



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE DIREITO  
TESE DE DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO, ESTADO E CONSTITUIÇÃO**

**LÍVIA GIMENES DIAS DA FONSECA**

**DESPATRIARCALIZAR E DECOLONIZAR O ESTADO BRASILEIRO  
– UM OLHAR PELAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MULHERES  
INDÍGENAS**

**Brasília/DF**

**2016**



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
FACULDADE DE DIREITO  
TESE DE DOUTORADO  
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO, ESTADO E CONSTITUIÇÃO

LÍVIA GIMENES DIAS DA FONSECA

DESPATRIARCALIZAR E DECOLONIZAR O ESTADO BRASILEIRO –  
UM OLHAR PELAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MULHERES  
INDÍGENAS

Tese de doutorado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Linha de Pesquisa: Sociedade, conflito e movimentos sociais.

Sublinha de pesquisa: Direito Achado na Rua, Pluralismo Jurídico e Direitos Humanos.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Junior.

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Paula Meneses, do Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra.

Brasília/DF

2016

**LÍVIA GIMENES DIAS DA FONSECA**

**DESPATRIARCALIZAR E DECOLONIZAR O ESTADO BRASILEIRO – UM OLHAR  
PELAS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MULHERES INDÍGENAS**

Tese para o Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Direito, na área de concentração “Direito, Estado e Constituição”.

Orientador: José Geraldo de Sousa Junior

Coorientadora: Profa. Dra. Maria Paula Meneses

**APROVADA EM: Brasília, 30 de março de 2016.**

---

**Profo José Geraldo de Sousa Junior**  
**(Orientador - Faculdade de Direito/UnB)**

---

**Profa Maria Paula Meneses**  
**(Coorientadora – Centro de Estudos Sociais, Universidade de Coimbra)**

---

**Profa Arneide Bandeira Cemin**  
**(Examinadora Externa Titular - Faculdade de Antropologia - UNIR)**

---

**Profa Rita Gomes do Nascimento**  
**(Examinadora Externa Titular – SECADI – Ministério da Educação)**

---

**Profa Rita Laura Segato**  
**(Examinadora Externa Titular – Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos - UnB)**

---

**Profa Alejandra Leonor Pascoal**  
**(Examinadora Interna Titular - Faculdade de Direito - UnB)**

## AGRADECIMENTOS

A escrita de uma tese pode ser solitária, mas, na minha experiência, pude contar com a companhia de diversas pessoas que aqui tento agradecer nominalmente, sabendo que essas poucas linhas não serão suficientes para expressar as influências que obtive nesse processo. Apesar de reconhecer as contribuições dessas vozes, tenho consciência que a tradução transcrita aqui em formato de tese é de responsabilidade unicamente minha.

Começo agradecendo quem me acolheu na Universidade de Brasília desde que decidi dar continuidade aos meus estudos ali, que é o meu querido orientador Professor José Geraldo de Sousa Junior. Conviver com o professor é sem dúvida um privilégio. Ele é um daqueles raros seres humanos que buscam a vida toda a realização de uma caminhada coerente com o ideal de construção de um mundo justo e solidário. Os seus exemplos de vida e conselhos são sempre capazes de resgatar em nós o que há de melhor dentro da gente. Nunca terei palavras suficientes para expressar toda a minha gratidão e admiração por ti, professor.

Na construção desta tese, tive também o privilégio de poder contar com a coorientação da Professora Maria Paula Meneses, que, afetosamente, solidariamente e pacientemente, me acolheu no Centro de Estudos Sociais (CES) de Coimbra, Portugal, durante a minha estadia de Estágio Sanduíche financiado pela CAPES/MEC<sup>1</sup>. A professora dedicou horas de seu dia para ouvir minhas angústias e dialogar de modo que eu pudesse seguir segura no meu caminho. O impacto de seus conselhos e orientação é imensurável. As palavras aqui também são poucas para expressar para ti, professora, o meu mais sincero agradecimento e admiração.

Como se esses apoios já não fossem de uma riqueza infinita, ainda tive muitos outros e paro, portanto, de ressaltar o privilégio que eu tive, pois este se torna evidente. O CES foi um espaço em que conheci pessoas muito especiais e que muito me ajudaram e me inspiraram. Começo por agradecer ao Rui Calado pela acolhida na minha chegada e amizade sempre presente. Agradeço muito o companheirismo, as leituras e os conselhos cuidadosos de Élide Lauris, Aline Mendonça, Sara Araújo, Maurício Hashizume e Maria Augusta Assirati e as amigas e o companheirismo de Gabriela Rocha, Eduardo Fernandes, Patrick Mariano, Bethânia Suano, Elaine Santos, Bruno Mileo, Bruno Sena Martins, Luísa Acabado, Paula Fernando, Luciana Zafallon, Rodrigo Reis, Rosana Patane, Lucas Cravo, Jean Lucca, Vico Melo, Péricles Sousa, Herta Nani, Michel Fernandes, Thiana Orth, Ximena Ron Erráez,

---

<sup>1</sup> Bolsa Capes/MEC, Processo n. 4564/14-6.

Cristina Oliveira, Antonia MB, Gonçalo Cholant, Ivan Baraldi, Tiago Miguel Knob, Erick Morris, Bruna Muriel, Dani Siqueira, Paulo Lobo e Filipa Coimbra.

