

“NÓS MULHERES SOMOS UM CORPO SÓ”:
a relação corpo-território a partir das narrativas e trajetórias de
mulheres Guarani Nhandewa no Brasil

Tatiana Jardim Merino da Graça

Trabalho de Projeto em Antropologia
Área de Especialização em Culturas Visuais

Tatiana Jardim Merino da Graça, “*Nós mulheres somos um corpo só*” : a relação corpo-território a partir das narrativas e trajetórias de mulheres Guarani Nhandewa no Brasil, 2022.

Agosto, 2022

Trabalho de Projeto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Antropologia – Culturas Visuais realizado sob a orientação científica da Professora Doutora Paula Godinho.

*Para as três mulheres-matriarcas que me
antecedem e me dão corpo: minhas avós,
Maria da Conceição e Terezinha, e minha
mãe, Suzana Cristina.*

AGRADECIMENTOS

Sou grata a todes que compartilharam comigo este processo-caminho de muitas pedras, buracos, penhascos e bifurcações, mas também de muitos jardins, paisagens de tirar o fôlego e águas abundantes.

A mim, a trajetória acadêmica foi também trajetória de imigração, carregada de descobertas, de infinitas mudanças e do despertar de muita resiliência. O caminhar não teria sido possível sem o meu corpo-território, que aqui e no meu interior agradeço, por ter permanecido forte, ainda que por vezes negligenciado. Também não teria sido possível sem duas idas à Pindorama, o meu território-mãe, a fim de me (re)encontrar e esta pesquisa poder desenhar.

A natureza que me cerca, e que sou, se fez e se faz ainda mais viva graças às trocas, aos abraços, às conversas e aos sonhos sonhados em conjunto ao longo do caminhar deste mestrado. Estes encontros são muitos e no meu corpo ocuparam espaços desafiadores de em palavras nomear, mas que ainda assim, aqui escolho tentar.

Sou grata a minha mãe, Suzana Cristina, por ter me gerado dentro de seu corpo e por nunca o ter separado de mim, ainda que fisicamente distantes. Agradeço os seus olhos, os seus ouvidos, os seus incansáveis braços, o seu colo e todo o seu ser. Sem o seu sangue e o seu suor, eu nada seria.

Sou grata ao meu pai, Jorge, por ser o exemplo vivo de que a energia feminina do mundo também pode (e deve) habitar o homem. Agradeço a sua sensibilidade e a sua força – indissociáveis -, e o seu talento com as palavras, que espero ao menos em partes ter herdado.

Sou grata a minha avó Maria da Conceição, que ao meio deste caminhar nos deixou (apenas em corpo), mas que em mim sempre estará: “Maria Maria é um dom”¹.

Sou grata a minha avó Terezinha, por toda a sua doação à vida e aos seus – de corpo e de muita alma.

Sou grata ao meu irmão Renan, outro exemplo vivo de sensibilidade, parceria e amor, por dividir comigo as memórias que nos formam.

Sou grata, enfim, a todos os meus familiares, por compartilharem comigo muito mais que o sangue, muito mais que o corpo. Agradeço as nossas emocionantes despedidas e as nossas calorosas boas-vindas. Entre os trânsitos por entre territórios, agradeço por entenderem e acolherem as minhas escolhas.

¹ Em alusão à canção de Milton Nascimento, “Maria, Maria”, de 1978.

Sou grata à orientadora e possibilitadora deste trabalho, professora doutora Paula Godinho, por ter aceitado dividir comigo o seu corpo-território e o das mulheres com quem com muito entusiasmo trabalha. Em mim, nossas conversas para sempre ficarão marcadas, em especial o ensinamento de se nomear o “ainda”: “ainda não deu certo”, “ainda não escrevi”, “ainda”... Agradeço por me contagiar com sua infundável esperança, pelas suas essenciais contribuições e por acolher os meus sonhos com tanto carinho.

Sou grata ao professor doutor José María Valcuende del Río, pelo fundamental apoio no desenhar deste trabalho.

Serei eternamente grata à Sandra Benites, por despertar o meu corpo-território através das narrativas de sua avó, de sua força, de seus desenhos e de seu canto. Em meio a tanta luta, agradeço o tempo e a energia que dispensou comigo e com as mulheres participantes do curso “Corpo-Território”. Após estes encontros, nunca mais fui a mesma, e nem esta pesquisa.

Enfim, sou grata a todes, que de alguma forma, contribuíram para a realização deste trabalho e para a minha realização pessoal agora que o findo. Agradeço com todo o meu coração (que por vezes parece ser todo o meu corpo) aos muitos amigos que tenho a sorte de dividir a vida – aos velhos e aos novos, que Lisboa me deu.

Em especial, agradeço à Isabelle Carvalho, por me emprestar os seus olhos quando os meus estavam imersos em uma autocrítica paralisante, e por deixar cair pelos seus olhos, as águas do rio Tejo – a nossa fluidez e a nossa força ao longo destes últimos meses.

Agradeço em especial também à Beatriz Salles, por ser o meu eterno corpo e alma fora de mim, e por me lembrar de quem sou, das vezes em que ao Brasil “fugi”.

O processo de pesquisa e de escrita pode ser solitário, ainda mais como mulher imigrante, sem incentivos financeiros à investigação, e atravessada por uma pandemia. Reconheço que o caminho não se deu como o idealizei – afinal, quando se dá? –, mas hoje vejo que sem as constantes idas e vindas em pensamentos e em territórios, sem as quase desistências e sem os choros, esta pesquisa não seria corpo-território, este texto não seria também os quatro elementos: água, ar, fogo e terra. E sem este sonho vivo, eu deixaria de ser.

*“De nuestros miedos
nacen nuestros corajes
y en nuestras dudas
viven nuestras certezas.*

*Los sueños anuncian
otra realidad posible
y los delirios otra razón.*

*En los extravíos
nos esperan hallazgos,
porque es preciso perderse
para volver a encontrarse.”*

(Eduardo Galeano, *El Libro de los abrazos*, 1989)

RESUMO

“Como perdemos e como recuperamos o chão?” Este trabalho apresenta-se como um momento preliminar da pesquisa e recolha de memórias e narrativas, sendo este o objetivo principal do projeto que se constituirá. Nesse sentido, elabora-se um estudo em torno do primeiro conto recolhido, assim como se analisa de forma introdutória os conceitos que esta primeira narrativa mobiliza, os níveis de análise e os métodos possíveis dentro de uma abordagem de(s)colonial e uma projeção visual tendo a etnoficção como linguagem. Nesta fase, propõe-se apresentar o problema, a relevância da investigação frente à conjuntura política, social e epidemiológica atual, especialmente no Brasil, e os primeiros resultados da pesquisa teórica produzida. Este projeto parte e também é fruto de uma troca inicial com a antropóloga social e mulher Guarani Nhandewa, Sandra Benites, através do curso que ministrou, nomeado “Corpo-Território”, decorrido entre os meses de outubro e dezembro de 2020.

Palavras-chave: Corpo-Território. Descolonialidade. Etnoficção. R-esistência. Mulher Indígena. Guarani Nhandewa.

ABSTRACT

“How did we lose and how do we regain the ground? This work presents itself as a preliminary moment of research and collection of memories and narratives, which is the main objective of the project that will be here constituted. In this sense, a study is carried out around the first short story collected, as well as an introductory analysis of the concepts that this first narrative mobilizes, the levels of analysis and the possible methods within a de(s)colonial approach and a visual projection having ethnofiction as a possible language. In this phase, it is proposed to present the problem, the relevance of the investigation in the face of the current political, social and epidemiological conjuncture, especially in Brazil, and the first results of the theoretical research produced. This project starts from and is also the result of an initial exchange with the social anthropologist and woman Guarani Nhandewa, Sandra Benites, through the course the ministered, named “Body-Territory”, which took place between October and December 2020.

Keywords: Body-Territory. Descolonialism. Ethnofiction. R-existence. Indigenous Woman. Guarani Nhandewa.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1 A LUTA PELO CORPO, PELO TERRITÓRIO, PELA TERRA	17
1.1 O que dá corpo	17
1.2 O chão que pisamos: apontamentos iniciais.....	23
CAPÍTULO 2 O CONTROLE DO CORPO, DO TERRITÓRIO, DA TERRA	32
2.1 MEMÓRIA LONGA: TRANSIÇÃO AO CAPITALISMO	36
2.1.1 Europa, do feudalismo ao capitalismo: o controle do corpo e da terra	37
2.2 MEMÓRIA NÃO DIGERIDA: COLONIZAÇÃO E O LADO OBSCURO DA MODERNIDADE	44
2.4 O CONTROLE DO CORPO DA MULHER: CAPITALISMO HETERO- PATRIARCAL E A COLONIALIDADE DE GÊNERO	59
CAPÍTULO 3 O CORPO-TERRITÓRIO-TERRA FUTURO	81
3.1 NÍVEIS DE ANÁLISE	82
3.1.1 Espaço	84
3.1.2 Tempo	87
3.2 REFLEXÕES METODOLÓGICAS.....	89
3.3 Etnoficção como Ferramenta de Luta	95
3.3.1 Antropologia visual e etnoficção.....	96
3.3.2 A imagem como depósito da memória	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS – REFLEXÕES SOBRE O PORVIR.....	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

INTRODUÇÃO

“Eu sou Nhandesy, eu sou o chão que vocês pisam.”

(Sandra Benites 2020, curso “Corpo-Território”)

“Salve a todas as mulheres que vieram antes de nós

A todas erveiras

Curandeiras

Parteiras

Sacerdotisas

Deusas

Mães e avós.

Seguiremos a trilha de sangue e folhas deixada por vós

Senhoras da sabedoria milenar.

Negras, Índias

Mulheres bibliotecas

Que guardam no envelhe-ser da pele

Os aprendizados da vida.

E que nos doam

Em forma de chá

De ditado

De prece

De cuidado

Tudo quanto receberam das que te antecederam.

Sabemos que nossa sina é sangrar

E isso não nos mata

Somos mulheres lua vermelha

E nos reinventamos a cada mês

No jorrar de nosso rubro sangue. Seguiremos como nos foi ensinado

Marcando o caminho com sangue e folhas

Para as que vierem depois de nós

Não se percam...”

(Lainha 2018, *Manual de Ginecologia Natural e Autônoma*, 12)²

Esta pesquisa parte de uma inquietação que tomou (e ainda toma) corpo, ao longo do que antecedeu e do que se transformou na trajetória de mestrado. A inquietação não é única – em um trabalho de pesquisa, quase nunca o é –, e começou no próprio corpo da autora (a nossa primeira escala de pesquisa). Em três viagens para o Centro-Oeste do Brasil, mais precisamente na região da Chapada dos Veadeiros (estado de Goiás), entre os anos de 2018 e 2019, encontros com mulheres-forças da natureza se deram, em um tempo que lá se faz mais devagar. Aqui nomeamos estas primeiras motivadoras: Dona Flor³, Dona Francisquinha, Lia de Itamaracá, Mestra Joana, Prem Mukti Mayi, Dona Dainda, Mariene de Castro, Lileshvari Parvati e Supriya Omílewá⁴. Foi a partir das fortes histórias de vida destas mulheres matriarcas, que ao mesmo tempo que nos inspiramos, também nos inquietamos. Nesse primeiro momento, descobrimos e sentimos as dores de um corpo que desconhecia a si próprio e um território (nesse caso, Brasil) com uma riqueza de saberes femininos (indígenas, kalungas, africanos, hindus...), a nós, desconhecidos. Também foi graças à enorme vontade de documentar estes encontros, que nos encontramos com a Antropologia Visual e que esta nova trajetória de estudos, oficialmente, começou.

Começamos por nos questionar: *qual o caminho de mulheres que vieram antes? Quem são as mulheres que habitavam e habitam este território? De onde vieram? Que sabedorias carregam? Como elas se enxergavam e se enxergam no mundo? Por que as suas narrativas e os seus saberes parecem estar há tanto tempo e tão distantes? Por que os esconderam?*

Podemos reconhecer que a partida do trabalho foi uma busca interna por conhecimento, regada também de muita autorreflexividade, ao procurarmos as vozes, os gritos, os cantos e os contos de mulheres que transgrediram e transgridem, com os seus conhecimentos, o sistema de mundo que vivenciamos hoje. Também foi um ponto de partida que resultou em

² Poema retirado do *Manual de Ginecologia Natural e Autônoma*, de distribuição e acesso gratuito, organizado por mulheres baianas, que recolheram narrativas e saberes de mulheres no Brasil. O encontro com este material, como muitos encontros ao longo desta pesquisa, se deu de forma espontânea (fomos encontradas), no interior de uma busca, também pessoal, de entendimento e conexão com o corpo, em especial com a menstruação. Disponível para descarregamento em: <https://librotecalibre.files.wordpress.com/2018/01/manual-de-ginecologia-natural-e-autonoma.pdf>. Último acesso em: 8 abr. 2022.

³ Dona Flor, “Dona Flor do Moinho” – como é mais conhecida –, foi o nosso primeiro e principal encontro. Por indicação, chegamos em janeiro de 2018 até sua casa, no Povoado do Moinho, atrás de seus famosos xaropes e garrafadas de medicina tradicional. Quilombola, parteira e raizeira, Dona Flor é uma biblioteca da biodiversidade do cerrado brasileiro e dos saberes de cura das mulheres. Recomendamos o documentário *Flor do Moinho* realizado por Érika Bauer em torno de sua história (disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LZOmtBp3J2U>, último acesso em: 8 abr. 2022).

⁴ “Roda de Conversa de Saberes Ancestrais” possibilitada pelo Festival Ilumina, entre os dias cinco e sete de julho de 2019, em Alto Paraíso (Chapada dos Veadeiros – GO), da qual a autora participou.

um primeiro projeto de pesquisa⁵ totalmente influenciado pela mercantilização do que se dizem ser saberes de “mulheres ancestrais”, hoje (o “sagrado feminino”⁶). Entretanto, seguimos inquietas e, como é normal, redesenhamos o caminho. *O que é o “ancestral” que cursos (muitos ministrados por mulheres, cisgênero, jovens e brancas, a preços dispendiosos) se referem e do qual se apropriam?*

Logo, além de uma inquietação primeira que veio da descoberta de desconexão com o corpo, veio também outra: o uso do termo “ancestralidade” no contexto discursivo do nomeado “sagrado feminino”. No cenário brasileiro – o único de onde podemos falar em termos de vivência pessoal -, vimos que este movimento é muitas vezes relacionado aos conhecimentos de comunidades tradicionais, dos povos originários, das mulheres indígenas. Conforme observado pela jornalista Nara Bianconi (2020)⁷, “não é de hoje que mulheres do mundo inteiro buscam encontrar saberes ancestrais das tribos indígenas para compreender e se conectar com a força misteriosa de seus ciclos menstruais”. No entanto, à luz da busca inicial do estado da arte deste primeiro projeto, tanto bibliográfico quanto audiovisual, não foram encontrados indícios de que os saberes, que englobam (em termos gerais) o “sagrado feminino”, sejam de fato originários de práticas indígenas e, mais importante, que este movimento tenha sido gerado e seja nutrido por estas mulheres. Trazemos aqui este desconforto pois foi um dos passos que tivemos de dar a fim de se chegar na proposição central de pesquisa, que no primeiro capítulo deste texto se manifestará⁸.

Dando sequência ao caminho percorrido, a título de introdução deste trabalho, não podemos deixar de mencionar a grande “pedra no caminho” que foi, a todos, a pandemia da Covid-19. No momento de sua chegada e em seu decorrer (cada vez mais angustiante), encontrávamo-nos no segundo semestre das componentes letivas deste mestrado. O caminho, então, se deu e foi sentido cada vez mais no próprio corpo, com tristeza e com dor, especialmente em aproximação, cada vez maior, com a questão indígena no Brasil, que se fez

⁵ Na UC de Laboratório de Projeto, no segundo semestre deste mestrado.

⁶ Conjunto de práticas que evocam o ciclo menstrual da mulher como elemento central, assim como a relação do fluxo menstrual e as fases resultantes dele, com as fases da Lua e os ciclos da natureza. Enquanto fenômeno contemporâneo, é muitas vezes comunicado como resgate de “saberes ancestrais” com o intuito de “reconexão e reintegração da mulher”. Fonte: Qoya Yachay. s. d. “Saberes e Práticas do Sagrado Feminino – Sabedoria Inicial Feminina”. Disponível em: <https://sagradofeminino.qoya.shakti.org.br/sagrado-feminino-sabedoria-sagrada-feminina-saberes-ancestrais-nativos-originais-femininos/>. Último acesso em: 4 abr. 2022.

⁷ Bianconi, Nara. “4 Rituais do Sagrado Feminino praticados por tribos indígenas”. Festival Ilumina, 9 jan. 2020. Disponível em: <https://festivalilumina.com/mundo/cultura-pessoas-e-planeta/4-rituais-do-sagrado-feminino-praticados-por-tribos-indigenas/>. Último acesso em: 20 set. 2020.

⁸ E mais, entendemos que a análise deste movimento e a reflexão em torno da capitalização destes saberes implicaria um trabalho de investigação à parte, focalizado nesta questão, o que, apesar de tentador (e um potencial projeto futuro), não é o caso deste trabalho de projeto.

(e ainda se faz) cada vez mais urgente. Além do já presente descaso sistemático do governo Bolsonaro com os povos originários, que veremos no decorrer deste texto, a Covid-19 afetou 162 destes povos e matou, no mínimo, 1.315 indígenas⁹.

Durante este processo, ao longo da UC (Unidade Curricular) de Movimentos Sociais, com a professora e orientadora deste trabalho, Paula Godinho, aprendemos a insistir com a esperança. E seguimos, graças a mais um encontro que marcou e impulsionou esta pesquisa. Passamos a ir atrás das “histórias deixadas de fora”¹⁰. O caminho se deu por entre histórias apagadas, mas haviam pegadas, dicas, marcas. O trajeto se viu já percorrido e desvendado por outras caminhantes, em um trabalho louvável de não só resgate e recuperação de narrativas, mas também de repolitização, como se cada pista encontrada abrisse ainda mais um olhar, e resultasse em faísca.

Em troca com a colega de mestrado Marina Rainho - também brasileira, imigrante e aventureira na Antropologia Visual -, descobrimos o de(s)colonialismo¹¹, o que resultou em um giro epistemológico em nossa pesquisa (assim como o é para as Ciências Sociais como um todo, como veremos em pormenores no capítulo 2), em novas e fulcrais referências bibliográficas, e o mais importante: em um giro também pessoal, um novo olhar especialmente por estarmos entre territórios (Brasil-Portugal). Estes encontros, que foram (e são) grandes processos,

⁹ Dados recolhidos através de panorama estruturado pela APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil). Os números de casos confirmados e casos de óbitos apresentados representam o total de dados informados pela SESAI e apurados pelo Comitê Nacional de Vida e Memória Indígena. Fonte: APIB. Atualização diária. “Panorama Geral da Covid-19”. Disponível em: https://emergenciaindigena.apiboficial.org/dados_covid19/. Último acesso em: 8 jun. 2022).

O governo Bolsonaro não realizou (ou omitiu) o trabalho quantitativo e de monitoramento da Covid-19 (fonte: Rodrigues. 2020. “Após reduzir boletim diário, governo Bolsonaro retira dados acumulados da Covid-19 do site”. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/06/06/apos-reduzir-boletim-governo-bolsonaro-retira-dados-acumulados-da-covid-19-de-site-oficial.ghtml>. Último acesso em: 8 abr. 2022).

¹⁰ “Histórias deixadas de fora: reflexões sobre a exploração das mulheres e dos povos indígenas” foi o título do ensaio teórico feito ao final desta componente letiva, que muito foi aproveitado para o capítulo 2 deste trabalho.

¹¹ Referente à escolha de escrita por “decolonial” ou “descolonial”, reconhecemos que este é um debate ainda em curso e que autores brasileiros seguem grafias diferentes, como veremos em detalhes no capítulo 2. Não encontramos uma diferença única conceitual entre as duas nomeações; sendo assim, até então não nos foi possível identificar um consenso. Verificamos que descolonialidade é utilizada principalmente nos textos de Quijano e está ligada a um processo de superação do colonialismo; já a decolonialidade, a um projeto de transgressão histórica da colonialidade. É, portanto, necessário fixarmos desde já que, neste texto, escolhemos orientar-nos pelas considerações feitas por Rogério Haesbaert em seu texto *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na “América Latina”*, isso por concordarmos com a linha que seguiu e que aqui citamos: “o termo “de(s)colonial” (e suas derivações) será utilizado neste texto com o “s” entre parênteses sempre que for feita alusão ao conjunto de pensamentos que, sob ambas designações – decolonial ou descolonial – visa de modo prioritário a combater a “colonialidade” ainda profundamente arraigada em nossas sociedades. Manteremos, contudo, o termo preferencial de um autor sempre que a ele referido (“decolonial” é utilizado, por exemplo, por Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh e Rita Segato). No restante do texto, optamos por utilizar o termo “descolonial”, mesmo reconhecendo a pertinência do debate que evita seu uso a fim de que não seja confundido com o movimento histórico, mais restrito, de descolonização, termo do qual é derivado” (Haesbaert 2021, 9).

ajudaram a formar o capítulo 2, onde dispensamos esforços teóricos e densa pesquisa bibliográfica.

E o encontro mais importante, o fio que se fez condutor desta pesquisa, deixamos ao final desta introdução. No segundo semestre de 2020, em um campo ainda pandêmico – logo, virtual -, encontramos (e fomos encontradas) por Sandra Benites, antropóloga Guarani Nhandewa e mais uma mulher-força da natureza que, de certa forma, fechou (por hora) a sequência de encontros desta pesquisa. Julgamos fazer mais sentido introduzir o seu trabalho com as suas próprias palavras e com a forte reflexão que trouxe, em artigo para a revista brasileira *Cult*:

Sou Sandra Benites Guarani Nhandewa, minha origem é a aldeia Porto Lindo, no município de Japorã, Mato Grosso do Sul, lugar em que nasci e vivi até o ano 2000. Depois fui morar na aldeia Boa Esperança, no município de Aracruz, Espírito Santo, onde existe aldeia Tupinikins e Guarani.

Como na minha infância eu tinha várias dificuldades para estudar, nunca imaginei que iria chegar ao doutorado. Nem sabia o que era ser doutora e ainda bem que não sabia que essa posição de doutor é tão importante para os djurua, os não indígenas. Porque, se eu soubesse, talvez não carregaria comigo o conhecimento que a minha avó me ensinou.

Na época em que eu estudava na escola, ninguém podia falar na língua Guarani, minha língua materna, nem escutava a história que minha avó contava para nós. Os professores não eram falantes Guarani, não eram indígenas; era diferente de hoje, quando a grande maioria das aldeias têm professores da mesma etnia e falantes das línguas daquelas comunidades.

Mas nós, alunos, éramos falantes Guarani e não sabíamos falar português, e mesmo assim éramos obrigados a ler e escrever numa língua que não falávamos nem entendíamos. Lembro disso como se fosse ontem: a agonia e o medo, pois sabia ler o que estava escrito no papel, mas não compreendia nada, porque era numa língua estranha. Em casa, todos falavam somente em Guarani, e eu comecei de fato a aprender a falar e compreender a língua portuguesa quando tinha entre 27 e 30 anos.

Hoje, depois que percorri vários espaços, inclusive o acadêmico, eu pude entender essa angústia. Não é à toa que o projeto de apagamento do nosso jeito de ser era importante para nos dominar, era o jeito de branco de nos excluir, de dizer que somos inferiores.

Não estou falando da cor da pele dos brancos, estou falando da forma de pensar branco daqueles que se sentem superiores a nós, indígenas. Teve um tempo que fiquei um pouco revoltada pelas situações que estou enfrentando em cada esquina, muitas das vezes confundida como peruana, boliviana e assim por diante. E acho engraçado que nunca ninguém me identifica como brasileira. Como se aqui no Brasil não tivesse nativos.

Quando fico furiosa pela situação que vivencio, sempre lembro que a minha avó dizia para não responder a atitudes de pessoas ignorantes do mesmo modo, no mesmo tom. Por eu ser mulher indígena, tenho que mostrar o contrário, e isso não é uma tarefa fácil – ensinar, educar pessoas.

Quem me ensinou a superar e ir além foi minha avó materna, com quem eu vivi a maior parte da minha adolescência. Como a minha avó era parteira, geralmente os pais levavam seus filhos, as crianças que ela ajudou a vir ao mundo, na casa dela, para ouvirem as histórias que ela contava. Eram crianças em quem ela deu banho, como a gente fala. Ela era referência como nossa educadora.

Minha avó e os pais dessas crianças juntavam lenha na casa dela para fazer fogueira, e em torno da fogueira, enquanto os pais assavam batata-doce, milho verde, entre outros, a gente ouvia ela narrar as histórias. E não era somente ela que contava história, quem quisesse contar tinha seu momento de falar, **cantar e contar suas histórias**.

Por tudo isso, nunca desanimei e sempre desejei estar no espaço de diálogo, ou seja, nos **espaços de encontro** com os outros que pensam diferente de mim. Sempre soube que saber escutar é ir além, um encontro com pessoas diversas, para a produção de conhecimentos amplos e uma ampla compreensão de mundo. Aprendi isso desde a minha infância com minha avó: saber escutar palavras. Mesmo não entendendo o português, quando eu era criança eu tentava entender as atitudes das pessoas que falam português. E me parece que existem as palavras duras, que são faladas nas escolas ou na academia, e as palavras boas, palavras que são sábias e generosas, que nos ensinam para a vida, como as que ouvia nas rodas de encontro em torno da fogueira.

Mas sabemos que nós indígenas também precisamos fazer a nossa parte. Precisamos estar de frente nessa luta. Só assim nossas casas serão parte de nós e não servirão de embaixadas. Em nosso próprio território, somos tratados como hospedeiros estrangeiros. **Continuamos recebendo ordem dos colonizadores como se tivéssemos dívidas por sermos colonizados.** Os brasileiros foram tão fragilizados, até chegar ao ponto de aceitarem e acreditarem em qualquer fala dos estrangeiros gringos brancos.

Se todos os brasileiros tivessem a humildade de aceitar a violência que carregam em seus corpos durante esse processo de colonização dos nativos brasileiros, talvez fôssemos mais sábios e saíssemos fortalecidos. (Benites 2021, grifos da autora)¹²

Ao final do mês de setembro de 2020, recebemos um convite para o curso “Corpo-Território”, organizado por Romina Lindemann e ministrado por Sandra Benites, com o intuito de partilhar o conto de *Nhandesy ete*, passado a ela, de forma oral, pela sua avó. Foram quatro aulas, de três horas cada, em partilha também com outras mulheres, residentes de diferentes territórios e com vivências diversas, com quem também dividimos. O curso “Corpo-Território” foi, emprestando o termo utilizado por Sandra, um “espaço de encontro”, um “espaço de diálogo”, com estas mulheres. Foi potência e foi grande luz para esta pesquisa. Foi inclusive pela sua densidade, somada aos desafios trazidos pela Covid-19 (nomeadamente, impossibilidade de se ir ao terreno e de filmar), que decidimos na fase de mestrado preparar o “chão que pisamos” para que, enfim, na fase de doutoramento, possamos dar o corpo que sonhamos dar às narrativas da avó de Sandra, de Sandra e das mulheres Guarani Nhandewa.

¹² Benites. 2021. “Uma mulher Guarani Nhandewa”. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/uma-mulher-guarani-nhandewa/>. Último acesso em: 8 abr. 2022.

Esta introdução é também fruto, na verdade, de uma das questões colocadas por Sandra ao longo de nossos encontros: “*qual caminho nosso corpo seguiu?*”. E é por essa razão que este caminho escolhemos aqui relembrar. Ele vem com a força dos encontros, tão comentada por Sandra, mas também – até que renasça no doutorado –, com o aperto da despedida. Assim, reconhecemos que, como esta pesquisa, que é um trabalho em processo, nós também o somos (e fomos, durante toda esta trajetória). “*Caminhada é processo e só existe o movimento, o equilíbrio é construção humana*”, Sandra já havia avisado.

Por fim, reiteramos que a estrutura deste trabalho acompanha a cronologia da investigação, que também é indissociável do nosso corpo e dos nossos próprios processos. Como afirmou Rita Segato, “gosto de contar o meu pensamento em uma linha de vida. Pensamento é parte da vida da gente” (Segato, 2020)¹³. Portanto, cada capítulo reflete os conceitos e ideias que marcaram cada fase desta caminhada, assim como, ao final, apontam para o que virá.

Relembrando palavras de Paula Godinho em uma de nossas sessões de orientação, nós não escrevemos, nós “somos escritas”. E fomos. Esperamos que com estas primeiras palavras e com o horizonte que elas abrem, possamos “reaprender a pisar o chão”.

“Nosso corpo é o chão e nós mulheres somos um corpo só.”

(Sandra Benites 2020, curso “Corpo-Território”)

¹³ Citação a partir de transcrições da autora, provenientes de aula pública sobre “Gênero e Colonialidade”, ministrada por Rita Segato e mediada pelos professores doutores Volnei Garrafa, Marianna Holanda e Daniela Gontijo. Encontro virtual organizado pela UnB (Universidade de Brasília) - de onde Rita é professora emérita -, em outubro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

CAPÍTULO 1 A LUTA PELO CORPO, PELO TERRITÓRIO, PELA TERRA

1.1 O QUE DÁ CORPO

“Nós, Mulheres Indígenas, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de nossos cantos por justiça social, por demarcação de território, pela floresta em pé, pela saúde, pela educação, para conter as mudanças climáticas e pela ‘Cura da Terra’. Nossas vozes já romperam silêncios imputados a nós desde a invasão do nosso território.

A população indígena do Brasil é formada por 305 Povos, falantes de 274 línguas. Somos aproximadamente 900 mil pessoas, sendo 448 mil mulheres. Nós, Mulheres Indígenas, lutamos pela demarcação das terras indígenas, contra a liberação da mineração e do arrendamento dos nossos territórios, contra a tentativa de flexibilizar o licenciamento ambiental, contra o financiamento do armamento no campo. Enfrentamos o desmonte das políticas indigenista e ambiental.

Nossas lideranças estão em permanente processo de luta em defesa de direitos para a garantia da nossa existência, que são nossos corpos, espíritos e territórios.”

(Trecho do “Manifesto das primeiras brasileiras”, Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade – ANMIGA, 2022)¹⁴

Com o mote “Território: nosso corpo, nosso espírito” e pela primeira vez na história do Brasil, 2.500 mulheres indígenas, representantes de 130 povos, organizaram a Primeira Marcha de Mulheres Indígenas. Pelas ruas de Brasília, em nove de agosto de 2019, no dia Internacional dos Povos Indígenas, caminharam por cerca de quatro quilômetros, até chegarem ao Congresso Nacional, aos cantos¹⁵. Em especial por conta da eleição de Jair Bolsonaro – com discursos e práticas que colocam em risco seus corpos, seus espíritos e seus territórios -, manifestaram-se e fizeram história.

Um ano após a Primeira Marcha, em agosto de 2020, e ainda que frente a um contexto epidemiológico (pandemia da Covid-19) não só impeditivo de movimentações coletivas presenciais como também agravador das violências impostas a estes povos, mulheres indígenas

¹⁴ Anmiga. s.d. “Manifesto das primeiras brasileiras”. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

¹⁵ Roman, Clara. 2019. “Elas podem curar o mundo”. Última modificação em: 19 ago. 2019. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/elas-podem-curar-o-mundo>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

de todo o país protagonizaram mais uma vez a história ao realizarem “a maior mobilização de mulheres indígenas nas redes virtuais”¹⁶. Entre os dias sete e oito de agosto de 2020, agora sob o tema “O sagrado da existência e a cura da terra”, estas mulheres reinventaram a sua própria resistência através de uma grande assembleia online.

É importante realçarmos aqui o papel não somente de protagonismo como também criativo e coletivo articulado entre as mulheres indígenas, especialmente em um momento histórico que deixou extremamente visível o seu sofrimento e a sua luta, não só no enfrentamento à Covid-19, mas principalmente em defesa do “Covid sistemático do Governo Federal e de seus ataques permanentes aos direitos indígenas”¹⁷.

Em 2021, somado aos desafios anteriores para a realização anual da Marcha, as mulheres indígenas enfrentaram ainda outro: ameaças violentas e ataques racistas por parte de apoiadores do então presidente Jair Bolsonaro: “com discursos agressivos contra os povos originários e a própria Corte¹⁸, eles pregam ainda golpe militar e o fechamento do Congresso” (Andes 2021)¹⁹. Ainda que com a obstrução da Esplanada dos Ministérios por parte do grupo violento bolsonarista e a não garantia de apoio e segurança por parte do Judiciário e da Secretaria de Segurança Pública do Distrito Federal, mais de cinco mil mulheres indígenas, representantes de 172 povos originários, resistiram em defesa e reivindicação de suas pautas, em uma manifestação pacífica pelas ruas de Brasília, entre os dias sete e onze de setembro²⁰.

Nesta edição, que configurou a Segunda Marcha de Mulheres Indígenas e teve como mote “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”, estas mulheres chamaram a atenção, não só do Brasil quanto do mundo, para o fim da violência de gênero e o julgamento da tese do Marco Temporal – àquele momento em curso no Supremo Tribunal Federal (STF) -, que retrocede os direitos à terra conquistados pelos indígenas até então - com muita luta -, ao determinar que só teriam direito a clamar como suas as terras já ocupadas ao momento da promulgação da Constituição brasileira, em cinco de outubro de 1988²¹. Referente

¹⁶ Anmiga. s.d. “Manifesto das primeiras brasileiras”. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Faz referência ao STF (Supremo Tribunal Federal).

¹⁹ Andes. 2021. “Acampamento da II Marcha Nacional das Mulheres Indígenas reúne 5 mil mulheres indígenas”. Última modificação em: 9 set. 2021. Disponível em: <https://www.andes.org.br/conteudos/noticia/acampamento-da-ii-marcha-nacional-das-mulheres-indigenas-reune-5-mil-mulheres-indigenas1>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

²⁰ Idem.

²¹ O Marco Temporal foi utilizado pela primeira vez em 2009, em um julgamento do STF referente a um conflito entre indígenas e agricultores em Roraima. A fim de se definir a quem, por direito, ficava o pertencimento da Terra Indígena Raposo Serra do Sol, os ministros – nesta ocasião, em favor do povo indígena – alegaram que lá já estavam no momento da promulgação da Constituição, em cinco de outubro de 1988. A partir desta tese, o precedente ficou aberto para a argumentação contrária: “ou seja, que indígenas não pudessem reivindicar como suas as terras que não estivessem ocupando em 1988”. “No epicentro dessa discussão, a Advocacia Geral da União

a esta importante pauta, destacamos um trecho da nota publicada pela Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA) e pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB):

A nós interessa saber quem é o agro que financia esses criminosos? Quem são os golpistas que querem a todo custo impedir o Supremo Tribunal Federal de julgar o processo da Terra Indígena Ibirama-Laklãnô do povo Xokleng, que marcará definitivamente a política de demarcação de terras no Brasil? Viemos de todo o país realizar nosso encontro de mulheres, em um diálogo sobre as nossas pautas e acompanhar o que pode ser o julgamento mais importante para os direitos indígenas no país em décadas. O Marco temporal é uma aberração jurídica, elaborada por aqueles que financiam essas manifestações antidemocráticas, e que a todo custo, historicamente, tentam calar nossa voz, subjugar nossos corpos, assim como já fizeram no passado. Todos os olhos do mundo estão voltados hoje para o Brasil, perplexos. A imprensa nacional e internacional está acompanhando a nossa mobilização, repercutindo em todo o mundo a nossa luta e o que pode acontecer. Jamais aceitaremos que nossas mulheres e povos sejam submetidos novamente a tamanha violência! Esses capítulos são páginas de um passado, que estamos reescrevendo com a nossa luta, a partir do chão dos nossos territórios²².

