quais as mulheres alto-xinguanas (primeiro trio), e as mulheres paumari e palikur, (segundo trio), sofrem uma série de violências no processo de medicalização e urbanização do parto, que passou a ocorrer em hospitais. Isso começa com a remoção muitas vezes forçada de mulheres indígenas de suas aldeias para as cidades por profissionais médicos. Estende-se a todos os tipos de agressões obstétricas ao corpo: agressão verbal, discriminação, procedimentos intervencionistas, desconsideração dos entendimentos e formas tradicionais de cuidar da gestante e puérpera. Considerando como as

⁴ Com um índice gritante e desastroso de mortes por COVID-19 e em simultâneo, a ocorrência de ataques aos direitos territoriais indígenas e quilombolas.

mulheres indígenas, assim como as mulheres negras, são as mais sujeitas a tal violência, Bonilla, Capiberibe e Grotti, inspiradas por Angela Davis, propõe o conceito de “racismo obstétrico” (ver Davis, 1982). O que pode ser um bom ponto de partida para entender a violência entre os indígenas, pois ela traz questões outras, como a violência racial e a discriminação. Por um caminho similar, José Miguel Nieto Olivar, Flávia Melo, Dulce Mendes Moraes, Elizângela da Silva Baré e Vanda Witoto, olhando os contextos do Alto Rio Negro e de São Gabriel da Cachoeira, chamam a atenção, em suas falas, para as violências que afetam as mulheres indígenas de modo particular. Fato que entendem como fruto de uma política de produção de sofrimento e morte, e que atualmente se exacerba no contexto da gestão brasileira da Covid-19. Contra o qual lutam as mulheres indígenas desta região, protagonizando movimentos políticos e organizando práticas de cuidado e força feminina.

Combater a violência de gênero foi uma pauta recorrente nos movimentos de mulheres indígenas durante a pandemia. Que ganhou grande atenção, por exemplo, na II Marcha de Mulheres Indígenas organizada pela ANMIGA — Articulação Nacional Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, de que falaremos mais à frente. Quer dizer, violência tornou-se uma pauta dos movimentos indígenas, e que faz sentido para tratar de diversas experiências de mulheres indígenas em espaços institucionais como o hospital, a escola, o posto de saúde. Mas como modular as divergências de significados em torno do que seja violência? Isto é, de que forma abordar a violência e as formas particulares que ela assume, refletindo sobre os direitos das mulheres? Como se opera tal abstração em nossas análises sem perder de vista a criatividade indígena com referência aos sofrimentos, os medos e dores das mulheres, mas também às suas esperanças, alegrias e desejos?

Mistura e igualitarismo / hierarquia e oposição

Embora a organização de mesmo sexo e a pedagogia feminina sejam, sem dúvida, cada vez mais importantes, e tenham se tornado ainda mais rentáveis dados os novos ou intensificados machismos, que parecem exacerbar a oposição masculina e feminina, ou solidificar as ideologias binárias de gênero, também é importante não enfatizar a oposição de gênero. Muitas sociedades amazônicas costumam ser excepcionalmente igualitárias, permitindo um desempenho fluido de gênero. Na mesa redonda, Luisa Elvira Belaunde nos lembrou disso com base em sua longa experiência de trabalho com o povo Airo Pai, cujos casamentos companheiros fracamente codificados pela distinção de gênero ela admira, e atribui parcialmente à associação da masculinidade de Airo Pai com virtudes xamânicas de sabedoria e quietude compostura. Nesse contexto, os rituais vinculados ao sangue são ocasiões de alegria e de interesse para toda a comunidade (Jean Langdon fez eco a isso na mesa redonda quando destacou que a menstruação oferece às mulheres férias do cotidiano). A etnografia colaborativa de Olivia Braconnier (uma mulher francesa metropolitana, ex-professora em escolas Wayapi e

Silvia Walacou (uma mulher Wayapi) descreve como, após a primeira menstruação, os corpos de mulheres jovens se tornam o local para uma performance do gênero feminino que enfatiza a produtividade, poder e resiliência e em que muito pouca importância é dada à nova capacidade reprodutiva das meninas. Isso ressoa com o trabalho de Nahum-Claudel (2018; no prelo) sobre as reclusões entre os Enawenê-nawê, onde homens e mulheres são unidos em vez de separados por sua vulnerabilidade ao sangue e para quem a feminilidade idealizada, como é o caso das mulheres Wayapi “rápidas, resilientes, fortes e corajosas” também se concentra no vigor, força, beleza e produtividade, em vez da maternidade.