Agradeço a companhia inestimável de moradia de Leandro Gomes, Marília de Moraes, Filipe Furtado, Tandresse Wanderley de Souza, aqui incluo Paula Peixoto, Marcos Silva, Guadalupe Vanessa, Maria Alejandra Acosta, Giulia Congiu, que tornaram meus dias em Portugal mais calorosos, divertidos e musicados.

Agradeço à amiga Marina Lourenço pelos longos papos e companhia nos cursos de Teatro da Oprimida com Carolina Moreira, Judite Fernandes, Ana Beatriz Rodriguez, e ainda a companhia feminista de Ana Rui Fonseca.

Um agradecimento especial ao querido amigo Fernando Maldonado e à Amanda Utzig Zulke pela acolhida em Lisboa, momento especial em que pude rever e aprofundar diálogos com Mariana Trotta e Érika Macedo, as quais eu agradeço muitíssimo. Ainda, agradeço à professora Madalena Duarte pela carinhosa atenção e material compartilhado.

Este trabalho sem dúvida não teria sido possível sem o acolhimento feito pela professora Ela Wiecko V. de Castilho junto ao Grupo de Pesquisa em Direitos Étnicos – Moitará. A convivência e o diálogo com a professora e a possibilidade de participar das disciplinas ofertadas na Faculdade de Direito nessa temática foram essenciais para que eu pudesse me inserir de forma mais qualificada nos debates sobre os direitos indígenas. Ainda, nesse grupo, encontrei companheiras(os) preciosos de discussão sobre os temas que rodeiam essa tese. Cito com especial carinho a Fabíola Araújo, a Roberta Amanajás, a Sandra Nascimento, a Érika Yamada, o Tédney Moreira, a Ana Catarina, a Natália Dino, o Gabriel Fonteles e o Francisco Floriano.

Um agradecimento especial à professora Arneide Bandeira Cemin, que me acolheu no projeto “Violência contra a mulher indígena e a Lei Maria da Penha, na perspectiva de uma Bioética Intercultural Crítica e Feminista”, e sempre ofereceu de forma carinhosa valiosas sugestões e conselhos para este trabalho.

Outro grupo de amigas e amigos que muito contribuíram com esse trabalho são aquelas e aqueles que o Direito Achado na Rua me deu de presente, em especial, por meio das Promotoras Legais Populares (PLPs) e do grupo Diálogos Lyrianos. Aqui cito a professora Nair Bicalho e o professor Alexandre Bernardino Costa, que sempre se fazem presentes com seus valiosos conselhos.

Agradeço carinhosamente à professora Bistra Stefanova Apostolova, que foi a primeira a introduzir no projeto de PLPs leituras sobre mulheres que vivem uma realidade

diversa do Ocidente. Ela foi uma companheira essencial de trocas, e a sua leitura cuidadosa da primeira versão deste trabalho foi muito importante.

Aproveito para agradecer, em nome da profa. Bistra, das líderes Rosa Maria, Laerzi Inês, Leila Rebouças e Olívia, e das melhores orientandas do mundo, Juliana Barbosa, Ana Banhatta e Luísa Lara, a todas as companheiras de projeto de Promotoras Legais Populares, as quais não posso citar nominalmente porque são muitas e acabaria esquecendo alguém, porém, cada uma teve um papel importante nessa trajetória em razão da inspiração que são na minha vida, em especial, pela compreensão do distanciamento que precisei tomar do projeto em muitos momentos para dar conta da tarefa da escrita.

Dedico ainda um agradecimento especial e carinhoso para Maria de Almeida Teles, a Amelinha, inspiração maior para todos os projetos de PLPs existentes no país, de vida e de feminismo, pelas trocas e indicações de leituras. A inspiração de sua luta abre-se sempre para as diversas realidades de mulheres, inclusive pensando na possibilidade de um projeto de PLPs para mulheres indígenas que infelizmente ainda não foi realizado pelo Estado brasileiro.

Quanto ao Diálogos Lyrianos, nesse espaço, há amigas-irmãs que são inspiração de uma vida toda. Carolina Tokarski, Flávia Carlet, Luciana Ramos, Judith Karine, Joelma Sousa, Luciana Garcia, minha deusas inspiradoras que aqui dedico todo o meu amor e agradecimento pelos diálogos, leituras cuidadosas e principalmente pela compreensão da minha baixa frequência afetiva em razão das horas de escrita. Incluo aqui Talita Rampin, que foi uma companheira incansável desde que chegou a Brasília, uma pessoa que aprendi a admirar, a contar e adquirir um carinho imensurável.

Outras grandes companheiras e companheiros que o Diálogos Lyrianos me trouxe de presente foram: Isis Taboas e Helga Martins de Paula, Érika Lula, Diana Melo, Tuco (Antônio Escrivão), Ludmila Correa, Karoline Martins, Eneida Dutra, Diego Diehl, Humberto Goés, Patrícia Becker, Ingrid Martins, Magnus Marques, Neto Miranda. A vocês também todo o meu carinho e toda a minha admiração.

Na pauta indígena, no grupo Diálogos Lyrianos, aprendi imensamente com Rosane Lacerda, Gladstone Leonel Junior, César Baldi e Pedro Brandão. E na vida tive os ensinamentos de Aline Furtado, Marcele Guerra, Claudia Aguirre e Bruno Moraes. A todas e todos meu muito obrigada e um afeto.