Ao longo de um desenho preliminar deste trabalho em processo, observamo-nos voltar ao tempo inúmeras vezes atrás destas mesmas “páginas de um passado” que se notou desconhecido; na verdade, por intenção, silenciado. Fosse por uma motivação pessoal - como mulher ocupante de um território (Brasil, Terra) e de um território corpo feminino que se viu desconhecer -, fosse por uma motivação e busca coletivas – em face de um presente que desvelou no Brasil, infelizmente pela dor, o projeto capitalista neoextrativista em seus mais

(AGU) entendeu, em 2017, que seria pertinente a tese do marco temporal. Como resultado, há cerca de 30 processos de demarcação de terra emperrados no Ministério Público Federal, à espera de uma definição do STF. Entre elas, um caso concreto bastante simbólico: o dos indígenas Kokleng, da Terra Indígena Ibirama La-Klãnô, em Santa Catarina”. “Em paralelo, tramita na Câmara o projeto de lei 490, de 2007, que pretende tornar mais difícil a demarcação de terras indígenas – inclusive utilizando o argumento do marco temporal”. Fonte: Veiga. 2021. “Entenda o marco temporal e saiba como ele atinge os povos indígenas do Brasil”. Última modificação em: 25 ago. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/08/25/o-que-e-o-marco-temporal-e-como-ele-atinge-os-indigenas-do-brasil>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

Em dois de junho de 2022, “o presidente do Supremo Tribunal Federal (STF), Luiz Fux, retirou de pauta a análise do marco temporal das terras indígenas, até então prevista para ser retomada no dia 23 de junho. Com isso, o julgamento que definirá o futuro dos povos originários brasileiros fica sem data para apreciação da Corte”. “Até agora, o marco temporal tem um voto favorável, do ministro relator Edson Fachin, e um contrário, do ministro Kassio Nunes Marques”. Fonte: Pajolla. 2022. “STF retira de pauta julgamento do marco temporal das terras indígenas”. Última modificação em: 2 jun. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/06/02/stf-retira-de-pauta-julgamento-do-marco-temporal-das-terras-indigenas>. Último acesso em: 30 jun. 2022.

“No dia em que o Supremo Tribunal Federal (STF) retomaria a votação da pauta do marco temporal – que foi retirada das discussões e não tem nova data para acontecer – indígenas foram às ruas e se mobilizaram em Terras Indígenas (TIs) de todo o país”. Fonte: Moncau. 2022. “Movimento indígena demanda julgamento do marco temporal: “vai definir o futuro de nossos povos”. Última modificação em: 23 jun. 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/06/23/movimento-indigena-pede-julgamento-do-marco-temporal-vai-definir-futuro-de-nossos-povos>. Último acesso em: 30 jun. 2022.

²² Anmiga. s. d. “Pela vida das mulheres, NÓS POR NÓS, pelas crianças e anciãs, seguimos em marcha!” Disponível em: <https://anmiga.org/pela-vida-das-mulheres-nos-por-nos-pelas-criancas-e-ancias-seguimos-em-marcha/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

variados níveis e reinvenções -. O mais curioso é que esta pesquisa não teve como ponto de partida a resistência, mas acabou por a encontrar ao se ver indissociável com o ser mulher. Também não partimos do movimento de luta das mulheres indígenas e nem o assumimos como destino do caminho aqui proposto, mas acabamos por encontrá-lo (assim como fomos encontrados) ao aprender, através de um único conto, com a antropóloga social Guarani Nhandewa Sandra Benites, que o corpo mulher é também “o chão dos nossos territórios”. Foi pelo conto de *Nhandesy* – que veremos mais adiante -, pela voz de Sandra, que nos vimos descalços a recalculiar o caminho e a restabelecer o ponto de partida.

Sob a proposição central de pesquisa que aqui se nomeia “a relação corpo-território a partir das narrativas e trajetórias de mulheres Guarani Nhandewa no Brasil”, entendemos que, não só estes processos elencados acima, como possíveis outros, constitutivos do sistema moderno/colonial de gênero, se farão evidentes. Isso porque vemos, desde logo e através de uma preliminar pesquisa documental, que o protagonismo feminino e indígena na resistência pela Terra, não é ocasional. É através das narrativas, dos contos e das trajetórias destas mulheres, que temos visibilidade de um passado e um presente invisibilizados, mas principalmente pistas de um futuro alternativo como mulheres e, conseqüentemente, como humanidade. Em especial, ao falarmos do espaço/tempo Brasil, hoje, intuimos como urgente a visibilidade destas histórias - não exclusivamente, mas principalmente a nível coletivo -, face a uma conjuntura política, social e epidemiológica que ameaça os territórios e os corpos dos povos originários, ao serem alvos prioritários de garimpeiros, madeireiros e grileiros. Entre muitas motivações de pesquisa, inclusive pessoais - como já exposto -, hoje, elencamos esta como a central e norteadora da pesquisa maior a que este projeto dá base.

Logo, não é por acaso que escolhemos introduzir a problemática a que este trabalho se dedicará com um breve resumo da trajetória da Marcha das Mulheres Indígenas no Brasil, mas sim pois acreditamos que concentra e realça a relevância e o protagonismo destas mulheres na luta, indissociável, pela memória da sabedoria ancestral das mulheres, e pela sobrevivência de seus povos e de toda a Terra²³, frente ao desmonte das políticas indigenista e ambiental que com pesar vemos. Concentra, pois, acreditamos ser através das narrativas e dos gritos destas mulheres que se torna visível um passado silenciado, um presente em potência e um futuro pautado por “práticas possíveis” (Godinho 2017). E realça, tanto em seu manifesto central e motes de cada edição quanto em suas mobilizações online e presenciais -, a necessidade de

²³ Aqui e ao longo deste texto, entendemos Terra, com inicial maiúscula, como o planeta que habitamos, e que engloba o meio ambiente, a natureza. Diferenciamos no texto de terra, com inicial minúscula, que compreendemos como solo, território.

reescrever este passado, pelas suas vozes, a fim de se resistir ao presente, em tempos emergenciais.

Assim, além da ênfase que faz ao papel do corpo feminino nesta luta e da sua relação com “o chão”, com o território, a Marcha também nos é um indicativo extremamente forte da relevância do macro tema a que esta pesquisa dispensará esforços, ainda e especialmente nos dias de hoje, 522 anos após terem os seus territórios invadidos e os seus povos exterminados, não no período de “descobrimento”, mas sim de invasão e colonização do Brasil.

Devemos aqui sublinhar que a correção da forma de se nomear este importante período histórico é não só proposital, como epistemológica e política. “Descobrimento”, segundo Dussel, traduz a “*experiencia también estética y contemplativa, aventura explorativa y hasta científica del conocer ‘lo nuevo’*”²⁴ (1992, 32) e implica uma “*masa rústica ‘des-cubierta’ para ser civilizada por el ‘ser’ europeo de la ‘Cultural Occidental’, pero ‘en-cubierta’ en su Alteridad*”²⁵ (1994, 35).

Desde já, nos propomos e nos incluímos no exercício de “reoriginalização do mundo”, conforme apontou Rita Segato (2019), em análise do trabalho de Aníbal Quijano, trazido pelo giro - epistemológico, teórico e político – de(s)colonial. É através deste movimento, como veremos, que “aparece uma nova grade léxica, categorial, com a qual vemos e classificamos as entidades do planeta e narramos os fatos do passado” (Segato, 2019). Trata-se, então, de um processo contínuo de reconstrução não só da história como também do próprio trabalho de escrita e de pesquisa, assim como o são - também contínuos e ininterruptos -, os processos de “colonização”, “modernidade” e “capitalismo” aos quais este projeto, de forma preliminar, intenta esmiuçar.

Como elucidado, o objetivo primário desta pesquisa consiste em observar, recolher e analisar os contos, as práticas, as narrativas e as trajetórias evocados na problemática inicial. Uma vez que, conforme ressaltado por Ana Manoela Soares (2019), em sua condição de pesquisadora e também mulher indígena Karipuna, existe uma pluralidade de formas de “ser mulher indígena, pois cada povo possui as suas especificidades”, escolhemos (e fomos escolhidos pelas), para esta investigação, mulheres Guaraní Nhandewa, da região do Mato Grosso do Sul, no Brasil. Para além de toda uma cosmologia única desta etnia, realizamos este recorte para o futuro trabalho de campo, especialmente por uma primeira e muito especial troca,

²⁴ “Experiência também estética e contemplativa, aventura exploratória e até científica de descobrir ‘o novo’”. Tradução da autora.

²⁵ “Massa rústica ‘descoberta’ para ser civilizada pelo ‘ser’ europeu da ‘Cultura Ocidental’, porém, encoberta em sua ‘Alteridade’”. Tradução da autora.

como já posto, com Sandra Benites - mulher, mãe, pesquisadora e ativista Guarani Nhandewa -, quem apresentaremos da forma devida mais adiante ao trazermos um primeiro conto.

Como se é esperado, em consequência do primeiro enunciado e dentro do tema proposto, também se levantam questões secundárias, formuladas como objetivos de pesquisa e estruturadas em “sub-temas” a se privilegiar no decorrer desta investigação futura, elencados abaixo:

- a) Analisar e de(s)colonizar a história do sistema moderno colonial de gênero, em tempo largo, e a relacionar com as narrativas e trajetórias recolhidas;
- b) Levantar e organizar um histórico do processo de territorialização do povo Guarani Nhandewa, em escalas diversas, a fim de se apresentar o contínuo processo de expropriação de terras e direitos a estes grupos impostos, com foco nas mulheres;
- c) Acompanhar a trajetória destas mulheres e examinar as estratégias de sobrevivência e de “r-existência”²⁶ políticas, em defesa do corpo, do território e da Terra;
- d) Analisar o papel da etnoficção dentro da cinematografia indígena no Brasil, como depositária da memória e como um recurso de luta, a fim de tê-la como linguagem possível ao se projetar um documentário em torno da temática.

De partida, devemos pontuar que os objetivos acima elencados demandam um trabalho de pesquisa bibliográfica e de recolha de registros extenso – para além do trabalho em terreno -, por abranger desde um esforço de “rearrumação do tempo”, através de escalas diversas, até uma relação do que se observa ao longo da história com a luta travada em dias atuais.

Somamos ainda a este fator, um contexto de história acelerada por conta da pandemia da Covid-19, especialmente na atual conjuntura política e social do Brasil, onde se observam discursos e práticas que ameaçam a segurança de territórios indígenas e de suas próprias existências. Foi também por conta da situação epidemiológica do Brasil que concluímos que o trabalho de campo pretendido, a princípio de seis meses (a se iniciar em outubro de 2020), não seria possível de ser realizado. No entanto, não desanimamos. Assim como colocado por Paula

²⁶ Assim como Rogério Haesbaert, utilizamos aqui termo difundido por Porto-Gonçalves, a seguir conceituado: “(...) mais que resistência, que significa retomar uma ação anterior e, assim, é sempre uma ação reflexa, o que temos é r-existência, isto é, uma forma de existir, uma determinada matriz de racionalidade que atua nas circunstâncias, inclusive re-atua a partir de um topoi, enfim, de um lugar próprio, tanto geográfico como epistêmico. Na verdade, atua entre duas lógicas” (Porto-Gonçalves 2013, 169).

Godinho ao introduzir seu trabalho com as mulheres do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Ceará, “são as urgências do presente, com ideias de porvir, que movem as mulheres e os homens, em muitos dos momentos em que a história acelerou” (2020: 18). Podemos afirmar que o desenvolvimento deste projeto se deu em um momento de história acelerada e que foram justamente os desafios trazidos pelas urgências do presente, em troca com aquelas que nutrem o porvir, que o mantiveram em movimento.

Dessa forma, é à luz destas pontuações, do que objetivamos construir a nível teórico e de recolha, e levando em consideração o tempo de duração do mestrado, que propomos que esta investigação seja retomada na fase de doutoramento e apresentada, por agora, no formato de trabalho de projeto.

1.2 O CHÃO QUE PISAMOS: APONTAMENTOS INICIAIS

Antes de começarmos a expor a revisão teórica e o estado da arte deste estudo, sentimos a necessidade de preparar “o chão que pisamos” ao trazer alguns apontamentos iniciais e notas a se considerar no decorrer do trabalho. Pensamos então que a primeira delas deveria ser uma das grandes inquietações desta pesquisa, que se viu presente em muitos escritos do diário de campo²⁷, por vezes em forma de confusão com o registro de questionamentos, por outras em formato de desabafo. Essas voltas se deram em torno da discussão de “lugar de fala”, e se manifestaram por dúvidas entre as motivações de pesquisa - gritantes e incontestáveis -, e a autorreflexividade ao se pensar sobre este lugar, ou “lócus de enunciação” (Mignolo, 2000).

Assim, entre tantas documentações e por vias desta devida enunciação, escolhemos começar por destacar um trecho do diário, de sete de março de 2021, escrito em Santos, litoral de São Paulo, na primeira de duas idas ao Brasil entre o período de escrita deste projeto:

De que lugar eu falo enquanto transito em lugares distintos? De que lugar eu falo se em cada um desses lugares, vivo uma realidade diferente? De que lugar eu falo a partir de um giro também pessoal? De que lugar eu falo de uma experiência não minha, mas que hoje já me forma? De que lugar eu falo se eu e nem os meus vivenciamos a mesma dor?

²⁷ Diário iniciado em março de 2020, por orientação das disciplinas cursadas no segundo semestre do Mestrado: Seminário de Pesquisa, Movimentos Sociais e Atelier de Imagem. Escrita continuada em todos os meses seguintes, de forma que se criou um hábito que ainda hoje se segue. Ainda que diário de um campo “pandêmico”, “virtual” e “futuro”, e não de fato no terreno que se esperava estar, constituiu ferramenta fulcral para a continuidade e a documentação da pesquisa.

O caminho percorrido na imigração, assim como no processo de escrita, é quase sempre solitário e cheio de perguntas. Se são as perguntas as que me movem, foi sozinha, em um novo território, que elas gritaram e gritam.

De que lugar eu falo eu ainda não sei, pois eles são muitos e a medida que se apresentam, abrem novos horizontes possíveis. Ousaria dizer que o único lugar de onde falo e parto é do meu próprio corpo. Ainda assim, é desafiador, ao mesmo tempo que limitador, enunciar este lugar. É pela troca com outras mulheres, com vivências diferentes da minha - ainda que nos vejamos semelhantes por um outro olhar -, que escolho enunciá-lo. Não em tom de justificativa e muito menos de defesa de um lugar de onde falar, pois sei que muitas deveriam estar neste lugar, nesta voz, muito mais do que eu. Também não por achar que estou em um lugar de superioridade, mas sim algo muito além deste oposto, pois a própria dualidade é em si colonial. Muito menos por achar que através do meu lugar “dou voz” a um grupo, pois acredito que ninguém se encontra em lugar de dar voz a ninguém. Espero e estudo para que o meu lugar esteja muito distante da ideia de branca benfeitora, personagem por tempo demais sustentada neste meio, mas reconheço que não cabe a mim dizer. Inclusive, se for pensar por este viés, fui muito mais amparada do que amparei, beneficiada do que beneficiei. Do meu lugar, seja ele qual for e onde for, “aprendi com”, “troquei com” e não “estudei ninguém”, além de mim mesma.

A partir do meu corpo e em concepção colonial – logo, binária -, sou mulher, cisgênero. Brasileira (de Pindorama²⁸), nasci na cidade litorânea de Santos, no litoral de São Paulo. O maior privilégio que reconheço foi a minha educação. Por ser de uma família considerada de “classe média alta”, minha formação não sofreu pelo descaso das políticas públicas do país. Estudei em escolas particulares a vida toda, inclusive na universidade, ainda que tivesse tido a possibilidade de acesso a universidades federais, que sei que, ainda que públicas, são ocupadas de forma desigual. Reconheço que a possibilidade de escolha, por si só, já é um grande privilégio. Diria que, entre muitas opressões que poderiam me atravessar e se sobrepor - como é a realidade de muitas mulheres -, a única que vivenciei no Brasil foi a opressão de gênero. Em São Paulo, cidade que depois morei e estudei, a vi mais presente, mas devo dizer que, dos lugares que já estive, não houve um onde não a visse e vivenciasse. Meu corpo nunca sofreu uma violação física grave por parte de outro. Reconheço que muito

²⁸ Neste trecho e em momentos do texto, como provocação e em escrita própria, optaremos por nomear “Pindorama” (que significa “Terra das Palmeiras” em Tupi-Guarani) o território designado por Brasil. Fonte: Athiê. 2016. “Brasil ainda Pindorama”. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/diversao/magazine/brasil-ainda-pindorama-1.1327934>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

se deve pelos locais que residi e resido, pela minha classe e pela minha cor - isso é inegável - , mas ser mulher é estar sempre em alerta. Inclusive agradeço pelo meu corpo não ter sido violado fisicamente por outro - ser mulher é viver com essa possibilidade -, ao mesmo tempo que é também viver com o assédio, quase que diário.

No Brasil, sempre me reconheci branca e vivi deste privilégio de raça. Em Portugal, sou reconhecida como “latina” e imigrante. Deste lado do oceano, sou sexualizada em um grau que antes desconhecia, por ser “brasileira”.

Foi então próxima do “colonizador” que vivenciei opressões antes estranhas a mim. Foi ao lado de outros imigrantes, não só brasileiros como provenientes de outros países colonizados, que experienciei a xenofobia, especialmente linguística, ainda que falemos todos a mesma língua. Questões de fronteira, de território, de documentação, nunca me angustiaram tanto.

Vejo que este “locus de enunciação” é múltiplo, em trânsito, e depende de onde e como me olham. Enfim, independente deste lugar-olhar, eu reconheço que jamais vivenciarei a dor das mulheres com quem intento trocar, indígenas, habitantes de Pindorama. Em termos gerais, falo sim de um grupo social privilegiado.

É deste lugar que objetivo pensar a produção de hierarquias. É com um pé em cada espaço (colonizado – colonizador) que intento pensar o colonialismo, a colonialidade e as questões de gênero. É sim um privilégio ter a possibilidade de transitar por entre espaços, por entre perspectivas. Concluo que este movimento precisa estar em todos os lugares, especialmente “no lado de cá”, e espero que pela pesquisa, a troca se faça visível.

(Elaborado pela autora, 2020)

Esta enunciação e entendimento só foram possíveis após a leitura de argumentações em torno de “lugar de fala”, de contribuição especialmente de autores brasileiros. Este conceito, conforme comentado pelo geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert em *Território e descolonialidade: sobre o giro multi(territorial)/de(s)colonial na “América Latina”*²⁹, “tem se

²⁹ Reconhecemos que a designação “América Latina” vem carregada de colonialidade. Como nos aponta Dussel, a “América” foi nomeada em homenagem a Américo Vespúcio, seu “descobridor” - ênfase nas aspas; tradução da autora - (1994, 35). Assim como Haesbaert (2021), optaremos por, sempre que em escrita própria, colocar “América” e “América Latina” entre aspas. A esse respeito, uma crítica mais elaborada às designações “América Latina” e “latino-americanx”, pode ser consultada no capítulo 2 de seu livro *Território e descolonialidade: sobre o giro multi(territorial)/de(s)colonial na “América Latina*. Aqui também vale pontuar que, sempre que possível, em escrita própria e, em referência ao território compreendido de forma colonial por “América Latina”, daremos preferência à designação Abya Yala. Segundo Julieta Paredes, Abya Yala quer dizer “Terra em plena maturidade, em constante e permanente renovação” (Fonte: Entrevista com Julieta Paredes. Série de entrevista com autoras(es) indígenas e não indígenas. Produção: Paula Faustino Sampaio; Thiago Leandro Vieira Cavalcante. Gravado em 30 ago. 2021. Publicado pelo canal História Indígena e do Indigenismo em: 3 set. 2021. Rondonópolis-MS. 1 vídeo

expandido nas últimas décadas, com o risco de se tornar lugar comum” e “está – ou deveria estar – intimamente ligado a esse caráter político-relacional/histórico da espacialidade” (2021, 42). Foi pela leitura da trajetória deste pesquisador, que introduz a sua história e expõe as diferentes perspectivas resultantes do seu trânsito por distintos espaços, que começamos por responder às questões “*de que lugar eu falo enquanto transito em lugares distintos? De que lugar eu falo se em cada um desses lugares, vivo uma realidade diferente?*”.

De acordo com o argumento do autor, “o conjunto de relações de poder de onde emerge nosso discurso é também profundamente marcado pelas condições geográficas de nossa existência enquanto indivíduo, classe e/ou grupo cultural” (Haesbaert, 2021: 43). Ribeiro (2017, 29) também se aproxima desta ideia ao propor que “um projeto de descolonização epistemológica necessariamente precisaria pensar a importância epistêmica da identidade, pois reflete o fato de que experiências em localizações são distintas e que a localização é importante para o conhecimento”. Daí se ocupar um lugar de gênero, raça e classe, e, conseqüentemente, ter experiências de opressão e privilégios distintas, em um espaço e em outro. No caso de nossa enunciação, de Santos a São Paulo, de São Paulo a Lisboa, com ênfase à imigração Brasil-Portugal.

É também pela trajetória de imigração, no seu caso do Brasil à França e, posteriormente, à Inglaterra, que Haesbaert reflete sobre o quanto a mudança de nossa perspectiva ou “ponto de vista” é catalizada ao serem apresentadas e criadas novas referências de espaço (Haesbaert 2021). Nesse contexto, destacamos a reflexão feita quando observa que sua mudança de “ponto de vista geográfico”, logo, de perspectiva, se deu não só sobre o Brasil - ao reavaliar componentes sociais que só com a imigração emergiram -, como também “sobre a problemática identidade latino-americana (mais ainda no caso brasileiro, por nosso longo afastamento em relação aos vizinhos de língua espanhola) – identidade de certa forma reclamada a partir de um olhar europeu sobre nossa “latinidade” (Haesbaert 2021, 44). Partilhamos desta vivência e pensamento, especialmente pelo estranhamento ao ter a “latinidade” nomeada pelo outro, europeu, o que de fato reflete um afastamento brasileiro desta identidade, que é no mínimo curioso.

(55 min. 8 seg.). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uKyREa1t8ms>. Último acesso em: 8 jun. 2022). Também nas palavras de Lorena Cabnal: “nosso território recebeu o nome de Abya Yala pelo povo Kuna – povos indígenas que viviam no território que hoje corresponde ao Panamá, Colômbia e Costa Rica e cujo nome significa terra de sangue vital. Essa denominação surge de um acordo continental entre os povos originários, como forma de evidenciar a luta pela resistência no território, a memória dos povos ancestrais e a defesa da terra” (Cabnal 2018, 35).

Para além deste autor, refletimos também em torno da obra *O que é lugar de fala*, da filósofa brasileira Djamila Ribeiro (2017), a qual destacamos dentro deste tema. Foi inclusive por resultado de seus apontamentos que identificamos como fulcral o ato de “definir-se”. Isso porque, como trazido por Ribeiro (2017, 44), “definir-se é um *status* importante de fortalecimento e de demarcar possibilidades de transcendência da norma colonizadora”.

E aqui reiteramos: definimo-nos não em tom de defesa de algum lugar de escrita, ou de justificação, mas sim em tom de autorreflexão e de reconhecimento de lugares de privilégio – exercício prévio, mas também contínuo durante a pesquisa. Também como afirmou Rita Segato, pensamos a partir da nossa posição no mundo e devemos “nomear a experiência a partir de onde temos os nossos pés, na terra, olhando em torno de nós”³⁰. Assim, nomeamos um “*locus* social” (Ribeiro 2017), e definimos um ponto de partida antes de adentrarmos outras discussões. Não visualizamos outro caminho para se inaugurar esta pesquisa se não este, tendo por base especialmente o seguinte trecho, nas palavras de Djamila Ribeiro:

O não reconhecimento de que partimos de lugares diferentes, posto que experienciamos gênero de modo diferente, leva a legitimação de um discurso excludente, pois não visibiliza outras formas de ser mulher no mundo. Essa atenção ao que a autora chama de evasão de responsabilidade das mulheres brancas, por não se comprometerem com a mudança, pode ser entendida como uma falta de postura ética em pensar o mundo a partir dos seus lugares. O fato de não demarcarem esses lugares e seguirem ignorando que existem pontos de partidas diferentes entre mulheres, faz com que essas mulheres brancas sigam ignorando suas tarefas em se questionarem e, conseqüentemente, reproduzam opressões contra mulheres negras ou contra, como Lorde chama no texto, “aquelas que não são aceitáveis”. Essas, de seus lugares sociais, sabem que “sobreviver não é uma habilidade acadêmica”. (Ribeiro 2017, 51)

A “colonialidade do poder” (Quijano, 2000) e, por sua consequência, “do saber” (Lander, 2000), como veremos mais adiante, nos trazem a seguinte premissa, conforme exposto ainda pela mesma autora: “quem possui o privilégio social possui o privilégio epistêmico, uma vez que o modelo valorizado e universal de ciência é branco” (Ribeiro 2017, 24). Acrescentamos aqui o fato de ser cristão, ocidental, eurocentrado e patriarcal, o que desemboca, como contemplaremos, em um pensamento colonial (logo, dual)³¹ em torno de que vozes são legitimadas, ouvidas, visibilizadas e quais são deslegitimadas, silenciadas, invisibilizadas.

³⁰ Citação a partir de transcrições da autora, provenientes de aula pública sobre “Gênero e Colonialidade”, ministrada por Rita Segato e mediada pelos professores doutores Volnei Garrafa, Marianna Holanda e Daniela Gontijo. Encontro virtual organizado pela UnB (Universidade de Brasília) - de onde Rita é professora emérita -, em outubro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

³¹ Quijano traz em seu argumento o dualismo como uma das facetas do eurocentrismo: “essa perspectiva binária, dualista, de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o mundo” (2005, 122).

Nesse sentido, “lugar de fala” - expressão de banalidade infelizmente já atribuída quando utilizada sem apoio teórico-, assim como exposto tanto por Ribeiro (2017) quanto Haesbaert (2021), representa também uma ruptura com o pensar hegemônico e com um feminismo universalista.

Devemos sempre começar por reconhecer que não existem espaços iguais de fala e legitimidade dados a mulheres brancas, mulheres negras, mulheres “latinas”, mulheres indígenas, pessoas transexuais, não-binárias, lésbicas, gays, assim como existem os espaços de homens cis brancos europeus heterossexuais. Para além destas definições, a análise estrutural de Ribeiro (2017), ao se basear e conversar especialmente com obras de outras feministas negras como Angela Davis, Patricia Hill Collins, Sojourner Truth, Bell Hooks, Grada Kilomba, Lélia Gonzalez, Jurema Werneck, Luiza Bairros, Sueli Carneiro, entre outras, contesta esta universalidade feminista que exclui e é simplista, e salienta a interseccionalidade dos discursos com destino a uma ruptura com hegemonias e responsabilização por representatividades. Ribeiro (2017) afirma que há uma inegável invisibilidade histórica das narrativas de mulheres negras (tomamos a liberdade de aqui incluir também as mulheres indígenas), e toma como exemplo a discussão atribuída à terceira onda feminista a respeito da universalização da categoria mulher.

Através de um entendimento estrutural e não hierárquico às opressões, a autora reitera que “é preciso pensar ações políticas e teorias que deem conta de pensar que não pode haver prioridades, já que essas dimensões não podem ser pensadas de forma separada” (Ribeiro 2017, 71). Devemos reconhecer a intersecção de opressões, que coloca mulheres negras e indígenas, em lugares de maior vulnerabilidade que, dentro da sociedade supremacista branca e patriarcal - que não deixa de ser o caso do Brasil -, significam lugares também de invisibilidade.

Ao trazer a obra de Grada Kilomba (2012) em seu texto, Ribeiro se indaga sobre quem foram os sujeitos autorizados a falar, dentro do projeto de colonização. Para além de uma espécie de “autorização”, também se pergunta sobre o conteúdo do que são “permitidos” falar: se é unicamente sobre temas referentes a suas opressões ou se há espaço de fala sobre qualquer tema (a autora dá como exemplo Economia e Astrofísica). Ribeiro (2017) traz Kilomba (2012) justamente pelas provocações que faz com estes questionamentos, que nos levam a refletir sobre “quais são os limites impostos dentro dessa lógica colonial”:

Kilomba toca num tema essencial quando discutimos lugares de fala: é necessário escutar por parte de quem sempre foi autorizado a falar. A autora coloca essa dificuldade da pessoa branca em ouvir, por conta do incômodo que as vozes silenciadas trazem, do confronto que é gerado quando se rompe com a voz única. Necessariamente, as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do *Outro*, serão

narrativas que visam trazer conflitos necessários para a mudança. O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados. (Ribeiro 2017, 78)

Ainda que reconheçamos, segundo Ribeiro (2017, 14-15), “(...) a tentativa de deslegitimação da produção intelectual de mulheres negras e/ou latinas ou que propõem a descolonização do pensamento”, enfatizamos que é este o caminho que esta pesquisa enfrenta, é este “o chão que pisamos”.

Ribeiro (2017) também traz em sua obra uma breve reflexão sobre a manutenção de poder através de uma linguagem dominante. A nível pessoal, mas também coletivo no contexto em que vivem imigrantes brasileiros em Portugal (ousamos dizer também os imigrantes de outras “ex-colônias”³², países de língua portuguesa) como exposto na enunciação introdutória, reiteramos que neste trabalho escrevemos em “brasileiro” (expressão apropriada com o intuito de a tencionar), pois é como dizem, até hoje, de forma pejorativa e xenofóbica, um número considerável de portugueses. O “brasileiro” nada mais é do que uma das muitas formas de se falar e escrever em português, e não deixa de estar de acordo com a “norma culta”, segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa (AO)³³.

No mais, ainda que Ribeiro (2017) traga um caminho argumentativo tentador de aqui se discutir de forma mais alongada, atentamo-nos, por fim, ao último capítulo de seu livro, *Todo mundo tem lugar de fala*, isso porque nos ofereceu e ainda oferece um importante olhar em torno de uma “responsabilização dos grupos de poder”. Não compartilhamos das mesmas experiências dentro das relações de poder e, ainda que conscientes e combatentes das opressões, não deixamos de ser beneficiados, estruturalmente falando, pelas opressões que infligimos a outros grupos. O que a autora questiona é “a legitimidade que é conferida a quem pertence ao grupo localizado no poder” (Ribeiro 2017, 68).

Assim, entendemos que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. E, a partir disso, é possível debater e refletir criticamente sobre os mais variados temas presentes na sociedade. O fundamental é que indivíduos

³² “Ex-colônia” no sentido de já serem países considerados independentes, entretanto, tendo por base a de(s)colonialidade, não assumimos o colonialismo como acabado. Como afirmado por Quijano: “o colonialismo, no sentido de uma dominação política formal de algumas sociedades sobre outras, parece assunto do passado” (1992, 437). É no sentido de não admitir o término das administrações coloniais e emergência dos Estados-nação como o fim da dominação colonial, que fazemos esta observação e que, a seguir neste trabalho, será trabalhado o conceito de colonialidade.

³³ O presente trabalho de projeto respeita o Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, aprovado pela Resolução da Assembleia da República nº 35/2008, de 29 de julho. Também disponível em: <http://www.portaldalinguaportuguesa.org/>. Em razão da autora ser brasileira, as variantes utilizadas no Brasil foram adotadas. Isso, contudo, não se reflete nas citações diretas de autores portugueses e obras editadas em Portugal, as quais não se alteraram para manter a integralidade.

pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares de grupos subalternizados. (Ribeiro 2017, 86)

Trazemos a realidade a partir do lugar que ocupamos, e reconhecemos este lugar ocupado a partir de nossa localização social. É preciso nomear, especialmente nomear a branquitude³⁴. E é por esta razão que aqui nomeamos. Em outubro de 2020, também foi este o exercício primeiro no curso “Corpo-território”, ministrado por Sandra Benites. Mais uma vez, não por desse modo se formar uma espécie de hierarquia de opressões, mas sim por dessa forma se poder visualizar a riqueza da multiplicidade de vivências e olhares, por entre todas as mulheres presentes. A interseccionalidade³⁵ permite que diferentes trajetórias sejam evidenciadas sem uma universalização que exclui.

Assim como no trabalho de Lélia Gonzalez, conforme citado por Ribeiro (2017), comprometemo-nos com a “descolonização do conhecimento” e também com a refutação de uma “neutralidade epistemológica”. No que tange a segunda, também devemos fazer uma breve e importante nota. É aqui que trazemos a reflexão de Ochy Curiel, teórica feminista, cantora e antropóloga social afro-dominicana, em *Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial*:

Uma das características da colonialidade do saber, como já dito, é assumir que quem foi definido como outx, aqueles que representam a diferença colonial, são geralmente os objetos das pesquisas: mulheres, negras, empobrecidas, pobres, indígenas, migrantes do Terceiro Mundo – como se só fosse possível realizar uma pesquisa feminista crítica e decolonial quando os transformamos em matéria-prima. (Curiel 2020, 133).

Não só não somos matéria-prima como não almejamos trazer nesta pesquisa uma relação “sujeito-objeto”. Logo, desde já, devemos pontuar que não assumimos neste projeto um “objeto de estudo” no sentido Ocidental, eurocêntrico e colonial: somos tanto objeto quanto somos sujeitos. Posicionamo-nos, assim como Curiel (2020), ao trazer a definição de “ética libertária com uma genealogia própria” de Zulma Palermo (2010): “(...) fora das categorias criadas e impostas pela epistemologia ocidental”, a fim de que tenhamos êxito em se romper com “a diferença epistêmica colonial entre o sujeito cognoscente e os sujeitos a ser conhecidos,

³⁴ “Nomear a branquitude” marcou a autora, e veio pela fala de uma das mulheres participantes do curso Corpo-Território, no primeiro encontro (quatro de outubro de 2020), no momento de apresentação de cada participante.

³⁵ Termo originalmente sistematizado por Kimberlé Crenshaw, teórica feminista estadunidense, especializada em questões de raça e de gênero. Traremos esta conceituação no capítulo 2.

diferença que leva à exclusão e à invisibilização do saber de sujeitos subalternos” (Curiel 2020, 134).

Segundo Ribeiro (2017), “há pessoas que dizem que o importante é a causa, ou uma possível “voz de ninguém”, como se não fôssemos corporificados, marcados e deslegitimados pela norma colonizadora”. Também emprestamos esta posição do “trabalho coimplicado” de Paula Godinho (2020, 20), como trataremos com maior atenção na discussão dos métodos, “embora o paradigma da neutralidade seja uma espécie de antibandeira para alguns cientistas sociais”. Assim, se o colonialismo:

(...) é marcado pela invasão civilizadora, respaldada desde fora, pela própria cultura colonizadora como seu primeiro passo, se, como segundo passo, ele leva à e exige a produção permanente da menoridade e da normalização, com o silenciamento e o apagamento do/a menor e a massificação de um sujeito e de uma cultura apolíticos, esse mesmo colonialismo também consolida a representação do/a menor pelo próprio colonizador, de modo que o/a menor perde seu discurso e tem negada sua maioria política, sendo responsabilidade exclusiva do sujeito maior que, evoluído frente àquele/a, assume uma função de orientação, de guia e de formação civilizatórias (...). (Danner *et al.* 2020, 64).

Desse modo, ao comprometermo-nos com uma proposta de(s)colonial de pesquisa, é no movimento contrário que estamos. De acordo com Suely Aldir Messeder, antropóloga brasileira, no ensaio *A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico*:

(...) desde os primórdios da produção do conhecimento, consumimos um elenco de autores quase todos homens, brancos e estrangeiros e, mais atualmente, quando há uma geopolítica do conhecimento Sul-Sul, arregimentamos os/as autores/as consagrados/as por estarem nos grandes centros e, bem provavelmente, serem a elite em seus territórios de origem, assim como, colonialmente, desprezamos o aprendido pela produção do conhecimento local. (Messeder 2020, 164)

Também é válido pontuarmos, como a autora, que não nos reduzimos a, mas privilegiaremos, sempre que possível, as obras de teóricos e teóricas “do Sul”. Logo, é só por estes apontamentos iniciais, tão epistemológicos quanto políticos, que temos o território fecundo para enfim trazer a fundo a revisão teórica que aqui, de forma preliminar e com o intuito de se formar um estado da arte, dispensaremos esforços.