Braconnier e Walacou (2021) enfatizam a semelhança e a equivalência nas maneiras pelas quais meninas e meninos Wayapi são preparados para a vida adulta via rituais que parecem unir, em vez de diferenciar, atores masculinos e femininos. Uma das questões que este artigo levanta é a forma como a pedagogia tem, ao mesmo tempo, uma dimensão social (trata-se de aprender a ser um bom membro da comunidade, mulher e esposa) e cosmológica (trata-se de manter o mundo em equilíbrio). Nos surpreendeu que o social era pelo menos tão importante quanto o cosmológico em sua apresentação do ritual de “descida da rede” Wayapi, ao passo que a dimensão cosmológica foi frequentemente enfatizada em detrimento dos potenciais hierárquicos, pedagógicos ou disciplinares de iniciação enfatizados em outras partes do mundo. No caso Wayapi, os adultos não estão forçando os jovens a se submeterem a nada mais duro do que uma picada de formiga ou urtiga, e todo o evento junta as pessoas, traz a convivialidade, de forma que a cosmologia e a disciplina social não estão realmente tensionadas. Mas, é possível imaginar a dimensão disciplinar que vem à tona, por exemplo, quando as meninas são potencialmente excluídas de formas de educação que lhes darão acesso à sociedade nacional em pé de igualdade com os homens, porque são obrigadas a permanecer em reclusão (como às vezes acontece no Alto Xingu). Em contraste, vemos o caso apresentado por Courtney Stafford Walter de meninas indígenas em internatos na Guiana, onde meninas residentes em internatos mistos são separadas da educação tradicional e têm seus primeiros períodos na escola, onde não podem se isolar. Essas meninas vivenciam formas violentas de possessão pelo “espírito de avó”, um processo misterioso ligado à memória e à perda que parece marcar sua experiência de afastamento de suas comunidades. Isso se desenrola de modo a colocá-las em uma relação peculiar com os meninos da escola, que as testemunham e as restringem durante sua possessão (quando eles perdem parcialmente a consciência).

Neste contexto de novas formas de institucionalização da indiferenciação, a infância está sendo corporificada e performada de novas e perturbadoras maneiras, que escapam dessas formas mais familiares de análise amazonista — que enfatizam a fabricação do corpo estável e a prevenção de metamorfoses descontrolada para pessoas humanas, quaisquer que sejam seu gênero (por exemplo, Vilaça, 2002). Juana Nieto-Moreno (2021) chama nossa atenção para um exemplo marcante de constrangimento e disciplina em torno da pedagogia cotidiana de gênero

que também nos afasta desse quadro. Uma mulher Murui que Juana Nieto-Moreno chama de Rufina se rebelou contra os esforços de seu pai para moldar seu corpo feminino e que ela considerava simplesmente sexista — por que eu tenho que tomar banho de frio às 4 da manhã, enquanto meu irmão continua dormindo? Por que tenho que comer carne com moderação, deixando minha parte do leão para os homens? Nieto-Moreno e Stafford-Walter nos lembram que a pedagogia genderizada — na Amazônia, como em qualquer outro lugar — pode se tornar um local de rebelião e crise. De fato, o artigo de Nieto-Moreno sobre a mobilidade das mulheres Murui como uma busca pela liberdade lembra a discussão de Holly Wardlow sobre as mulheres das terras altas da Papua Nova Guiné que buscam escapar dos sistemas por meio dos quais foram criadas para se tornarem “boas mulheres”, sob proteção masculina. Quando, em vez de garantir-lhes segurança e respeito, os sistemas falham com elas, que são espancadas, humilhadas e exploradas, elas buscam caminhos que prometem novas liberdades mesmo sendo mais perigosas (Wardlow, 2014).