Aos amigos e às amigas que a assessoria jurídica universitária popular trouxe para a minha vida e nela permaneceram como companheiros(as) que não há mais como viver sem e, nesse processo de escrita de tese, compartilharam o barco comigo: Marcelo Cafrune, Verônica Gonçalves, Marcelo Torelly, Carolina Vestena, Emiliano Maldonado.

Ainda, há amizades que são tão acolhedoras que apostam até em produzir artigos em parceria. Aqui agradeço a confiança e o carinho de Renata Costa, Diego Nardi e Ana Paula Antunes.

Dedico um agradecimento especial à querida amiga Flávia Timm, à Sarah Reis, à professora Ângela Sacchi, à Rita Gomes Potiguara, à Mariana de Castilho e à Luna Borges, que dedicaram tempo e atenção para responder a meus *e-mails* e atender os meus pedidos por materiais que tornaram possível esse trabalho.

Em memória, gostaria de agradecer à lutadora Lurdinha Rodrigues, companheira de SPM, responsável pela Coordenação de Diversidade, que muito me ensinou e acreditou nesse trabalho, mas que partiu muito cedo, deixando saudades e a missão para as que ficam de continuarem as batalhas por ela empreendidas.

Este trabalho não teria sido possível sem a ajuda da equipe do CIMI, que abriu os seus arquivos para mim e a quem eu agradeço em nome de Aída e Leda, do setor de documentação, e também ao Rafael Modesto (Lobinho), à Alessandra Pereira e ao Adelar Cupsinski, da assessoria jurídica.

A pesquisa relativa aos dados do Equador só foi possível graças às amigas e ao amigo de lá, Mariuxi León Molina, Vero Yukilema e Christian Paula. Muito obrigada pela atenção carinhosa e ajuda.

Há ainda pessoas que nos inspiram e ajudam enormemente mesmo sem terem intenção e provavelmente não sabem disso. Entre elas, está a professora Rita Segato, cujas aulas, palestras e textos foram fontes inesgotáveis de aprendizados e que inspiraram muito esta pesquisa. Agradeço à Kamali Bantu Natália por suas provocações e problematizações sempre tão pertinentes sobre a pauta da interseccionalidade feitas nos espaços das PLPs que permearam em muitos momentos o meu trabalho.

Agradeço a atenção e a abertura para diálogos das(os) estudantes indígenas da UnB. Agradeço também aos amigos e às amigas de programa de pós-graduação em nome da querida Carolina Ferreira e ao companheirismo da representação discente em nome da Claudia Carvalho.

Agradeço ao programa de pós-graduação em Direito da UnB, em especial, a equipe de funcionários da pós-graduação em Direito da UnB que sempre de forma tão paciente nos atende e nos socorre nos momentos de aperto. Aqui agradeço especialmente à Euzilene Moraes, à Lionete, ao Valgmar Lopes, à Maria Helena e Kelly.

Agradeço à CAPES/MEC pelo apoio com as bolsas de pesquisa que permitiram desenvolver a minha pesquisa tanto aqui no país quanto no exterior em Coimbra.

Agradeço à minha mãe Áurea, ao meu pai Antonio, aos meus irmãos Denis, Felipe e Ítalo, ao meu sogro João Machado, à minha sogra Concita e à minha cunhada-irmã Domitila pelo apoio incondicional e paciência com as minhas ausências e distâncias. Amo vocês!

Como família, agradeço às amigas de vida que mesmo distantes por meio de trocas de mensagens e conversas sempre me trouxeram um apoio inestimável. Muito obrigada Camila Gallo, Cristiana Mayumi. E também Denise, Fabiana, Joyce e Claizy. Também a Alexandra Moro, a Angela Colussi e a Marina Salerno. Vocês moram no meu coração!

Agradeço ao meu querido companheiro de vida Dimitri Graco, que aceitou ser a minha família, a minha casa e que nesse processo pacientemente esteve ao meu lado mesmo com minha distância, mau humor, cansaços, sem tirar o sorriso no rosto e sempre pronto com uma palavra de conforto. A ti dedico um tipo de amor único e exclusivo. Obrigada por estar na minha vida.

Por fim, agradeço e dedico esse trabalho às pessoas que o tornaram possível que foram as representantes institucionais e, especialmente, as mulheres indígenas que aceitaram dialogar comigo. Aqui não indico nomes em respeito ao pacto de anonimato. Mas registro aqui o carinho, o respeito e a admiração que tenho por cada uma de vocês.

E peço desculpas a quem o nome eu negligencio. Não é por falta de amor, mas o resultado de uma dessas peças que a memória nos prega.