CAPÍTULO 2 O CONTROLE DO CORPO, DO TERRITÓRIO, DA TERRA

*“Um barco um porão
Um porão uma carga
Uma carga uma história
Uma história uma peça
Uma peça uma vida
Uma vida um corpo
Um corpo uma pessoa
Uma pessoa um ser
Um ser uma alma
Uma alma uma memória
Uma memória um esquecimento
Um esquecimento uma ferida
Uma ferida uma morte
Uma morte uma dor
Uma dor uma revolução
Uma revolução uma igualdade
Uma igualdade um afeto
Um afeto a humanidade.”*

(Grada Kilomba 2021, *O Barco / The Boat*)³⁶

Como já introduzido, foi a partir do corpo mulher³⁷ - inicialmente, do ciclo menstrual da mulher, da sua relação com o sangue, da sexualidade feminina e das políticas sobre o corpo, em termos gerais - que esta pesquisa partiu. No entanto, ao buscarmos saberes “ancestrais” femininos com relação ao próprio corpo, ciclo e sangue, deparamo-nos com uma história que

³⁶ Poemas que “descansam sobre blocos de madeira queimada, contemplando o futuro”, em instalação da artista portuguesa Grada Kilomba, nomeada *O Barco / The Boat*. Com extensão de 32 metros, forma a silhueta do fundo de uma nau. “No imaginário ocidental, um barco é facilmente associado à glória, liberdade e expansão marítima, descrita como “descoberta”, mas, na visão da artista, “um continente com milhões de pessoas não pode ser descoberto” nem “um dos mais longos e horrendos capítulos da humanidade – a Escravatura – pode ser apagado”. Esta primeira instalação de grande escala de Grada Kilomba desenha minuciosamente a arqueologia de um barco e o espaço criado para acomodar os corpos de milhões de africanos, escravizados pelos impérios europeus”. Fonte: MAAT. 2021. “Grada Kilomba *O Barco / The Boat*”. Disponível em: <https://www.maat.pt/pt/exhibition/grada-kilomba-o-barco-the-boat>. Último acesso em: 8 jun. 2022. Visita realizada em Belém (Lisboa), no dia 18 de setembro de 2021.

³⁷ Falamos do corpo mulher e da menstruação, mas devemos aqui fixar que incluímos nessa designação também mulheres que não menstruam, mulheres trans, mulheres que usam anticoncepcional.

foi, de certa forma, dispersada, perdida. Não só, como também entendemos que o embaçamento destes saberes sempre foi, e ainda é, intencional. Passamos a enxergar que não é por acaso que o estopim do sistema capitalista veio acompanhado de uma enorme trama de opressões histórico-estruturais: a guerra contra as mulheres (Federici 2017), o racismo e o colonialismo - por sua consequência, a colonialidade (Quijano 2005) -. Este “outro lado da moeda” foi, de certa forma, omitido da história. E então, por que razão se suprimir o “corpo mulher”?

Clarissa Pinkola Estés, psicóloga junguiana e poeta, em sua obra *Mulheres que correm com os lobos*, escreveu: “na psique instintiva, a Mulher Selvagem contempla do alto a floresta e vê nela um lar para si mesma e para todos os seres humanos. Outros podem, porém, olhar a mesma floresta e imaginá-la sem nenhuma árvore, enquanto seus bolsos estão abarrotados de dinheiro” (2018, 281). Começamos por reconhecer que a história foi escrita por aqueles que abarrotaram, e ainda abarrotam, os seus bolsos de dinheiro – aqueles que possuem não só a capacidade de viver e deixar viver, como também e principalmente, a de deixar e ordenar morrer, como nos expôs o autor camaronês Achille Mbembe (2018) em *Necropolítica*. Logo, não foi acidental o apagamento de muitas narrativas nesta história. Nesse sentido, é louvável o trabalho de resgate histórico e de reconstrução da memória, falado, escrito, captado e documentado pelas vivências, olhares e lentes dos grupos sistematicamente dominados, explorados, silenciados e violentados.

No caso das mulheres – narrativa que será privilegiada nesta pesquisa -, começamos a visualizar este grande esquema de opressões e invisibilizações através da escritora feminista Silvia Federici (2017) ao repolitizar a história, antes brutalmente diminuída, da caça às bruxas. Este denso estudo culminou na obra *O Calibã e a Bruxa*, que já no título faz referência a dois importantes personagens de William Shakespeare: Calibã, um homem negro escravizado, descrito como “selvagem” e “deformado”; e Sycorax, sua mãe e bruxa. Ambas personagens são tomadas como símbolos do racismo e da misoginia, apontados como grandes “parceiros” do capitalismo, no argumento de Federici (2017). *Calibã e a Bruxa* nos traz informações sobre a história das mulheres, das lutas coletivas durante o feudalismo, da vida comunal, do controle do corpo pelo Estado e da colonização, movimentos essenciais para entendermos as transformações que o capitalismo trouxe, especialmente para as mulheres (Federici 2017).

Julgamos também fundamental a esta pesquisa, o trabalho de repolitização da história. Conforme apontou Aníbal Quijano, foi a partir da colonização que “os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e re-situaram os povos colonizados, bem como as suas respectivas histórias e culturas, no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era a Europa” (2005, 121). Como veremos no decorrer deste capítulo, esta foi uma “operação mental”

de extrema importância para a consolidação de todo o padrão de poder mundial, e que reflete a concepção de conhecimento que temos até hoje (eurocêntrica), daí a relevância de a repensarmos e a reconstruirmos.

É também através das palavras de Lorena Cabnal, guatemalteca e feminista comunitária – originária dos povos indígenas maya e xinka –, que constatamos a relevância, hoje, deste trabalho de se recontar a história: “nossas trajetórias de vida são marcadas por uma história que não é reconhecida – o não reconhecimento de que somos um povo, de que temos uma história. Por isso precisamos de uma retratação histórica para construir essa nova economia” (Cabnal 2018, 32).

Também para Silvia Rivera Cusicanqui – teórica e ativista aymara boliviana –, grande referência descolonial nesta pesquisa, “*es necesario repensar la dinámica cotidiana de las interacciones humanas y volver por los fueros de la historia larga (...)*”³⁸ (2018, 42). Assim, para que possamos pensar o aqui e agora de mulheres, temos não só que girar a perspectiva da qual olhamos (como proposto pelo giro descolonial), como também caminhar para trás em um processo de se revelar que partimos de um presente que é “*un estrato de temporalidad marcado por el hecho colonial*”³⁹ (Cusicanqui 2018, 21).

A distinção feita por Cusicanqui (2018) em seus trabalhos, entre uma “memória curta” e uma “memória longa” são fulcrais, ao nosso ver, para um trabalho que se propõe, através de narrativas coletadas em um presente, reconstituir um passado e vislumbrar um futuro outro.

Por se tratar de um curto espaço para um desenvolvimento mais a fundo, propomos neste capítulo a apresentação de conceitos-chave no que tange a revisão teórica deste projeto de pesquisa. Nesse sentido, o objetivo é o de expor as obras cruciais, de forma esquemática, para que se estabeleçam as bases as quais, na fase de doutoramento, serão novamente revistas, em pormenores, assim como também os caminhos que se desembocam a partir delas.

Iniciamos, portanto, pelo período de transição ao capitalismo através do eixo Europa-“América”. A fim de entendermos todo este processo de degradação social, fundamental para a acumulação de capital e que permanece até os dias atuais, devemos voltar, brevemente, à transição do feudalismo para o capitalismo, na Europa. Para tal, recorreremos principalmente ao trabalho de Federici (2017). Esta autora, como veremos, contribui a esta pesquisa ao esquematizar este largo período e elencar aspectos-chave de sua constituição, como: “a constituição do corpo proletário em uma máquina de trabalho, a perseguição das mulheres como

³⁸ Em tradução livre da autora: “é necessário repensar a dinâmica cotidiana das interações humanas e retroceder pelos privilégios da história longa”.

³⁹ Em tradução livre da autora: “um estrato de temporalidade marcado pelo fato colonial”.

bruxas e a criação dos ‘selvagens’ e dos ‘canibais, tanto na Europa quanto no Novo Mundo’ (Federici 2017, 234).

Ao chegarmos especificamente na colonização como catalisadora deste novo padrão mundial de poder, recorreremos não só, mas sobretudo às obras de autores que pensaram o “pós-colonialismo” e, por conseguinte, o de(s)colonialismo. Este último, torna obsoleto e radicaliza o argumento “pós-colonial” ao apresentar a noção de “giro decolonial” às ciências sociais na “América Latina” no século XXI, através do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) (Ballestrin 2013, 89). Nas palavras de Luciana Ballestrin, professora e cientista política brasileira:

O Grupo Modernidade/Colonialidade foi sendo paulatinamente estruturado por vários seminários, diálogos paralelos e publicações. Ainda no ano de 1998, um importante encontro apoiado pela CLACSO e realizado na Universidad Central de Venezuela, reuniu pela primeira vez Edgardo Lander, Arthuro Escobar, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. A partir dele, foi lançada em 2000 uma das publicações coletivas mais importantes do M/C: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. (Ballestrin 2013, 97).

Nos anos 2000, pela retrospectiva feita pela autora, o grupo cresceu e o diálogo se intensificou, com publicações em diferentes áreas, pensadas por teóricos de diferentes nacionalidades e universidades de trabalho. Conforme conclui Ballestrin, “com pouco mais de dez anos de existência, o grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI” (Ballestrin 2013, 99).

Longe da ambição de se esgotar estes argumentos - o que já não seria fazível na fase de mestrado -, intentamos neste capítulo apresentar conceituações e, a seguir, focalizar nos argumentos de(s)coloniais em torno do gênero. Para este momento, destacamos o excelente trabalho de autoras feministas (“interseccionais”, “comunitárias”, “de(s)coloniais”), especialmente originárias de Abya Yala. Começamos por María Lugones – socióloga e ativista argentina -, a partir do momento em que propõe o conceito de “colonialidade de gênero”, em crítica à abordagem de gênero feita por Quijano quando esquematiza a “colonialidade do poder”. Em seguida, damos continuidade, muitas vezes através de autoras que dialogam entre si, e pensamos a interseccionalidade (Crenshaw 2002), o “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones 2020), o “patriarcado colonial moderno” (Segato 2014) e, por fim, o “encontro de patriarcados” (Paredes 2018).

Através destas autoras, entre outras, esperamos engendrar o referencial teórico base desta pesquisa.

2.1 MEMÓRIA LONGA: TRANSIÇÃO AO CAPITALISMO

Seguramente, sabemos que se faz necessário considerar diversos períodos e acontecimentos históricos a fim de se esquematizar um processo largo e contínuo que é a configuração do capitalismo como padrão de poder mundial. Conforme bem pontuou Aníbal Quijano:

A experiência histórica demonstra, contudo, que o capitalismo mundial está longe de ser uma totalidade homogênea e contínua. Ao contrário, como o demonstra a América, o padrão de poder mundial que se conhece como capitalismo é, fundamentalmente, uma estrutura de elementos heterogêneos, tanto em termos das formas de controle do trabalho-recursos-produtos (ou relações de produção) ou em termos dos povos e histórias articulados nele. Em consequência, tais elementos se relacionam entre si e com o conjunto de maneira também heterogênea e descontínua, ou mesmo conflitiva. E são eles mesmos, cada um deles, configurados da mesma maneira. (Quijano 2005, 128)

Tendo por fundamento a concepção de Quijano, é importante assinalar que nesta pesquisa o nosso objetivo não é o de reconstruir e recontar a história do capitalismo⁴⁰, mas sim - conforme aqui já colocado através de Cusicanqui (2018) -, desenvolver uma compreensão histórica em tempo longo e descolonizá-la (assim como bem fazem estes autores). Isso porque, conforme defendido pela autora, o que ocorreu e ainda ocorre hoje é apenas uma constante renovação de mecanismos de dominação – por muitas vezes violenta - e de invisibilização, exclusão, especialmente no contexto indígena. O seu terreno é a Bolívia, entretanto sua concepção nos será de grande suporte na pesquisa que aqui se projeta, notadamente por enxergar um “ciclo colonial” que produz um excedente profundo de práticas sociais e entendimentos que hoje ainda refletem nas formas de sociabilidade do presente (Cusicanqui 2018).

Nestes próximos tópicos, começamos por transitar por entre a “memória longa” (na maior parte do tempo, visto que nesse momento trabalhamos com um levantamento bibliográfico teórico) e a “memória curta” (uma vez que, por horas, também optaremos por fazer um paralelo com o presente, através de algumas notícias, coletadas em pesquisa documental).

⁴⁰ Muitos grandes teóricos fizeram boas análises da história do capitalismo. Relativamente à visibilidade histórica do capitalismo e um novo olhar a esta história, recomendamos a obra de Josep Fontana, *Capitalismo y Democracia 1756 – 1848: cómo empezó este engaño*, de 2019.

2.1.1 Europa, do feudalismo ao capitalismo: o controle do corpo e da terra

Voltamos um pouco em escala de tempo à transição para o capitalismo na Europa, e à luz de um novo olhar histórico ao fim da Idade Média e do feudalismo, nomeado por Quijano como um período de “obscurantismo cultural” (2005, 123). Optamos por dar muitos passos “para trás” em termos de tempo, por conta do que essa transição representou (e ainda representa, por ser o padrão vigente) relativamente às relações de poder com o corpo, especialmente o das mulheres, e com a terra.

Conforme Silvia Federici (2017) resgata, na Europa, a luta antifeudal aberta e invisível percorreu a Idade Média, em uma resistência ao feudalismo, entre os séculos XII e XIV. A resistência aberta consistiu nos servos se recusando a trabalhar, recusando o serviço militar, evitando impostos e, ocasionalmente, a luta violenta (Federici 2017). Já a luta “invisível”, formada pelos “discursos ocultos” (Scott 2013) e a “resistência cotidiana” incluiu o “arrastar dos pés”, a dissimulação, a falsa obediência, a fingida ignorância, a deserção, o furto, o contrabando, a caça furtiva, entre outros (Scott 1986).

Com o tempo, os servos começaram a sentir como própria a terra que ocupavam, e a considerar intoleráveis as restrições de liberdade que a aristocracia lhes impunha:

“A terra é de quem a trabalha” — a mesma demanda que ressoou ao longo do século XX, das revoluções mexicana e russa até as lutas de nossos dias contra a privatização da terra — é um grito de batalha com o qual os servos medievais certamente se identificariam. No entanto, a força dos “servos” provinha do fato de que o acesso à terra era para eles uma realidade. (Federici 2017, 49-50)

No entanto, essa mudança em direção a uma economia “de mercado” cooptou os objetivos da luta que havia sido travada desde então, funcionando como um meio de divisão social e contribuindo para a desintegração da vila feudal. Por consequência, os camponeses mais abastados beneficiaram-se, enquanto os mais pobres (a maioria), lutaram para fazer pagamentos, adquiriram dívidas e perderam suas terras (Federici 2017).

As mulheres, especialmente as solteiras ou viúvas, sofreram mais que os homens com o novo sistema. Isso porque tinham menos acesso à terra e ganhavam menos como trabalhadoras. Logo, ainda segundo o resgate histórico de Federici (2017), constituíram a maioria daqueles que deixaram suas aldeias, na época, para tentar a vida nas vilas e cidades. Em seus novos lares urbanos, estas mulheres trabalhavam em muitas profissões que, mais tarde — com a divisão sexual do trabalho trazida pela instauração do sistema capitalista —, seriam fechadas para elas. Também vale ressaltar que as mulheres ocupavam papéis de liderança na luta

antifeudal, que carregava visões de um sistema com equidade econômica e de gênero, mencionado pela autora como “modelos alternativos de vida comunal” (Federici 2017, 45).

Em detrimento desta conjuntura, camponeses sem terra e outros à margem da sociedade foram atraídos pelos movimentos milenares, que se levantaram contra a ordem social existente. Embora de curta duração, estas rebeliões inauguraram um novo tipo de luta, estimulado por aspirações à mudança social, a partir dos “de baixo” (Scott 2013).

Assim, do século XII a meados do século XVI, seguindo a liderança dos movimentos milenares, surgiu a heresia popular (os hereges), desafiando a exploração dos trabalhadores e a corrupção da Igreja (Federici 2017). No contexto das seitas heréticas, é importante ressaltar que, em muitos casos, as mulheres eram as que ocupavam papéis de liderança:

A heresia denunciou as hierarquias sociais, a propriedade privada e a acumulação de riquezas, e difundiu entre o povo uma concepção nova e revolucionária da sociedade que, pela primeira vez na Idade Média, redefinía todos os aspectos da vida cotidiana (o trabalho, a propriedade, a reprodução sexual e a situação das mulheres), colocando a questão da emancipação em termos verdadeiramente universais. (Federici 2017, 70)

No entanto, os hereges foram violentamente perseguidos pela Igreja e pelo Estado, mais popularmente na Inquisição. Utilizando-se da justificativa da heresia, a Igreja atacou todas as formas de insubordinação política e social (Federici 2017).

Com a crise demográfica resultante da Peste Negra (1345-1348), práticas de aborto e uso de contraceptivos, antes comuns entre os hereges, foram perseguidas como “crimes reprodutivos” (Federici 2017, 168-170). Nessa época, os ataques contra a heresia começaram a ser dirigidos principalmente contra as mulheres, concebendo “a bruxa” como principal alvo de perseguição, principalmente a partir do século XV (Federici 2017, 85-86):

É nesse contexto que o problema da relação entre trabalho, população e acumulação de riquezas passou ao primeiro plano do debate e das estratégias políticas com a finalidade de produzir os primeiros elementos de uma política populacional e um regime de “biopoder”. (Federici 2017, 169)

Em paralelo, em detrimento da morte de cerca de um terço da população europeia, a escassez de mão de obra levou a aumentos salariais enquanto a familiaridade com a morte minou a disciplina social (Federici 2017). Essa conjuntura fortaleceu a resistência, mais uma vez, contra a classe dominante, que se tornou tão poderosa que foi necessária uma reorganização drástica no sistema socioeconômico por parte da classe dominante, a fim de manter o seu poder.

Assim, no final do século XV, a classe dominante europeia se engajou em uma campanha para acumular o controle de campos, florestas e água e remover os camponeses de

sua subsistência, expropriando terras, com o que a autora identifica como um processo de “cercamento”, “não só das terras comunitárias, mas também das relações sociais” (Federici 2017, 21). O resultado foi desastroso, conforme explicado por Federici no seguinte trecho:

A coesão social começou a se decompor, as famílias se desintegraram, os jovens deixaram os vilarejos para se unir à crescente quantidade de vagabundos ou trabalhadores itinerantes — que logo se tornaram o principal problema social da época —, enquanto os idosos eram abandonados à sua própria sorte. Isso prejudicou principalmente as mulheres mais velhas, que, não contando mais com o apoio de seus filhos, caíam nas fileiras dos pobres ou sobreviviam à base de empréstimos, pequenos furtos ou atrasando o pagamento de suas dívidas. O resultado foi um campesinato polarizado não apenas por desigualdades econômicas cada vez mais profundas, mas também por um emaranhado de ódios e de ressentimentos que está bem documentado nos escritos sobre a caça às bruxas. (2017, 139)

Já não é de se espantar que a resistência camponesa aos “cercamentos”, em defesa da terra, tenha sido generalizada e frequentemente liderada por mulheres, que foram as que mais sofreram com a perda das terras comunais e a desintegração das comunidades das aldeias:

Assim como ocorreu com a comutação, as mulheres foram as que mais sofreram quando a terra foi perdida e o vilarejo comunitário se desintegrou. Isso se deve, em parte, ao fato de que, para elas, era muito mais difícil tornar-se “vagabundas” ou trabalhadoras migrantes, pois uma vida nômade as expunha à violência masculina, especialmente num momento em que a misoginia estava crescendo. (Federici 2017, 144)

Assim, no início do século XVI, chegou ao fim o processo revolucionário dos camponeses e trabalhadores, esmagado pela classe dominante através da violência explícita e sistemas ideológicos de controle, que alavancaram ainda mais as diferenças de gênero (Federici 2017).

Finalmente, ao longo dos séculos seguintes, um sistema intensificado de exploração emergiu: o capitalismo. Este velho conhecido, nesse primeiro momento, cooptou as demandas da luta, enquanto reforçou o controle da classe dominante:

Foi em resposta a essa crise que a classe dominante europeia lançou a ofensiva global que, ao longo de ao menos três séculos, mudaria a história do planeta, estabelecendo as bases do sistema capitalista mundial, no esforço implacável de se apropriar de novas fontes de riqueza, expandir sua base econômica e colocar novos trabalhadores sob seu comando. (Federici 2017, 116)

Neste ponto, Federici recorre, com ressalvas, ao trabalho de Karl Marx, no que tange seu conceito de “acumulação primitiva”. Este processo, segundo o autor, consiste na concentração de recursos nas mãos de uma pequena classe proprietária e o controle do trabalho

da classe trabalhadora, removendo a possibilidade de sua subsistência sem participar do trabalho assalariado, através da expropriação da terra e da formação do trabalhador independente “livre” (Marx 2006 apud Federici 2017, 117-118). Conforme ressaltado por Federici:

Não foram os trabalhadores — mulheres ou homens — que foram libertados pela privatização da terra. O que se “libertou” foi o capital, na mesma medida em que a terra estava agora “livre” para funcionar como meio de acumulação e exploração, e não mais como meio de subsistência. (2017, 146)

No entanto, há uma importante crítica da autora ao trabalho de Marx, visto que “não encontramos em seu trabalho nenhuma menção às profundas transformações que o capitalismo introduziu na reprodução da força de trabalho e na posição social das mulheres” (Federici 2017, 118). Na análise marxista da acumulação primitiva, tampouco aparecem referências à “grande caça às bruxas” dos séculos XVI e XVII, “ainda que essa campanha terrorista patrocinada pelo Estado tenha sido fundamental para a derrota do campesinato europeu” (Federici 2017, 118).

Nesse sentido, Federici nos oferece uma análise feminista para expandir o conceito de “acumulação primitiva”, incluindo a criação de diferenças e divisões dentro da classe trabalhadora, a mudança ideológica para conceber o corpo como máquina e uma campanha para quebrar o poder das mulheres e controlar seu trabalho reprodutivo. Além disso, enxerga a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no contexto doméstico, e obscurecida na crítica de Marx ao capitalismo:

No novo regime monetário, somente a produção-para-o-mercado estava definida como atividade criadora de valor, enquanto a reprodução do trabalhador começou a ser considerada como algo sem valor do ponto de vista econômico e, inclusive, deixou de ser considerada um trabalho. (...) No entanto, a importância econômica da reprodução da força de trabalho realizada no âmbito doméstico e sua função na acumulação do capital se tornaram invisíveis, sendo mistificadas como uma vocação natural e designadas como “trabalho de mulheres”. Além disso, as mulheres foram excluídas de muitas ocupações assalariadas e, quando trabalhavam em troca de pagamento, ganhavam uma miséria em comparação com o salário masculino médio. (Federici 2017, 145)

Concomitantemente, o declínio da população nos séculos XVI e XVII, devido a doenças e a fome, transformou a reprodução e o crescimento demográfico em questões estatais. Segundo Federici (2017), a principal iniciativa que o Estado tomou para restaurar a proporção populacional desejada foi o lançamento da guerra contra as mulheres, claramente voltada para quebrar o controle que haviam exercido até então, sobre seus corpos e sua reprodução:

(...) essa guerra foi travada principalmente por meio da caça às bruxas, que

literalmente demonizou qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa, ao mesmo tempo que acusava as mulheres de sacrificar crianças para o demônio. Mas a guerra também recorreu a uma redefinição do que constituía um crime reprodutivo. Desse modo, a partir de meados do século XVI, ao mesmo tempo que os barcos portugueses retornavam da África com seus primeiros carregamentos humanos, todos os governos europeus começaram a impor penas mais severas à contracepção, ao aborto e ao infanticídio. (Federici 2017, 174)

Ainda conforme a reflexão da autora, a sentença do aborto e dos métodos contraceptivos como um “*maleficium*”, reduziu o útero “a uma máquina para a reprodução do trabalho, nas mãos do Estado e da profissão médica” (Federici 2017, 262). Enquanto se tentava formar um novo tipo de indivíduo, nessa transição ao capitalismo, podemos observar que passou a ser estabelecida pelas classes dominantes, uma “batalha contra o corpo” (Federici 2017, 243).

É dentro dessa ampla ofensiva, então, que chegamos aos pormenores da caça às bruxas, colocada por Federici (2017) como o grande evento responsável por aniquilar a participação, a força e a resistência femininas, até então comuns nas comunidades dominadas, assim como observamos anteriormente neste tópico.

Conforme a cronologia feita em detalhes pela autora, os julgamentos de bruxas apareceram pela primeira vez em meados do século XV, quando a bruxaria se tornou um crime capital; escalou em meados do século XVI e atingiu o seu pico entre o final do século XVI e o século XVII (Federici 2017). Contudo, os primeiros julgamentos por bruxaria ocorreram já no final do século XIV quando, “pela primeira vez, a Inquisição registrou a existência de uma heresia e de uma seita de adoradores do demônio completamente feminina” (Federici 2017, 104). Assim, vale observar que existe uma clara continuidade histórica entre a perseguição à heresia e à bruxaria, mas a grande diferença é que a bruxaria passou a ser considerada um “crime feminino”. Outra diferença é que os crimes reprodutivos, como visto anteriormente, foram fundamentais para esses julgamentos.

Assim, os governos e a Igreja, com o apoio de intelectuais, juntos, criaram uma “psicose em massa entre a população” (Federici 2017, 299). Conforme explicado pela autora, moradores se voltaram uns contra os outros, o proletariado se voltou contra si mesmo, quebrando a solidariedade de classe que havia sido crucial para ganhos camponeses em séculos anteriores.

Como dar conta do fato de que, durante mais de dois séculos, em distintos países europeus, centenas de milhares de mulheres tenham sido julgadas, torturadas, queimadas vivas ou enforcadas, acusadas de terem vendido seu corpo e sua alma ao demônio e, por meios mágicos, assassinado inúmeras crianças, sugado seu sangue, fabricado poções com sua carne, causado a morte de seus vizinhos, destruído gado e

cultivos, provocado tempestades e realizado muitas outras abominações? (Federici 2017, 304)

Essa perseguição, como podemos observar, estava concentrada em lugares em processo de transição para o capitalismo; as vítimas eram muitas vezes pobres. Em uma correlação com o terrorismo atualmente, Federici (2017) aponta que a bruxaria era uma acusação que criminalizava toda uma população demográfica e punia uma ampla gama de comportamentos. Vale ainda ressaltar que, em um contexto europeu de grandes mudanças nas relações de trabalho, de aumento de preços e revoltas camponesas – como vimos, muitas vezes lideradas por mulheres –, a caça às bruxas foi especialmente um ataque ao poder de resistência feminino ao capitalismo. Nesse sentido, Federici pontua:

Se consideramos o contexto histórico no qual se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, bem como os efeitos da perseguição, podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura. (2017, 202)

Foi especialmente ao corpo a ofensiva maior. Conforme observado por Federici (2017), com a caça às bruxas, iniciou-se uma nova era de repressão sexual, onde o sexo era higienizado e orientado apenas para a criação de bebês e o prazer dos homens:

Aqui, quero apenas ressaltar que, ao negar às mulheres o controle sobre seus corpos, o Estado privou-as da condição fundamental de sua integridade física e psicológica, degradando a maternidade à condição de trabalho forçado, além de confinar as mulheres à atividade reprodutiva de um modo desconhecido por sociedades anteriores. (Federici 2017, 181-182)

Desse modo, ao demonizarem o poder sexual que as mulheres detinham, podemos verificar a consolidação da ordem patriarcal. Destruíram-se os métodos que as mulheres usavam para controlar a procriação e institucionalizou-se o controle do Estado sobre o corpo feminino: a condição prévia para sua subordinação à reprodução da força de trabalho. Vale aqui ressaltar que essa função do Estado continua sendo desempenhada até os dias de hoje (Federici 2017, 107). Em consequência a essa guerra contra as mulheres, a autora conclui:

O resultado destas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora **seus úteros se transformaram em território político**, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da

acumulação capitalista. (Federici 2017, 178)

Os julgamentos terminaram principalmente no século XVII (ainda que segundo a autora, tenham tido execuções no século XVIII), e foram cancelados pelas autoridades por não serem mais necessários, além do fato das perseguições terem começado a sair do controle. No entanto, assim como pontuado por Federici e como veremos no decorrer deste projeto, seus resultados perduram até hoje:

(...) o capitalismo criou formas de escravidão mais brutais e mais traiçoeiras, na medida em que implantou no corpo do proletariado divisões profundas que servem para intensificar e para ocultar a exploração. É em grande medida por causa dessas imposições — especialmente a divisão entre homens e mulheres — que a acumulação capitalista continua devastando a vida em todos os cantos do planeta. (2017, 119)

Não foi somente na Europa o desenvolvimento de uma sociedade perseguidora na transição ao capitalismo, afinal os processos que aqui introduzimos são simultâneos e contínuos. A transformação do “Outro” em um objeto de agressão se estendeu também aos povos colonizados e escravizados, imprescindíveis na equação base de criação do sistema capitalista mundial. Em um segundo momento de sua obra, Federici (2017) tenciona seu argumento ao projetar ao “Novo Mundo” as técnicas de subjugação e de extermínio praticadas na Europa contra “bruxas” ao longo de mais de dois séculos. Ao pensar “o calibã e as bruxas” no “Novo Mundo”, a autora aponta para a continuidade e a reciprocidade de um projeto de dominação das populações - em especial das mulheres -, de cercamento de terras pela força e pelo extermínio, e de destruição das relações comunais, durante a transição ao capitalismo (Federici 2017).

Conforme aponta Aníbal Quijano (2005), é sabido que o capitalismo é mais antigo que a “América”, tendo sua origem por entre os séculos XI-XII. No sentido de estabelecimento do capital “como relação social baseada na mercantilização da força de trabalho” (Quijano 2005, 126). A nível geográfico, Quijano ainda aponta a origem para “algum lugar na região meridional das penínsulas ibérica e/ou itálica e consequentemente, e por conhecidas razões, no mundo islâmico” (2005, 126). Entretanto, completa:

(...) antes da emergência da América, não está em nenhum lugar estruturalmente articulado com todas as demais formas de organização e controle da força de trabalho e do trabalho, nem tampouco era predominante em relação a nenhuma delas. Só com a América pôde o capital consolidar-se e obter predominância mundial, tornando-se precisamente o eixo em torno do qual todas as demais formas foram articuladas para os fins do mercado mundial. (Quijano 2005, 126)

Foi, portanto, através da colonização e da emergência da América, que o capital se consolidou no modo de produção dominante, em escala mundial e global (Quijano 2005). Vale aqui pontuar que a acumulação primitiva característica deste sistema sempre esteve intrínseca e ligada à escravatura.

2.2 MEMÓRIA NÃO DIGERIDA: COLONIZAÇÃO E O LADO OBSCURO DA MODERNIDADE

“Antes do Brasil da coroa, existia o Brasil do cocar.”

(Célia Xakriabá)⁴¹

*“Pindorama, Pindorama
É o Brasil antes de Cabral
Pindorama, Pindorama
É tão longe de Portugal
Fica além, muito além
Do encontro do mar com o céu
Fica além, muito além
Dos domínios de Dom Manuel
Vera Cruz, Vera Cruz
Quem achou foi Portugal
Vera Cruz, Vera Cruz
Atrás do Monte Pascoal
Bem ali Cabral viu
Dia 22 de abril
Não só viu, descobriu
Toda a terra do Brasil
Pindorama, Pindorama
Mas os índios já estavam aqui
Pindorama, Pindorama
Já falavam tudo em tupi
Só depois, vêm vocês*

⁴¹ Chamado pela Terra. s.d. Institucional. Disponível em: <https://chamadopelaterra.org/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

Que falavam tudo em português
Só depois com vocês
Nossa vida mudou de uma vez.”
(Palavra Cantada 1998, *Pindorama*)⁴²

Como vimos, o desenvolvimento do capitalismo na Europa foi precedido por um processo de acumulação primitiva, que removeu as pessoas da terra, empobreceu-as, despojou-as da autonomia local e destruiu a cultura comunitária. A terra e o corpo, especialmente o das mulheres, passaram a servir unicamente como meios de exploração e acumulação capitalista. De forma ainda mais brutal, esse mesmo processo aconteceu nas “Américas”, conforme observado por Federici na segunda parte de sua obra: “o maior processo de privatização e cercamento de terras ocorreu no continente americano, onde, no início do século XVII, os espanhóis tinham se apropriado de um terço das terras comunais indígenas sob o sistema da *encomienda*” (2017, 130).

Logo, o que aqui já observamos é que não é mera coincidência a simultaneidade da colonização e o consequente genocídio dos povos originários, do escalonamento da caça às bruxas na Europa (posteriormente, na “América”) e o surgimento do capitalismo como novo padrão de poder mundial. Começamos a vislumbrar, através do trabalho de resgate dos autores aqui trabalhados, a composição de uma perversa equação, que permanece dominante até os dias atuais.

É importante elucidar que, para tal, fazemos o exercício e procuramos ter o cuidado de ir na contramão do exotismo de um olhar colonial, que já há muito tempo, nas Ciências Sociais e em especial na Antropologia, invisibiliza simbolicamente e concretamente, assim como destrói o mundo e a cultura dos povos originários.

Desse modo, antes de chegarmos ao importante marco histórico que é a colonização e o seu papel na formação do sistema-mundo que temos até hoje, é imprescindível abordarmos o giro epistemológico, teórico e político trazido pelo descolonialismo. É à vista deste movimento que, ao abordarmos o tema da colonização, começamos por priorizar a perspectiva de intelectuais de Abya Yala.

Apesar de, na escrita, narrarmos os acontecimentos em ordem cronológica, linear, é importante pontuar que, para Aníbal Quijano - um dos precursores deste giro -, “conquista”, “colonização”, “modernidade” e “capitalismo” são processos contínuos e ininterruptos. Esta

⁴² Palavra Cantada. 1998. Música *Pindorama*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=O1Xa_MDDHOg. Último acesso em: 8 abr. 2022.

proposta é explicada pela antropóloga argentina Rita Segato, ao refletir sobre o tempo na obra de Quijano, no seguinte trecho:

O giro decolonial ocorre quando se revela diante de nós a impossibilidade de narrar o processo da conquista e da colonização sem usar um vocabulário posterior ao acontecimento, já que, quando o narramos, nós nos encontramos já em um mundo reoriginalizado, um mundo novo, que pode falar apenas com categorias que não existiam antes. Por exemplo, dizemos que a Espanha descobriu a América, mas esse enunciado é insustentável, pois “Espanha” não existia antes de “América”. Se formos conferir a cronologia, veremos com espanto que o reino de Castela chega à ponta sul da península, termina sua conquista e começa a unificação do que virá a ser a nação espanhola precisamente em 1492. Quer dizer que o processo da anexação territorial chega à costa sul do território peninsular e continua do outro lado do mar, sem solução de continuidade. (Segato 2019)⁴³

Nesse sentido, conforme argumenta Quijano no artigo *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*, a reciprocidade, a escravidão, a servidão e a produção mercantil independente não foram “uma sequência histórica prévia à mercantilização da força de trabalho” assim como se vê pelo “ponto de vista eurocêntrico” (2005, 126). Pelo contrário, atuaram simultaneamente e foram “articuladas em torno do eixo do capital e do mercado mundial” (Quijano 2005, 126). Ou seja, não emergiram numa “sequência histórica unilinear” como extensões de formas “pré-capital”.