Evidente que resistência e rebeldia em face das normas sociais de gênero também podem ser coletivizadas e ritualizadas, e isso é exatamente o que acontece durante o ritual coletivo Yamurikumã nas comunidades alto-xinguanas do Brasil, caracterizadas pela hierarquia, oposição e atuação da alteridade. Os papéis são invertidos, os espaços são transgredidos e a mulher encontra canais paralelos nos quais cultivar satisfação, alegria e segurança em um mundo social marcado pela oposição e hierarquia de gênero (Franchetto, 1996: 45). Franchetto fez crítica pertinente da análise de McCallum (1994) das sanções coletivas de estupro no Alto Xingu, em que esta última reinscreveu a harmonia complementar e igualitária (Franchetto, 1996: 51), minimizando o antagonismo de gênero e as formas institucionalizadas de violência sexual. McCallum argumentou que se a percepção das mulheres sobre as flautas sagradas foi tingida com seu medo de estupro coletivo, os homens experimentaram uma ameaça equivalente durante o Yamurikumã, um ritual em que podem ser agredidos por mulheres, se estiverem presentes (Ibidem: 51). Assim, segundo Franchetto, por não ter feito trabalho de campo, McCallum acaba inevitavelmente por reproduzir as ideologias da sanção cosmológica tiradas duma literatura andeocêntrica, ignorando os discursos de mulheres ameaçadas de estupro. A resposta de Franchetto, por outro lado, e as maneiras como ela equiparou sua pedagogia feminista italiana com sua experiência de conviver com mulheres Kuikuro é incômoda para muitas antropólogas feministas, pois parece afirmar uma irmandade feminina transcultural enraizada no corpo feminino.

Quais questões as mulheres amazônicas colocam do e para os feminismos?

Como Franchetto, Emilienne Ireland está conversando com ideias de uma tradição feminista, testando-as e ampliando-as por meio de seu envolvimento de longo prazo com as

mulheres Wauja (vizinhas dos Kuikuro, no Alto Xingu) e com quem também compartilhou as provações do casamento e maternidade durante toda a sua vida adulta. Tacitamente, Ireland aborda a luta feminista como uma lista de coisas que as mulheres podem ter ou não ter em qualquer sociedade. Com referência a linguagem dos direitos a serem ganhos ou perdidos, ou de “desfrutar”, por exemplo: direito à vida, independência, remuneração igual, direito de votar, possuir propriedade, receber educação, liberdade de movimento, liberdade sexual, isenção de danos ou violências. Embora essa estrutura seja claramente estranha às sociedades amazônicas, Emilienne Ireland adota essa perspectiva, interessada em como ela pode ser flexionada na cultura Wauja, com sua divisão de trabalho, práticas de transmissão de conhecimento hierárquico e ideologias de gênero. Um mérito de usar tais termos familiares é criar uma equivalência entre o feminismo liberal baseado em direitos e a experiência histórica das mulheres Wauja. Isso tem um poderoso efeito desexotizante. Também nos convida a questionar as correspondências; perguntar: o que se ganha e o que se perde quando traduzimos as experiências das mulheres Wauja para uma linguagem de direitos? Esta é uma questão espinhosa quando consideramos a reticências de todas as mulheres indígenas participantes da oficina em identificar suas preocupações com as de um feminismo transnacional enraizado nas tradições e histórias intelectuais euro-americanas, e que muitas mulheres indígenas identificam com o individualismo urbano e a branquitude. O feminismo é alien. E as mulheres foram cautelosas em abordar suas preocupações como mulheres Baniwa, Desana, Kuripaco, Marubo ou Kaingang (grupos das participantes indígenas da oficina) sob o aporte de uma “indigeneidade” genérica que não dá conta de suas situações e experiências específicas.

Ouvindo as participantes da oficina, principalmente indígenas, também foi notável a força dos movimentos políticos femininos, ou movimentos de mulheres indígenas, em contextos regionais e nacionais no Brasil. Kaianaku Kamaiurá, por exemplo, trouxe sua própria experiência de mulher alto-xinguana, liderança de sua comunidade, integrante do Movimento de Mulheres do Território Indígena do Xingu (MMTIX), e mestra em direitos humanos. Como muitas de suas parentas, aprendeu a se valer das formas ocidentais de fazer política em defesa da vida de seu povo e de seus direitos básicos. Conciliando as funções de chefe alto-xinguana e de liderança política que compõe manifestações políticas mais amplas (como a Marcha de Mulheres Indígenas). Em sua apresentação, explora uma conexão entre patriarcado, tal como mobilizado pelos movimentos feministas críticos do capitalismo, com a condição patrilinear do seu povo — onde uma criança herda do pai, e não da mãe, a identificação com o grupo étnico, além de conhecimentos específicos. Ela também constrói pontes entre o feminismo ocidental e perspectivas feministas que encontra entre suas parentes Kamaiurá. Estas que possuem um sistema de comunicação próprio entre si, marcado no corpo, e indecifrável pelos homens; que se unem e se ajudam em momentos diversos, como nos mutirões de trabalho na roça de uma parente que está doente, por exemplo. A pesquisadora também conta que embora seja o homem