*Professora me desculpe  
Mas agora vou falar  
Esse ano na escola  
As coisas vão mudar  
Nada contra ti  
Não me leve a mal  
Quem descobriu o Brasil  
Não foi Cabral  
Pedro Álvares Cabral  
Chegou 22 de abril  
Depois colonizou  
Chamando de Pau-Brasil  
Ninguém trouxe família  
Muito menos filho  
Porque já sabia  
Que ia matar vários índios  
Treze Caravelas  
Trouxe muita morte  
Um milhão de índio  
Morreu de tuberculose  
Falando de sofrimento  
Dos tupis e guaranis  
Lembrei do guerreiro  
Quilombo Zumbi  
Zumbi dos Palmares  
Vítima de uma emboscada  
Se não fosse a Dandara  
Eu levava chicotada*

*Música “Não foi Cabral”, MC Carol*

## RESUMO

Esta tese intenta responder à pergunta: é possível decolonizar e despatriarcalizar o Estado moderno a partir de suas próprias estruturas? Para tanto, foi utilizado os marcos teóricos da teoria decolonial, associados às produções latino-americanas que refletem sobre os efeitos da colonização nas estruturas de poder da organização social dos países dessa região. Na tradução intercultural dessa narrativa histórica, no capítulo 1, identifico como as colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero constituíram-se de forma a permanecer na nossa forma de organização social estatal. No capítulo 2, analiso as políticas públicas para a população indígena por meio da sociologia das ausências, que tem como objetivo identificar, por meio das categorias construídas por Boaventura de Sousa Santos, modos de produção da ausência, o que permanece invisível e silenciado nessas políticas. E o silenciamento mais evidente é o das mulheres indígenas. No capítulo 3, analiso as políticas públicas para as mulheres, de modo a tentar encontrar ali as vozes das indígenas. No capítulo 4, apresento as experiências plurinacionais dos Estados da Bolívia e do Equador como alternativas possíveis ao modelo adotado no Brasil de forma a tentar encontrar ali modos de articulação da pauta étnica com a de gênero. Entretanto, a colonialidade do gênero é algo sob a qual se sustenta a colonialidade do poder que tem no Estado a centralidade no controle dos modos de vida das populações submetidas. A construção de um feminismo decolonial é a proposta de articulação das pautas de destituição do patriarcado moderno, que estrutura o Estado Nação com as outras pautas de decolonialidades.

Palavras-chave: Despatriarcalização, Decolonização, Estado moderno, Mulheres Indígenas, Feminismo, O Direito Achado na Rua.

## ABSTRACT

This thesis tries to answer the question: Is it possible to decolonize and depatriarchalize the modern state from its own structures? To this end, it was used the theoretical frameworks of colonialist theory, associated with the Latin American productions that reflect on the effects of colonization in the power structures of social organization of countries in the region. In intercultural translation of this historical narrative in chapter 1, I identify how the colonialities power, knowledge, being and gender, were constituted in order to remain in the way of state social organization. In Chapter 2, I analyze public policy for the indigenous population by the sociology of absences, which aims to identify, through the categories constructed by Boaventura de Sousa Santos, the absence modes of production, which remains invisible and silenced in those policies. And the most obvious is the silencing of indigenous women. In Chapter 3, I analyze public policies for women in a way to try to find there the voices of indigenous people. In Chapter 4, I present the multi-country experiences of the States of Bolivia and Ecuador as possible alternatives to the model adopted in Brazil in order to try to identify the modes of articulation ethnics with gender agenda. However, gender coloniality is something in which it holds the coloniality of power and the state has a central role in controlling the livelihoods of subject populations. The construction of a feminism decolonial is the proposal to articulate the removal of tariffs of modern patriarchy, which structure the nation state with the other guidelines of decolonize.

Keywords: Depatriarchalization, decolonize, modern state, Indigenous Women, Feminism, The Law Found in the Street.

## LISTA DE SIGLAS

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

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

ATER – Assistência Técnica e Extensão Rural

CIDH – Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

DSEIs – Distritos Sanitários Especiais Indígenas

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

LOA – Lei Orçamentária Anual

MAPA – Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento.

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social

MEC – Ministério da Educação

MinC – Ministério da Cultura

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MS – Ministério da Saúde (MS)

OEA – Organização dos Estados Americanos

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PBF – Programa Bolsa Família

PEC – Proposta de Emenda Constitucional

PL – Projeto de lei

PMDB/RS – Partido do Movimento Democrático do Brasil/Rio Grande do Sul

PNGATI – Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas

PP/RS – Partido Progressista/Rio Grande do Sul

PPA – Plano Plurianual

PT – Partido dos Trabalhadores

SDH – Secretaria de Direitos Humanos

SEPPIR – Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SIC – Serviço de Informação ao Cidadão