Ainda segundo o autor, “(...) é necessário admitir que a América e suas consequências imediatas no mercado mundial e na formação de um novo padrão de poder mundial, são uma mudança histórica verdadeiramente enorme e que não afeta somente a Europa, mas o conjunto do mundo” (Quijano 2005, 124). Assim como aponta, trata-se da mudança do mundo como tal e implica o reconhecimento e a percepção de uma transição histórica fulcral para o que experienciamos em contexto global, hoje. Logo, concordamos com o autor quando afirma que “a teoria de uma sequência histórica unilinear e universalmente válida entre as formas conhecidas de trabalho e de controle de trabalho (...), precisa ser, em todo caso com respeito à América, aberta de novo como questão maior do debate científico-social-contemporâneo” (Quijano 2005, 126).

Na obra *1492 - El Encobrimiento del Otro*, Enrique Dussel (1994), outra grande referência do pensamento descolonial, constrói a relação entre a Modernidade (“mito da Modernidade”) e a colonialidade. Em seu texto, que é na verdade um conjunto de conferências, o autor apresenta a necessidade de se superar a Modernidade, através da proposição do que chamou “*La Trans-Modernidad: un proyecto-futuro*”. Nesta fase de projeto, não nos cabe

⁴³ Segato. 2019. “O tempo na obra de Aníbal Quijano”. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-na-obra-de-anibal-quijano/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

esgotar os seus argumentos, mas sim destacar o resgate histórico, fundamental, que faz ao elencar o ano de 1492 como data de nascimento da “Modernidade”. Isso porque – ainda que gestada nas cidades europeias medievais –, foi apenas em encontro e em confronto com um “Outro”, “objeto” de dominação, que a Europa se definiu como “Moderna” e que a Modernidade nasce como conceito: *“nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo”*⁴⁴ (Dussel 1994, 21). Nessa construção, “América” é a alteridade essencial da Modernidade. Segundo Quijano, este é um importante marco, uma vez que confere o “elemento básico da nova subjetividade: a percepção da mudança histórica” (Quijano 2005, 124).

Para Dussel (1994, 23), há uma evidente distinção conceitual entre “invenção”, “descobrimento”, “conquista” e “colonização”. “Invenção”, para o autor, se refere ao “ser-asiático de América”, que só existiu no imaginário dos europeus renascentistas (Dussel 1994, 29):

*(...) invención a la experiencia existencial colombina de prestar un “ser-asiático” a las islas encontradas en su ruta hacia la India. El “ser-asiático” – y nada más – es un invento que sólo existió en el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como “desapareció” el Otro, el “indio”, no fue descubierto como Otro, sino como “lo Mismo” ya conocido (el asiático) y solo re-conocido (negado entonces como Otro): “en-cubierto”*⁴⁵. (Dussel 1994, 31)

Colombina em referência a Cristóvão Colombo que, em 1492, acreditou ter chegado às “Índias” – a “Ásia” que, pela sua visão, contemplava - ao se deparar com “ilhas e terra firme” na parte ocidental do Atlântico. Na hermenêutica de Colombo, *“las islas, las plantas, los animales, los ‘indios’ (de la “India”, asiáticos entonces) eran todos una ‘constatación’ de algo conocido de antemano”*⁴⁶ - por isso, uma “experiência estética” (Dussel 1994, 26-27). Curioso pensar que Colombo morre em 1506 ainda com a convicção de ter descoberto o caminho

⁴⁴ Em tradução livre da autora: “nossa hipótese, ao contrário, é que a América Latina, desde 1492, é um momento constitutivo da Modernidade, e Espanha e Portugal como seu momento constitutivo.”

⁴⁵ Em tradução livre da autora: “(...) invenção à experiência existencial colombiana de emprestar um “ser-asiático” às ilhas encontradas a caminho da Índia. O “ser-asiático – e nada mais – é uma invenção que só existiu no imaginário, na fantasia estética e contemplativa dos grandes navegadores do Mediterrâneo. É a maneira pela qual o Outro, o “índio”, “desapareceu”, não foi descoberto como Outro, mas como “o mesmo” já conhecido (o asiático) e apenas re-conhecido (depois negado como Outro): “disfarçado””.

⁴⁶ Em tradução livre da autora: “as ilhas, as plantas, os animais, os índios (da “Índia”, depois os asiáticos) eram todos uma “confirmação” de algo conhecido de antemão”.

marítimo, através do Ocidente, até a Ásia: “*en ella siempre estuvo y murió pensando en ella*”⁴⁷ (1992, 29).

Posterior à “invenção”, ainda seguindo o pensamento de Dussel, temos com os trajetos de Américo Vespúcio, a ideia de “descobrimento”, experiência também estética, “quase científica” e contemplativa no sentido de se descobrir um “Novo Mundo”, “Quarta Parte da Terra” (1992, 33). Assim, “*en el ‘ego’ concreto de aquel ‘descubridor’ se terminó de producir el pasaje de la Edad Media renacentista a la Edad Moderna. Colón fue ‘inicialmente’ el primer moderno; Amerigo Vespucci terminó el tiempo de su constitución (...)*”⁴⁸ (Dussel 1994, 34).

No título da obra de Dussel, é interessante a distinção – a princípio, implícita –, que faz entre o “des-cobrimiento” e o “en-cobrimiento”, uma vez que: “*ese Otro no fue ‘des-cubierto, como Otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo Mismo’ que Europa ya era desde siempre*”, “*encubrimiento*” *de lo no-europeo*”⁴⁹ (Dussel 1994, 8). O autor aponta este como o momento de surgimento do “ego moderno”, que faz de “matéria” os povos habitantes das terras “descobertas”, “*lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado*”⁵⁰ (Dussel 1994, 36).

Já a nomeação “conquista”, em suas palavras:

*Ahora la figura es práctica, relación de Persona-Persona, política, militar; no de reconocimiento e inspección – con levantamiento de mapas y descripción de climas, topografía, flora o fauna – de nuevos territorios, sino de la dominación de las personas, de los pueblos, de los “indios”. No es ya la “theoría”, es ahora la “praxis” de dominación.*⁵¹ (Dussel 1994, 39)

Por sua vez, essa dominação, ainda segundo o autor, foi muito mais uma matança e ocupação “inorgânica” do que um domínio sistemático (Dussel 1994, 40). Nas décadas imediatamente após a “Conquista”, especialistas comparam os efeitos da invasão colonial a uma espécie de “holocausto americano” (Frank 1978, 43 apud Federici 2017, 126), que destruiu “dois terços da população original” no “Novo Mundo” (Federici 2017, 126). Logo, seguimos a visão de “conquista” pelo argumento de Dussel no que diz respeito a “*un proceso militar,*

⁴⁷ Em tradução livre da autora: “ele sempre esteve nela e morreu pensando nela”.

⁴⁸ Em tradução livre da autora: “(...) no “ego” concreto desse “descubridor” completou-se a passagem da Idade Média renascentista para a Idade Moderna. Colombo foi “inicialmente” o primeiro moderno; Américo Vespúcio terminou o tempo de sua constituição”.

⁴⁹ Em tradução livre da autora: “esse Outro não foi “descoberto como Outro”, mas foi “en-coberto” como “o mesmo” que a Europa sempre foi”, “encobrimiento, ocultação, do não-europeu”.

⁵⁰ Em tradução livre da autora: “o mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado”.

⁵¹ Em tradução livre da autora: “agora a figura é prática, relação Pessoa-Pessoa, política, militar; não de reconhecimento e fiscalização – com mapeamento e descrição de climas, topografia, flora ou fauna – de novos territórios, mas da dominação dos povos, das cidades, dos “índios”. Já não é a “teoria”, é agora a “práxis” da dominação”.

práctico, violento que incluye dialécticamente al Otro como ‘lo Mismo’⁵² (1994, 41). Essa concepção traz-nos então a premissa da existência de um “conquistador” e de um “conquistado” - o “Outro” –, que é nesse jogo: *“obligado, subsumido, alienado a incorporarse a la Totalidad dominadora como cosa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘asalariado’ (en las futuras haciendas), o como africano esclavo (...)”⁵³* (Dussel 1994, 41-42).

É evidente que a primeira relação “conquistador”-“conquistado” foi de violência, de dominação, de extrativismo:

Era lo que daría el sentido a la Nueva Edad del Mundo: la “relación” con lo Extranjero absoluto, la dominación debajo del Extranjero, divino, que venía para conquistar dominar, matar. (...) La primera “experiencia” moderna fue de la superioridade cuasi-divina del “Yo” europeo sobre el Otro primitivo, rústico, inferior. Es un “Yo” violento-militar que “codicia”, que anhela riqueza, poder, gloria⁵⁴. (Dussel 1994, 44)

Logo, aponta a “conquista” também como uma reafirmação de poder e a concomitante negação do outro. Daí, novamente, o cuidado com os termos a serem utilizados ao falarmos sobre a colonização.

Por fim, o autor chega a esta denominação (“colonização”), cujo trecho do argumento que elabora destacamos a seguir:

Tiene la palabra el sentido fuerte, histórico, real; es la cuarta figura que va adquiriendo el 1492. “Colonia” romana (junto a la “columna” de la ley) eran las tierras y culturas dominadas por el Imperio – que hablaban latín (al menos sus élites) y que pagaban tributo -. Era una figura económico-política. América Latina fue la primer colonia de la Europa moderna – sin metáforas, ya que historicamente fue la primer “periferia” antes que el Africa y el Asia -. La “colonización” de la vida cotidiana del índio, del esclavo africano poco después, due el primer processo “europeo” de “modernización”, de civilización, de “subsumir” (o alienar), al Otro como “lo Mismo”; pero ahora no ya como objeto de una praxis guerrera, de violencia pura (...), sino de una praxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, es decir, del dominio de los cuerpos por el machismo sexual, de la cultura, de tipos de trabajos, de instituciones creadas por una nueva burocracia política, etc., dominación del Otro. El comienzo de la domesticación, estructuración, colonización del “modo” como aquellas gentes vivían y reproducían su vida humana⁵⁵. (Dussel 1994, 48-49-50)

⁵² Em tradução livre da autora: “um processo militar, prático, violento, que inclui dialeticamente o Outro como “o Mesmo”.

⁵³ Em tradução livre da autora: “forçado, subsumido, alienado a juntar-se à Totalidade dominante como coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘confiado’, como ‘asalariado’ (em futuras fazendas), ou como africano escravizado (...)”.

⁵⁴ Em tradução livre da autora: “era o que daria sentido à Nova Era do Mundo: a “relação” com o Estrangeiro absoluto, a dominação sob o Estrangeiro, divino, que veio para conquistar, dominar, matar. (...) A primeira “experiência” moderna foi a da superioridade quase divina do “eu” europeu sobre o Outro primitivo, rústico, inferior. É um “eu” violento-militar que “ganancia”, que anseia por riqueza, poder, glória”.

⁵⁵ Em tradução livre da autora: “a palavra tem um significado forte, histórico, real; é a quarta cifra que adquire 1492. A “colônia” romana (juntamente com a “coluna” da lei) eram as terras e culturas dominadas pelo Império –

Vemos, assim, mais uma vez, um exercício de (re)definição e renomeação, que é contínuo dentro do que é proposto pelo descolonialismo. É por esta razão e tantas outras, que o pensamento de Dussel é um dos grandes potencializadores deste giro, e que optamos por introduzir o tema com alguns de seus apontamentos.

Relativamente ao momento em que Espanha, no final do século XV, em declarada competição com Portugal, se lança ao Atlântico em busca de um caminho marítimo à Índia, Dussel pontua: “*este proceso no es anecdótico o simplemente histórico; es, además, el proceso originario de la constitución de la subjetividad moderna*”⁵⁶ (Dussel 1994, 12). A Modernidade⁵⁷, o “mito da Modernidade”⁵⁸, o “lado mais escuro da Modernidade”⁵⁹ nascem, em termos gerais, a partir da transição do sistema feudal ao sistema capitalista, que por sua vez é possibilitado, simultaneamente e conjuntamente, pelo controle do corpo da mulher por parte do Estado, pelo racismo, pela “bestialização” do Outro – conquistado, dominado -, pela colonização e, enfim, pela constituição da Europa como “Centro” do mundo (em seu sentido planetário) (Dussel 1994, 12).

Sem a “conquista” do que posteriormente se denominou a “América”, não teria sido possível a acumulação primitiva inaugural do capitalismo, uma vez que não existiriam o ouro e a prata que a permitiram. O mesmo argumento é apresentado por Federici (2017) ao expor que a apropriação de novas fontes de riqueza a fim de se expandir a base econômica, e a exploração de novos trabalhadores, forjaram as bases do sistema capitalista mundial. Já de acordo com o que é exemplificado por Segato (2019)⁶⁰, “sem as minas de prata de Potosí (Bolívia) não haveria capitalismo”, e assim por diante, através da exploração violenta de todo o território conquistado. Mais uma vez relembramos Quijano: “América e Europa produziram-se historicamente” (2005, 127).

que falava latim (pelo menos suas elites) e que pagava tributo -. Era uma figura político-econômica. A América Latina foi a primeira colônia da Europa moderna – sem metáforas, pois historicamente foi a primeira “periferia” antes da África e da Ásia -. A “colonização” do cotidiano do índio, do escravo africano logo depois, deveu-se ao primeiro processo “europeu” de “modernização”, de civilização, de “subsumir” (ou alienar), o Outro como “o Mesmo”; mas agora não mais como objeto de uma práxis guerreira, de pura violência (...), mas de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, econômica, ou seja, da dominação dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalho, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., dominação do Outro. O início da domesticação, estruturação, colonização do “modo” como esses povos viviam e reproduziam sua vida humana”.

⁵⁶ Em tradução livre da autora: “esse processo não é anedótico ou simplesmente histórico; é, aliás, o processo originário da constituição da subjetividade moderna”.

⁵⁷ Quijano, 2005.

⁵⁸ Dussel, 1994.

⁵⁹ Mignolo, 2017.

⁶⁰ Segato. 2019. “O tempo na obra de Aníbal Quijano”. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-na-obra-de-anibal-quijano/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

Assim, é nesse sentido que o autor traz a “América” como o primeiro “espaço/tempo” na constituição de um novo padrão de poder mundial, “a primeira id-entidade da modernidade” (Quijano 2005, 117). Como visto anteriormente na introdução deste capítulo, é também como nos indica Dussel (1994). Para a produção deste exposto “espaço/tempo”, dois processos históricos convergiram e associaram-se, nomeadamente:

(...) a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, consequentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (Quijano 2005, 117)

Começamos, portanto, por visualizar o momento em que a ideia de raça é trazida pela primeira vez, não como referência a diferenças fenotípicas, mas sim “a supostas estruturas biológicas diferenciais” entre conquistadores e conquistados (Quijano 2005, 117).

José María Valcuende del Río e Piedad Vásquez Andrade, no artigo *Orden Corporal y Representaciones Raciales, de Clase y Género en La Ciudad de Cuenca (Ecuador)*, sintetizam bem este raciocínio ao formularem: “*la raza entendida como clasificación arbitraria de rasgos corporales a los que se les atribuyen formas de ser y de estar, ha sido y es un elemento más que inscribe posiciones de poder en los propios cuerpos. Un hecho de indudable centralidad en contextos de colonización*⁶¹” (Valcuende e Andrade 2016, 307).

É com a colonização que emerge esta suposta conceitualização biológica que divide e traz sofrimentos até os dias de hoje. Por consequência, conforme proposto por Quijano, as relações sociais formadas a partir desta concepção passaram a produzir “identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços”, assim como redefiniram outras previamente existentes (2005, 117). Há, assim, a codificação de traços fenotípicos dos colonizados através da cor e, por consequência, dos colonizadores, ao passarem a chamar a si mesmos de “brancos”, logo, “superiores” e naturalmente “autorizados” - por si próprios -, a dominar os povos que já lá estavam:

Na América, a idéia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista. A posterior constituição da Europa como nova

⁶¹ Em tradução livre da autora: “a raça, entendida como uma classificação arbitrária de traços corporais aos quais se atribuem modos de ser e de estar, foi e é mais um elemento que inscreve posições de poder nos próprios corpos. Um fato de indubitável centralidade em contextos de colonização”.

id-entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduziram à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da idéia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. (...) Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois dele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e consequentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. (Quijano 2005, 118)

Devemos lembrar que práticas de dominação não são inéditas e nem exclusivas deste momento histórico, entretanto é a partir deste ponto que há uma nova legitimação e naturalização de relações de superioridade/inferioridade: é através da raça que a relação de poder passou a se justificar. Desse modo, conforme conclui Quijano, “raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade” (2005, 118). Estabeleceu-se, assim, o “modo básico de classificação social universal da população mundial” (Quijano 2005, 118), que sabemos que perdura, em diferentes níveis, até os dias de hoje.

Este modo de classificação social a partir do racismo implica e, ao mesmo tempo, é simultâneo, à sistemática divisão racial do trabalho, isso porque, como vimos, o estopim do capitalismo a partir da constituição histórica da “América” baseou-se também em uma nova estrutura de controle do trabalho. A partir deste momento, Quijano aponta que “todas as formas de controle e exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos” passam a ser “articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial” (2005, 118).

Nomeadamente, temos as seguintes estruturas de trabalho: “a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário” (Quijano 2005, 118). Aqui, é importante mencionar dois apontamentos feitos pelo autor: primeiro, “cada uma dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos” – “todas eram histórica e sociologicamente novas”; e segundo, “não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si” (Quijano 2005, 118). São, portanto, conforme conclui o autor, “dependentes histórico-estruturalmente”:

Na medida em que aquela estrutura de controle do trabalho, de recursos e de produtos consistia na articulação conjunta de todas as respectivas formas historicamente conhecidas, estabelecia-se, pela primeira vez na história conhecida, um padrão global de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos. E enquanto se constituía em torno de e em função do capital, seu caráter de conjunto também se estabelecia com característica capitalista. Desse modo, estabelecia-se uma nova, original e

singular estrutura de relações de produção na experiência histórica do mundo: o capitalismo mundial. (Quijano 2005, 118)

Dessa forma, através da divisão racial do trabalho imposta pelo capitalismo colonial/moderno, temos a quase exclusiva vinculação da “branquitude social” com o salário e, como esperado, com os cargos de poder da administração colonial. Assim, aos espanhóis e aos portugueses, raças dominantes, ficava a quase exclusividade do trabalho assalariado em funções como “comerciantes independentes, artesãos independentes ou agricultores independentes; em suma, produtores independentes de mercadorias” (Quijano 2005, 119). Isto posto, os médios e altos cargos de administração colonial, civil ou militar, ficavam nas mãos da considerada nobreza europeia (Quijano 2005).

Já aos indígenas - por estarem à beira do extermínio -, em alguns casos foi forçada a estrutura de servidão, quando não a de escravidão. A uma reduzida minoria indígena, apontada pelo autor como “nobreza indígena”, devido ao papel de intermediários que assumiam diante à raça dominante - aos europeus-, houve a liberação da servidão e a consequente participação em ofícios antes destinados apenas aos “brancos” não-pertencentes à nobreza europeia (Quijano 2005). Por fim, aos negros, ao longo de todo o período colonial, foi violentamente imposta a escravidão. Desse modo, conforme afirma Quijano, “uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido” (2005, 119).

Aos olhos do mundo, tamanha crueldade foi também justificada e reforçada pela Igreja católica, em narrativas tão violentas, se não mais, das previamente expostas neste capítulo ao trazermos a perseguição dos hereges durante a Inquisição.

Igualmente deixadas de fora da maioria das histórias de colonização, as tecnologias de subjugação – cristianização e caça às bruxas – foram importadas da Europa e empregadas para controlar os nativos “americanos” e africanos, ambos brutalmente perseguidos e explorados. Aos olhos do mundo, a construção do “demoníaco” a fim de se quebrar a resistência das populações locais, foi justificando o colonialismo e o tráfico de escravos, conforme observado por Federici, em um paralelismo com a guerra contra as mulheres na Europa:

(...) a demonização dos povos indígenas americanos serviu para justificar sua escravização e o saque de seus recursos. Na Europa, o ataque contra as mulheres justificou a apropriação de seu trabalho pelos homens e a criminalização de seu controle sobre a reprodução. O preço da resistência era, sempre, o extermínio. Nenhuma das táticas empregadas contra as mulheres europeias e contra os sujeitos coloniais poderia ter obtido êxito se não tivesse sido sustentada por uma campanha de

terror⁶². (2017, 203)

Nas “Américas”, o clero justificou esse genocídio como sendo “um castigo de Deus pelo comportamento ‘bestial’ dos índios (Williams 1986, 138 apud Federici 2017, 167). Este argumento, bem como o de muitas histórias da época - que retrataram os indígenas como “canibais” e “adoradores do diabo”, serviu para mascarar a colonização como uma “missão de conversão” benevolente e justificar uma exploração cada vez mais violenta, que tinha como verdadeiro objetivo:

Na América, a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir aos mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. (Quijano 2005, 126)

Não só a terra foi violentamente invadida como também os corpos que nela habitavam, caracterizando o que Cabnal expõe como “colonização sobre a terra e sobre os corpos” (2018, 24). Aqui, pela ótica da dominação e da violência, já vislumbramos pistas da indissociabilidade corpo e terra, “corpo-território”. Seguimos com o argumento de Quijano:

(...) no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. (...) Trezentos anos mais tarde todos eles reduzem-se a uma única identidade: *índios*. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. (Quijano 2005, 127)

Não só se reduzem a uma única identidade, como também se reduzem em quantidade, tendo por consideração o profundo genocídio dos povos indígenas, especialmente nas primeiras décadas da colonização. Conforme acredita Quijano, estas mortes foram causadas também pela violência da “conquista” e pelas doenças trazidas pelos europeus aos corpos indígenas, mas especialmente pela exaustão: “(...) tais índios foram usados como mão de obra descartável, forçados a trabalhar até morrer” (Quijano 2005, 120).

Conforme atesta Lorena Cabnal, de fato, não era essa a concepção de vida dos povos originários anteriormente à colonização: “deste lado do mundo, não existiam as religiões, não existia Deus, a Virgem Maria, nem o pecado. Não existia matrimônio. Não tínhamos um modelo

⁶² A título de ilustração, recomendamos consultar as imagens trazidas por Federici em sua obra *O Calibã e a Bruxa*.

econômico nem a propriedade privada da terra – nada disso existia. Tudo isso veio do outro lado do mundo” (2018, 25).

A título de exemplificação, emprestamos aqui uma das observações de Cusicanqui ao tratar do espaço andino:

En el mundo prehispánico de nuestra región, no es que la gente viviera aislada, en comunidades ‘primitivas’ sometidas a permanentes escaramuzas y guerras intestinas. En el espacio nuclear andino el intercambio tipo trueque – un objeto por otro, un servicio por un objeto, un servicio por otro servicio – se transformó en los siglos anteriores a la consolidación del estado Inka en una forma cada vez más amplia de reciprocidad y redistribución, es decir, en la seducción culturalmente pautada de otras gentes y sociedades, formando así la base material para el surgimiento de las primeras formas estatales de la era Tawantinsuyana⁶³. (Cusicanqui 2018, 45)

Dentro da ofensiva contra estes povos e modos de se viver e habitar a Terra, os julgamentos nas “Américas” atacaram os líderes da resistência nas comunidades e procuraram destruir as religiões e práticas locais: “destruí-los ou proibir seu culto era uma forma de atacar a comunidade, suas raízes históricas, a relação do povo com a terra e sua relação intensamente espiritual com a natureza” (Federici 2017, 393-394). Aqui, atentamo-nos mais uma vez a uma dominação e violência dos corpos, dos espíritos e da terra, concomitantemente.

2.3 A COLONIALIDADE DO PODER

*“O mundo em que vivemos hoje, em que nascemos, é muito diferente do mundo que herdamos, porque este mundo está inserido na rede da vida que foi quebrada. **O que rompeu a rede da vida?** A rede da vida se rompeu pela trama das opressões históricas estruturais construídas sobre o território-terra e o território-corpo. Isso já vem acontecendo há muito tempo.”*

(Lorena Cabnal 2018, 36)⁶⁴

Nesta investigação e ao longo desta revisão, fazemos o mesmo questionamento de Lorena Cabnal: “o que rompeu a rede da vida?”.

⁶³ Em tradução livre da autora: “no mundo pré-hispânico de nossa região, não é que as pessoas viviam isoladas, em comunidades “primitivas” submetidas a permanentes escaramuças e guerras internas. No espaço nuclear andino, a troca do tipo escambo – um objeto por outro, um serviço por outro serviço – foi transformada nos séculos anteriores à consolidação do estado Inka em mais uma forma cada vez mais ampla de reciprocidade e redistribuição. Ou seja, na sedução culturalmente padronizada de outros povos e sociedades, formando assim a base material para o surgimento das primeiras formas estatais da era Tawantinsuyana.”

⁶⁴ Grifo da autora. *Sanación, bem viver e a rede da vida*, Rio de Janeiro, PACS. Livro *Outras economias e alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento*.

Este perverso projeto possibilitou uma “nova perspectiva geográfica da história e da cultura”, imposta de forma “mundialmente hegemônica” e que implicou, por consequência, uma “nova geografia do poder” (Quijano 2005, 123):

A privilegiada posição ganhada com a América pelo controle do ouro, da prata e de outras mercadorias produzidas por meio do trabalho gratuito de índios, negros e mestiços, e sua vantajosa localização na vertente do Atlântico por onde, necessariamente, tinha de ser realizado o tráfico dessas mercadorias para o mercado mundial, outorgou aos brancos uma vantagem decisiva para disputar o controle do comércio mundial. (Quijano 2005, 119)

O autor nomeia esse movimento como um processo de “re-identificação histórica”, decerto, eurocêntrico (Quijano 2005). Nesse sentido, os autores Carla Rodrigues e Danilo Assis Clímaco, em um dossiê estruturado em torno dos trabalhos de Aníbal Quijano, sintetizam:

Em conjunto, temos que a dita globalização se inicia com a América, gerando um padrão de poder que foi se consolidando como capitalista, moderno, eurocêntrico e, principalmente, colonial, uma vez que sua condição de possibilidade passava pela extrema exploração dos povos racializados como não brancos, assim como pela plena desumanização que desse lugar à emergência dos europeus/brancos como os únicos povos com história. O fato de que o padrão de poder continuasse o mesmo ainda após a independência dos países colonizados foi o que exigiu de Quijano a invenção do neologismo *colonialidade* (...). (Rodrigues e Clímaco, 2019)⁶⁵

Assim, a partir da assunção de que a “América” era o passado, Quijano aponta para um “padrão de poder baseado na colonialidade”, que “implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (2005, 127). Em outras palavras, uma vez que já se consideravam vitoriosos por terem “conquistado” estes povos e lhes forçado um destino, de dominação, tinham também alcançado o lugar “natural” (racial) de superioridade a todos os “Outros”. Sobre a formação deste “eurocentrismo”, Quijano conclui:

O confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré-capital-capital, não europeu-europeu, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.) e um evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia; b) a naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a idéia de raça; e c) a distorcida realocação temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes. E não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder. (2005, 127)

⁶⁵ Rodrigues e Clímaco. 2019. “Dossiê Aníbal Quijano: o mundo a partir da América Latina”. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/dossie-cult-anibal-quijano/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

A respeito deste eurocentrismo, Cusicanqui afirma que são “(...) *delírios eurocéntricos que desean una manufactura global de lo humano*”⁶⁶ (2018, 17). E o processo, segundo Quijano (2005), que levou ao estabelecimento de uma colonialidade do poder – que perdura em novas e velhas configurações até ao presente -, foi desenvolvido da seguinte forma:

Em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas – entre seus descobrimentos culturais – aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetivação da subjetividade. A repressão neste campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. (...) Em terceiro lugar, forçaram – também em medidas variáveis em cada caso – os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura. (Quijano 2005, 121).

Justamente pela esquematização deste grande momento histórico, que apontamos como fulcral nesta pesquisa um dos resultados da leitura de Quijano: a diferenciação entre o colonialismo e a colonialidade. Entendemos, nesta breve reflexão sobre um de seus textos, a relevância de trabalharmos aqui a proposta da “colonialidade”, especialmente por não atribuir fim ao período “colonialismo”, mas sim o fazer inseparável do capitalismo, assim como a “guerra contra as mulheres”, como apontou Federici (2017). Como complemento, segundo Lugones, em análise do trabalho de Quijano:

(...) a colonialidade e o colonialismo são duas coisas distintas, à medida que o colonialismo não inclui, necessariamente, relações racistas de poder. Ainda assim, o nascimento e extensão da colonialidade, enraizada e espalhada pelo planeta, se fazem estreitamente relacionados com o colonialismo. (2020: 57)

Com o conceito de “colonialidade” vemos, então, que se trata de um projeto ainda em curso e, infelizmente, atual, impulsionado por um período de crise, de história acelerada e de um novo ciclo de exploração escancarado, como o que temos experienciado. Segundo Cusicanqui, “*el súbito develamiento de que la opresión colonial no ha cesado, de que las*

⁶⁶ Em tradução livre da autora: “ilusões eurocêntricas que desejam uma fabricação global do humano”.

*heridas más antiguas manan sangre, pero también incuban fúria y deseos de revancha, fue como un relámpago de tensión ante la realidade circundante*⁶⁷” (2018, 27).

No mundo e no Brasil, especialmente, como bem disse a autora Heloisa Buarque de Hollanda, “o momento é de profunda crise do capitalismo global, de falta de políticas efetivas de controle de uma crise ambiental sem precedentes, e é marcado pelo desgaste inédito das formas da democracia representativa” (2020, 11).

Nesse contexto, mulheres seguem na luta e manifestam-se por direitos de seus corpos, pessoais e coletivos, assim como fazem há séculos, conforme aqui já perpassamos. Frente ao avanço de uma direita conservadora no Brasil, mas também (e assustadoramente) em muitas partes do mundo, o próprio feminismo teve de repensar as suas práticas. Assim como sintetiza Hollanda, a respeito da chamada quarta onda do feminismo:

A marca mais forte deste momento é a potencialização política e estratégica das vozes dos diversos segmentos feministas interseccionais e das múltiplas configurações identitárias e da demanda por seus lugares de fala. Nesse quadro, o feminismo eurocentrado e civilizacional começa a ser visto como um modo de opressão alinhado ao que rejeita, uma branquitude patriarcal, e informado na autoridade e na colonialidade de poderes e saberes. No campo da produção do conhecimento, a interpelação das epistemologias heteronormativas e coloniais entram como agenda feminista prioritária. (2020, 12)

Foi e é, portanto, pelo olhar e pelas palavras de autoras provenientes desse novo momento do feminismo que começamos a montar o “quebra-cabeças”, a equação, que é base do “capitalismo hetero-patriarcal”, formador do “sistema moderno colonial de gênero” (Lugones, 2020). Apenas com a reflexão proposta por essas autoras, que veremos a seguir, que nos foi possível também um olhar crítico aos textos de muitos autores, inclusive os de Aníbal Quijano. É claro que não descartamos estes trabalhos – assim como também não o fazem as intelectuais feministas que aqui traremos -, mas intentamos mostrar as análises feitas por aquelas que representam as que tiveram por muito tempo as suas contribuições apagadas. Cusicanqui afinca esta posição, que é a sua, ao pensar nos aspectos inconscientes e internalizados do colonialismo: “*lo he hecho desde mi mirada de mujer, que homologa las opresiones de la invisibilidad, la violencia y el desprecio con aquellas sufridas por hermanxs*

⁶⁷ Em tradução livre da autora: “a revelação repentina de que a opressão colonial não cessou, que as feridas mais antigas correm sangue, mas também incubam a fúria e o desejo de vingança, foi como um lampejo de tensão diante da realidade circundante”.

*indígenas del campo y la ciudad; también por trabajadorxs manuales y gente ‘de a pie’ en general*⁶⁸” (2018, 27).

2.4 O CONTROLE DO CORPO DA MULHER: CAPITALISMO HETERO-PATRIARCAL E A COLONIALIDADE DE GÊNERO

“Não se pode fazer uma análise parcial do impacto do modelo capitalista neoliberal sobre a vida dos povos ancestrais e originários em Abya Yala se não se relaciona e concatena com as opressões fundantes do sistema patriarcal, colonialista e racista sobre os corpos e sobre a terra, porque o antecede em sua fundação”

(Lorena Cabnal 2018, 35)

É na contramão de um feminismo hegemônico, branco e neoliberal, que mobilizamos agora os argumentos em torno do controle do corpo da mulher, ou melhor, do “corpo-território” mulher, a se considerar também a violenta dominação da terra e da natureza. Introduzimos o referencial teórico desta linha de pesquisa com uma das principais autoras do feminismo descolonial, a socióloga e ativista argentina María Lugones. Isso porque Lugones une e tenciona em sua análise dois importantes movimentos, que considera “marcos”, nas Ciências Sociais: o primeiro diz respeito a trabalhos sobre gênero, raça e colonização que dão ênfase ao conceito de interseccionalidade; o segundo, aqui já trabalhado, diz respeito às propostas de Aníbal Quijano – nomeadamente, o conceito de “colonialidade do poder”⁶⁹. Estes marcos, quando explorados por Lugones em conjunto, formam o caminho em direção ao que chamou de “sistema moderno-colonial de gênero”.

Recapitulamos então o argumento de Quijano, pelas palavras de Lugones:

Quijano entende que o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos “quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos”. O poder capitalista, eurocêntrico e global está organizado, precisamente, sobre dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade. (2020, 55)

⁶⁸ Em tradução livre da autora: “fiz isso a partir de minha perspectiva de mulher, que equipara as opressões da invisibilidade, violência e desprezo às sofridas pelas irmãs indígenas do campo e da cidade: também por trabalhadores manuais e pessoas comuns em geral”.

⁶⁹ Conceito “que é central aos trabalhos sobre colonialidade do saber, colonialidade do ser e de(s)colonialidade.

Desde o início de seu artigo *Colonialidade e gênero*, Lugones (2020) expõe sua crítica ao trabalho de Quijano. Para o último, segundo a autora, “as lutas pelo controle do ‘acesso ao sexo, seus recursos e seus produtos’ definem a esfera sexo/gênero e são organizadas a partir dos eixos da colonialidade e da modernidade” (Lugones, 2020: 56). Para Lugones, a análise de Quijano e a sua cobertura, apesar de centrais para o debate decolonial, são limitadas. Isso porque, em suma:

O olhar de Quijano pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual das disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos. Ele aceita o entendimento capitalista, eurocêntrico e global sobre o gênero. Seu quadro de análise – capitalista, eurocêntrico e global - mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder. (Lugones 2020, 56)

A compreensão patriarcal e heterossexual se deve, segundo a autora, a uma espécie de “conformidade com o significado hegemônico de gênero” que é heterossexual e patriarcal (Lugones 2020, 56). É importante aqui pontuar que Lugones não faz uma crítica que anula o trabalho de Quijano (pelo contrário, o considera central), mas sim quebra suas ideias a fim de as expandir, tal como faz Federici em relação a Marx. Em suas palavras:

É importante notar que Quijano nos oferece uma teoria histórica da classificação social em substituição ao que ele denomina ‘teorias eurocêntricas sobre as classes sociais’. Sua análise nos permite entender a centralidade da classificação da população em raças no capitalismo global. Ela também abre um espaço de reflexão para entendermos as disputas históricas pelo controle do trabalho, do sexo, da autoridade coletiva e da intersubjetividade, como lutas que se desenrolam em processos de longa duração, em vez de entendermos cada um desses elementos como anteriores a essas relações de poder. (Lugones 2020, 56-57)

Como vimos, uma das particularidades do modelo cognitivo do novo padrão de poder global proposto por este capitalismo, eurocêntrico, é de fato uma apresentação alegórica dos elementos que o constituem como se fossem prévios a ele. Em termos gerais, a classificação social e do trabalho através do conceito de raça, a guerra contra as mulheres (caça às bruxas sendo a maior de suas manifestações), a destruição de relações comunais na Europa e na “América”, o genocídio dos povos originários e invasão dos territórios e corpos colonizados, a extração de riqueza das terras apropriadas, entre outros, são “processos de longa duração”. Como bem pontuou Lugones: “os elementos que constituem o modelo capitalista de poder eurocêntrico e global não estão separados uns dos outros, e nenhum deles preexiste aos processos que constituem o padrão de poder” (2020, 57). Logo, o “antes e depois” proposto por

essa forma de se contar a história da transição ao capitalismo é na verdade uma de muitas das suas estratégias de consolidação mental, que até hoje se mantém.