que vá ao centro da aldeia, para ser visto tomando as decisões, sua postura é resultado de conversas com sua esposa, em casa, onde não é visto. A participação renovada que Kaianáku Kamaiurá assume, contudo, aparece já como um contra-exemplo desse engajamento político feminino prototípico alto-xinguano restrito aos espaços menos visíveis, das casas e dos quintais. Jozileia Kaingang, que foi debatedora em uma das sessões do Painel 1 — Engajamento Político das Mulheres em Transformação, em que falou Kaianáku Kamaiurá, nos traz a força das mulheres indígenas do Sul do Brasil para resistir e combater o colonialismo. Sua dissertação de mestrado oferece uma rica etnografia sobre o povo Kaingang da Terra Indígena Serrinha no estado do Rio Grande do Sul, que explora como as alianças de mulheres e sua articulação política foram centrais, historicamente e hoje, para resistir a uma história violenta de expropriação e expulsão territorial (Kaingang, 2016). Braulina Aurora e Nelly Dollis Marubo, palestrantes de nossa mesa redonda, também trouxeram exemplos do protagonismo feminino no combate à colonização de seus corpos, linguagens e ideias. Ana Manoela Soares, em seu artigo que compõe esse dossiê, traz não só as vozes das mulheres de seu povo, mas também as vozes de muitas mulheres indígenas, de diferentes grupos do Brasil, que lutam pela vida das mulheres. Aqui podemos lembrar o fenômeno histórico brasileiro das associações de mulheres indígenas no Brasil, seguindo padrões de organização e institucionalização de seus movimentos desde os anos 1990, como bem descritos e explorados por Cristiane Lasmar (1999). E agora, resistindo à violência deste governo genocida, encontramos, mais uma vez, redes políticas de mulheres florescendo.

O que é bastante expressivo se olharmos, por exemplo, para a segunda Marcha Nacional das Mulheres Indígenas contou com mais de cinco mil mulheres indígenas, de 172 povos de todo o país, reunidas em Brasília, Distrito Federal, em setembro de 2021 — em meio a uma crise sanitária e política. Foi um evento de quatro dias com o tema “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”, onde buscaram chamar a atenção para a violência de gênero e contra as reformas governamentais que retrocederiam na demarcação de territórios Indígenas no Brasil, o chamado Marco Temporal Indígena.⁵ É importante pontuar que os movimentos de soberania indígena muitas vezes deixaram de lado “questões de mulheres”, sob o pretexto de que a soberania seria a luta número um e todo o resto fosse secundário. Questões inexistentes nos movimentos descoloniais e contra-coloniais indígenas, nos quais o erro muitas vezes parece prevalecer e silenciar outras preocupações (ver, por exemplo, Kim Anderson 2010). Agora, assumem a linha de frente das lutas, em um contexto de crise sem precedente para as questões territoriais. Estão, pois, se organizando para atravessar a crise por uma “soberania

⁵ O Marco Temporal Indígena é uma ação protocolada no Supremo Tribunal Federal do Brasil que exige que defenda que o direito a terras indígenas, incluindo aquelas já demarcadas, só é válido para aquelas comunidades que já ocupava as terras no dia 5 de outubro de 1988, data em que a Constituição Federal Brasileira foi promulgada. Abrindo espaço para retomada de terras indígenas para mineração.

aninhada” dos povos indígenas, na nação brasileira — para tomar emprestado um termo da antropóloga Mohawk Auidra Simpson (2014). Com o território com pauta prioritária, já que como vimos com o trabalho de Ana Manoela Soares e com a marcha das mulheres indígenas, território é corpo, é morada, é cuidado. É por meio do território que se tem condições para viver, para fazer corpos e cuidar filhos. Assim, hoje em dia no Brasil, a pauta do território está sendo feminizada. Assim, como também é notável no contexto analisado por Bravo Díaz no Equador, as mulheres no Brasil estão intervindo no fazer diplomática. Quais formas de coletividade feminina convivialidade estão por trás desse encontro de mulheres de 172 grupos indígenas? Ainda há muito a ser compreendido sobre esse fenômeno histórico do movimento das mulheres indígenas brasileiras.