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

SPM – Secretaria de Políticas para as Mulheres

STF – Supremo Tribunal Federal

TIs – Terras Indígenas

UHE – Usina Hidroelétrica

UMIAB – União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira

UNI – União Nacional das Nações Indígenas

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO 1 – O ESTADO BRASILEIRO A PARTIR DE UMA NOÇÃO DECOLONIAL.....</b>	<b>17</b>
1.1 Marcos teóricos de uma crítica à modernidade .....	18
1.2 As Epistemologias do Sul como crítica à modernidade: os modos de produção da não existência como forma de colonialidades .....	23
1.3 Caminhos para a construção de saberes e práxis decolonizadas.....	30
1.4 Traduzir a América Latina pelas vozes indígenas .....	36
1.5 Decolonizar o Estado brasileiro a partir da resistência indígena .....	44
<b>CAPÍTULO 2 – POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL – TRAÇOS DE COLONIALIDADES PERSISTENTES .....</b>	<b>58</b>
2.1 Reflexões sobre as abordagens metodológicas adotadas para a identificação das colonialidades como elementos estruturantes das políticas públicas federais .....	58
2.2 Colonialidade do saber – rupturas e continuidades .....	66
2.3 Colonialidade do poder – modos de produção e manutenção do desenvolvimentismo neoliberal .....	74
a) A lógica produtivista nas políticas públicas para a população indígena no Brasil .....	75
b) A monocultura do tempo linear como fundamento e conflito nas políticas públicas para a população indígena no Brasil.....	80
c) A lógica da escala dominante presente nas políticas públicas para a população indígena no Brasil .....	82
2.4 Colonialidade do ser e de gênero – o racismo e o patriarcado institucional no Brasil.....	95
2.5 A invisibilidade das mulheres nas políticas públicas para a população indígena .....	99
<b>CAPÍTULO 3 – A CONSTRUÇÃO DE UM FEMINISMO DECOLONIAL COMO BASE PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES .....</b>	<b>103</b>
3.1 O feminismo negro como marco de desconstrução do feminismo etnocêntrico.....	109
3.2 As mulheres para além de uma concepção etnocêntrica.....	114
3.3 Da possibilidade de um feminismo indígena.....	120
3.4 A organização política das mulheres indígenas frente ao Estado brasileiro .....	124
3.5 Políticas públicas para mulheres e o lugar das indígenas no governo federal brasileiro .....	129
3.6 A pauta do enfrentamento à violência doméstica em contexto intra-étnico .....	136

3.7 A construção de um feminismo decolonial de ruptura com as colonialidades resistentes nas políticas públicas para as mulheres .....	143
--	-----

<b>CAPÍTULO 4 – DECOLONIZAR E DESPATRIARCALIZAR O ESTADO MODERNO E O DIREITO – PERSPECTIVAS FRENTE ÀS EXPERIÊNCIAS LATINO-AMERICANAS .....</b>	<b>148</b>
--	------------

4.1 As experiências plurinacionais de descolonização e a relação com a despatriarcalização .....	156
--	-----

a) Experiência da Bolívia.....	157
--------------------------------	-----

b) Experiência do Equador .....	164
---------------------------------	-----

4.2 Não é possível decolonizar o Estado moderno sem decolonizar o conceito de Direito .....	169
---	-----

4.4 Não é possível decolonizar, sem despatriarcalizar; nem despatriarcalizar sem decolonizar .....	178
--	-----

<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>184</b>
-----------------------	------------

<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>189</b>
--------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

“A cabeça pensa onde os pés pisam”. Esse ensinamento de Paulo Freire é algo que me acompanha desde o início da minha relação com o Direito. Sou uma mulher branca e acadêmica, mas isso não significa que o meu olhar para o mundo deva apenas partir desse local de fala. Sem dúvida, é necessário ter consciência desse meu contexto e os limites que isso me impõe. E esse é o primeiro passo para a incorporação de um feminismo de um sentido que não reflita apenas a minha realidade, mas seja capaz de compreender, respeitar e interagir com a realidade de mulheres diversas da minha.

A escolha de estudar a realidade indígena teve como objetivo compreender o lugar de uma outra invisibilizada para mim. O encontro com esse lugar do “invisível” me permitiu perceber como as formas de organização estatal ainda carregam da experiência histórica colonial. A partir desse viés a pergunta que orientou a reflexão neste trabalho foi: é possível decolonizar e despatriarcalizar o Estado moderno a partir de suas próprias estruturas?

No primeiro capítulo, apresento os marcos teóricos sob os quais se fundamenta essa pergunta. A teoria decolonial está associada às produções latino-americanas que refletem sobre os efeitos da colonização nas estruturas de poder da organização social dos países dessa região. O colonialismo como regime institucional de dominação de um Estado Nação em relação a outro foi superado pelas lutas por independência, porém, as elites locais que se formaram ao longo do período colonial mantiveram-se no poder por meio da articulação da colonialidade do saber, que suporta uma narrativa histórica hegemônica, que invisibiliza a violência a que foram submetidas populações indígenas e negras, em especial, as suas mulheres, baseadas em uma classificação social que as desumaniza e as suas lutas por resistência.

Na tradução intercultural dessa narrativa histórica, busco reconstruí-la de modo a poder identificar como as colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero constituíram-se de forma a permanecer na nossa forma de organização social estatal. A ideia de superação dessas colonialidades está presente na linha de teoria latino americana denominada “decolonial”. Assim, a escolha da denominação “decolonizar” está no sentido dessa palavra que, para Catherine Walsh (2009, p. 15, nota de rodapé 1), seria de construção de um caminho de alternativas por meio das lutas sociais.

Para a construção desse capítulo, a minha experiência no Centro de Estudos Sociais (CES) em Coimbra, Portugal, durante os seis meses de estágio sanduíche financiado pela



Capex/MEC e sob a orientação da profa. Maria Paula Meneses, foi essencial pelas trocas e debates que possibilitaram uma compreensão dessas categorias e a importância que elas possuem para que possamos pensar alternativas ao modelo de vida que a modernidade colonial nos impõe.

No capítulo 2, apresento os métodos que utilizei para buscar responder ao problema da tese. Utilizei o método da coleta de dados que se deu por meio de entrevistas de lideranças femininas indígenas, com a intenção não de falar “por” elas, mas de aprender “com” elas. Também utilizei informações adquiridas junto aos Ministérios que compõe o governo federal, além de dados fornecidos pelo CIMI e levantados em pesquisa na internet.