Assim, quando chega ao conceito de “colonialidade do poder”, a autora complementa:

(...) “colonialidade” não se refere apenas à classificação racial. Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. (...) Entendo a lógica da “estrutura axiforme”, no uso que Quijano faz dela, como expressão de uma interrelação: todo elemento que serve como um eixo se move constituindo e sendo constituído por todas as formas assumidas pelas relações de poder, referentes ao controle sobre domínios particulares da vida humana. (2020, 57)

Desse modo e na sequência de seu argumento, que sintetiza o que é proposto por Quijano, Lugones desenha de que forma se encaixam os elementos que formam o “capitalismo global e eurocêntrico”. E o faz mobilizando especialmente os conceitos de “colonialidade” e “modernidade”, conforme também introduzidos neste capítulo. Nesse sentido, antes de iniciar o seu argumento próprio, conclui: “a modernidade e a colonialidade nos fornecem uma compreensão complexa da organização do trabalho. Deixam-nos ver o encaixe entre a racialização total da divisão do trabalho e a produção do conhecimento” (Lugones 2020, 57). Logo, nos permitem pensar, em estrutura que não é uma “totalidade fechada”, a heterogeneidade e a descontinuidade.

Este “solo” teórico é preparado a fim de que traga o conceito de interseccionalidade à análise, conforme o seguinte trecho:

A interseccionalidade revela o que não conseguimos ver quando categorias como gênero e raça são concebidas separadas uma da outra. A denominação categorial constrói o que nomeia. Enquanto feministas de cor, temos feito um esforço conceitual na direção de uma análise que enfatiza a intersecção das categorias raça e gênero, porque as categorias invisibilizam aquelas que são dominadas e vitimizadas sob a rubrica das categorias “mulher” e as categorias raciais “negra”, “hispanica”, “asiática”, “nativo-americana”, “chicana”; as categorias invisibilizam as mulheres de cor. (...) Ainda que na modernidade eurocêntrica capitalista sejamos todos/as racializados/as e um gênero nos seja atribuído, nem todos/as somos dominados/as ou vitimizados/as por esse processo. (Lugones 2020, 59)

Temos a proposta da interseccionalidade como um dos grandes marcos não só da crítica racial, como também do feminismo. Este conceito foi inicialmente colocado pela intelectual afro-estadunidense Kimberlé Crenshaw, que define interseccionalidade como:

A conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata

especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, as opressões de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (Crenshaw 2002, 175)

Assim, também em diálogo com Crenshaw, Lugones nos mostra que, quando não pensadas levando em consideração as intersecções, as categorias são percebidas como homogêneas e acabam por atribuir um dominante, em seu grupo, como norma. A título de exemplo: “mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente” (Lugones 2020, 60). Esta análise categorial universalista apaga as mulheres de cor e é por essa razão que “a interseccionalidade nos mostra o que se perde” (Lugones 2020, 60). Desse modo, Lugones conclui:

Somente ao perceber gênero e raça como tramados ou fundidos indissolúvelmente, podemos realmente ver as mulheres de cor. Isso significa que o termo “mulher”, em si, sem especificação dessa fusão, não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente seleciona somente o grupo dominante – as mulheres burguesas brancas heterossexuais – e, portanto, esconde a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica. (Lugones 2020, 60)

É, portanto, através da elucidação desta importante conceituação que Lugones continua a sua crítica:

A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como formado por e formando a colonialidade do poder. Nesse sentido, não existe uma separação de raça/gênero no padrão de Quijano. Acredito ser correta a lógica que ele apresenta. Mas o eixo da colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos do gênero. Que aspectos se tornam visíveis depende do modo como o gênero se conceitualiza no modelo. No padrão de Quijano, o gênero parece estar contido dentro da organização daquele “âmbito básico da vida”, que ele chama “sexo, seus recursos e produtos”. Dentro do quadro que ele elabora existe uma descrição de gênero que não é questionada, e que é demasiadamente estreita e hiperbiologizada – já que traz como pressupostos o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras ideias desse tipo. (Lugones 2020, 60-61)

Isso posto, a autora afirma não encontrar na investigação de Quijano uma definição de gênero, mas sim a assunção de que as diferenças de gênero são concebidas nas “disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos” (Lugones 2020, 61). Além disso, ainda segundo Lugones, “para Quijano, o sexo parece ser inquestionavelmente biológico” (2020, 61). Em suma, o parecer da autora relativamente a este ponto, o qual concordamos, é o seguinte:

Quijano parece dar como certo que a disputa pelo controle do sexo é uma disputa entre homens, competindo entre si pelo controle de recursos que são entendidos como femininos. Parece que ele não entende os homens como “recursos” nos encontros sexuais. Assim como parece que as mulheres não disputam em nenhum nível o controle do acesso ao sexo. As diferenças são pensadas nos mesmos termos em que a sociedade entende a biologia reprodutiva. (Lugones 2020, 62)

É este pensamento que constitui o “dimorfismo sexual” criticado por Lugones no trabalho de Quijano, o qual especifica como um elemento importante para aquilo que chama “o lado iluminado/visível” do “sistema de gênero moderno/colonial” (2020, 64). Desse modo, por consequência, “aqueles localizados no “lado obscuro/oculto” não são necessariamente entendidos em termos dimórficos” (Lugones 2020, 64). A título de exemplo, a autora traz que “os medos sexuais dos colonizadores os fizeram imaginar que os indígenas das Américas eram hermafroditas ou intersexuais, com pênis enormes e peitos imensos vertendo leite” (Lugones 2020, 64). É também pela investigação feita por Federici (2017) em *O Calibã e a Bruxa* que podemos verificar esta mesma criação:

Essa caracterização pode ter sido um estereótipo literário ou – como sugeriu Roberto Fernández Retamar, entre outros – a contrapartida retórica da imagem do “selvagem”, expressando assim a incapacidade dos europeus em considerar as pessoas com as quais se encontravam como verdadeiros seres humanos. (...) Essa foi a época dos batismos massivos, quando se manifestou maior fervor para convencer os “índios” a mudar seus nomes e a abandonar seus deuses e costumes sexuais, especialmente a poligamia e a homossexualidade. As mulheres, com seus peitos nus, foram obrigadas a se cobrir, os homens tiveram que trocar a tanga pelas calças. (Federici 2017, 384-385)

A formação deste imaginário foi inclusive o que justificou a privação dos indígenas de suas terras e de seus modos de viver – basicamente, de seus corpos e de suas vidas.

Como já é de se esperar, as mulheres foram as que mais sofreram com a colonização europeia patriarcal, sendo as mais passíveis de acusações por bruxaria (Federici 2017, 358). Desse modo, podemos verificar que os colonizadores europeus também reforçaram o sexismo nas populações colonizadas.

No entanto, conforme observado por Federici, a caça às bruxas não destruiu a resistência dos povos colonizados: “o vínculo dos índios americanos com a terra, com as religiões locais e com a natureza sobreviveu à perseguição devido principalmente à luta das mulheres, proporcionando uma fonte de resistência anticolonial e anticapitalista durante mais de quinhentos anos” (2017, 382).

A título de exemplo, a autora mostra como mulheres andinas resistiram intensamente ao processo de colonização, negando seguir um deus misógino europeu, continuando rituais

anteriores e, inclusive, tomando responsabilidades que anteriormente eram proibidas a elas, como o papel da sacerdotisa em cerimônias a deusas (Federici 2017, 402). Assim, podemos verificar que, ainda que a caça às bruxas tenha sido também plantada no corpo das sociedades colonizadas em ofensivas ainda mais violentas, as mulheres, mais uma vez, resistiram.

Enfim, voltando à Lugones, temos o quanto é importante “levar em conta as mudanças que a colonização trouxe” - assim como o fez Federici (2017) em sua pesquisa -, a fim de entendermos “o alcance da organização do sexo e do gênero sob a força do colonialismo e no interior do capitalismo global eurocêntrico” (2020, 64). Em referência ao trabalho da pesquisadora oxunista nigeriana Oyèrónke Oyěwùmí, que estudou o opressivo sistema de gênero imposto à sociedade iorubá, Lugones afirma: “(...) o alcance do sistema de gênero imposto por meio do colonialismo inclui a subordinação das fêmeas em todos os aspectos da vida” (2020, 64). Segue, portanto, seu argumento, e afirma como limitada a análise de Quijano, ao trazer outros trabalhos que, em suma, mostram: indícios de comunidades tribais “nativo-americanas” matriarcais, que “reconheciam positivamente tanto a homossexualidade como o “terceiro” gênero, e entendiam o gênero em termos igualitários – não nos termos de subordinação que foram, depois, impostos pelo capitalismo eurocêntrico” (Lugones 2020, 64-65).

María Lugones (2020), ao propor uma reflexão em torno da investigação de Paula Gunn Allen (que estudou tribos de “nativo-americanos” ginocêntricas), atenta-nos ao fato de muitas tribos indígenas atribuírem como feminina a “primeira força do universo”, a natureza. Essa pontuação da autora em torno do trabalho de Allen a nós é interessante pois, na fase de troca com Sandra Benites (mulher guarani inspiradora e também possibilitadora deste projeto), como veremos, verificamos o mesmo papel espiritual atribuído à mulher (mulher, nesse sentido, como energia feminina). Nesse contexto, “substituir essa pluralidade espiritual ginocêntrica por ser um supremo masculino, como fez o cristianismo, foi crucial para a submissão das tribos” (Lugones 2020, 68). Assim, de “igualitárias e ginocêntricas”, as tribos passaram a ser “hierárquicas e patriarcais” (Lugones 2020, 68). As estratégias para tal apagamento são apresentadas por Lugones no seguinte trecho:

Assim, para Allen, a inferiorização das mulheres indígenas está intimamente ligada à dominação e transformação da vida tribal. A destruição da ginocracia é crucial para a “dizimação de populações através da fome, de doenças e da quebra de todas as estruturas econômicas, espirituais e sociais. O programa de desginocentrização requer um impressionante “controle de informação e imagem” (2020, 69).

Verificamos por este trecho mais uma das muitas táticas de apagamento do corpo

mulher da história. Não à toa - pois a autora logo em seguida listou as principais características destas sociedades indígenas, “condenadas à destruição” na transição ao padrão de poder global em jogo: “a estrutura social bilateral complementar; o entendimento do gênero; e a distribuição econômica que normalmente seguia um sistema de reciprocidade” (Lugones 2020, 69). Evidencia-se, assim, agora sob mais um possível olhar, o grande e longo projeto de aniquilamento de modos de viver pautados na reciprocidade. Isso porque, nesse novo esquema - capitalista eurocêntrico global e hetero-patriarcal -, passam não só a não caber como também a serem ameaças, as relações comunais, o controle da mulher sob seu próprio corpo e o seu poder político e espiritual. Para servir aos fins da produção de mercadorias para o mercado mundial, as sociedades consideradas – a partir do eurocentrismo – “primitivas” e “inferiores”, tiveram de ter suas estruturas assoladas, assim como as suas crenças e a sua história, apagadas.

Assim forma-se o que Lugones nomeou de “sistema moderno/colonial de gênero”. Relativamente a este grande conceito, destacamos o seguinte trecho:

Entender o lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas a partir de um ponto de vista mais complexo, como sugiro neste trabalho, nos permite fazer um giro paradigmático em nosso entendimento da natureza e do alcance das mudanças na estrutura social dos povos colonizados, imposta pelos processos constitutivos do capitalismo eurocêntrico colonial/moderno. Essas mudanças foram introduzidas através de processos heterogêneos, descontínuos, lentos, totalmente permeados pela colonialidade do poder, que violentamente inferioriza as mulheres colonizadas. Entender o lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas faz rotacionar nosso eixo de compreensão da importância e magnitude do gênero na desintegração das relações comunais e igualitárias, do pensamento ritual, da autoridade e do processo coletivos de tomada de decisões, e das economias. De um lado, o reconhecimento do gênero como uma imposição colonial – a colonialidade do gênero complexificada – afeta profundamente o estudo das sociedades pré-colombianas, questionando o uso do conceito “gênero” como parte da organização social. Por outro lado, uma compreensão da organização social pré-colonial feita a partir das cosmologias e práticas pré-coloniais é fundamental para entendermos a profundidade e o alcance da imposição colonial. (...) Até agora, acredito estar claro que o sistema de gênero moderno/colonial não existe sem a colonialidade do poder, já que a classificação das populações em termos de raça é uma condição necessária de sua existência. (Lugones 2020, 72)

Salientamos neste importante trecho a relevância de se recuperar as cosmologias “pré-coloniais”, e é nesse caminho que nos enquadraremos com a recolha proposta neste projeto. Completamos a linha de raciocínio de Lugones com a passagem a seguir:

Problematizar o dimorfismo biológico e considerar a relação entre ele e a construção dicotômica de gênero é central para entender o alcance, a profundidade e as características desse sistema de gênero. A redução de gênero ao privado, ao controle do sexo, seus recursos e produtos, é uma questão ideológica, apresentada como biológica, e é parte da produção cognitiva da modernidade que conceitualizou a raça como “atribuída de gênero” e o gênero como racializado de maneiras particularmente diferenciadas para europeus/eias brancos/as e para colonizados/as não brancos/as. A

raça não é nem mais mítica nem mais fictícia que o gênero – ambos são ficções poderosas. (Lugones 2020, 73)

É importante nos atentarmos, mais uma vez, à observação de que o sistema moderno/colonial de gênero não atravessou/atravessa as mulheres de forma igual, universal, como ondas anteriores do feminismo (branco e burguês) ou, hoje, de um feminismo branco e neoliberal, consideravam/consideram. E é crucial atentarmo-nos a isso porque, conforme explanado por Cusicanqui, “*el colonialismo no reproduce una heterogeneidad informe y caleidoscópica de las diferencias: estructura jerarquías, crea instituciones de normalización-totalización e incuba formas de pedagogia que se implantan en los cuerpos y en el sentido común cotidiano con fuerza represiva*”⁷⁰ (Cusicanqui 2018, 36). Nesse sentido, para as mulheres não brancas e colonizadas, as opressões são outras, como bem pontuado por Lugones no trecho a seguir:

Historicamente, a caracterização das mulheres europeias brancas como sexualmente passivas e física e intelectualmente frágeis as colocou em oposição às mulheres colonizadas, não brancas, inclusive as mulheres escravizadas, que, ao contrário, foram caracterizadas ao longo de uma vasta gama de perversão e agressões sexuais e, também, consideradas suficientemente fortes para aguentar qualquer tipo de trabalho. (2020, 75)

Em um paralelo breve e necessário com os tempos atuais, podemos observar que, embora as classes dominantes pareçam ter deixado de liderar tamanhas perseguições no plano do visível - campo do “discurso público” (Scott 2013), elas continuam a surgir, com narrativas reinventadas, nas comunidades na fronteira do capitalismo, e a servir o processo de capitalização. Na verdade, no caso do governo brasileiro, o ataque aos povos indígenas é tão descarado que está assustadoramente disponível no campo do “discurso público” (Scott 2013)⁷¹. Difícil é observarmos que estas violentas agressões sexuais, as quais sofreram mulheres colonizadas não brancas, ainda estão presentes, mesmo após mais de 500 anos da colonização.

A título de exemplo, trazemos com pesar um trágico episódio ocorrido em abril de 2022, em solo brasileiro. Na região de Waikás, em território Yanomami – localizado na

⁷⁰ Em tradução livre da autora: “o colonialismo não reproduz uma heterogeneidade informe e caleidoscópica de diferenças: ele estrutura hierarquias, cria instituições de normalização – totalização e incuba formas de pedagogia que se implantam nos corpos e no senso comum cotidiano com força repressiva”.

⁷¹ Já foram inúmeros os episódios em que o então presidente Jair Bolsonaro declarou a sua posição contra a demarcação de terras indígenas, assim como o seu descaso com estes povos. Alguns destes episódios podem ser consultados na seguinte reportagem: <https://br.noticias.yahoo.com/relembre-7-vezes-em-que-bolsonaro-atacou-direitos-dos-indigenas-162258426.html>. Último acesso em: 15 jun. 2022.

fronteira entre a Venezuela e o Brasil -, uma menina de apenas 12 anos foi estuprada por garimpeiros e encontrada morta⁷². Além desta violência tamanha, também em ataque aos Yanomami (comunidade Aracaçá), uma criança de três anos foi jogada ao rio e considerada desaparecida⁷³.

Infelizmente, como passou a ser de costume no cenário político brasileiro atual, a denúncia aos garimpeiros da região já havia sido feita na semana anterior e foi negligenciada pelo Governo Federal e pelo órgão que deveria proteger estes povos, a Fundação Nacional do Índio (Funai)⁷⁴. No relatório da Hutukara Associação Yanomami, constituído por relatos de indígenas, pesquisadores e antropólogos, há a constatação de ao menos três adolescentes (menores de 13 anos) doentes e mortas em 2020 devido às agressões de garimpeiros na região. Na reportagem publicada pelo jornal O Globo, temos a seguinte declaração de uma pesquisadora indígena após conversa com uma mulher Yanomami: “elas eram novas, tendo apenas tido a primeira menstruação. Após os garimpeiros terem provocado a morte dessas moças, os ianomâmis protestaram contra os garimpeiros, que se afastaram um pouco. As lideranças disseram para eles [garimpeiros] que estando tão próximos, se comportam muito mal” (Fernandes 2022)⁷⁵. Conforme aponta o documento, segundo a reportagem, “garimpeiros exigem sexo com meninas e mulheres indígenas como moeda de troca por comida na Terra Yanomami” (Fernandes 2022).

A triste violação dos corpos destas mulheres é acompanhada de um crescimento do garimpo, e consequente destruição da terra: “o relatório revela que em 2021, o garimpo ilegal avançou 46% em comparação com 2020” e “a área impactada dobrou e atingiu em dezembro passado [2021] o total de 3.272 hectares, segundo a Hay” (Fernandes 2022). O crescimento do dano, não por acaso, coincide com o desenrolar de um governo genocida e o avanço da Covid-19 na região.

Ailton Krenak (2019), menciona este mesmo território, na fronteira do Brasil com a Venezuela, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, quando relembra o louvável trabalho de Davi Kopenawa e Bruce Albert:

Davi Kopenawa ficou vinte anos conversando com o antropólogo francês Bruce

⁷² Ramalho, Fernandes e Oliveira. 2022. “Menina ianomâmi de 12 anos morre após ser estuprada por garimpeiros, afirma liderança. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/26/menina-ianomami-de-12-anos-morre-apos-ser-estuprada-por-garimpeiros-afirma-lideranca.ghml>. Último acesso em: 10 jun. 2022.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Denúncia feita pela Hutukara Associação Yanomami.

⁷⁵ Fernandes. 2022. “Garimpeiros exigem sexo com meninas e mulheres ianomâmi em troca de comida, aponta relatório. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/11/garimpeiros-exigem-sexo-com-meninas-e-mulheres-ianomami-em-troca-de-comida-aponta-relatorio.ghml>. Último acesso em: 10 jun. 2022.

Albert para produzir uma obra fantástica, chamada *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. O livro tem a potência de mostrar para a gente, que está nessa espécie de fim dos mundos, como é possível que um conjunto de culturas e de povos ainda seja capaz de habitar uma cosmovisão, habitar um lugar neste planeta que compartilhamos de uma maneira tão especial, em que tudo ganha um sentido. As pessoas podem viver com o espírito da floresta, viver com a floresta, estar na floresta. Não estou falando do filme *Avatar*, mas da vida de vinte e tantas mil pessoas – e conheço algumas delas – que habitam o território yanomami, na fronteira do Brasil com a Venezuela. Esse território está sendo assolado pelo garimpo, ameaçado pela mineração, pelas mesmas corporações perversas que já mencionei e que não toleram esse tipo de cosmos, o tipo de capacidade imaginativa e de existência que um povo originário como os Yanomami é capaz de produzir. (2019, 13)

Observamos, portanto, um ataque não só à terra, não só aos corpos, mas sim a toda uma cosmologia que é única destes povos - e que é de preservação da natureza -, assim como há 522 anos atrás. Krenak (2019) faz ainda uma provocação ao questionar a respeito das estratégias mobilizadas pelos povos originários para resistir, há tanto tempo, contra “esse pesadelo” e, mais que isso, chegar em tempos atuais ainda com força, com criatividade, “com poesia”. Em suas palavras:

A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. Às vezes, os antropólogos limitam a compreensão dessa experiência, que não é só cultural. (...) Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de *Memória do fogo*. (Krenak 2019, 14)

A feminista comunitária Lorena Cabnal, aqui já trazida, faz uma relação similar – entre a terra e a resistência -, ao afirmar que, na medida em que a “relação harmônica de vida, que foi gerada no mundo pelos ancestrais” foi rompida, a “relação dos corpos” também o foi. Isso porque: “havia outras relações entre os corpos, porque os povos indígenas acreditam no princípio da pluralidade da vida. Assim, neste mundo, que foi gerado há milhares de anos, não havia corpos de homens e de mulheres, mas a existência do **corpo plural**” (Cabnal 2018, 24). Encontramos proximidade com a ideia de “pessoas coletivas” suscitada por Krenak (2019). Cabnal ainda vai além, ao relacionar a terra com o corpo das mulheres:

Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política. Se você se indigna contra agrotóxicos, contra os transgênicos, contra a mineração etc. e não se indigna quando uma mulher é violentada, rompe-se a rede de construção de um novo mundo, rompe-se a rede da vida. A mesma reflexão vale na lógica inversa. Se queremos feminismos que defendam os corpos emancipados, mas esses feminismos não falam de territórios emancipados, então a luta do feminismo não se sustenta. Eu não posso ser feminista se falo da defesa do

meu corpo, da sexualidade, mas não defendo a terra. O feminismo precisa defender a terra. Afinal, onde vão viver os corpos emancipados? (Cabnal 2018, 27)

É nesse sentido que afirma: “o feminismo comunitário é territorial” (Cabnal 2018, 35). Logo, é face a tamanha violência e descaso, especialmente por parte do governo e de instituições que os deveriam proteger, que os povos indígenas, especialmente as mulheres, seguem em luta. Neste ano, não se calaram e redigiram um manifesto contra a violência de gênero - entre outras -, que optamos por disponibilizar aqui, na íntegra, tamanha a sua relevância e importância não só, mas também a esta pesquisa:

MANIFESTO CONTRA A VIOLÊNCIA DE GÊNERO, RACISMO CONTRA A MULHER INDÍGENA, E DA INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, E CONTRA A INCONSTITUCIONALIDADE DA PROPOSTA DE LEI Nº191/2020

“Nós Indígenas Mulheres da rede ANMIGA – nos somamos as nossas ancestrais, com as nossas vozes e corpos coletivos para denunciar os contínuos ataques que estamos sofrendo, diante de muitas violências, silenciamentos e discriminação de gênero.

Todo dia uma de nós é agredida, violentada, espancada ou morta!

Chega de violência contra nossos corpos!

Nós, Indígenas Mulheres, nos deparamos ontem, hoje e amanhã com tamanha violência ocorrida com as nossas parentas no sul do Brasil e em outros estados também.

A violência é o nosso inimigo e o adversário do bem-estar das mulheres dentro dos seus territórios.

Mesmo assim, estamos em muitas lutas em âmbito nacional e internacional. Somos sementes plantadas através de nossos cantos, buscamos por justiça social, demarcação de território, pela floresta em pé e pela saúde.

Somos mais de 305 Povos, falantes de 274 línguas. Somos mais de 1 milhão de pessoas, sendo 50 % mulheres.

Nós, Indígenas Mulheres, lutamos pela demarcação das terras indígenas, contra a liberação da mineração e do arrendamento dos nossos territórios, contra a tentativa de flexibilizar o licenciamento ambiental, contra o financiamento do armamento no campo. Enfrentamos o desmonte das políticas indigenista e ambiental.

Diante de todas as violações e violências, as quais nós mulheres originárias da terra estamos sendo submetidas: as atrocidades cometidas pelos machismos, pelo racismo com todas as

suas faces, o aumento do feminicídio e da intolerância religiosa, tudo isso é reforçado no discurso de um des-governo, racista, homofóbico e anti indígena.

Nós mulheres Guerreiras da Ancestralidade, nos damos as mãos neste momento, para pedir socorro ao mundo. Basta de violência, estão nos matando aos olhos da lei. Estão nos silenciando diante dos olhares daqueles que deveriam nos proteger.

Por meio desta nota, a ANMIGA Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, manifesta seu repúdio às graves ameaças e torturas sofridas pela parenta Pa'y Tavy Terã, Joana Benites e suas filhas na comunidade de Soberania, no território de Nhanderú Marangatú, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul. No dia 5 de março de 2022, a senhora foi resgatada pela equipe do Observatório Kuñague Aty Guasu após ser castigada e mantida refém por lideranças indígenas evangélicas de Campestre, em território Kaiowá e Guarani, onde teve parte de seu cabelo cortado e sofreu diversas agressões com tortura física e psicológica por ser acusada de “bruxaria” e “feitiçaria”. Além disso, as ameaças sofridas incluíam planos de queimá-la viva, segundo apurado pelo Observatório Kuñague Aty Guasu.

Não há palavras adequadas para descrever nossa tristeza e indignação ao ver casos que, como este, mostram que a intolerância religiosa segue perseguindo, roubando as almas e matando os corpos de nossas parentes indígenas, após 522 anos de colonização usando a bíblia como arma de guerra.

Expressamos toda nossa solidariedade à anciã Joana Benites e sua família, bem como à todas as casas de reza, terreiros e espaços sagrados dos povos originários, que tem sido historicamente atacados, em um quadro que lamentavelmente vem se agravando nos últimos tempos.

Todo nosso repúdio e solidariedade à parenta Marcia Camilo Kaingang (socorrida no Setor Estiva na TI Guarita no dia 8 de março, dia internacional da mulher) e a todas as parentas kaingang, que vêm sofrendo ameaças, violências, agressões com ferimentos graves, no conflito que se instalou pela disputa de Lideranças internas da terra indígena (TI) do Guarita. As mulheres desta terra vêm sofrendo há quatro anos, violências impostas por um ex-cacique, ditador, machista, que se esconde atrás de leis criadas por eles para reforçar sua forma de comandar.

Repudiamos e nos somamos a dor da família pela violência e tentativa de feminicídio ocorrida contra a parenta Eva Kaingang, que segue internada em estado grave em Farroupilha no RS.

Nos solidarizamos com a dor dos parentes da jovem Graciane Gonçalves Feliciano, de 23

anos, indígena Kaingang, na Terra Indígena Xapecó, no município de Ipuacu, no Oeste de Santa Catarina, vítima de feminicídio pelo ex-companheiro.

Como se não bastasse toda essa violência nos territórios, ontem foi aprovado o Projeto de Lei Nº191/2020, projeto esse que vem legalizar o ilegal, destruindo nossos corpos, violando nossos direitos, matando as vidas que fazem do território um lugar sagrado, único para o ciclo de vida dos povos originários.

Somos as filhas que com seus corpos pintados de urucum, temos tentado barrar toda essa violência, uma série de barbáries fomentada por um governo genocida. Não irão nos silenciar. E o silêncio do Estado também é uma forma de nos matar.

Pedimos socorro, as mulheres indígenas pedem socorro, a mãe terra pede socorro. Seguiremos em luta por nossos direitos e resistiremos, pois, somos árvores fortes enraizadas nesta terra.

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, cacicas, parteiras, benzedeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas que se movimentam do chão da aldeia para o chão do mundo.

Mulheres terra, mulheres água, mulheres biomas, mulheres espiritualidade, mulheres árvores, mulheres raízes, mulheres sementes e não somente mulheres guerreiras da ancestralidade.

Todas nós, somos contra qualquer tipo de violência contra os nossos corpos territórios indígenas e o corpo de qualquer mulher no mundo.

.....

Corpos territórios indígenas mulheres IMPORTAM!

Corpos indígenas IMPORTAM

Nenhuma a menos

Pela Vida das Indígenas Mulheres

NÃO A VIOLÊNCIA!”

(Mulheres Terra / ANMIGA, 2022)⁷⁶

As semelhanças com a caça às bruxas e o aniquilamento da resistência das mulheres e de relações comunais - trazidos em detalhes anteriormente (Federici 2017) - são

⁷⁶ ANMIGA. s. d. “Manifesto das Indígenas Mulheres”. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto-contr-a-violencia-de-genero-racismo-contr-a-mulher-indigena-e-da-intolerancia-religiosa-e-contr-a-inconstitucionalidade-da-proposta-de-lei-n191-2020/>. Último acesso em: 20 jun. 2022

lamentavelmente nítidas e não ocasionais: agressões, torturas e ameaças de serem queimadas vivas por acusações de “bruxaria” e “feitiçaria”; bestialização de suas subjetividades (povos colonizados, originários e escravizados) e perseguição de suas crenças (ataques às casas de rezo, terreiros e espaços sagrados); feminicídio (dentro – com caciques ditadores e machistas – e fora das aldeias); cercamento de terras (Projeto de Lei N°191/2020). Ainda que através de suas reinvenções, a equação capitalista segue a mesma, assim como sintetizado por Lorena Cabnal no seguinte trecho:

Essa convergência patriarcal que chega junto com o colonialismo se instala sobre toda a territorialidade de Abya Yala e sobre todos os corpos. Isso nos trouxe outro sistema de opressão. Pela primeira vez, vamos experimentar algo que antes não se vivia aqui: o racismo. A colonização e o racismo se juntam sobre a violência sexual massiva dos corpos de mulheres indígenas e das mulheres negras. Assim, se cria e se funde um novo modelo econômico sobre os corpos e sobre a terra. Toda a territorialidade Abya Yala vai ser expropriada, bem como os corpos de homens e mulheres indígenas e os corpos de homens e mulheres negras. Compreender essas categorias é importante para compreender a forma de economia que se consolida em Abya Yala, visto que violência sexual, genocídio, saques e invasões são as bases fundantes desse modelo. (Cabnal 2018, 25)

2.5 O ENCONTRO DE PATRIARCADOS

Na linha de raciocínio do referencial teórico aqui (e ao futuro) proposto, é também fulcral trazermos a perspectiva de Rita Segato, antropóloga argentino-brasileira. Isso porque a autora - ainda que também inserida no feminismo decolonial e também em diálogo com a “colonialidade do poder” de Quijano -, discorda de alguns pressupostos de María Lugones e Oyérunké Oyewùmi. Suas discordâncias, como veremos a seguir, são especialmente relativas à afirmação da inexistência de um patriarcado prévio à colonização. Entretanto, mais que pela crítica que faz, também consideramos Segato de extrema importância a esta pesquisa pelas desafiadoras investigações que fez/faz no tocante à violência às mulheres – feminicídio -, especialmente indígenas, no Brasil.

No ensaio *Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización y la vida de las mujeres*”, Segato (2014) expõe resultados de um período de dez anos de observação da expansão da frente de Estado “democrática” no mundo indígena do Brasil. Nesse sentido, lê a interface entre o mundo pré-intrusão e o mundo colonial-moderno a partir das transformações do sistema de gênero: transição do que Segato (2014) chamou de “aldeia mundo” (relações sociais antes do assalto colonial) para o mundo intervindo primeiro pela administração colonial do exterior e depois republicana. Esta análise também nos é interessante pois faz o paralelismo com uma memória “mais curta”, tempos recentes.

Em uma direção oposta a que vimos com Lugones (2020) e Oyewùmi (2020), para Segato (2014), o conceito de gênero existia antes da dominação colonial, ou seja, reconhece a presença de relações de gênero “pré-intrusão”, ainda que em diferentes intensidades. A respeito desta sua proposta, destacamos:

Es de la mayor importancia entender aquí que, al comparar el proceso intrusivo de la colonia y, más tarde, del Estado republicano en los otros mundos, con el orden de la colonial/modernidad y su precepto ciudadano, no solamente iluminamos el mundo de la aldea sino que también y sobre todo accedemos a dimensiones de la República y del camino de los Derechos que nos resultan en general opacos, invisibilizados por el sistema de creencias – cívicas, republicanas – en el que estamos inmersos, es decir, por la religiosidad cívica de nuestro mundo. También, me gustaría hacer notar que el análisis de lo que diferencia el género de uno y otro mundo revela con gran claridad el contraste entre sus respectivos patrones de vida en general, en todos los ámbitos y no solamente en el ámbito del género. Eso se debe a que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como ‘tema particular’ en el discurso sociológico y antropológico, una escena ubicua y omnipresente de toda vida social. (...) Es decir, no se trata meramente de introducir el género como uno entre los temas de la crítica decolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno⁷⁷. (Segato 2014, 75-76).

A centralidade do gênero na investigação de Segato, a nós é extremamente fecunda. Para a autora, em termos gerais, “gênero é histórico e não biológico” (Segato, 2019)⁷⁸. Logo, a fim de que possa historicizar o gênero, a antropóloga recorre em muitos momentos à obra de Quijano, pois foi no encontro com o conceito de “colonialidade do poder” que emergiu o entendimento de como “o lento tempo do gênero” se desloca em conexão com a colonial-modernidade⁷⁹. Como podemos constatar, primeiro com Lugones (2020) e agora com Segato (2014), há um fértil diálogo, em processo, entre o feminismo e a crítica à “colonialidade do poder”. Não é só dessa crítica que se desencadeia o chamado “feminismo decolonial”,

⁷⁷ Em tradução livre da autora: “é de suma importância compreender aqui que, ao comparar o processo de intrusão da colônia e, posteriormente, do Estado republicano nos outros mundos, com a ordem colonial/modernidade e seu preceito cidadão, não iluminamos apenas o mundo de aldeia mas também e sobretudo acedemos as dimensões da República e do caminho dos Direitos que geralmente nos são opacos, invisibilizados pelo sistema de crenças – cívico, republicano – em que estamos imersos, ou seja, pela religiosidade cívica de nosso mundo. Além disso, gostaria de salientar que a análise do que diferencia o gênero de um mundo para outro revela com grande clareza o contraste entre seus respectivos padrões de vida em geral, em todas as esferas e não apenas na esfera de gênero. Isso porque as relações de gênero são, apesar de sua caracterização como uma 'questão particular' no discurso sociológico e antropológico, uma cena ubíqua e onipresente em toda a vida social. (...) Ou seja, não se trata apenas de introduzir o gênero como um dos temas da crítica decolonial ou como um dos aspectos da dominação no padrão da colonialidade, mas de dar-lhe um verdadeiro status teórico e epistêmico, examinando-o como uma categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades à medida que são capturadas pela nova ordem colonial moderna.”

⁷⁸ Segato. 2019. “O tempo na obra de Aníbal Quijano”. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-na-obra-de-anibal-quijano/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

⁷⁹ Idem.

entretanto é nítido reparar que a questão da colonialidade tornou-se fundamental para as argumentações feministas em Abya Yala.

Segato, neste texto, aponta para três posicionamentos dentro do pensamento feminista, sendo eles, em síntese: o feminismo eurocêntrico, que aponta, como vimos, às opressões de gênero e à dominação patriarcal como sintomas universais, sem grandes diferenças⁸⁰; em outro extremo, o segundo, de autoras como María Lugones e Oyéronké Oyewùmi, que acreditam na inexistência de gênero no contexto pré-colonial⁸¹; por fim, o terceiro, representado pela própria autora, que “*identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico*”⁸² (Segato 2014, 77, grifo da autora). A pesquisadora justifica a sua posição no seguinte argumento:

*Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la femineidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental*⁸³. (Segato 2014, 77)

Entre seus múltiplos terrenos de pesquisa, que aqui não nos cabe detalhar, ainda que aponte para a não-existência da palavra “gênero” no mundo “pré-colonial” – assim como o fez Lugones (e nesse sentido estão de acordo) -, Segato reconhece um “patriarcado originário”⁸⁴.