Não obstante, “eu não sou uma feminista”, é algo que muitas mulheres indígenas ativas em movimentos de mulheres afirmam, como a feminista canadense Kim Anderson (2010: 81) reflete. Assim, ainda que desconfie do termo “feminismo”, Ana Manoela Primo dos Santos Soares, se identifica com um projeto de ajuda mútua, diálogo, coletividade e apoio feminino e se inspira no movimento de mulheres indígenas no Brasil do qual ela é parte. As mulheres indígenas podem dizer isso por muitos motivos: porque elas entendem o feminismo como algo negativo, por ser individualista, por buscar a igualdade com os homens, por excluir os homens de uma luta que deveria ser uma luta coletiva para os povos, e, porque o feminismo ocidental se concentra indevidamente nos direitos em detrimento das responsabilidades (Ibidem). E como mostra o trabalho de Primo dos Santos, o direito ao território, pauta prioritária dos movimentos de mulheres indígenas podem nem fazer parte da agenda dos movimentos de mulheres não indígenas. Essas são apenas algumas das maneiras de formular uma reticência que se desdobre em algo que pareça grande, feio e estrangeiro. Ainda assim, como podemos ver, as mesmas mulheres estão inventando novas formas femininas de solidariedade para responder aos novos desafios que enfrentam como mulheres. E estão nutrindo (talvez com a reflexividade que vem com a perda, como sugere Braulina Aurora [2019] sobre ataques missionários entre mulheres Baniwa,) formas ancestrais de pedagogia feminina e poder que ganham nova importância quando os binários de gênero se endurecem ou quando as mulheres se encontram marginalizadas nas organizações políticas indígenas que deveriam representá-las, mas que são, na verdade, dominadas por homens.

Então, com toda essa ambivalência em torno do feminismo e, simultaneamente, toda essa energia galvanizando as mulheres indígenas para se reunirem e discutirem suas experiências comuns, sugerimos que o artigo de Ireland seja um bom lugar para começar a pensar sobre o que as mulheres podem estar se unindo para lutar a favor e contra na Amazônia, e algumas das maneiras de generalizar que elas podem estar descobrindo e inventando enquanto o fazem. Ireland sugere que as mulheres Wauja perderam mais do que ganharam precisamente nos 40 anos desde que ela começou a visitá-las, em 1981. Durante o trabalho de campo de doutorado

de Ireland, as mulheres controlavam o que produziam, seu trabalho agrícola era altamente valorizado e elas tinham acesso a treinamento em conhecimentos especializados porque a residência uxorilocal permitia que os pais — principalmente as famílias — ensinassem as filhas por mais tempo do que os filhos.

As mulheres também tinham liberdade sexual, e, segundo Ireland argumenta, apesar do foco na exclusão das mulheres de certos espaços, em uma literatura antropológica moralizante e masculinista no Brasil Central (sobre isso ver Cohn, 2019) — notadamente o centro público e a casa dos homens — as mulheres de fato ocupavam mais espaços e transitavam com mais liberdade do que os homens, cujas ações eram altamente monitoradas nos “aquários” do pátio central e da casa dos homens. Nos bastidores, as mulheres podiam influenciar a opinião pública porque eram os principais canais de fluxo de informações. A caminhada de um quilômetro e meio para buscar água no rio era uma oportunidade privilegiada para tal influência, portanto, as mulheres estavam ocupadas nos bastidores, estabelecendo estratégias complexas fora do alcance da voz de outras pessoas.

Quarenta anos depois, o acesso à educação — escolaridade brasileira, na aldeia e na cidade — tem desfavorecido as meninas, e os homens têm muito mais acesso a salários, contas bancárias e telefones celulares do que as mulheres. A influência das mulheres sobre seus maridos era anteriormente assegurada pela importância de seu trabalho (o marido de uma esposa descontente poderia correr o risco de tomar mingau passado), mas agora ele pode comprar o que precisa (podemos imaginar que pode apenas desfrutar de café e biscoitos no café da manhã). É comum que os maridos prefiram não morar na casa de seus sogros, ainda que na medida do possível, colaborem e sejam apoiados pelos salários e benefícios uns dos outros. O marido pode até requisitar os produtos do trabalho de sua esposa. Em suma, em uma economia baseada em dinheiro que as mulheres acessam de maneira desigual, sua marginalização é inevitável. Existem também aspectos ideológicos nas formas como as mulheres vivenciam a restrição e limitação de suas vidas. Nomeadamente, os Wauja são cada vez mais influenciados por ideologias cristãs e machistas que negariam às mulheres relações extraconjugais, ao mesmo tempo em que as toleraria para os homens; e que cabe aos homens controlar e limitar a sexualidade de sua esposa.