A análise dos dados foi feita por meio da sociologia das ausências articulando com os cinco modos de produção da não existência elaborados por Boaventura de Sousa Santos de modo a identificar os silenciamentos e ausências que atuam na manutenção das colonialidades. Como resultado, na análise no modo de produção da monocultura do saber que se expressa como colonialidade do saber foram observadas as políticas educacionais e culturais que obtiveram um avanço na inserção da diversidade indígena, porém com entraves no modo de inclusão de seus conhecimentos por meio do diálogo intercultural.

Outro resultado analisado foram os modos de envolver a participação direta da população indígena na definição das políticas públicas, como por meio de Conferências, consultas prévias, criação de conselhos, entre outros, e que possuem como limite a implementação prática dos resultados que são obtidos.

Em relação à colonialidade do poder esta se conforma pela lógica produtivista presente no ideal desenvolvimentista que hierarquiza o “modelo” de padrão de vida de maneira perversa por negar a história colonial que introduziu na geografia econômica uma divisão internacional do trabalho que coloca países, como o Brasil, num papel de plataforma de exploração. Em nome desse modelo são adotadas políticas de aceleração de crescimento (PAC) em detrimento da agenda de demandas por direitos dos povos indígenas.

Esse ideal, portanto, tem no seu cerne a monocultura do tempo linear que divide as culturas na perspectiva de “progresso” na qual haveria os “atrasados” em relação ao padrão civilizatório “avançado” para o qual restaria para a população indígena apenas a possibilidade de adaptação. Desse modo, as políticas públicas são produzidas dentro de uma escala dominante de enfrentamento a pobreza sem observar as especificidades desses povos por vezes aprofundando a realidade de violência social a que estão submetidos.

Quanto à colonialidade do ser e de gênero esta segue uma lógica da classificação social que implica a invisibilização das mulheres nas políticas públicas elaboradas para a população indígena que sofrem duplamente com a prática de racismo institucional. Desse modo, a adoção de políticas públicas que não considere a presença de mulheres e o que isso acarreta pode conduzir a possíveis desequilíbrios de gênero.

No capítulo 3, analiso as políticas públicas para as mulheres de modo a tentar indentificar ali as vozes das indígenas. Todavia, é confirmada a impossibilidade de construir políticas públicas para as mulheres de forma plural e atendendo as suas diversidades sem romper com o marco feminista branco “academicista” que as sustentam. Ao analisar as políticas públicas que foram desenvolvidas no marco dos governos do Partido dos Trabalhadores entre 2003 e 2014, aplico o conceito de interseccionalidade de Kimberly Creshaw de superinclusão, relacionada a situações em que se criam política sem considerar as especificidades das mulheres; e da subinclusão, quando as demandas específicas de mulheres que não compõe o marco hegemonizado branco, como as mulheres negras e indígenas, essas não são tratadas como pautas de “gênero”. Trago em destaque para a análise as demandas das mulheres indígenas por autonomia decisória frente à pauta do enfrentamento a violência doméstica.

No capítulo 4, busco, nas experiências plurinacionais dos Estados da Bolívia e do Equador, alternativas possíveis ao modelo adotado no Brasil de forma a tentar encontrar modos de articulação da pauta étnica com a de gênero. Entretanto, a colonialidade do gênero é algo sob a qual se sustenta a colonialidade do poder que tem no Estado Nação a centralidade no controle dos modos de vida das populações submetidas. O discurso sobre os direitos das mulheres é instrumentalizado nesses dois países para que o controle monista do Estado moderno de produção do direito mantenha-se, negando aos povos indígenas a sua plena autonomia jurídica.

Desse modo, é necessária também a decolonização do direito superando os marcos hegemônicos positivistas e jusnaturalistas que retiram a perspectiva história da construção dos direitos. A divisão dicotômica entre universalismo e relativismo dos direitos humanos também não é capaz de tratar os grupos oprimidos como sujeitos históricos. Por isso, é adotada aqui a proposta de O Direito Achado na Rua, tendo como marco Roberto Lyra Filho, que propõe um conceito de direito como expressão de uma legítima organização social pela liberdade, por possibilitar ter nas mulheres indígenas sujeitas capazes de dizer o direito.

A construção de um feminismo decolonial é a proposta de articulação das pautas de destituição do patriarcado moderno e as colonialidades de gênero, que estruturam o Estado Nação moderno, com as pautas decoloniais do poder, do saber e do ser. Esse feminismo não será possível sem romper com uma concepção universalista de “mulher” que desumaniza e mantém na submissão as mulheres na sua pluralidade de classe, raça, etnia, sexualidade, idade, deficiência, entre outras.

Pensar a possibilidade de uma organização social, seja estatal ou não, que rompa com as estruturas coloniais que engendram as relações sociais atuais, demanda um compromisso de um diálogo intercultural entre as lutas sociais de modo em que todas as participantes realmente respeitem, ouçam e se solidarizarem com as diversas vivências do “ser mulheres”.

## CAPÍTULO 1 – O ESTADO BRASILEIRO A PARTIR DE UMA NOÇÃO DECOLONIAL

*“[...] eu me inseri no movimento indígena, no movimento indígena organizado, em 2000, por ocasião da marcha dos 500 anos que foi no sul da Bahia, aquele momento ali festivo do governo e os povos indígenas lá em massa, colocando que não tinha festa nenhuma [...]”*  
(Liderança APOIMNE).