⁸⁰ Em citação: “*esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque forclusa la historia dentro del cristal de tiempo lentísimo, casi-estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género*” (Segato 2014, 76).

⁸¹ Mais a fundo nesta crítica, Segato menciona sua publicação na Revista de Estudios Afro-Asiáticos, em 2003, *Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba*, a qual aqui sugerimos. “*(...) un análisis crítico del libro de Oyéronké de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes*” (Segato 2014, 77).

⁸² Em tradução livre da autora: “*identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, embora diferente daquela do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um patriarcado de baixa intensidade, e não considera a liderança do feminismo eurocêntrico nem efetiva nem oportuna.*”

⁸³ Em tradução livre da autora: “*dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal mostram a existência de estruturas de diferença reconhecíveis, semelhantes ao que chamamos de relações de gênero na modernidade, contendo claras hierarquias de prestígio entre masculinidade e feminilidade, representadas por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar da natureza reconhecível das posições de gênero, neste mundo há aberturas mais frequentes de trânsito e circulação entre aquelas posições que são interditadas em seu equivalente ocidental moderno.*”

⁸⁴ Citação a partir de transcrições da autora, provenientes de aula pública sobre “Gênero e Colonialidade”, ministrada por Rita Segato e mediada pelos professores doutores Volnei Garrafa, Marianna Holanda e Daniela Gontijo. Encontro virtual organizado pela UnB (Universidade de Brasília) - de onde Rita é professora emérita -,

Em suas palavras, “se não existisse um patriarcado pré-colonial, a própria conquista teria sido impossível, porque a conquista foi também uma conquista em termos de gênero”⁸⁵.

Segato (2014) reconhece, no “mundo pré-intrusão”, dimensões de uma construção de masculinidade caracterizada por uma temporalidade lentíssima – porém, que acompanham a humanidade -, processo este que nomeia “*pre-historia patriarcal de la humanidad*” (Segato 2014, 78). Em análise deste tempo longo, ainda nas palavras da autora:

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. (...) Esta cruza es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super jerárquico y [desarraigado], debido a los factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres en el ambiente comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado⁸⁶. (Segato 2014, 78)

Lorena Cabnal também compartilha desta posição ao afirmar que “entre os povos indígenas há também uma forma patriarcal ancestral originária que nasce antes mesmo da colonização espanhola” (2018, 24). Em sua argumentação, no texto que trazemos, dá como exemplo “dessa opressão ancestral e originária”, as disputas territoriais, visto que “o papel das mulheres indígenas na disputa territorial é também uma forma do patriarcado indígena” (2018, 24). Nesse sentido, ao se juntarem diferentes formas patriarcais, Cabnal aponta para uma “convergência patriarcal”, em trecho que destacamos:

em outubro de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VgcSZmwn8I4>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ Em tradução livre da autora: “isso indica, por um lado, que o gênero existe, mas o faz de maneira diferente da modernidade. E, por outro, que quando essa modernidade colonial se aproxima do gênero aldeão, o modifica perigosamente. A estrutura das relações na aldeia intervém, capta-as e reorganiza-as a partir do interior, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os significados, introduzindo uma ordem agora regida por regras diferentes. (...) Essa travessia é realmente fatal, porque uma linguagem que era hierárquica, em contato com o discurso igualitário da modernidade, se transforma em uma ordem superhierárquica e [desenraizada], devido aos fatores que examinarei a seguir: a superinflação dos homens no ambiente comunitário, em seu papel de intermediários com o mundo exterior, ou seja, com a administração branca; a emasculação dos homens no ambiente extracomunitário, contra o poder dos administradores brancos; a superinflação e universalização da esfera pública, ancestralmente habitada por homens, com o colapso e privatização da esfera doméstica; e a binarização da dualidade, resultante da universalização de um de seus dois termos quando constituído como público, em oposição a outro, constituído como privado.”

Quando se juntam essas diferentes formas patriarcais nesta terra, com essas histórias, se forma uma convergência patriarcal: o encontro dos patriarcados indígena, ocidental e africano. E, por isso, é bem difícil ser mulher deste lado do mundo, em Abya Yala. (...) O machismo indígena tem fundamentalismo e costumes. E esses também são diferentes do machismo do homem negro. As mulheres que nasceram e vivem nesta parte do mundo sofrem a convergência dessas diferentes formas de opressão. (2018, 25)

Entretanto, conforme explana Rita Segato (2020)⁸⁷, este não é um patriarcado letal, “coisificador” do corpo da mulher, assim como aquele trazido em barcos e nomeado por Cabnal como “machismo colonial patriarcal ocidental” (2018, 24-25). Segundo esta última autora, “o capitalismo surge deste lado do mundo de maneira diferente. A colonização gera uma convergência, um nó, das diferentes formas patriarcais de onde nasce o racismo. Dessa violência nasce a mestiçagem. É nessa rede da vida ‘rompida’ que nossos corpos vão nascer” (Cabnal 2018, 37).

Na argumentação de Segato (2014), com a colonização, a sexualidade se transforma e passamos a verificar a redução do corpo das mulheres a objeto, condição que observamos e vivenciamos até hoje. Este movimento - assim como a introdução de uma moralidade antes desconhecida que também inocula a noção de pecado, crimes hediondos e todos os seus correlatos -, é derivado, conforme provoca Segato, de um “caráter pornográfico do olhar colonizador” (2014, 81).

Nesse cenário de aniquilamento de tudo o que a mulher representava e mobilizava no mundo “pré-intrusão” – mas também, como vimos anteriormente com Federici (2017), no mundo “pré-capitalismo” -, há grandes (e calculadas) perdas. Ainda que reconheça um “patriarcado originário” de “baixa intensidade”, e a consequente existência de hierarquias no mundo “pré-colonial”, Segato ressalta a simultânea existência da proteção comunal e de tarefas e rituais conjuntos⁸⁸. Nesse contexto, mulheres tinham posse de seus espaços, em forma de liberação própria e com impacto coletivo. A autora também aponta para, na maior parte das sociedades “pré-intrusão”, a possibilidade da transitividade de gênero. Isso tudo, com a colonização, se perde: o mundo passa a se binarizar e se engessar. Nas palavras da autora:

Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como ‘vida privada’. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su

⁸⁷ Idem.

⁸⁸ Idem.

*capacidad de participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior*⁸⁹. (Segato 2014, 81)

Relativamente à binaridade, que é colonial/moderna, destacamos ainda o seguinte argumento: “*el género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo*⁹⁰” (Segato 2014, 82). Ou seja: na dualidade, a relação é de complementariedade; já no binarismo, a relação é suplementar, um suplementa e não complementa o outro. Em análise das comunidades rurais e indígenas, Segato prossegue:

*En las comunidades rurales y en las aldeas indígenas, la sociedad es dual en lo que respecta al género, y esa dualidad organiza los espacios, las tareas, la distribución de derechos y deberes. Esa dualidad define las comunidades o colectivos de género. Eso quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales*⁹¹. (Segato 2014, 84)

Por outro lado, em oposição clara, a colonialidade traz “*un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, totalización progresiva por la esfera pública o ‘totalitarismo de la esfera pública’*. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador⁹²” (Segato 2014, 79).

⁸⁹ Em tradução livre da autora: “Os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam a reciprocidade e a colaboração solidária tanto ritualmente quanto nas tarefas produtivas e reprodutivas, são dilacerados no processo de encapsulamento da domesticidade como ‘vida privada’. Isso significa, para o espaço doméstico e para aqueles que o habitam, nada mais e nada menos que um colapso de seu valor e munção política, ou seja, de sua capacidade de participação nas decisões que afetam toda a comunidade. As consequências desse rompimento dos laços entre as mulheres e do fim das alianças políticas que elas permitem e incentivam para a frente das mulheres foram literalmente fatais para sua segurança, pois elas se tornaram progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez alimentada pelo estresse causado por pressão sobre eles do mundo exterior.”

⁹⁰ Em tradução livre da autora: “o gênero, assim regulado, constitui uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que o compõem, apesar de sua desigualdade, possuem plenitude ontológica e política. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo.”

⁹¹ Em tradução livre da autora: “nas comunidades rurais e aldeias indígenas, a sociedade é dual em termos de gênero, e essa dualidade organiza espaços, tarefas e distribuição de direitos e deveres. Essa dualidade define as comunidades ou grupos de gênero. Isso significa que o tecido geral da comunidade se subdivide, por sua vez, em dois grupos, com suas regras internas e formas próprias de convivência e associação tanto para as tarefas produtivas e reprodutivas quanto para as tarefas cerimoniais.”

⁹² Em tradução livre da autora: “um hiato hierárquico abissal, devido ao que poderíamos chamar aqui provisoriamente de totalização progressiva pela esfera pública ou ‘totalitarismo da esfera pública’. Seria até possível sugerir que é a esfera pública que hoje continua e aprofunda o processo colonizador.”

Corroborando com este entendimento, trazemos por fim o trabalho da ativista e também teórica boliviana Julieta Paredes (2018), através de sua dissertação⁹³, de título *Entronque Patriarcal - La situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492*.

Paredes (2018), a partir de sua vivência como mulher indígena aymara, reflete sobre o patriarcado em sua configuração como “sistema planetário de dominação”, aqui descrito em suas palavras:

El Entronque Patriarcal nos plantea dos troncos, el patriarcado ancestral y el patriarcado colonial- europeo que se entroncan, se articulan, se coordinan y complementan, pero no son ni iguales ni lo mismo. Este es el hecho histórico trascendental de dominación que perdura hasta nuestros días y que, a pesar de los intentos por derrotarlo, continúa creciendo, inventando más instrumentos de opresión y actualizando otros, como el esclavismo, por ejemplo, en la llamada trata y tráfico de personas. El concepto de patriarcado abarca todo el sistema de opresiones que vive la humanidad (mujeres, hombres, personas intersexuales) y la naturaleza. Es un sistema de dominación, opresión, violencia estructural y muerte construido históricamente sobre el cuerpo de las mujeres Este concepto nos sirvió para analizar la conformación de patriarcados localizados territorialmente tanto en Europa y como en Abya Yala. El concepto de Entronque Patriarcal nos explica, desde el feminismo comunitario, el momento de una reconfiguración de este sistema de dominación para convertirse en un sistema de dominio planetario⁹⁴. (Paredes 2018, 56)

Paredes (2018) faz ainda uma nova crítica ao trabalho de Quijano - ainda que, como outras autoras aqui citadas, também a tenha servido de fundamentação -, ao verificar que o autor peca ao não articular raça (para além da pele e da classe social) com os “corpos politicamente significados em uma sociedade de hierarquias”⁹⁵. Em suas palavras, faltam na análise de Quijano, os corpos “sexuados, sexuais e sexualizados”⁹⁶, que é o caso das mulheres indígenas (Paredes 2018, 56).

Na análise que faz, Paredes (2018) aponta transformações trazidas a partir da junção de patriarcados, em cinco campos de ação e luta que, com o intuito metodológico, nomeou:

⁹³ Mestrado em Gênero, Sociedade e Políticas da FLACSO Argentina.

⁹⁴ Em tradução livre da autora: “a junção patriarcal apresenta-nos dois troncos, o patriarcado ancestral e o patriarcado europeu-colonial que se entrelaçam, se articulam, se coordenam e se complementam, mas não são iguais nem iguais. Esse é o fato histórico transcendental da dominação que perdura até hoje e que, apesar das tentativas de derrotá-la, continua crescendo, inventando mais instrumentos de opressão e atualizando outros, como a escravidão, por exemplo, no chamado tráfico de pessoas. O conceito de patriarcado engloba todo o sistema de opressão vivenciado pela humanidade (mulheres, homens, intersexuais) e pela natureza. É um sistema de dominação, opressão, violência estrutural e morte historicamente construído sobre o corpo das mulheres, conceito que nos ajudou a analisar a formação dos patriarcados territorialmente localizados tanto na Europa quanto em Abya Yala. O conceito de encontro de patriarcados nos explica, a partir do feminismo comunitário, o momento de uma reconfiguração desse sistema de dominação para se tornar um sistema de dominação planetária.”

⁹⁵ Em tradução livre da autora.

⁹⁶ Idem.

corpo, espaço, tempo, movimento e memória. A fim de fecharmos o estado da questão desta pesquisa, aqui já extenso, fazemos uma síntese, que se segue, de cada um destes cinco importantes eixos de análise.

Relativamente ao corpo, a autora afirma: “*en Abya Yala la concepción del cuerpo como una integralidad, era una realidad que continuaba después de la muerte, era esta la forma de pensar. En el entronque patriarcal esta concepción se ve reducida a un concepto binario entre cuerpo y alma*⁹⁷” (2018, 58). Assim, orientados por este pensamento binário colonial, os corpos são objetos assim como o é a natureza.

Em termos de espaço, de território, temos que:

*En el Entronque patriarcal la tierra se convierte en una superficie continua que se puede lotear a través de la propiedad privada. Toda la riqueza de la concepción indígena de los espacios, como la dualidad hombre- mujer, el equilibrio, la reciprocidad, la cooperación, queda violentada. La tierra no es la Madre, la Pachamama, se convierte en un objeto para la propiedad, la extracción y la explotación. Se cambian los centros de equilibrio ritual y poder político por criterios eurocéntricos. El eurocentrismo cambia los centros de poder territoriales y los territorios de Abya Yala, pasan a ser considerados aptos para la extracción. Los centros espirituales, las huacas, los lugares de las fiestas, del almacenamiento de alimentos para la comunidad, son depredados, descuidados, demolidos. Todos los espacios en los que se movían las mujeres indígenas y sobre los que ejercían agencia son expropiados y aniquilados*⁹⁸. (Paredes 2018, 60)

Já no sentido de tempo colonial – logo, linear -, em partes como aqui já vimos, a autora identifica uma reorganização temporal (e também espacial) ao redor da Europa, o que implicou em um aniquilamento dos tempos, dos corpos, das memórias, dos saberes e dos espaços originários (Paredes, 2018).

O eixo “movimento” consiste na junção de patriarcados em si, que tem por consequência, ainda segundo a autora: a perda de autonomia e de autoridade das mulheres indígenas em todos os tipos de decisões; a perda de suas linhagens de mulheres; e a perda de territórios nos quais tinham liberdade (Paredes 2018, 61).

⁹⁷ Em tradução livre da autora: “em Abya Yala a concepção do corpo como integralidade era uma realidade que perdurava após a morte, essa era a forma de pensar. No encontro de patriarcados, essa concepção se reduz a um conceito binário entre corpo e alma.”

⁹⁸ Em tradução livre da autora: “no encontro de patriarcados, a terra torna-se uma superfície contínua que pode ser subdividida através da propriedade privada. Toda a riqueza da concepção indígena de espaços, como a dualidade masculino-feminino, equilíbrio, reciprocidade, cooperação, é violada. A terra não é a Mãe, a *Pachamama*, torna-se objeto de propriedade, extração e exploração. Os centros de equilíbrio ritual e poder político são alterados por critérios eurocêntricos. O eurocentrismo altera os centros de poder territorial e os territórios de Abya Yala passam a ser considerados aptos à extração. Os centros espirituais, as *huacas*, os locais das festas, de armazenamento de alimentos para a comunidade, estão depredados, abandonados, demolidos. Todos os espaços por onde as mulheres indígenas transitaram e sobre os quais exerceram agência são expropriados e aniquilados.”

Por fim, relativamente à memória - em análise da região de Kollasuyo, seu terreno -, a autora afirma que, quando as mulheres indígenas passam a vivenciar “um mundo, um tempo e um espaço virados de cabeça para baixo”⁹⁹, visualizam também a desapropriação de suas memórias ancestrais. Por consequência, “*no solo se perdía la memoria de las mujeres, sino la memoria larga de la vida y la organización social en los territorios del Kollasuyo*”¹⁰⁰ (Paredes 2018, 62).

Logo, com a revisão teórica que aqui se formou e também tendo por inspiração esta última análise – considerações da investigação de Paredes (2018) -, é inegável, a nós e desde já, a indissociabilidade do corpo e do território mulher. Como já vimos, é feminina a resistência, especialmente a indígena, tendo por vista as movimentações também de “memória curta”, atuais. Sempre foram tempos de guerra contra o corpo das mulheres, e hoje essa guerra se faz cada vez mais visível. O controle feminino de seus corpos, assim como de seus territórios – da terra e da natureza -, é o grande inimigo do sistema capitalista, é a sua grande ameaça.

⁹⁹ Em tradução livre da autora.

¹⁰⁰ Em tradução livre da autora: “não só a memória das mulheres foi perdida, mas a longa memória de vida e organização social nos territórios Kollasuyo.”

CAPÍTULO 3 O CORPO-TERRITÓRIO-TERRA FUTURO

“Tierra, mi cuerpo

Agua, mi sangre

Aire, mi aliento

Y fuego, mi espíritu¹⁰¹.”

(Pedro Vadhar 1995, música *Los Cuatro Elementos*)¹⁰²

“Puede que haya muchas maneras y lenguajes para pedirle perdón a la pacha, para sanarla o lastimarla, pero ella es una sola. Tiene formas, tiene ojos, tiene bocas, tiene oídos, tiene lugares fuertes, lugares peligrosos; es un organismo complejo y múltiple que recién estamos comenzando a comprender y es urgente hacerlo. Deseamos establecer los sitios y trayectos que nos mueven a caminar (sarnaqawi); los espacios sedentários del lurawi; los circuitos de memorias del planeta que también están inscritos em nuestros cuerpos¹⁰³.”

(Cusicanqui 2018, 57)

Esta presente e futura investigação, mais do que categorizar, pretende desvelar epistemes emergentes de Abya Yala, que permitem uma visão ampla, que parte da guerra a ser travada com o corpo-território mulher. Nesse caso em específico, parte (e partirá) das narrativas de mulheres indígenas Guaraní Nhandewa, entretanto, com projeção de interpretação e de análise que vão além, tanto no sentido de tempo quanto no sentido de espaço, do micro ao macro, e vice-versa.

Nesse sentido, configuramos este processo investigativo como um tecido complexo para entender, de múltiplas perspectivas e a partir de diferentes níveis de análise, a profundidade de acontecimentos urgentes de se visibilizar. Por consequência, o projeto emergiu e se potencializou também como uma mistura, um método, um caminho para a construção/reconstrução do conhecimento, dos saberes de mulheres.

¹⁰¹ Em tradução livre da autora: “Terra, meu corpo. Água, meu sangue. Ar, meu alento. E fogo, meu espírito.”

¹⁰² Disponível em: <https://open.spotify.com/track/3wccGoCoTXY6R3sa2kAsjO?si=47aece2c920f4724>. Último acesso em: 12 jun. 2022.

¹⁰³ Em tradução livre da autora: “Pode ser que haja muitas maneiras e linguagens de se desculpar com a *pacha*, de curá-la ou machucá-la, mas ela é apenas uma. Tem formas, tem olhos, tem bocas, tem ouvidos, tem lugares fortes, lugares perigosos; é um organismo complexo e múltiplo que estamos apenas começando a entender, e é urgente fazê-lo. Queremos estabelecer os locais e caminhos que nos movem a caminhar (*sarnaqawi*); os espaços sedentários dos *lurawi*; os circuitos de memória do planeta que também estão inscritos em nossos corpos.”

Como mencionamos, o surgimento de novas tendências epistêmicas de Abya Yala permite coletar os fatos, reconsiderá-los e repensá-los, a fim de que possamos, no futuro, sugerir posições que reescrevam o acontecido, a partir de perspectivas outras, não hegemônicas.

Assim, reconhecemos neste capítulo a importância da literatura antropológica e suas possibilidades de métodos, sobre contextos “outros”, entretanto com o cuidado de distanciar-nos de um olhar exotizador, já há muito definidor desse campo. Valorizamos a visão crítica de mundo que a antropologia tem vindo a assumir e as potencialidades da etnografia como modo de conhecimento, mas também como fruto de uma troca e combustível para a autorreflexividade e, por que não, o autoconhecimento.

De perto e devagar, também contemplamos aqui o papel das culturas visuais, especificamente a Antropologia Visual como depositária da memória e a linguagem da etnoficção como ferramenta de luta.

3.1 NÍVEIS DE ANÁLISE

Como mencionado, esta é uma investigação que transita por diferentes escalas, em espaço e em tempo. Logo, devemos primeiro estabelecer os níveis de análise pelos quais objetivamos percorrer, tanto a nível de esforços teóricos - de pesquisa bibliográfica -, quanto a nível de terreno – do trabalho de campo e o que se projeta a partir dele -, que é claro, vai muito além do local.

Paula Godinho (2007), a partir de um trabalho de terreno extensivo desenvolvido na linha de fronteira entre o norte de Portugal e a Galiza, propõe uma reflexão em torno da noção de escala para a antropologia, que acreditamos ser de grande apoio à investigação que aqui fundamos. Em suas palavras, pensamos o jogo de escalas “entre os estudos de comunidade e a cartografia possibilitada pelos trabalhos extensivos, as fragmentações pós-modernas e as concepções holísticas, o papel das redes e dos fluxos na compreensão da articulação entre o indivíduo e os colectivos que este integra, o local e o sistema-mundo” (Godinho 2007, 66-67). Nesse sentido, o que é processado no macro afeta o micro, e as problemáticas globais também se articulam em lógicas locais, e assim por diante.

A título de elucidação e a considerar uma escrita que aqui se faz linear, acabamos por dividir as escalas em espaço e tempo. No entanto, tendo por base principalmente a argumentação do geógrafo Rogério Haesbaert (2021), o espaço é inseparável do tempo; logo, indissociáveis. A fim de dar base a esta afirmação, o autor faz referência ao trabalho de outros geógrafos, nomeadamente David Harvey, Nigel Thrift e Doreen Massey, que aqui brevemente

emprestamos para nortear o projeto e também porque rompem com a dicotomia que há muito tempo separa espaço de tempo:

Como bem nos recordam Crang e Thrift (2000), se tratamos “o espaço como processo e em processo”, em transformação, isso significa que ele é inseparável do tempo, combina-se com ele na ideia de um permanente “vir-a-ser” (*becoming*), pois nenhuma dinâmica social se realiza sem “extensão geográfica e duração histórica”. (Crang e Thrift 2000, 3 apud Haesbaert 2021, 34-35)

Por outro lado, Haesbaert reafirma a importância de que “(...) cada cultura elabora sua própria concepção de tempo e espaço e, de algum modo, com ela “se produz” e “se move” (2021, 36).

Em termos de gênero, o autor vai mais além: “espaço e tempo são também “generificados”, distinguem-se conforme o gênero a que estão referidos, pois homens e mulheres acabam de uma forma ou de outra construindo (ou sendo levados a construir) suas próprias espaço-temporalidades” (2021, 36). Logo, também nos baseamos em um “espaço-tempo culturalmente definido e “com gênero” (Haesbaert 2021, 36).

Essa perspectiva multi ou transescalar, como nomeia Haesbaert (2021, 37), também teve por inspiração trabalhos em torno de muitas culturas originárias, o que confere o trânsito por entre níveis locais, regionais, mundiais. Nesse contexto e tendo por caminho o giro descolonial, afirma:

A partir dessa profunda consciência espaço-temporal de muitos povos originários, podemos afirmar que uma das grandes contribuições do pensamento descolonial é justamente ler o espaço como essa densidade/multiplicidade de tempos acumulados e constantemente refeitos. Rer e refazer o tempo à luz do espaço presente, objetivando um novo futuro que em hipótese alguma abandona o passado, é uma das grandes ênfases da descolonialidade do poder. (Haesbaert 2021, 37)

Nesta tarefa de releitura e reorganização, como podemos verificar pelo trecho acima, é inevitável o percurso por entre passado e presente, ou seja, uma espécie de “rearrumação do tempo”, que nesta futura investigação também propomos.

Logo, o novo futuro que almejamos não está descolado do passado, e é repensado sempre à luz de um presente: “(...) em sentido amplo, tanto ‘horizonte’ como ‘perspectiva’ implicam, ao mesmo tempo, a revelação de um presente e a abertura para a construção de um outro futuro” (Haesbaert 2021, 53-54). Perspectiva, para o autor, em concepção de “expectativa”, “condicionada pelo passado-presente” (Haesbaert 2021, 53-54).

O espaço não está desassociado do tempo assim como o corpo não está desassociado do território. Isso posto e orientando as escolhas metodológicas àquelas que são mais

reveladoras em relação à problemática com a qual nos envolvemos, alicerçamos esta investigação sob este mesmo entendimento.

É com o intuito de nomear estes diferentes espaços-temporais, que a seguir dividimos as escalas de pesquisa nesta fase de trabalho de projeto. Entretanto, reiteramos esta indissociabilidade e acreditamos que ela se manifestará ainda mais forte em terreno, em troca com as mulheres Guarani Nhandewa.

3.1.1 Espaço

Tendo por base a aproximação com Sandra Benites, mulher Guarani Nhandewa que nasceu e cresceu na aldeia de Porto Lindo, no Mato Grosso do Sul, elegemos o seu território originário como o primeiro terreno de pesquisa. Devemos também pontuar que é este o território que pretendemos dispensar maiores investidas em termos de tempo na fase de trabalho de campo.

Como também enxergamos a trajetória de Sandra enquanto mulher por entre espaços distintos e por vezes conflituantes – como ela mesma pontua, o *tekoha* (espaço territorial) Porto Lindo e o mundo dos *juruá* (não indígenas) -, é neste território de passagem, que se forma, e que é extremamente rico, que também esperamos nos situar, e trocar. Nesse sentido, também expandimos a escala espacial para o Espírito Santo, onde Sandra hoje vive e onde também conheceu lideranças e professores de diversas aldeias do referido Estado, quando fez o curso de magistério e depois a licenciatura intercultural (Benites 2018, 2).

Foi nessa transição que Sandra também mencionou uma variação de espaços de trabalho, nomeadamente: “entre os Guarani Mbya, localizados no Espírito Santo e no Rio de Janeiro, os Guarani Nhandewa do Mato Grosso do Sul, com suas variedades linguísticas e as versões da história de *Nhandesy*” (Benites 2018, 4). A nós e a partir do caminho já percorrido por Sandra, também será frutífera a expansão da escala a fim de coletarmos, a título de comparação e enriquecimento da análise, variações de uma mesma narrativa.

Além disso, a concepção guarani de *tekoha* como “aldeia”, assim como explanado por Benites (2018), nos dá uma abertura ainda maior e agora em escala nacional, ao se verificarem *tekohas* por entre dez estados no Brasil: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Tocantins, Maranhão e Pará.

No entanto, nos cabe lembrar que, ainda que a fase de doutoramento tenha um percurso mais longo em tempo, não objetivamos realizar uma etnografia multi-situada, por entendermos que seria um projeto deveras ambicioso, e que podemos perder em termos de profundidade.

Como bem colocou Godinho (2007, 68), o que se faz é um trabalho de escolha “entre as opções técnicas ao nível dos métodos quanto às relações de escalas, pressupostas pelas preferências teóricas”.

Mencionamos aqui as escalas que se abrem a partir de um terreno central de pesquisa – no nosso caso, o Mato Grosso do Sul -, a fim de futuramente pensarmos as possíveis compreensões em escala nacional, global. O contexto em que vivem as mulheres no Mato Grosso do Sul também acreditamos ser extremamente relevante pois, conforme afirma Benites, este terreno “é um caso extremo, pela falta de terras” e pelas mulheres serem “atingidas por todo tipo de violência” (2018, 84). No território de nascimento e de vivência de Sandra, “essa violência é a responsável maior pela saúde emocional dos Guarani”. Em suas palavras, “enfrentam mais dificuldades por falta de acesso aos elementos principais que contribuem para o fortalecimento da identidade guarani, que são os pilares principais para a construção das identidades culturais guarani dentro do que acreditam ser o *nhandereko ete’i* (nosso jeito de viver verdadeiro)” (Benites 2018, 84).

Ademais, afirmamos ser um terreno valoroso em termos de pesquisa por julgarmos que os extremos podem evidenciar de forma ainda mais gritante as relações de poder e de violência de gênero que nesta pesquisa discutimos também a nível global. Assim como afirmado por Boaventura de Sousa Santos (2001), o global acontece localmente e, por sua vez, também o local se repercute globalmente, formando uma relação local-global que nesta pesquisa esperamos mobilizar. Nesse mesmo sentido, salienta Godinho (2007, 79): “nas escalas para pensar fenómenos de natureza política como os que estão subjacentes às identificações fronteiriças, convém ter presente a simultaneidade local e global dos fenómenos”. Como a autora ainda pontua, essa concepção, é claro, não deve exprimir uma significação universal.

Por outro lado, também reconhecemos que um espaço onde se vivem extremos de violência não deixa de configurar um terreno e um processo de pesquisa complexos. Assim, o local – onde encontraremos muita luta, mas também possivelmente muita dor -, é desafiador, a que o levantamento inicial já indica. Na verdade, na guerra que se trava no Brasil contra os povos indígenas, é penoso elencar um terreno, hoje, que seja extremamente seguro e livre de lutas e dores. O risco está posto¹⁰⁴ ao mesmo tempo em que o trabalho se faz cada vez mais

¹⁰⁴ São inegáveis a perseguição e os ataques de garimpeiros, grileiros e madeireiros aos povos indígenas, e também a todos que se envolvem na defesa de territórios de terra (e proteção) indígena e da floresta, assim como na investigação de atividades criminosas que têm destruído, de forma cada vez mais desenfreada, a Terra. Um dos casos trágicos mais recentes (ao momento de escrita deste trabalho), foi o assassinato do jornalista inglês Dom Phillips, jornalista, e do indigenista brasileiro Bruno Pereira. Ambos foram dados como desaparecidos, após saírem de barco pela região da terra indígena do Vale do Javari, perto da fronteira com o Peru, onde são comuns invasões de terras feitas por madeireiros e garimpeiros. Cerca de dez dias após o desaparecimento, um dos suspeitos,

necessário, urgente, em todas as frentes: lideradas por indígenas, de diversas áreas¹⁰⁵, mas também com a presença de não indígenas ativistas sociais, jornalistas, antropólogos, indigenistas, artistas (especialmente músicos¹⁰⁶), etc.

Na leitura “multiescalar” que propomos, agora invertendo o jogo de escalas ao micro, é importante salientar que enxergamos o corpo¹⁰⁷ como escala inicial. Nesse sentido, seguimos pela orientação de Haesbaert ao considerar o corpo como uma espécie de “primeiro território” (2021: 45). Ainda segundo o autor, “o elo entre território e corpo inclui, de fato, diversas modalidades de (inter)relações e escalas de interpretação” (Haesbaert, 2020: 81). Fundado nessa constatação, Haesbaert as nomeia:

A partir do reconhecimento da relevância das mudanças implicadas na distinção desses jogos de escala, com esse foco analítico-escalar pode-se identificar pelo menos quatro abordagens, as quais proponho denominar: “corpo-território” ou o corpo como território; território *do/no* (interior do) corpo (como vimos para o caso do útero); território como conjunção de corpos (“população”) e “território-corpo (da terra)” – no caso das leituras da terra/Terra como um corpo – ou, mais simplesmente, do caráter ontológico, existencial da terra/Terra como território, prolongamento indissociável do nosso corpo (...). (2020, 81-82)

pescador, confessa o assassinato e indica a localização dos corpos, que teriam sido violentamente esquartejados, queimados e enterrados. Como é esperado, houve comoção e repercussão internacional. Para maiores detalhes sobre o caso, consultar: G1. 2022. “Bruno Pereira e Dom Phillips: a cronologia do caso, desde o início da viagem”. Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2022/06/15/bruno-pereira-e-dom-phillips-a-cronologia-do-caso-desde-o-inicio-da-viagem.ghtml>. Último acesso em: 20 jun. 2022).

Uma excelente análise sobre a situação de guerra vivida na Amazônia, assim como em grande parte das terras indígenas no Brasil, pode também ser consultada no artigo de Eliane Brum para o El País Espanha: Brum. 2022. “*Dom Phillips e Bruno Pereira son víctimas de guerra*”. Disponível em: <https://elpais.com/opinion/2022-06-15/dom-phillips-y-bruno-pereira-son-victimas-de-guerra.html>. Último acesso em: 20 jun. 2022).

¹⁰⁵ Aqui, destacamos a maior mobilização indígena do Brasil, o Acampamento Terra Livre que, em 2022, contou com uma forte programação de mobilizações no Congresso, cartas abertas e debates. Para maiores informações, consultar a Revista ATL 2022, publicada em parceria com a FLACSO. Disponível para descarregamento em: https://apiboficial.org/files/2022/06/ATL2022_REVISTA_v3.2.pdf. Último acesso em: 10 jun. 2022.

¹⁰⁶ Importantes artistas da música brasileira têm organizado diversas iniciativas e mobilizações para apoio aos povos indígenas e especialmente pela tomada de consciência, a nível nacional e global, do projeto genocida do governo Bolsonaro e do sofrimento dos povos indígenas. Um grande exemplo foi o Ato pela Terra, em março de 2022, convocado por um dos maiores artistas da MPB, Caetano Veloso, que fez o convite a outros grandes artistas, como Maria Gadú, Seu Jorge, Criolo, Bruno Gagliasso, Emicida, Baco Exu do Blues, Natiruts, entre muitos outros. A programação pode ser consultada em: <https://www.greenpeace.org/brasil/blog/caetano-veloso-artistas-e-organizacoes-se-reunem-em-ato-pela-terra-contrapacote-da-destruicao/>. Último acesso em: 10 jun. 2022.

¹⁰⁷ Quando falamos em corpo, uma infinidade de possibilidades teórico-conceituais se abre à nossa frente. O termo “corpo” no campo acadêmico, já mobilizou e ainda mobiliza densos debates, em diferentes campos, especialmente nas Ciências Sociais. Por dele saírem diferentes (e claro, discordantes) perspectivas teóricas, reconhecemos que possamos passar por generalistas ao não as nomear. Entretanto, esta conceituação demanda um esforço teórico, de levantamento e leitura bibliográfica, que na fase de mestrado infelizmente não se foi possível abraçar, por tempo e por não ser o foco no desenvolvimento de um trabalho de projeto. Para já, contudo, listamos alguns autores-referências nessa discussão, a fim de que os exploremos na fase de doutoramento: Marcel Mauss, Mary Douglas, Foucault, Bordieu, Simondon, Deleuze, Guatarri. Tendo por base as sociedades ameríndias, o próprio Viveiros de Castro. Mais uma vez, reconhecemos que muitos outros ficam por mencionar.

Não imaginamos outra base primeira de análise que não o próprio corpo, justamente pela já clara ligação – especificamente na cosmogonia Guaraní Nhandewa (que de forma preliminar já conhecemos em troca com Sandra Benites) -, com o território, em suas múltiplas dimensões, mas especialmente na concepção de terra, de chão que pisamos. Como afirma Haesbaert, “o espaço geográfico enquanto dimensão constitutiva e inexorável de nossa existência, a começar pelo próprio corpo, pode ser concebido sobretudo como condição para a mudança de perspectiva – sobre os outros e sobre o contexto em que estamos inseridos–” (2021, 44).

Incluimos também nesse processo a corporeidade da pesquisadora, assim como afirmou Suely Aldir Messeder: “é preciso recuperar tanto a corporeidade do nativo como a corporeidade do/a pesquisador/a e, sobretudo, saber os limites e os potenciais que os marcadores sociais incrustados em nossa pele impõem ao nosso trabalho de campo” (Messeder 2020, 168).

3.1.2 Tempo

“Com muito sangue, com muitas lágrimas, aprendemos que o tempo da história não é o nosso tempo. Aprendemos que a história é uma senhora lenta, caprichosa, às vezes louca, complicada e misteriosa. E que não nos dá muita atenção. Que não nos obedece. Porque o tempo da história é um tempo infinitamente mais largo que o tempo da vida de cada um de nós. A minha geração foi um tanto arrogante tentando reduzir a história a seu tempo. Mas por outro lado, isso estava também marcado por uma linda necessidade de criar um outro mundo. De criar outro mundo e de criá-lo com urgência”.