Ireland nos conta sobre algumas das maneiras pelas quais as mulheres Wauja parecem estar resistindo ao que ela descreve como sua “domesticação” incipiente, mas incompleta, e isso parece depender de novas formas de solidariedade feminina, como o aprendizado coletivo das mulheres Wauja de canções rituais, e o centro de mulheres mencionado acima. Um movimento feminino está surgindo, faz diferença se as mulheres hesitam em chamá-lo de feminismo? Não é responsabilidade de outras mulheres construir pontes com as mulheres amazônicas e compartilhar o que aprenderam?

Conclusão

Fazer torções dos feminismos múltiplos se provou útil para dialogar sobre experiências de pessoas que se entendem por mulheres, em contextos diversos, e compartilham de pautas e estratégias comuns. Se as agendas dos movimentos feministas não-indígenas não contemplam as questões de mulheres indígenas, vemos que as ferramentas de luta, de organização e de manifestação política sim, as serviram. Apesar do igualitarismo de muitos grupos amazônicos, com seus códigos de gênero fluidos, sua ênfase na autonomia pessoal e valores equivalentes colocados na produtividade e criatividade feminina e masculina (impossíveis de separar, por exemplo, quando as mulheres cantam para seus tubérculos de mandioca nas roças, e depois dançam para ralar e triturá-los), algumas conexões parciais podem ser estabelecidas entre eventos caracteristicamente ocidentais e eventos ideologias locais de certos grupos amazônicos, como a violência doméstica arraigada numa sociedade feminicida, e a aplicação de sanções e violação de corpos justificada por cosmologias locais (como as sanções de estupro imputadas a uma mulher que vê as flautas sagradas no Alto Xingu, por exemplo) ou a restrição às vezes acarretada pelo casamento nas comunidades amazônicas que valorizam uma masculinidade enraizada na condição de guerreiro. As constantes transformações dos grupos amazônicos e de suas relações com o Estado nacional e com a economia mundial capitalista também muda a natureza do gênero e demanda novas formas de arranjar as relações. Por exemplo, as mulheres ameríndias podem hoje ser marginalizadas de maneiras antes inexistentes, mas onipresentes em todo o mundo, nas formas de liderança ou organizações políticas por meio das quais suas comunidades se engajam com estranhos, no que diz respeito ao acesso à educação estatal, emprego ou transferência de riqueza, ou em relação à saúde e perícia biomédica.

Como exemplo, as mulheres ameríndias podem hoje ser marginalizadas de maneiras antes inexistentes que são, no entanto, onipresentes em todo o mundo. Nas formas de lideranças ou organizações políticas por meio das quais suas comunidades se engajam com pessoas de fora (não-indígenas), no que diz respeito ao acesso à educação estatal, emprego, transferência de riqueza, ou em relação aos serviços de saúde e a especialidade biomédica. As análises com foco nas relações de mesmo sexo e de sexo cruzado carecem de atenção na literatura amazonista para tratar das querelas apresentadas neste texto. A força das mulheres indígenas da Amazônia e sua potência criativa para florescer em meio as ruínas, coloca as questões de complementaridade e hierarquia para segundo plano. Fica evidente que, em todos os coletivos há questões que dizem respeito especificamente as mulheres, e que elas endereçam, a despeito de ter, ou não, homens para caminhar aos seus lados. Explorar em que medida as percepções do que é ser mulher e as questões intrínsecas a essa condição, se aproximam e se distanciam, é uma tarefa constante. Como nos ensinam as mulheres amazônicas, o diálogo é preferível ao isolamento, e os resultados de se compartilhar agendas e estratégias em redes pode ser surpreendente. Como vimos, há pontos de diálogo se quando os feminismos de várias convicções se encontram com as vidas das