A Marcha Indígena dos 500 anos do Brasil ocorrida por conta das celebrações por parte dos governos locais e federal à época foi um marco das lutas dos movimentos indígenas pela efetivação dos direitos garantidos pela Carta Constitucional de 1988.

No dia 22 de abril de 2000, foi organizada uma festividade com a presença do então presidente Fernando Henrique Cardoso e demais autoridades brasileiras e estrangeiras em Porto Seguro na Bahia, festividade que incluía uma réplica de uma caravela<sup>2</sup>, orçada em quinhentos mil reais, e um relógio instalado pela emissora de televisão Rede Globo que marcava em seus ponteiros o momento da “descoberta”. Como o então presidente da FUNAI, Carlos Marés, observou “o relógio indígena não tem relação com o relógio dos 500 anos”<sup>3</sup>.

Os movimentos indígenas organizaram uma caravana até o local das celebrações com apoio dos movimentos negros e sem-terra e de organizações não governamentais. “[...] o governo fazendo uma festa de 500 anos e nós fazendo um protesto de 500 anos de massacre [...]” (Liderança APOINME). A manifestação foi recebida com grande violência repressora por parte da polícia por mando do governo<sup>4</sup>.

Não poderia ter sido mais simbólico este dia. A “comemoração” dos 500 anos do Brasil com repressão aos(às) índios(as)<sup>5</sup>. Uma repressão que representa o silenciamento e a violência contra os povos indígenas como prática que se mantém inalterada desde que os europeus pisaram por essas terras.

---

<sup>2</sup> Essa caravela naufragou e não foi utilizada na festividade apesar dos gastos já terem sido feitos. Notícia: “Festas e gafes nos 500 anos do Brasil”. Disponível em: <<http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747#ixzz3ahnyHv1a>>. Acesso em: 20 maio 2015.

<sup>3</sup> DIARIO DO GRANDE ABC. Índios organizam protestos contra 500 anos de Brasil. 28 de março de 2000. Disponível em: <<http://www.dgabc.com.br/Noticia/115528/indios-organizam-protestos-contra-500-anos-de-brasil>>. Acesso em: 20 maio 2015.

<sup>4</sup> A violência dessa repressão marcou as notícias no Brasil e em jornais estrangeiros. O então presidente da Funai, Carlos Marés, pediu demissão após essas ocorrências. Notícia: “Índios entregam carta de protesto a Fernando Henrique”. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/reportagens.htm>>. Acesso em: 20 de maio de 2015.

<sup>5</sup> Foi inclusive chamada de notícia no jornal francês **Le Monde** “Brasil comemora 500 anos reprimindo índios” (O GLOBO, 2000).

O ano de 1492 é marcado pelo momento em que se encerra a travessia de Colombo pelo Oceano Atlântico rumo à Ásia culminando em um “tropeço” dado em terras até então desconhecidas pelos europeus, momento denominado pela história oficial ocidental como o marco do “descobrimento” da América. Os passos reproduzidos de forma similar em 1500 por Pedro Álvares Cabral teria sido na mesma lógica a do “descobrimento” do Brasil.

Sem dúvida a chegada dessas tripulações nas “novas” terras (ao olhar europeu) geraram muitas mudanças para a realidade local. A história que até então se desenvolvia pelos povos que habitavam essas terras foi ignorada e seus corpos e formas de existência foram massacrados. O batismo dessas terras com um novo nome “América” marca apenas o início desse massacre e da imposição de uma nova lógica social. Assim, 1492 é o marco do nascimento da modernidade (TODOROV, 2010, p. 07).

### **1.1 Marcos teóricos de uma crítica à modernidade**

Para Dussel (1994, p. 08), a modernidade nasce em 1492 por este ser o “momento concreto da ‘origem’ de um ‘mito’ de violência sacrificial muito particular e, ao mesmo tempo, um processo de ‘encobrimento’ do não-europeu”<sup>6</sup>. O momento em que Colombo pisa nas terras do denominado “novo” mundo é o da negação do(a) outro(a), daqueles e daquelas que ali habitam. O ato de “des-cobrir” foi então a constatação da existência de terras desconhecidas por europeus, apesar de conhecidos por outros povos<sup>7</sup>.

A atitude de Colombo é exemplificativa dessa negação hermenêutica. Ele, em todo momento de sua narrativa da “descoberta”, interpretava a vegetação, os animais, os comportamentos indígenas a partir de uma constatação do que ele já conhecia anteriormente (DUSSEL, 1994, p. 26-27), ou seja, “até sua façanha, a descoberta da América relaciona-se ao mesmo comportamento: ele não a descobre, encontra-a onde ‘sabia’ que estaria (onde ele pensava estar a costa ocidental da Ásia)” (TODOROV, 2010, p. 31).