(Eduardo Galeano em entrevista a Sílvio Tandler, no filme *Utopia e Barbárie*)

A nível temporal, assim como podemos verificar pelo caminho teórico já percorrido no capítulo 2, “rearrumar o tempo” e recontar a história a fim de que pensemos o presente e projetemos um novo futuro, implica transitar por entre períodos distintos. Entretanto, esse caminho não pode ser aleatório. Trabalhar com diferentes tempos não é uma tarefa fácil e na escrita temos de ter o cuidado com grandes saltos.

Dentro desse exercício de pesquisa, tomamos por base o conceito de “descolonização do tempo” que, em suma, tenta dar conta de quebrar com a assunção de que qualquer ideia, organização ou atividade humana em Abya Yala é atrasada ou “subdesenvolvida”, a partir da perspectiva colonial eurocêntrica. Essa lógica admite que os pensamentos “do Sul” foram e são

superados no tempo pela Europa (Quijano 2014). Ou seja, como vimos, essa é a base para que qualquer ação ou invenção em Abya Yala seja imediatamente colocada como parte do passado da Europa. Ainda pior, essas ideias, descobertas, contribuições e saberes – patrimônios dos povos -, são também plagiados e invisibilizados, colocando seus criadores como “usurpadores”.

Logo, afirmamos a necessidade da descolonização do tempo a fim de enquadrarmos na proposição de uma contemporaneidade descolonizada. Assim, quando relacionamos Abya Yala (“América”) com Europa, as contemplamos como existências, contemporâneas, ao mesmo tempo e em paralelo. É preciso partir de uma desconstrução do imaginário colonial que, no que fiz respeito ao tempo e à compreensão do tempo, se impôs aos corpos e aos territórios. A “descolonização do tempo” é necessária para compreendermos que o nosso tempo e as nossas vidas não foram construídos com base no modelo da Europa, e que não somos discípulos deles, nem podemos ter vidas submetidas a esta compreensão de tempo, que é linear.

Não aceitaremos e não permitiremos nesta pesquisa que a história de Abya Yala e, mais especificamente, do Brasil e das mulheres Guaraní Nhandewa, seja colocada como o passado da Europa, sob nomeações como “primitivo”, “selvagem”, “atrasado”. É, portanto, imprescindível este reconhecimento para a recuperação das vidas, dos corpos, das memórias, da dignidade e dos saberes das mulheres de Abya Yala (nesta futura investigação, em especial das mulheres Guaraní Nhandewa).

Tendo por inspiração e base autores do giro descolonial já aqui mencionados, estabelecemos que os tempos que analisamos não são os mesmos: um é o tempo da Europa e outro é o tempo dos povos indígenas que habitaram e habitam Abya Yala. Ambos os tempos coexistem, em paralelo.

Já podemos verificar que a concepção Guaraní de tempo é outra, conforme explanado por Sandra Benites em sua dissertação ao afirmar que temos “dois tempos cíclicos”: “tempo velho (*ara ymã*) e tempo novo (*ara pyahu*)” (Benites 2018, 54). Além disso, há uma correlação do tempo com a própria natureza e seus ciclos: “a lua influencia a hora de plantar, a hora de construir casas, a hora de produzir artefatos, a hora de pescar, etc.” (Benites 2018, 54).

Em termos de escala, também como já podemos verificar pelo caminho percorrido no referencial teórico, é e será dada continuidade a uma análise que transita por uma “memória longa” e uma “memória curta”, que também nomeamos como “tempo longo” e “tempo curto”. Esse caminho a ser percorrido é hoje especialmente relevante porque, assim como reflete Godinho (2017), a aceleração do presente ou a percepção de que vivemos tempos de história acelerada, serve interesses determinados, que nos tiram o tempo para refletir. E a reflexão, ainda segundo a autora, mora no ato de se olhar para o tempo longo da História (Godinho 2017).

3.2 REFLEXÕES METODOLÓGICAS

Segundo Sherry Ortner (2016), devemos primeiramente entender as circunstâncias políticas, econômicas e culturais, que afetam os marcos teóricos os quais referenciamos e os fenômenos que escolhemos pesquisar. Em análise dessa antropologia crítica, Ortner, em seu artigo *Dark anthropology and its others* (2016), propõe uma discussão em torno da expansão do neoliberalismo, como sistema político e econômico, ao redor do globo. Conforme a antropóloga, esta nova forma “brutal” capitalista, que ascendia a partir de meados dos anos 80, está por trás do surgimento e expansão do que chamou de “*dark anthropology*”:

(...) anthropology had to start paying attention to issues of power and inequality, and in the long run, starting somewhere in the 1980s, they came to prevail. Questions of power and inequality have come to dominate the theoretical landscape, both at both the level of theoretical “ancestors” (Marx, Weber, etc.), and at the level of the most prominent subjects of contemporary research (colonialism, neoliberalism, patriarchy, racial inequality, etc.). I call this the rise of “dark anthropology”: that is, anthropology that emphasizes the harsh and brutal dimensions of human experience, and the structural and historical conditions that produce them¹⁰⁸. (Ortner 2016, 49)

Ortner (2016) cita a dimensão da “*dark anthropology*” como uma das mais visíveis, em particular nos EUA, do reforço contemporâneo da dimensão crítica da antropologia. Essa transformação da antropologia contemporânea, conforme exposto pela autora no trecho acima, se deu em relação ao início do “neoliberalismo” como ordem socio-econômica-política, bem como a contribuição crítica de autores como Marx e Foucault. Conforme destaca, ambos os teóricos, cada um à sua maneira, definiram e representaram o deslocamento para o que chamou de “*dark theories*”, ou seja, teorias que nos convidam a observar o mundo inteiramente em termos de poder, exploração e desigualdade crônica generalizada (Ortner, 2016). Logo, no campo macro da antropologia, podemos afirmar que nos enquadrados no território da antropologia crítica.

A partir de um estudo etnográfico nas montanhas Meratus, nos anos 1990, Anna Tsing (2005) também centra sua análise no capitalismo e na expansão de suas fronteiras pelo globo,

¹⁰⁸ Em tradução livre da autora: “a antropologia teve que começar a prestar atenção às questões de poder e desigualdade e, a longo prazo, começando em algum lugar na década de 1980, elas passaram a prevalecer. Questões de poder e desigualdade passaram a dominar o cenário teórico, tanto no nível dos “ancestrais” teóricos (Marx, Weber etc.), quanto no nível dos temas mais proeminentes da pesquisa contemporânea (colonialismo, neoliberalismo, patriarcado, desigualdade racial etc.). Eu chamo isso de ascensão da “antropologia sombria”: isto é, antropologia que enfatiza as dimensões duras e brutais da experiência humana e as condições estruturais e históricas que as produzem.”

de forma crítica. Em sua experiência com os Meratus Dayak, em uma paisagem quase apocalíptica, com estradas madeireiras abandonadas, a floresta destruída, homens armados, terras indígenas vendidas ao desbarato ou ilegalmente apropriadas, a autora reflete sobre o estabelecimento de fronteiras, no seguinte trecho:

Proliferation, too, is a key principle of capitalist expansion, particularly at capitalist frontiers where accumulation is not so much primitive, that is, archaic, as savage. Frontiers are not just edges; they are particular kinds of edges where the expansive nature of extraction comes into its own. Built from historical models of European conquest, frontiers create wildness so that some – and not others – may reap its rewards. Frontiers are deregulated because they arise in the interstitial spaces made by collaborations among legitimate and illegitimate partners: armies and bandits; gangsters and corporations; builders and despoilers. They confuse the boundaries of law and theft, governance and violence, use and destruction¹⁰⁹. (Tsing 2005, 27)

Assim, Tsing também concebe o local como um nó onde se atam, de forma contraditória, várias escalas e articulações. Nesse sentido, através de uma visão periférica e, também, dentro de um entendimento processual, de continuidade.

Appadurai (1996, 2013), comparativamente com Ortner (2006, 2016), traz não só esta dimensão crítica da antropologia, como também trabalha o lado das alternativas, deslocando a antropologia do sofrimento a uma espécie de antropologia das aspirações.

Segundo o autor, em seu artigo *The Future as a Cultural Fact* (2013), “*ethics of possibility*¹¹⁰” são as formas de pensar, sentir e agir que aumentam os horizontes da esperança, que expandem o campo da imaginação, que produzem boa igualdade na capacidade de “aspirar”, e que ampliam o campo de cidadania informada, criativa e crítica. Seriam estas, segundo o autor, as “políticas de esperança”. Já as “*ethics of probability*¹¹¹”, são as formas de pensar, sentir e agir que fluem no que Foucault via como os perigos capilares dos regimes modernos de diagnóstico, contagem e contabilidade. Estes regimes geralmente estão ligados ao crescimento de um “capitalismo de cassino”, que se beneficia da catástrofe e tende a apostar no desastre. Essa última ética, ainda segundo o autor, está tipicamente ligada a formas amorais de

¹⁰⁹ Em tradução livre da autora: “a proliferação também é um princípio-chave da expansão capitalista, particularmente nas fronteiras capitalistas onde a acumulação não é tão primitiva, isto é, arcaica, mas selvagem. As fronteiras não são apenas bordas; são tipos particulares de arestas onde a natureza expansiva da extração se destaca. Construídas a partir de modelos históricos de conquista europeia, as fronteiras criam selvageria para que uns – e outros não – possam colher seus frutos. As fronteiras são desregulamentadas porque surgem nos espaços intersticiais feitos por colaborações entre parceiros legítimos e ilegítimos: exércitos e bandidos, *gangsters* e corporações; construtores e saqueadores. Eles confundem os limites da lei e roubo, governança e violência, uso e destruição.”

¹¹⁰ Em tradução livre da autora: “éticas da possibilidade”.

¹¹¹ Em tradução livre da autora: “éticas da probabilidade”.

capital global, estados corruptos e aventureiros privados de todas as variedades (Appadurai 2013).

Sendo assim, a antropologia, na visão de Appadurai (2013), deve procurar um correto balanço entre a utopia e o desespero. Neste ponto, Ortner (2016) chega a mesma conclusão, ao afirmar que a antropologia sempre precisará dos dois.

Assim, em termos de pesquisa bibliográfica, a gama de esforços acadêmicos aqui dispensados (e a serem dispensados) espera tornar visíveis os múltiplos abusos que as epistemologias coloniais universalizantes de fato ignoraram/ignoram. Por sua vez, também abre a possibilidade de ver o futuro com novos olhos, a partir de uma diversidade epistêmica que contribui para a produção de conhecimento em Ciências Sociais. Na fase de doutoramento, as seguintes epistemes serão consideradas dentro do desenvolvimento teórico: grupo Modernidade/Colonialidade (M/C); giro descolonial; colonialidade do poder, do saber e do ser; colonialidade de gênero; colonialidade da natureza; encontro de patriarcados; r-existência; corpo-território; territorialização, história e memória Guarani Nhandewa.

Propomos o feminismo de(s)colonial como um método, como uma espécie de nova lente para se olhar a velhas e também a novas narrativas, como um impulso também à autorreflexividade, como bem expôs Yuderkis Espinosa Miñoso no trecho abaixo:

As linhas que se seguem nesse artigo podem ser interpretadas como uma espécie de suicídio. Preciso então, antes de mais nada, expressar a angústia que hoje me atravessa. Vocês compreenderão que, enquanto feminista, fui formada e passei a compartilhar os conceitos básicos que agora quero desfazer. Penso que minha angústia não deve ser menor que aquela sentida por qualquer mulher que se autonomeie feminista. Não é fácil enfrentar o monstro, sobretudo quando se descobre que você é parte dele. (Miñoso 2016, 146)

Também será mobilizada como método, a “co-implicação” da filósofa barcelonesa Marina Garcés:

Desde um sujeito que é um corpo, ou seja, não é uma consciência separada senão um nó de significações vivas entrelaçadas a certo mundo, não se trata de explicar meu acesso ao outro, senão nossa co-implicação em um mundo comum. Não se trata, portanto, de explicar a relação entre indivíduos, senão a impossibilidade de ser “somente” um indivíduo. Esta é a condição para poder descobrir-se em situação, ou seja, para reaprender a ver o mundo não mais desde uma mirada frontal e focalizada do indivíduo, mas desde uma excentricidade inapropriável, anônima, da vida compartilhada (Garcés 2013, 12).

Nesse sentido, elegemos a perspectiva de “co-implicação” à futura investigação, de modo que a investigadora já se coloque em um distanciamento da neutralidade ou da indiferença

perante a trajetória das mulheres pesquisadas. Este distanciamento de uma “neutralidade científica” é explicado pela antropóloga Paula Godinho, no seguinte trecho:

Embora os arautos do pós-modernismo considerassem que o desígnio era mudar a escrita para conferir maior sensibilidade política à disciplina, trata-se sobretudo de recuperar a dimensão do político e de desimperializar as ciências sociais e humanas. (...) Conquanto possamos equivocarnos, a neutralidade não é um campo, sobretudo quando a realidade sobre a qual nos detemos vive momentos de necrose social. (Godinho 2020, 20)

Refutamos, portanto, uma neutralidade epistemológica, “embora o paradigma da neutralidade seja uma espécie de antibandeira para alguns cientistas sociais” (Godinho 2020, 20). Logo, é também pelo caminho já percorrido por Godinho (2020), que esperamos seguir jornada, dentro desta movimentação que é sobretudo a de “recuperar a dimensão do político e de (des)imperializar as ciências sociais e humanas” (2020, 20). Inspiramo-nos em seu trabalho com as Mulheres Sem Terra no Ceará e na precisão de seus métodos, para a pesquisa que daqui se segue. Em sua obra *Entre o Impossível e o Necessário*, que é resultado de um trabalho de recolha de histórias de vida – posteriormente também organizado por representantes do Movimento Sem Terra -, relativamente às reflexões metodológicas, destacamos:

Conquanto possamos equivocarnos, a neutralidade não é um campo, sobretudo quando a realidade sobre a qual nos detemos vive momentos de necrose social. O meu compromisso como antropóloga é a coimplicação, que reitera o lado da humanidade e da empatia, num tempo em que os textos em torno do colapso e das ruínas pouco constroem além do medo. Defendo que não há qualquer contradição entre o rigor do trabalho científico e o compromisso com um mundo mais justo, assente na igualdade. Enquanto cientista social, não trabalho sem as ferramentas que aprendi, sem o rigor dos métodos e das técnicas de pesquisa. Faço um levantamento bibliográfico prévio, vou em busca das leituras e dos auxiliares de pesquisa necessários, lanço a âncora na observação direta e participante, uso fontes de várias proveniências, realizo entrevistas com guião de controle, e recorro ao olhar crítico que a ciência construiu. Quando escrevo, não só não oculto o meu posicionamento, como compartilho a alegria, ou o desespero, daqueles com quem trabalho, num tempo em que assistimos a danos irreparáveis para as pessoas, as sociedades e o ambiente. Enquanto cientistas sociais, poderemos ser vítimas do nosso olhar se, como Narciso, nos afundarmos na nossa imagem, com a ilusão de que seria a de outrem. (2020, 21)

Assim, ressaltamos que não partiremos de uma visão de pesquisa “sobre” elas ou “por” elas, mas sim “com” elas. Mais que isso, reiteramos o rigor dos métodos, que não é anulado quando estamos co-implicadas em terreno.

Esta posição também é similar com a modelagem de “pesquisadora-encarnada” – a qual também utilizaremos como inspiração em métodos -, nomeada por Suely Aldir Messeder e sintetizada no trecho a seguir, que destacamos:

(...) enveredo na construção de um conhecimento científico blasfêmico e decolonial, perseguindo: 1) a corporeidade do “nativo” e da pesquisadora cujas marcas de gênero, raça, classe, colonialidade e desejo sexual são consideradas; 2) o saber das sujeitas/sujeitos que não pode ser reduzido às representações e práticas; 3) as trocas com os saberes localizados; e 4) geopolíticas e descolonização do conhecimento. (Messeder 2020, 156)

No plano metodológico desta investigação futura, também devemos destacar o papel da reconstituição dos acontecimentos, a fim de se “cerzir o presente a um passado que se tornou invisível, e que é vestigial”, conforme observado por Paula Godinho no texto *Tempo, Memória e Resistência* (2014, 6). Entendemos este ponto como extremamente importante, especialmente à luz de um novo assalto aos recursos e às formas de existência das populações indígenas. Devemos reconstruir a história e repensar a maneira como os conquistadores se esforçaram para dominar os colonizados, as posteriores “reinvenções” dessa exploração – e a construção de novas -, bem como o papel de uma resistência de mais de quinhentos anos.

Ao fazermos este trabalho etnográfico sensível às complexidades do mundo prático, real e atual – às lutas e dores do presente -, assim como implicado com denso estudo acadêmico, procuramos produzir uma etnografia rigorosa e historicamente bem embasada. Desse modo, é na fase inicial, ou seja, no primeiro ano de doutoramento - mas também como processo contínuo ao longo de todo o trajeto de quatro anos de investigação -, que esperamos que sejam dispensados grandes esforços teóricos, de reconstrução histórica e através de levantamentos bibliográficos e documentais. Assim, no primeiro ciclo desta investigação, terá grande peso a pesquisa bibliográfica e a recolha de objetos audiovisuais para delimitação e localização teórica do tema, para só assim seguirmos ao trabalho em terreno.

No que tange este trabalho de campo, estimamos que decorra em no mínimo um ano - ainda que possua fases distintas, constituindo o que o antropólogo H. Russel Bernard identifica como um “trabalho de campo de observação participante a longo prazo”¹¹² (2006, 225). Nesse processo, comprometemo-nos por inteiro com o local, observado por diferentes escalas e depois interpretado por também diferentes níveis de análise, como vimos.

Na recolha das narrativas e histórias de vida, utilizaremos como método a entrevista, sendo o seu produto resultado de entrevistas não estruturadas, através da sugestão de tópicos. Estas entrevistas serão complementadas por registros audiovisuais e por pesquisa documental, que poderão contextualizar (ou ilustrar/visibilizar, como no caso dos registros visuais) o relato dos acontecimentos e das experiências de vida, assim como documentar os saberes das

¹¹² Em tradução livre da autora.

mulheres. O guião da entrevista terá apenas função orientadora, pois até acreditamos que as entrevistas podem acabar por se dar organicamente, em ocasiões imprevistas, em formato que esperemos que seja de troca, de diálogo.

Aqui, como método, faremos o possível para criar condições de interação com as mulheres com as quais trocaremos, de forma a reduzir possíveis constrangimentos e também por sabermos que é possível que perpassemos por assuntos que demandarão confiança prévia e segurança de um espaço de fala.

O compromisso é ainda mais imperativo quando estamos em territórios violentos, sob contextos político-sociais hostis, ou seja, quando trocamos com pessoas que carregam e vivenciam muita dor, e que são socialmente invisibilizadas/esquecidas. Imaginamos que esta não seja a realidade em sua totalidade, mas possivelmente grande parte dela. Mais uma vez recorrendo ao trabalho de Messeder, há uma “ideia de compromisso que se deve ter quando nos debruçamos, aceitamos produzir, criar, imaginar um novo conhecimento comprometido que nos possibilite, talvez, oferecer uma resposta transmoderna decolonial do subalternizado perante a modernidade eurocêntrica” (2020, 166). Devemos, assim: “articular a dimensão educativa prática no processo de descolonização”, a fim de que nos permita “seguir um percurso de aprendizagem que nos reporta às ideias expressas em Paulo Freire sobre a relação entre opressor/a e oprimido/a e perceber que a teoria feminista não deverá estar divorciada da nossa práxis” (2020, 167).

Por último, para além desses caminhos/ferramentas, mas não menos relevante - pelo contrário -, elegemos também o perspectivismo ameríndio do etnógrafo brasileiro Viveiros de Castro, no campo dos métodos. A sua proposta, referência na antropologia, vem em uma “tentativa de escapar das dicotomias clássicas, das ‘teorias das Grandes Divisões’ à oposição natureza-cultura, do antagonismo entre as posições ‘materialista’ e ‘mentalista’ à antinomia entre estrutura e processo” (Viveiros de Castro 1996, 183). Conforme observado por Neto (et al.) em entrevista com Viveiros de Castro e Goldman, estes “grandes divisores” seriam os que “separam em mundos incomunicáveis ‘nós’ e os ‘outros’, produzindo não raro assimetrias do tipo ‘nós sabemos, eles crêem’, ‘nós temos antropologia e filosofia, eles possuem crenças e visões de mundo’” (2006, 177-78). Para Viveiros de Castro, se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas de multiplicar nosso mundo, povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (2002, 13). Também a nós é interessante o fulcral papel que assume o corpo no perspectivismo ameríndio, sendo “o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem” (Viveiros de Castro 1996, 12). Logo, as

perspectivas, ou pontos de vista, são facultadas pelas particularidades dos corpos, pelos conjuntos de afeições e capacidades ou modos de ser dos corpos, que constituem um *habitus* (Viveiros de Castro 1996).

Neste sentido e em diálogo também com o trabalho de Lima (1996), em suma, é estruturado um modo de pensar pioneiro, que rejeita dualismos típicos do pensamento ocidental-moderno. Desse modo, elegemos também estes autores como fulcrais no que tange o referencial teórico, de base, deste trabalho. Também nas palavras de Haesbaert, em menção ao perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro:

Em uma leitura descolonial, o espaço como esfera da mudança de perspectiva (em toda a sua densidade histórica) indica não apenas a ampliação para a incorporação do perspectivismo ameríndio, mas também o reconhecimento da multiplicidade daí advinda no sentido da configuração de distintos mundos, aquilo que discutiremos mais adiante como a composição de um pluriverso. É interessante como, ao mesmo tempo que a ameaça de desaparecimento de nossa espécie sobre a Terra nos faz mais conscientes de nossa “humanidade” comum, também torna mais evidente a pluralidade de mundos (e, consequentemente, de perspectivas de mundo) que, inseparáveis da chamada natureza, estamos perdendo. Reconhece-se assim a condição múltipla inerente à espacialidade e que, na “América Latina”, revela-se também como a multiplicidade do território. (Haesbaert 2021, 58)

3.3 ETNOFICÇÃO COMO FERRAMENTA DE LUTA

Neste tópico, pretendemos nos aproximar da questão da “etnoficção” como abordagem metodológica e linguagem possível no universo do documentário – mais precisamente, dos filmes etnográficos. Em um esforço a se tencionar este grande tema, propomos analisar as especificidades da chamada “antropologia compartilhada” enquanto metodologia, e também dialogar com os dispositivos evocados por este método, tendo como referência a produção audiovisual indígena brasileira. Para tal, destacamos o trabalho de Rouch no campo da “etnoficção” e “antropologia compartilhada”, e as reflexões que resultaram da análise de seus filmes, conforme comentado por autores como José Ribeiro, Trinh T. Minh-Ha, Alexandrine Boudreault-Fournier, Rose Hikiji e Sylvia Caiuby. A fim de trazermos uma breve perspectiva da produção audiovisual indígena brasileira, destacamos as autoras Nadja Marin e Paula Morgado.

Podemos afirmar que o filme etnográfico aparece no campo da Antropologia, em um momento de reinvenção dos antropólogos diante da percepção da riqueza imagética de seus registros. Com este “despertar”, passa a ser valorizada a potencialidade da imagem, para além do texto acadêmico, como também para além da mera construção de um arquivo de evidências de etnografias. Conforme pontuado pelos autores Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby, no livro *A*

experiência da imagem na etnografia, a apropriação do visual pela pesquisa antropológica “permite uma via mais fértil ao imaginário, às experiências sensoriais, a toda a pletora de sentidos que não se restringem a simplesmente olhar e descrever, mas a uma experiência sensorial sinestésica (...)” (2016:14). No passo desta apropriação, torna-se então possível dar luz a “gestos, olhares, posturas e movimentos”.

Assim, a partir do encontro da experiência etnográfica com as potencialidades da produção visual e audiovisual, podemos observar uma rica exploração de possibilidades de narrativas e linguagens, como também a criação de novas. Segundo Gonçalves (2016), são estas possibilidades de construção e as reflexões advindas delas, que fundamentam o “cinema etnográfico”. O autor ainda ressalta:

Os regimes imagéticos apresentados a partir da experiência etnográfica propiciam novas formulações teóricas que questionam os gêneros, as fórmulas imagéticas, a definição de ficção, de realidade, de referente, de índice. Os sistemas outros de representações imagéticas impactam, dessa maneira, o modo de pensar e aceder às imagens, instaurando novas proposições que se acercam dos elementos visuais através de processos, relações, colaborações e percepções culturais. (Gonçalves, 2016:12)

Nesta pesquisa, propomos uma reflexão inicial acerca de uma destas possibilidades: a “etnoficção”, tanto como abordagem metodológica na construção do filme etnográfico, quanto como estratégia narrativa e de linguagem. Mais que isso, ao trazermos um breve panorama da produção fílmica indígena, no Brasil, esperamos refletir acerca desta construção aplicada a uma experiência de “antropologia compartilhada”, com um “Outro” que, por muito tempo, não deteve o poder de se “fazer visível” pela potência de seu próprio olhar.

3.3.1 Antropologia visual e etnoficção

Alguns chamam isso de documentário. eu chamo de Não Arte, Não Experimento, Não Ficção, Não Documentário. Dizer algo, coisa alguma, e permitir que a realidade entre. Capturar-me. Sinto que isso é não se render. Os contrários se encontram e se combinam, e trabalho melhor nos limites de todas as categorias.

(Trinh. T. Minh-Ha, 1984)

Ainda que não tenha utilizado este termo para designar seus filmes e ainda que não se intitulasse unicamente um antropólogo, podemos atribuir à Jean Rouch o início deste grande debate acerca das fronteiras entre ficção e realidade, na realização de filmes etnográficos.

Conforme observado por José Ribeiro, no período conhecido como “Antropologia clássica”, a produção audiovisual era sobretudo descritiva, e o papel das imagens neste “cinema etnográfico” era o de arquivo “sobre as sociedades não industriais, exóticas ou rurais” (2007:10).

Ao se questionar acerca desta prática, a cineasta Trinh T. Minh-ha (1984)¹¹³ observa, na tradição do documentário e do filme etnográfico, a perpetuação do que denominou um mito de “naturalidade cinematográfica”. Sob seu: olhar, a “neutralidade ideológica da imagem” era vista no meio acadêmico como requisito-chave para a realização de um filme nas Ciências Humanas. Esta ideia de neutralidade refletiu-se, portanto, tanto no uso da câmera, quanto no papel do cineasta, de forma que ambos devessem se manter o mais “neutros” possível

O cineasta/operador de câmera deveria ou permanecer o mais ausente possível da obra, encobrindo, assim, o significado construído sob a aparência do significado naturalmente dado, ou aparecer ele próprio no filme, para garantir a autenticidade da observação. (Minh-ha 1984/2016, 21)

Logo, por esta perspectiva, idealizava-se uma objetividade e “humanidade” maiores, a fim de que se conferisse “autenticidade” ao trabalho final. Ainda segundo a análise de Minh-ha, algumas estratégias foram validadas a fim de que se garantisse este imperativo da objetividade, como:

(...) a tomada longa, a câmera na mão, o som sincronizado (som autêntico) revestido de comentários oniscientes (a razão das *ciências humanas*), lentes grande-angulares, e o anti-esteticismo (o natural versus o lindo, ou o real/nativo versus o ficcional/estrangeiro). (Minh-ha 1984/2016, 23-24)

Neste contexto, o extenso uso da grande angular, conforme observado pela autora, se justificaria por uma tentativa de “reduzir falsas interpretações”, o que reforça, agora sob a perspectiva das estratégias, uma necessidade de se capturar “o real”, o “natural”, o neutro. Em contraponto, via-se o uso dos *close-ups* como estratégia “parcial demais”, a refletir, portanto, uma “câmera tendenciosa”. A título de exemplo, Minh-ha traz o interesse em se retratar “estruturas complexas de parentesco dos povos indígenas” e a consequente supervalorização da grande angular para fazê-lo. Conforme apontado pela autora, com o uso exclusivo desta estratégia, cria-se a impressão de estarmos o tempo todo “olhando através de um aquário”, visto que a grande angular também distorce imagens.

¹¹³ Texto publicado inicialmente em 1984, em *Wide Angle*, v.6, n.2 (1984). Tradução: Elisa Nazarian; revisão técnica: Rose Satiko Gitirana Hikiji.

Outra reflexão trazida por Minh-ha que também merece destaque nesta discussão, é o uso do termo “dar voz”, bastante comum quando se fala em documentário. Na visão da cineasta, este termo foi concebido “de modo bastante astuto” e significa “literalmente que aqueles que devem/precisam *receber* uma oportunidade para se expressar, não haviam tido voz antes” (Minh-ha 1984/2016, 26). Neste sentido, cineastas acabam por receber aura de “benfeitores”. Destacamos essa reflexão principalmente no contexto indígena, que será trabalhado mais à frente.

Nessa visão idealística do documentário, portanto, podemos observar uma “enorme distância entre o sujeito que pesquisa e os sujeitos pesquisados”, conforme afirmado pelos autores Boudreault-Fournier, Hikiji e Cayubi (2016, 30). Ao se supor uma total objetividade, portanto, os fatos sociais passam a ser abordados de fato como “coisa” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016).

De modo a se quebrar esta visão, destacamos o trabalho de Jean Rouch, antropólogo-cineasta que não aceitou a separação entre arte e ciência, real e imaginário. Tido como o pai da “etnoficção”, Rouch é a principal referência para quem se arrisca a transitar nas fronteiras entre ficção e realidade. Em uma conversa com José Ribeiro (2007), Rouch inclusive chega a afirmar que, para ele, “a ficção é tão verdade como a realidade” (Ribeiro 2007, 33).

Logo, podemos verificar que o que o realizador almejava realizar (e de fato realizou), era da ordem do invisível, do inverificável, quase que como uma experiência de se existir dentro de um corpo-Outro. A ficção, em Rouch, deixa de ser tão somente ficção e passa a ser a verdadeira realidade, de forma que haja uma espécie de descolonização de si próprio. Há um mote e, a partir dele, a improvisação: “a partir do momento em que aprendo as regras do jogo, que parecem absurdas, é [construo] praticamente a improvisação total. (...). Para mim, o grande momento é a improvisação” (Ribeiro 2007, 33).

Assim, ao se derrubarem as frágeis fronteiras entre a ficção e o documentário – o que se reflete no uso da ficção como estratégia narrativa e poderosa ferramenta -, configura-se o que, mais tarde, chamou-se de “etnoficção”. Logo, nesta abordagem, a etnografia entra quase que como um ato de performance. “Rouch sempre teve total liberdade com seus filmes. Manipulava as sequências, para criar não um filme de pesquisa, mas uma verdadeira obra cinematográfica, sabia fazer uso do transe que o próprio ato de filmar provocava” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 30-31). É este êxtase, o prazer de filmar e transitar pela fronteira, pelos limites entre cineasta e sujeito, que Rouch chamou de “*cine-transe*”.

Nesta construção, conforme citado anteriormente, ressaltamos o exercício da improvisação e seus dispositivos. Ao filme etnográfico, ganha-se a ideia de representação, o

mise-en-scène. O cinema, sob este olhar, serve como um “meio de criação de diálogo com a população estudada” - o que, na produção do cineasta, resultou “em um projeto inédito que alia as inovações técnicas e estéticas do ‘cinema direto’, com a câmera na mão e o som sincrônico, ao projeto ético e epistemológico da ‘antropologia compartilhada’” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 32). Neste sentido, Boudreault-Fournier, Hikiji e Cayubi sintetizam a abordagem de Rouch, ao afirmarem que seus filmes são:

(...) baseados em *métodos etnográficos de filmagem*, produzidos como *antropologia compartilhada*, em um espírito colaborativo e por vezes *reflexivo*, usando elementos de *filmagem improvisada* para se aproximar da *atuação improvisada* de seus protagonistas. (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 36)

Ao nível dos detalhes, ainda conforme pontuado pelos autores, o método etnográfico de filmagem consiste em um período longo em trabalho de campo, com uma equipe pouco numerosa e a câmera nas mãos do próprio antropólogo-cineasta. Já a “antropologia compartilhada” como abordagem metodológica, implica técnicas específicas de realização, entre elas: inicialmente, “o debate sobre o roteiro do filme com os seus participantes” e, posteriormente, o *feedback* do sujeito ou grupo pesquisado, através de projeções de excertos do filme - ainda em processo de realização -, e a consequente discussão a partir destes (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 37). Rouch considera de extrema importância este ponto, conforme podemos notar no seguinte trecho de sua entrevista:

No filme etnográfico, para mim, a coisa mais importante é o *feedback*, isto é a devolução às pessoas que filmamos do filme que fizemos sobre elas. Tal não acontece a maior parte das vezes na Etnografia clássica, na Etnografia dos outros.... Poucas pessoas filmadas por quem quer que seja viram os seus filmes. (Ribeiro 2007, 36)

Consequente a este processo, temos a reflexividade, ou seja, o “uso das vozes que muitas vezes são conversas e narrações improvisadas gravadas a partir da projeção do filme sem a banda sonora” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 37).

Por fim, a já citada filmagem improvisada, onde verificamos uma espécie de postura de “cine-provocação”. Logo, indo na contramão da não interferência do realizador, conforme amplamente valorizado em períodos anteriores. Assim, “sem um roteiro definido, sem diálogos escritos, os atores também improvisam, construindo personagens a partir de suas próprias experiências” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 37).

A grande liberdade de Rouch, ao filmar, é resultado de uma simples pergunta, chave da improvisação: “por que não?”. Ao verificar que na frente de uma câmera se faz o que

normalmente não se faria, o cineasta explora, com os sujeitos participantes de seus filmes – dos quais, com muitos construiu inclusive uma relação de amizade –, o “fazer de conta”, o “*role playing*” ou o que ficou conhecido por “psicodrama”. Neste sentido, “a possibilidade de agir *como se* fosse um outro permite que questões delicadas sejam tratadas de forma mais livre, talvez *mais perto da realidade*” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 35).

Desse modo, segundo Gonçalves, cria-se uma “nova configuração na produção das imagens que se baseia em parceria e colaboração com os sujeitos pesquisados” (2016, 13). Logo, uma espécie de sinergia entre quem filma e quem é filmado, onde a não soberania do diretor, a não existência de um “cineasta benfeitor”, resulta em um espaço de liberdade de atuação. Isso porque “abre aos personagens a possibilidade de desempenharem seus próprios papéis, ainda que de forma ficcional” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 38).

Ao desempenhar um papel que corresponde em muito àquilo que vive em sua vida real a personagem pode, tal como o faz o poeta, testemunhar a eclosão de seu pensamento, escutar-se, perceber a si mesma a partir de sua ação no filme. A alteridade se transforma quando o próprio eu se transforma em outro. Esse é, provavelmente, o grande interesse da etnoficção para os antropólogos e a chave para se entender a antropologia compartilhada. (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 43-44)

Além disso, vale também ressaltar que a utilização do plano ficcional pode inclusive ser uma grande estratégia para tratar de temas que seriam “impossíveis” em um documentário descritivo, como a exposição e a reflexão de questões tidas como “delicadas”. A título de exemplo, podemos citar “conflitos, atividades ilegais ou assuntos tabus”, sem que as pessoas sejam diretamente envolvidas (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 42). Ademais, vale também mencionarmos a abordagem de temas como “os sentidos, as emoções e o afeto” – o que pode, ainda, convidar o espectador a uma identificação com os protagonistas e com a temática trabalhada no filme.

Assim, a aposta na “etnoficção”, como abordagem metodológica no desenrolar do trabalho de campo e da construção do filme etnográfico, permite “engendrar, simultaneamente, reflexão e reflexividade” (Gonçalves 2016) sobre o universo pesquisado. A própria *mise-en-scène* e o jogo com a ficção, em conclusão, são o tesouro no processo de mergulho em um universo “Outro”. Através de um caminho de compartilhamento, por entre os limites da fronteira entre o que é ficção e o que é realidade, chegamos a “uma estética que nos leva para além dos muros acadêmicos” (Boudreault-Fournier, Hikiji, Cayubi 2016, 48).