mulheres indígenas eles se implicam, transbordam. Como exemplos, podemos citar: o fortalecimento das práticas coletivas das mulheres; o criar/transmitir pedagogia feminina; o nutrir redes através do espaço e entre gerações; o inovar as respostas a novas ameaças ao bem-estar/as novas formas como os códigos de gênero os restringem. Temos muito o que aprender sobre luta e resistência com as mulheres indígenas da Amazônia.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Kim. 2010. "Affirmations of an indigenous feminist". In : SUZACK, Cheryl; HUHDORF, Shari M.; PERREAULT, Jeanne; BARMAN, Jean. *Indigenous Women and Feminism: Politics, Activism, Culture*. Vancouver: UBC Press
- AURORA, Braulina. 2019. "A Colonização sobre as mulheres indígenas: Reflexões sobre cuidado com o corpo". *Interethnica - Revista de Estudos em Relações Interétnicas* |, vol. 22, n. 1: 109–115
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 1998. "Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine". *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, n. 2: 123-143. DOI 10.7202/015540ar
- BECKERMAN, Michael. 1989. Kayapo, Out of the Forest, BBC Disappearing Worlds Series
- BELAUNDE, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM.
- BONILLA, Oiara; FRANCHETTO, Bruna; DUARTE, Nelly; BENITES, Sandra. 2015 "Os antropólogos contam tudo errado! Nós somos as autoras das nossas falas' 011 — entrevista com Nelly Duyarte e Sandra Benites". *Revista DR*, vol. 2, dossiê: falas e falhas da universidade
- BRACONNIER, Olivia; WALACOU, Sylvie. 2021. "Ce que la descende du hamac dit du genre chez les Wayāpi de Camopi". *Cadernos de Campo*, vol. 30, n. 2: e193360. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193360
- BRAVO DÍAZ, Andrea. 2021. "Nangui tereka, hablando duro en la vida política de las mujeres Waorani". *Cadernos de Campo*, vol. 30, n. 2: e193463. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193463
- COHN, Clarice. 2019. "Fazendo Pessoas, fazendo coletivos: as mulheres Xikrin do Bacajá". *Amazônica - Revista de Antropologia*, vol. 11, n. 2: 549-581. DOI 10.18542/amazonica.v11i2.7554
- COLPRON, Anne-Marie. 2005. "Monopólio Masculino do Xamanismo Amazônico: o contra-exemplo das mulheres xamã Shipibo-Conibo" *Mana – estudos de Antropologia Social*, vol.11, n. 1: 95–128. DOI 10.1590/S0104-93132005000100004
- DAVIS, Angela. 1984. "Racism, birth control and reproductive rights". In: DAVIS, Angela. *Women, Race and Class*. New York: Random House, pp.207-271.

- FLORES ROJAS, Maria Ximena. 2021. ““El toé te cura bonito”: modos femeninos de dar salud en el pueblo Awajún (Amazonía peruana)”. *Cadernos de Campo*, vol. 30. N. 2: e193520. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193520
- FRANCHETTO, Bruna. 1996. “Mulheres entre os Kuikúro”. *Estudos Feministas*, Vol. 4, N. 1: 35-54. DOI 10.1590/%25x
- HUGH-JONES, Christine. 1975. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- IRELAND, Emilienne. 2021. “The Incomplete Domestication of Wauja Women”. *Cadernos de Campo*, vol. 30, n. 2: e193357. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193357
- KAINGANG, Jozileia. 2016. *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Florianópolis, Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- LASMAR, Cristiane. 1999. “Mulheres Indígenas: Representações”. *Revista Estudos Feministas*; Vol. 7, N. 1-2: 1-17. DOI 10.1590/%25x
- LASMAR, Cristiane. 2008. “Irmã de índio, mulher de branco: Perspectivas femininas no alto Rio Negro”. *Mana - Estudos de Antropologia Social*, vol. 14: 429-454. DOI 10.1590/S0104-93132008000200006.
- LEA, Vanessa R. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp.
- MAIZZA, Fabiana. 2017. "Persuasive Kinship: Human-Plant Relations in Southwest Amazonia". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 15: n.2: 206-220.
- MCCALLUM, Cecilia. 2001. *How Real People Are Made: Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg.
- MCCALLUM, Cecilia. 1994. “Ritual and the origin of sexuality in Alto Xingu”. In: HARVEY, Penelope; GOW, Peter. (Eds.). *Sex and violence: issues in representation and experience*. London & New York: Routledge.
- MOHANTY, Chandra. 1984. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”. *Boundary 2*, vol. 12, n.3:
- NAHUM-CLAUDEL, Chloe. 2018. *Vital Diplomacy: The Ritual Everyday on a Dammed River in Amazonia*. Oxford: Berghahn Books
- NAHUM-CLAUDEL, Chloe. 2019. “The Curse of Souw among the Amazonian Enawenê-nawê”. In: PITARCH, Peter; KELLY, Jose. (Eds). *The Culture of Invention in the Americas: Anthropological Experiments with Roy Wagner*. Hereford: Sean Kingston, pp. 211-233
- NAHUM-CLAUDEL, Chloe. no prelo. ““Cuisiner avec Lévi-Strauss et les femmes Enawenê-nawê : à la recherche de la condition humaine dans les détails de l'expérience quotidienne in Claude Lévi-Strauss. *Penser le monde autrement*". *Cahiers d'Anthropologie Sociale* n° 20.

- NIETO-MORENO, Juana Valentina. 2021. “Andarilhas’: agência, mobilidade e rebeldia na experiência colonial das mulheres Murui”. *Cadernos de Campo*, vol. 30, n. 2: e193595 DOI. 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193595
- OVERING KAPLAN, Joanna. 1975. *The Piaroa, a People of the Orinoco Basin*. Oxford: Clarendon Press.
- OVERING, Joanna. 1986. “Men control Women? The 'Catch 22' in the Analysis of Gender”. *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1, n.2: 135–156.
- REGITANO, Aline. 2019. “Cuida direitinho”: cuidado e corporalidade entre o povo Mehinako, Campinas, Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas.
- RUBIN, Gayle. 1975. “‘The traffic in women’: Notes on the political-economy of sex’. In: REITER, Rayna. (ed.). *Towards an Anthropology of Women*. New York; London: Monthly Review Press, pp 157-210.
- SEGATO, Laura Rita. 2014. *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. Puebla: Pez en el árbol.
- SILVEIRA, Maria Luiza. 2018. *Mapulu, a mulher pajé: a experiência Kamaiurá e os rumos do feminismo indígena no Brasil*. São Paulo, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- SIMPSON, Audra. 2014. *Mohawk Interruptus: political life across the borders of settler states*. Durham and London: Duke University Press
- SOARES, Ana Manoela Primo dos Santos. 2021. “Mulheres Originárias: Reflexões com movimentos de indígenas mulheres sobre as existências e inexistências de feminismos indígenas”. *Cadernos de Campo*, vol. 30, n. 2: 190396. DOI 10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe190396.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- TAYLOR, Anne Christine. 2000 “Le Sexe de la Proie: Représentations Jivaro du Lien de Parenté.” *L’Homme*, vol. 154/155:309–334.
- VILACA, Aparecida. 2002. “Making kin out of others in Amazonia”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2: 347-365. DOI 10.1111/1467-9655.00007
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2001. “GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality”. In: RIVAL, Laura; WHITEHEAD, Neil L. (Eds.). *Beyond the Visible and the Material: the Amerindianization of Society in the Work of Peter Riviere*. Oxford: Oxford University Press, pp.19-43.
- WARDLOW, Holly. 2014. *Wayward Women: Sexuality and agency in a New Guinea Society*. Berkeley: university of California Press.
- WAURÁ, Piratá. 2021. *Wauja Onapã (Wauja Song)*. Directed by, Associação Indígena Tulukai.

sobre as autoras

Aline Regitano

Doutoranda em antropologia social pela Universidade de São Paulo, pesquisadora do Centro de Estudos Ameríndios - CEStA/USP. Mestre em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas, com período sanduíche na University of St. Andrews.

Chloe Nahum-Claudel

Lecturer em Antropologia Social na University of Manchester, no Reino Unido. Entre 2006 e 2013, durante seu doutorado na Universidade de Cambridge, conduziu um trabalho de campo de 18 meses com os Enawenê-nawê no estado de Mato Grosso, no Brasil, numa época em que várias barragens hidrelétricas estavam sendo construídas em suas águas pesqueiras. *Vital Diplomacy: the ritual everyday on a dammed river in Amazonia* (Berghahn 2018) é sobre a resposta ritualizada da comunidade à ruptura implícita na captura de recursos, conceituada em termos de diplomacia. Além de seu trabalho sobre o potencial político da atividade ritual e sobre a diplomacia indígena, ela trabalhou nas relações humanas com o meio ambiente, gênero e parentesco, e estruturalismo e semiótica. Desde 2015 pesquisa a caça às bruxas na área central das terras altas de Papua Nova Guiné, o que a levou a adotar uma epistemologia mais explicitamente feminista, abrindo novas perspectivas para seu trabalho na Amazônia.

Autoria: Ambas as autoras são responsáveis pela síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Aline Regitano contou com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Processo FAPESP 19/26364-5)

Recebido em 08/12/2021

Aprovado para publicação em 20/12/2021