3.3.2 A imagem como depositório da memória

“É bem possível que a distinção entre ficção e realidade seja uma invenção típica das sociedades ocidentais. Certamente essa oposição não existe no mundo ameríndio, onde os sonhos, ou os transe dos xamãs não se caracterizam como uma não realidade.”

(Marco Antonio Gonçalves, 2016)

Uma referência extremamente interessante para se analisar narrativas de “etnoficção”, pode ser a produção audiovisual indígena brasileira, onde, em grande parte, verificamos esta abordagem. Assim, a fim de se trazer um breve panorama da cinematografia indígena, no Brasil, trazemos o texto *Filmes indígenas no Brasil: trajetória, narrativas e vicissitudes*, das antropólogas e também cineastas, Nadja Marin e Paula Morgado (2016).

Em contraposição a prognósticos pessimistas realizados por volta dos anos 1970, que afirmavam que as comunidades indígenas estavam “condenadas ao desaparecimento” (Marin, Morgado 2016, 84), visto que se dissolveriam na sociedade nacional brasileira, as autoras mostram como a produção audiovisual indígena colabora com, e evidencia, a quebra desta visão. Estes povos não só persistem, como também resistem, e apropriam-se das novas formas de comunicação no intuito de se imporem na luta pela diversidade cultural – desconstruindo inclusive a ideia de que, por serem “índios”¹¹⁴, não dominariam estas tecnologias.

Antes de entrarmos de fato no painel feito pelas autoras, em torno da cinematografia indígena, devemos primeiro conceitualizar o que entra nesta definição. Segundo Marin e Morgado, é “toda a produção audiovisual feita por indivíduos que se autodenominam pertencentes a um grupo indígena, independentemente, portanto, de habitarem uma terra indígena e/ou da dimensão do contato com a sociedade não indígena” (2016, 81).

Nesse contexto, as antropólogas inclusive chamam a atenção para o protagonismo de jovens realizadores indígenas, tanto no diálogo intercultural quanto no debate político. Os jovens, nesse universo, assumem o papel de “mediadores culturais”, onde “tal mediação faz parte de um processo mais amplo de comunicação interaldeias, intergeracional, regional, nacional e internacional” (Marin, Morgado 2016, 80). Neste cenário, potencializa-se o debate sobre o conteúdo das obras e a veiculação de seus saberes, principalmente com os anciãos da aldeia, que resulta no ato de decidir o que deve ser popularizado, tanto para dentro da

¹¹⁴ Nota: uso do termo como cópia da fala “comum” a título de provocação. Termo correto: indígena.

comunidade unicamente, quanto para fora, ou em ambos os espaços. Conforme apontado por Marin e Morgado:

Dos fins dos anos 1980 até os dias de hoje há um interesse cada vez maior das comunidades indígenas pela produção de filmes. Se inicialmente ‘fazer cinema’ era visto com suspeita pelos anciãos das comunidades, pouco a pouco os jovens ‘cineastas’ foram assumindo um papel cultural e político importante no diálogo intercultural e, desta forma, conquistaram um novo *status*. O que notamos é que nas sociedades indígenas esse papel de realizador de filmes caracteriza-se mais como uma atividade temporária e política (“eu estou cineasta”) e menos como uma atividade especializada (“eu sou cineasta”), articulada ao cinema e a interesses estéticos. (Marin, Morgado 2016, 79)

Logo, de acordo com a observação das autoras, podemos verificar que a concepção de imagem e de filme, por estes realizadores indígenas, aponta mais para este “estado” de cineasta comentado, do que para o “ser” cineasta, como especialização. Desse modo, percebemos uma visão mais enfática no que tange os processos e as construções dos filmes: os indígenas assumem o posto de produtores de suas próprias cinematografias, ainda que não tenham o cinema como formação especializada ou única atividade.

Mas, o que motivou este “estado de cineasta”? Segundo as autoras, devemos ressaltar a “extensa ignorância da sociedade brasileira sobre a realidade multicultural indígena”, alimentada, por muito tempo, pela produção de filmes que idealizaram, imaginaram ou recriaram enormemente tais povos (Marin, Morgado 2016, 81). O olhar, nestes filmes, era muito mais de quem estava por trás das câmeras do que dos sujeitos a serem filmados. Mais que isso, as antropólogas identificaram a imensa frustração dos indígenas ao sentirem que foram fotografados e filmados, mas que nunca de fato chegaram a ver estas imagens. Conforme afirmado por Marin e Morgado, “muitos fotógrafos passam em suas aldeias, tiram fotos e nunca mais retornam com tais imagens” (2016, 82).

Assim, por volta dos anos 1980, iniciaram-se as primeiras experiências com a imagem entre as populações indígenas no Brasil. Isso porque entraram em cena importantes iniciativas de ONGs, em colaboração com antropólogos e grupos de pesquisadores. Dentre estas experiências, as autoras destacam “o projeto de ensino do vídeo entre os Kayapo, primeiro projeto de mídia indígena brasileiro realizado em 1985, intitulado *Mekaron Opoi D’joi*, do qual participaram adultos e jovens dessa sociedade” (Marin, Morgado 2016, 82). Este projeto teve a antropóloga Monica Frota como uma das responsáveis. Naquele momento, mais do que a produção de um material para um público externo, observou-se a vontade destes povos em também se produzir um material para circulação interna, que pudesse ser utilizado pelas gerações futuras: “rapidamente outros povos que tinham sua existência cultural e física

ameaçada compreenderam a potência das câmeras de vídeo como uma ferramenta importante, cúmplice na luta desigual pela preservação de seus modos de vida” (Marin, Morgado 2016, 83).

Neste caso, podemos verificar que a imagem assume uma função de “depósito da memória” (Cayubi 2000, 88). A câmera permite lembrar, não deixa esquecer. Conforme ressaltado por Marin e Morgado:

(...) os intercâmbios culturais motivados pela introdução do vídeo evidenciam que a interação entre os grupos se processa menos em função de uma demanda de ‘resgate’ de tradições, majoritariamente reproduzida nos projetos governamentais, mas, acima de tudo, de uma política de enfrentamento mais eficiente com relação aos mundos dos ‘Branços’. Isso implica tanto a ativação (e não resgate) de manifestações culturais ‘adormecidas’, presentes nos discursos nativos, como também a necessidade do registro de expressões culturais e saberes dos mais velhos, com o objetivo de que os mesmos não sejam perdidos ou esquecidos. (2016, 82)

Este esforço em torno da memória, portanto, assume sua potência não só de preservação de tradições, como também de enfrentamento e resistência aos esforços políticos de os “invisibilizarem”. Ao apropriarem-se de saberes tidos como “de fora”, foi possível dar continuidade à transmissão de saberes ancestrais, antes passados privilegiadamente por gestos e pela oralidade.

Entre as iniciativas de ensino e utilização do audiovisual com as populações indígenas, vale o destaque ao projeto Vídeo nas Aldeias, criado pela ONG Centro de Trabalho Indigenista, e que tem como importante figura o antropólogo Vincent Carelli. Iniciada no ano de 1979, a experiência, que persiste até os dias atuais – inclusive com verdadeiras obras cinematográficas premiadas tanto no Brasil quanto fora -, passou a reunir antropólogos, educadores e indigenistas. O grande marco inicial do projeto foi o filme *A festa da moça* (1987), dirigido por Carelli, em colaboração com os índios Nhambiquara, no oeste do Mato Grosso.

Através de oficinas de formação audiovisual nas aldeias e a troca entre pesquisadores e sujeitos que previamente eram “os pesquisados”, desenvolveu-se a já mencionada “antropologia compartilhada”. Isso porque, conforme afirmado por Vincent Carelli, o “*feedback* imediato das filmagens e a autorreflexão sobre as imagens de si” constituem a metodologia central das experiências, o que é de fato notável tanto nas primeiras produções do grupo, quanto nas posteriores. Neste sentido, não há uma preocupação em se ocultar do filme - em edição, o próprio processo de produção, ou de se forjar “uma tradicionalidade indígena” (Marin, Morgado 2016, 83). Aqui, vale ressaltarmos a ideia muitas vezes retrógrada de “dar voz”, conforme trabalhamos anteriormente, pois estes povos, ao terem as ferramentas, mostram-se tão capazes de realizar um filme, quanto quaisquer outros. Mais que isso, contraria-

se também “a tese de que a tecnologia nas aldeias é sinal de que se estaria deixando de ser ‘índio’” (Marin, Morgado 2016, 95). Logo, enxergamos aqui uma grande desconstrução, tanto no processo quanto no olhar, que provavelmente não seria possível caso não houvesse a troca, o compartilhamento.

Conforme explicado pelas antropólogas que analisaram tanto o projeto Vídeo nas Aldeias quanto as produções resultantes dele, antes da realização dos filmes, as ideias são geralmente discutidas com a comunidade ou com um grupo que a represente. Neste momento, os sujeitos dão sugestões e colaboram com as propostas. Posteriormente, os projetos passam pelo aval dos anciãos ou lideranças políticas e espirituais, “cujo apoio é fundamental para que o filme seja realizado” (Marin, Morgado 2016, 92). Foi inclusive por conta desta dinâmica que passaram a ser organizadas associações indígenas, a partir dos anos 2000. Neste cenário, coletivos formaram-se, a fim de que se autorrepresentassem face ao processo de midiaticização. A título de exemplo, devemos mencionar a Hutukara Associação Yanomami e a ASCURI Brasil, associações que deram luz a seus próprios filmes. Neste caso, destacam-se as gravações de ocasiões “ritualísticas e políticas”, ou seja, “registros que se voltam em particular para denunciar os conflitos em área ou para comemorar conquistas” (Marin, Morgado 2016, 86). Em contextos como este, as próprias lideranças das aldeias falam para a câmera, como forma de “enfrentamento sociopolítico” (Marin, Morgado 2016).

No entanto, não é esta a única temática das produções indígenas. Segundo as autoras:

O processo de criação do filme, a relação com a comunidade, a reflexão sobre os rituais, a preocupação com a transmissão dos conhecimentos, faz com que os projetos audiovisuais propostos estejam ligados em sua maioria a projetos de manejo ambiental, recuperação de matas, plantações de árvores nativas, segurança alimentar, viveiros de plantas medicinais, pinturas corporais, artesanato, educação musical, transmissão dos conhecimentos, entre outros, tendo como objetivo não o filme em si, mas o que ele provoca em termos de reflexão e desencadeia nesse processo. (Marin, Morgado 2016, 87)

Assim, percebemos uma grande riqueza de possibilidades. Progressivamente, até mesmo o cotidiano das tribos passou a ser visto como conteúdo relevante, a ser mostrado. É inclusive neste ponto, que a ficção entra como estratégia de linguagem, em uma mescla de encenação e realidade, “nos quais temas míticos passaram a ser encenados” (Marin, Morgado 2016, 84). A “etnoficção”, neste contexto, aparece como importante aliada:

Nesses filmes emergiria uma espécie de hiper-realidade, um simbolismo que forma uma realidade fora da realidade física, capaz de agir sobre a imaginação, suscitar emoções, ao mesmo tempo em que explicita o caráter arbitrário do binarismo que criamos entre aquilo que é real e aquilo que não é. (Marin, Morgado 2016, 91-92)

Assim, em uma “junção estética de elementos documentais e ficcionais nas cenas”, abrem-se ainda mais as alternativas à autorrepresentação e reflexividade. Conforme ressaltado por Gonçalves, “pensar as imagens produzidas pelos indígenas torna-se um desafio instigante que ajuda a repensar os princípios de uma estética universalista na leitura das imagens” (2016, 15). Desse modo, quebram-se convenções não só de uma sociedade ocidental que previa o desaparecimento destes povos e a sua “não relação” com a mídia e a tecnologia, como também as barreiras antes impostas entre ficção e realidade, na realização de filmes etnográficos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – REFLEXÕES SOBRE O PORVIR

“Mãe Terra, Pachamama, Gaia... Terra elemento, Terra solo, Terra planeta – Terra é feminina. Partindo dessa visão, partindo dessa indissociabilidade, como vivemos com o fato dessa nossa Mãe ser explorada, violentada, drenada? Como a vemos queimar? Como não enxergamos a sua finitude? Se olharmos de perto, negamos tudo isso. A nós, tudo isso é também invisibilizado, mascarado – afinal, em sã consciência, não seria fácil lidar com uma perseguição direta e violenta a nossa Mãe. Então, como isso é possível?

Primeiro, como vimos, o “ser-humano” teve que se afastar da básica indissociabilidade natureza-feminino. Terra como corpo-território mulher, como solo que pisamos, que temos colo... Ao capitalismo, nunca foi uma concepção interessante de se ter. Claro que para essa inversão complexa de visão de mundo prevalecer, o “homem” precisou dominar primeiro a mulher. A mulher como ser, a mulher como energia feminina que habita todos e também a mulher natureza. Seremos redundantes pois temos de lembrar – são indissociáveis.

A mulher foi transformada em “recurso”. De que forma? A abundância da natureza é explorada violentamente. A floresta, a água, os animais são indispensáveis à manutenção das indústrias. E acreditamos não viver sem elas – as indústrias, claro. A natureza é, então, diminuída a apenas “recurso natural”.

Já o corpo da mulher, é também controlado, é também recurso indispensável à manutenção da força de trabalho, no território da casa, do trabalho doméstico – desde sempre, não remunerado – logo, escravo.

Mas, não nascemos para viver nesta Terra nesses termos, assim como a natureza não nasceu para ser desrespeitada, violentada, em nenhuma forma. Nascemos mulher selvagem, e tivemos de ser domesticadas. Não é ao contrário. Ser “mulher selvagem” não é a linha de chegada, como vendem hoje em dia milionários “coachs espirituais” em livros e cursos inacessíveis. Mulher selvagem é nossa natureza – sempre foi a linha de partida. E o que aconteceu?

O feminino, desde o início desse grande projeto, precisou ser silenciado, negado. Se não fosse, se a visão mulher-natureza prevalecesse, de que forma o capitalismo extrativista, colonial moderno, hetero-patriarcal, emergiria?

Não seria com a ajuda do conhecimento feminino sobre a natureza, com a ligação umbilical feminina com a Mãe, com o poder feminino de conexão com a Terra, com a resistência criativa feminina, com a habilidade feminina nata em nutrir formas comunitárias de vida, com a fertilidade da mulher, enfim, em tantos sentidos... O poder de conexão feminino com a Terra

é forte, é influente, é potente. E poder é uma palavra muito importante dentro do sistema em que vivemos. O poder é o jogo inteiro.

Não é tão complexo, agora, entendermos que o poder da mulher não pode coexistir com este também poderoso e grande projeto. Enquanto “mulher selvagem”, “mulher natureza”, somos obstáculo. E é importante termos consciência disso. A “humanidade” sempre soube do potencial cíclico feminino, do poder feminino de cura... e desde o início deste grande sistema queimou, violentou, calou. A mulher era (e ainda é) uma peça do jogo, uma boneca violentamente costurada, um fantoche manipulado... se não for degrau para a escada proposta pelo jogo, queima.

Escada em direção ao “sucesso”, ao “progresso”. O que nos ensinaram foi que o capitalismo salvou tudo. Mas, devemos nos questionar... À que custo esse progresso? Sucesso de quem? O custo fixo e básico é claro: o corpo-território feminino. O custo dos saberes de mulheres matriarcas, que carregam forças ancestrais. O custo dos saberes de mulheres, ainda hoje. De mulheres, a cada instante. Especialmente de mulheres negras, indígenas, LGBTQIA+, “latinas”, imigrantes... de mulheres que são atravessadas por outras e gigantes formas de opressão, que também se desenvolveram com o auge deste sistema.

Ainda que os custos pareçam “abaixar”, e que as mulheres, como sempre, ainda resistam, conquistem seus espaços, diminuam desigualdades... é superficial, ainda é pouco. Ainda não abarca todas as mulheres – e, dentro deste projeto, nunca vai. O custo básico não deixa de ser o mesmo, não deixa de ser fixo, não deixa de ser indispensável. Sem a exploração de muitos para o bem-estar de poucos, esse sistema não resiste. Diferente de nós mulheres, este sistema é frágil.

Enquanto a natureza continuar a ser explorada, as mulheres também serão. Quem morre é a mulher como o feminino que habita (ou deveria habitar) toda a humanidade, cada um de nós. Mais uma vez, natureza e mulher são indissociáveis. Negar essa relação é negar o instinto e o poder de vida-morte-vida, que é feminino e que habita o humano, o animal, o espírito – enfim, a natureza, em sua imensidão de formas...

O nosso corpo é o primeiro e o maior indício de que somos essa natureza. Somos cíclicas e ninguém nos contou isso. Temos desejos e ninguém nos pergunta quais. Somos férteis e ninguém nos disse que isso vai além de procriar – temos ideias, somos criativas. Alugamos nossa sexualidade e ninguém nos disse que podemos ser proprietárias. Ninguém nos disse o que é sexualidade, na verdade, o que é prazer. E, assim como antepassadas assistiram centenas de milhares de mulheres morrerem, queimadas, em julgamentos de bruxaria – para

que esse sistema capitalista moderno colonial hetero-patriarcal nascesse e crescesse – hoje, assistimos a nossa Mãe e a nossa própria natureza, queimar.

Os custos nunca mudaram. Talvez só tenham se transferido de um ataque direto ao corpo a um ataque simbólico, mais quieto... e é aí que mora o perigo. Este ataque não cessa, ele é traiçoeiro. Não podemos esquecer. Mulheres morreram, mulheres ainda morrem, mulheres continuarão a morrer. A Amazônia, o Pantanal, o Cerrado... queimam. Assistimos o corpo-território mulher ser violentado a todo o momento. Tanto, que nem mais nos questionamos. Tudo para que esse tão antigo projeto, este sistema ainda mais perverso, ainda mais violento – mas, ainda mais intrínseco a nós e sim inteligente, continue a viver.

Será que algum dia a “humanidade” acordará para o custo da nossa própria vida? Será que algum dia tomaremos consciência de que cada ancestral morto e morta, cada mulher silenciada, assediada, violentada, é também uma parte de nós que morre? A natureza morre e a nossa natureza, também. O que vai sobrar? O sucesso? O progresso? E quem vai sobrar? A “humanidade”? À que custo, quando o corpo e o território se esgotarem?

A crítica é fria, mas somos vida-morte-vida. A boa notícia é que resistiram, resistimos e resistiremos. Somos o canto, o choro, o grito, a voz. Somos o chão que pisamos.”

(Elaborado pela autora, 2021)¹¹⁵

Por aqui termos estruturado um trabalho de projeto, pensamos nestas considerações finais muito mais como “considerações iniciais” do que de fato como conclusivas; muito mais como pistas para o futuro e reflexões sobre o porvir, do que como palavras que apontam a uma linha de chegada. Esperamos também aqui poder dar conta, e mencionar, o que “ainda” não pôde ser feito, o que “ainda” não coube.

Começamos por reconhecer que tivemos de optar, neste texto, por apenas trazer pistas e ideias (e aqui trazemos algumas mais) do conto de *Nhandesy ete*, narrado por Sandra Benites. Não acreditamos que seria justo, dada a sua densidade e as muitas portas de análise e reflexão que se abrem a partir desta narrativa (e da fala de Sandra, que por sua vez narra a partir das memórias de sua avó), o trazermos com pressa.

O caminhar devagar foi inclusive um dos grandes ensinamentos de Sandra no curso “Corpo-Território”, que aqui apenas introduzimos. Em reflexão sobre o espaço urbano em que nós mulheres vivemos, uma das falas de Sandra nos marcou, e por isso a deixamos como mais

¹¹⁵ Texto adaptado do diário de campo, em 18 de outubro de 2021.

uma pista: “*nós somos simbolicamente mortas*”¹¹⁶. Em troca com todas as mulheres participantes do curso, que aqui mais uma vez reverenciamos, pensamos sobre o quanto as cidades e o sistema são arquitetados para o corpo masculino. Como o disse Sandra, pisamos sob “*uma máscara de concreto*” que dificulta a respiração da própria Terra e, por consequência, a nossa. “*Mulheres são excluídas como se fossem um outro corpo*”; corpo este que é “*deceitado enquanto mulher*” – “*eu não posso sangrar*”. Menstruação, para Sandra (a partir da cosmologia Guarani Nhandewa), é um período de solidão, de conflito, de angústia. É um momento em que mulheres devem se resguardar, ficar com a família, respirar, curtir o próprio corpo, descansar e se fortalecer. “*O bem-estar está no ciclo menstrual*”. Nesse período, a alimentação é restrita, não carregam pesos, não sobem em árvores. “*Meninas aprendem o cuidado com o corpo, o acolhimento, o carinho e o conhecimento das mais sábias*”.

No ritmo em que vivemos nas cidades, dentro do sistema-mundo que habitamos, parece não haver espaço para esse tipo de cosmos, para essas existências, como também apontou Ailton Krenak (2019). “*Somos negadas. O nosso ciclo é negado. O nosso sangue é a nossa sabedoria. O chão é a sabedoria feminina. Devemos escutar as mais velhas, que carregam sabedoria. A cultura ocidental branca descarta as mais velhas*”. É por isso que, para Sandra, “*estamos desvinculados, como brasileiros e brasileiras, da compreensão do nosso povo, dos povos que somos*”. Além de toda a conjuntura política, social e epidemiológica do Brasil – que nos indica a relevância da visibilização destas narrativas –, também podemos tirar, dessa fala, a importância da Antropologia e de a repensarmos para dar conta das potencialidades dos encontros e das trocas, na contemporaneidade. Nesse sentido, destacamos um trecho da dissertação de mestrado de Sandra Benites, de título *Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)*:

Quando não se conhece a fundo uma cultura, esta acaba sendo malvista, ignorada, assim vai se apagando o conhecimento. Com base na experiência adquirida neste curso, defendo que a pesquisa antropológica deve ser expandida e elaborada para entender as concepções, os interesses e as necessidades reais das comunidades indígenas, levando sempre em consideração a história, modo de viver e o ser múltiplo desses indígenas, incluindo especificidades de cada *teko* contemporâneo. (Benites 2018, 3)

Como também argumenta Cusicanqui, é através de reflexões e práticas heterogêneas que começamos a dar vida a “outros desejos de futuro, a outras leituras da realidade” (2018,

¹¹⁶ Trechos em itálico provenientes de anotações durante o curso “Corpo-Território”, a partir das falas de Sandra Benites.

37)¹¹⁷. Assim, a fim de sustentarmos a pesquisa futura e também a partir destas primeiras pistas, identificamos alguns pressupostos epistemológicos, que serão retomados na fase de doutoramento e que elaboramos a seguir.

Vimos que a raça classifica os humanos não apenas pela cor da pele, mas sim pelos seus modos de pensar e habitar este planeta, desprezando as tradições mágico-religiosas dos povos indígenas. Em especial, o vínculo espiritual e íntimo das mulheres indígenas com a natureza, com a Terra. Ligação que acreditamos ser ininteligível e invisível, holística de certo modo, e por isso muito distante da racionalidade ocidental moderna, que impõe a cisão entre natureza e cultura - como vimos, conforme trabalhado principalmente por Quijano e Mignolo.

O pensamento das epistemologias “do Sul”¹¹⁸ orientam a visão de indissociabilidade entre a natureza, a exploração da terra e o silenciamento e a violação das mulheres. Isso com a intenção de mostrar que, assim como o feminino tem sido desprezado na cultura ocidental colonial-moderna, da mesma forma se deprecia a natureza e, claro, o lugar onde a natureza floresce: a terra, o território. Aqui contemplamos a urgência de se pensar a vida em suas interrelações e conexões: a crise ambiental como crise da vida, esvaziada de todo valor, reduzida a mão-de-obra, a mercadoria, a objeto. A partir daí, verificamos a urgência de olhar para nossa história desde perspectivas divergentes da ocidental colonial-moderna. Também objetivamos e acreditamos ser essencial adentrar, no futuro, com maiores esforços teóricos, o perspectivismo de Viveiros de Castro, realçado por Ailton Krenak no seguinte trecho: “nosso amigo Eduardo Viveiros de Castro gosta de provocar as pessoas com o perspectivismo amazônico, chamando a atenção exatamente para isto: os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm” (2019, 15).

Também as epistemes de(s)coloniais nos ajudaram e ainda ajudarão a compreender como e por que se estruturaram no passado hegemonias que, atravessadas por relações de poder e de força, atacaram a vida e a dignidade dos indígenas e foram contra a diversidade étnica, epistêmica, cultural e ecossistêmica.

Ademais, sabemos que nesta fase de projeto, abrem-se ainda mais questões, algumas que emprestamos de Lorena Cabnal e carregamos para a investigação futura: “é possível pensar

¹¹⁷ Tradução livre da autora. Trecho original: “(...) *reflexiones y prácticas heterogéneas y se comienza a dar vida a otros deseos de futuro, a otras lecturas de la realidad*”.

¹¹⁸ Olhamos para o conceito “Sul”, no sentido especificado por Boaventura de Sousa Santos (2010): o “Sul” não é geográfico. O “Sul” é uma metáfora para o sofrimento humano injusto. Se refere àqueles que sofreram/sofrem as consequências do patriarcalismo, do capitalismo e do colonialismo; e ainda adicionamos, àquelas que sofreram/sofrem as consequências do racismo e do patriarcado, de forma interseccional.

outras economias sem pensar o machismo, o racismo, o patriarcado, o colonialismo, o neoliberalismo, a globalização?"; "é possível pensar em outras economias sem pensar nos corpos que até hoje estão sendo escravizados?" e "(...) que ações podemos fazer para descolonizar, despatriarcalizar e descapitalizar nossos territórios-corpo e territórios-terra?" (Cabnal 2018, 27-28).

Compete a nós, portanto, desenhar o futuro se estivermos sintonizados com os riscos, especulações e entendimentos do mundo que tanto herdamos como ajudamos a formar, como também, para além do sofrimento, a nossa capacidade de aspirar. Uma antropologia crítica não pode ser uma forma de fechar a diversidade das experiências humanas, deve ser antes, uma forma de as tematizar e problematizar.

Nesse sentido, através da reconstituição dos acontecimentos (Godinho, 2015), somos capazes de nutrir reflexões acerca de um passado ainda vestigial, ainda presente. O predador ainda existe na nossa cultura. Sem o resgate de uma "história que ficou de fora", como vimos, podemos trivializar suas armadilhas, ainda correntes.

Por fim, seguimos insistindo com a esperança. Para além da crítica fria e para além do sofrimento, devemos destacar o papel da memória em reconstituir a nossa capacidade de resistir, e aspirar. Conforme dito por Ailton Krenak, se ainda pudermos contar mais uma história, "estaremos adiando o fim" (2019, 13). Que possamos, como o fez Sandra Benites, continuar a nutrir a força dos encontros. "*Fazer chão. Fazer fogueira. Cada um contar uma história. Se acolher. Construir novos caminhos*". Que possamos também registrá-los, à luz da antropologia visual, com as ferramentas de luta da etnoficção que aqui vimos. Como ensinou-nos Sandra: corpo é narrativa e a narrativa tem seu poder.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Appadurai, Arjun. 1996. "The Production of Locality", *Modernity at Large. The Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 178-199.
- Appadurai, Arjun. 2013. *The Future as a Cultural Fact. Essays on the Global Condition*. London: Verso.
- Ballestrin, Luciana. 2013. "América Latina e o giro decolonial." *Revista Brasileira de Ciência Política*, 11: 89-117. Último acesso em: 20 jun. 2022, doi: 10.1590/S0103-33522013000200004.
- Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby. "Apresentação". In: *A experiência da imagem na etnografia*, editado por Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.
- Benites, Sandra. 2018. "Viver na língua Guarani Nhandewa (mulher falando)." Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Bernard, H. Russell. 2017. *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Maryland: Rowman & Littlefield.
- Boudreault-Fournier, Hikiji e Caiuby. "Etnoficção: uma ponte entre fronteiras." In: *A experiência da imagem na etnografia*, editado por Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.
- Cabnal, Lorena. 2018. "Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política." In *Outras Economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento*. Editado por Moura e Praça. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone-Sul – Pacs.
- Caiuby, Sylvia. 2000. "Quando os cineastas são índios". *Sinopse Revista de Cinema*, São Paulo, 2: 88-90.
- Clarissa Pinkola Estés. 2018. *Mulheres que correm com os lobos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Crenshaw, Kimberlé. 2002. "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero." *Revista Estudos Feministas*, 10/1. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2002000100011/0>. Último acesso em: 18 nov. 2021.
- Curiel, Ochy. 2020. "Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial." In: *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*, editado por Heloisa Buarque de Holanda, 52-83. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Danner, L.F.; Dorrico, J.; e Danner, F. 2020. "Decolonialidade, lugar de fala e voz-práxis estético-literária: reflexões desde a literatura indígena brasileira." *ALEA*, Rio de Janeiro, 22/1: 59-74. Último acesso em: 10 jun. 2022, doi: 10.1590/1517-106X/20202215974.
- Djamila Ribeiro. 2017. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.

Dussel, Enrique. 1994. *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade*. La Paz: Plural Editores.

Edgardo Lander. 2000. *La Colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires/Caracas: CLACSO/UNESCO.

Eduardo Galeano. 1989 [2008]. *El Libro de los abrazos*. Tres Cantos: Siglo XXI.

Federici, Silvia. 2004 [2017]. *O Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Elefante.

Garcés, Marina. 2013. *Un Mundo Común*. Barcelona: Bellaterra.

Godinho, Fonseca, Baía. 2014. *Resistência e/y Memória Perspectivas Ibero-Americanas* [Documento eletrônico], Lisboa: IHC-FCSH/UNL.

Godinho, Paula. 2007. “Antropologia e questões de escala: os lugares no mundo.” *Arquivos da Memória*, 2: 66-83. Último acesso em: 10 jun. 2022. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2391760.pdf>.

Godinho, Paula. 2017. *O futuro é para Sempre – Experiência, expectativa e práticas possíveis*. Lisboa: Letra Livre.

Godinho, Paula. 2020. *Entre o impossível e o necessário – Esperança e rebeldia nos trajetos de Mulheres Sem-Terra do Ceará*. São Paulo: Expressão Popular.

Gonçalves, Marco Antonio. “Imagem e experiência”. In: *A experiência da imagem na etnografia*, editado por Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

Haesbaert, Rogério. 2021. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*, 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia; Universidade Federal Fluminense. Livro digital, PDF. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20210219014514/Territorio-decolonialidade.pdf>. Último acesso em: 10 jun. 2022.

Hikiji, Rose e Caiuby, Sylvia (org.). *A experiência da imagem na etnografia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

Holanda, Heloisa Buarque de (org.). 2020. *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Kilomba, Grada. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. Münster: Unrast Verlag, 2012.

Krenak. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak. 2020. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, T. S. 1996. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi.” *Mana* 2(2): 21-47. Último acesso em: 10 jun. 2022, doi: 10.1590/S0104-93131996000200002.

Lugones, María. 2020. “Colonialidade e gênero.” In: *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*, editado por Heloisa Buarque de Holanda, 52-83. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Marin e Morgado. “Filmes indígenas no Brasil: trajetória, narrativas e vicissitudes.” In: *A experiência da imagem na etnografia*, editado por Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

Mbembe, Achille. 2018. *Necropolítica*. São Paulo: N-1 edições.

Messeder, Suely Aldir. 2020. “A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico.” In: *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*, editado por Heloisa Buarque de Holanda, 154-171. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Mignolo, Walter. 2017. “Colonialidade: o lado mais escura da modernidade.” *RBCS*, 32/94: 1-18. Último acesso em: 10 jun. 2022, doi: 10.17666/329402/2017.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs*. Chichester: Princeton University Press, 2000.

Minh-Ha, Trinh T. 2016 [1983]. “Olho mecânico, ouvido eletrônico, e a atração da autenticidade.” Tradução por Elisa Nazarian. In: *A experiência da imagem na etnografia*, editado por Barbosa, Cunha, Hikiji e Caiuby. São Paulo: Terceiro Nome, 2016.

Miñoso, Yuderkis Espinosa. 2016. “De por que és necesario um feminismo descolonial: diferenciación, dominación con-constituída de la modernidade ocidental y el fin de la política de la identidad.” *Solar*, 12/12/1: 141-171. Último acesso em: 26 abr. 2020, doi: 10.20939/solar.2016.12.0109.

Neto, A. B.; Ramos, D.; Bühler, M.; Sztutman, R.; Marras, S.; Macedo, V. 2006. “Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica: entrevista com Márcio Goldman e Eduardo Viveiros de Castro”. *Cadernos de Campo*, 14/15:177-190. Último acesso em: 10 jun. 2020, doi: 50105/54225.

Ortner, Sherry. 2006. “Power and Projects. Reflections on Agency”, *Anthropology and Social Theory, Culture, Power and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press, 129-153.

Ortner, Sherry. 2016. “Dark Anthropology and its Others. Theory since the Eighties”, *Hau* 6 (1): 47-73.

Oyewùmi, Oyèrónké. “Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas.” In: *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*, editado por Heloisa Buarque de Holanda, 52-83. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Paredes, Julieta. 2018. “1492 Entronque Patriarcal – La situación de las mujeres de los pueblos originários de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492.” Dissertação de Mestrado, FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires.

Porto-Gonçalves, C. W. 2013. “La reinención de los territorios: la experiência latino-americana y caribeña.” In: Porto-Gonçalves, C. W. *Territorialidades y lucha por el territorio em América Latina*. Lima: Unión Geográfica Internacional. (Original publicado em 2008).

Quijano, Aníbal. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latino-americanas*, editado por Edgardo Landier, 122-151. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Quijano, Aníbal. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.” In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, editado por CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 117-142. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Ribeiro, José da Silva. 2007. “Jean Rouch – Filme etnográfico e Antropologia Visual.” *Doc Online*, Lisboa, 3: 6-54. Disponível em: www.doc.ubi. Último acesso em: 10 nov. 2021.

Rivera Cusicanqui, S. R. 2018. *Un mundo ch'ixi es posible: ensayos sobre un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Santos, B.S. e Meneses, M. 2009. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez.

Santos, Boaventura de Sousa. 2001. *Globalização, fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento.

Scott, James C. 1986. “Everyday forms of peasant resistance”. *Journal of Peasant Studies*, 13/2: 5-35.

Scott, James C. 1990 [2013]. *A Dominação e a arte da Resistência – Discursos Ocultos*.

Segato, Rita. 2014. “Colonialidad y patriarcado moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres.” In: *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Miñoso, Correal e Muñoz, 75-90. Popayán: Universidad del Cauca.

Segato. 2019. “O tempo na obra de Aníbal Quijano”. *Revista Cult*. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-tempo-na-obra-de-anibal-quijano/>. Último acesso em: 8 jun. 2022.

Soares, A. M. 2019. “Sangue menstrual na sociedade Karipuna do Amapá, Brasil.” *Amazônica – Revista de Antropologia*, 11/2: 413-433. Último acesso em: 26 abr. 2020, doi: 10.18542/amazônica.v11i2.7548.

Tsing, Anna L. 2005. *Friction. An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.

Valcuende del Río e Andrade. 2016. “Orden Corporal y Representaciones Raciales, de Clase y Género en La Ciudad de Cuenca (Ecuador).” *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48/2: 307-317. Último acesso em: 10 jun. 2022, doi: 10.4067/S0717-73562016005000008.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996a. “Images of nature and society in Amazonian ethnology.” *Annual Review of Anthropology*, 25: 179-200. Último acesso em: 26 abr. 2020, doi: 10.1146/annurev.anthro.25.1.179.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1996b. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.” *Mana*, 2/2: 115-144. Último acesso em: 10 jun. 2022, doi: 10.1590/S0104-93131996000200005.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2002. “O nativo relativo.” *Mana*, 8/1: 113-148. Último acesso em: 10 jun. 2022, doi: 10.1590/S0104-93132002000100005.