---

<sup>6</sup> O processo de invasão de territórios com o objetivo colonial e de dominação dos povos originários locais para escravidão já era realizado no continente africano pelos portugueses desde o início do século XIV nas ilhas canárias, sendo que em 1415 houve a tomada de Ceuta, em 1446, de Guiné Bissau, em 1460, a ocupação de Cabo Verde, em 1470, de São Tomé e Príncipe. Para Dussel (1994, p. 25), o que diferencia o processo de tomada do território denominado americano é o olhar de Colombo que seria um olhar “moderno”: “Colombo – já dissemos – é o primeiro homem ‘moderno’, ou melhor, é o início da sua história. É o primeiro que ‘sai’ oficialmente (com ‘poderes’, não sendo já uma viagem clandestina, como muito dos anteriores) da Europa Latina – anti-mulçumana –, para iniciar a ‘constituição’ da experiência existencial de uma Europa Ocidental, atlântica, ‘centro’ da história. Esta ‘centralidade’ será depois projetada até as origens: de certa maneira, o ‘mundo da vida cotidiana (Lebenswelt)’ do europeu: Europa é ‘centro’ da história desde Adão e Eva, os que são também considerados como europeus, ou, ao menos, é considerado como um mito originário da ‘europeidade’, com exclusão de outras culturas” (DUSSEL, 1994, p. 30).

<sup>7</sup> Além de serem terras conhecidas pelos seus próprios habitantes, Dussel (1994, p. 25) cita a navegação de Vikings na América do Norte em período anterior à chegada de Colombo.

A presunção é tamanha que Colombo nega-se a verificar que o território no qual se encontra, Cuba, é uma ilha como afirma a população nativa e faz os seus companheiros lerem um juramento de não possuírem dúvida de que estão em terra firme (TODOROV, 2010, p. 30-31). E apesar de saber que as terras que são encontradas já possuem nomes, ele rebatiza os lugares, a natureza e, inclusive, as pessoas<sup>8</sup>, como forma equivalente de tomar posse (TODOROV, 2010, p. 38). Colombo morre em 1506 com a certeza que havia “descoberto” o caminho pelo Ocidente para o Oriente (DUSSEL, 1994, p. 29).

Nesse sentido que o(a) “indígena” se dá como uma invenção “daqueles europeus renascentistas” como o “ser-asiático” (DUSSEL, 1994, p. 29). Assim, a Europa constitui esse “Outro(a)” rebaixado(a) ao domínio do conquistador (DUSSEL, 1994, p. 10).

Esta negação do(a) Outro(a) está na base do pensamento filosófico moderno. O “ego cogito” (“penso, logo existo”) de Descartes traduz-se, na prática, na confrontação do ego moderno, como “ego conquistus” (“conquisto, logo existo”), com o “não-ego” em que o(a) indígena não é tido(a) como Outro, mas como o “Mesmo”, tratado como já conhecido, isto é, como asiático, “a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como ‘matéria’ do moderno” (DUSSEL, 1994, p. 36) e sendo, em verdade, “encoberto” em sua identidade (DUSSEL, 1994, p. 31-36 e GROSGOUEL, p. 461).

O(a) Outro(a), portanto, como o diferente, é incorporado na Totalidade moderna dominadora como “coisa, como instrumento, como oprimido, como ‘encomendado’, como ‘assalariado’ (nas futuras fazendas), ou como africano escravo (nos engenhos de açúcar ou outros produtos tropicais)” (DUSSEL, 1994, p. 41-42).

A modernidade ao negar o(a) Outro(a) a sua subjetividade tem como eixo de pensamento uma percepção do mundo exclusivamente “‘intra-europeia’, eurocêntrica, autocentrada, ideológica, a partir da centralidade do Norte da Europa desde o século XVIII e que se tem imposto até os nossos dias” (DUSSEL, 2010, 343).

Até mesmo a ideia de Europa medieval como fruto de uma idade das trevas é uma “miragem eurocêntrica”, que não se autorreconhece como uma civilização, que estaria “à sombra” do mundo mulçumano, ligado à Ásia e África, mais desenvolvido tecnologicamente, ou seja, essa idade tem essa conotação negativa porque a Europa não era “o centro da história mundial”, algo que só se modifica nos finais do século XVIII com a revolução industrial (DUSSEL, 2010, 343-344).

---

<sup>8</sup> “Nem os índios escapam da torrente de nomes: os primeiros homens levados à Espanha são rebatizados Don Juan de Castilla e Don Fernando de Aragón [...]” (TODOROV, 2010, p. 39).

Todo o conhecimento produzido fora do Norte da Europa foi incorporado sem especificação de suas raízes ou foi simplesmente ignorado ou destruído. A arte indígena, por exemplo, é tida somente como uma produção exótica até os dias atuais, pois é tratada como artesanato e não como arte. Como demonstra Todorov (2010, p. 190), “os objetos exóticos serão rapidamente trancafiados em coleções, e cobertos de poeira; a ‘arte índia’ não exerce nenhuma influência sobre a arte europeia do século XVI”.

As críticas à modernidade como perspectiva eurocêntrica do mundo compõem a base teórica utilizada para as análises e reflexões propostas neste trabalho. Para explicar quem são as autoras e os autores citados, faço uso da sistematização em grupos realizada pelos autores Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010), tendo consciência dos limites e simplificações que toda organização desse tipo implica.

O primeiro grupo pertence às críticas que podem ser relacionadas ao pensamento denominado “pós-moderno”, que é a mais difundida no meio acadêmico. Para o autor Boaventura de Sousa Santos (SANTOS, 2006, p. 26), o problema no pensamento pós-moderno é que, paradoxalmente, a crítica à modernidade acabava por celebrar a sociedade que por ela tinha sido conformada. Assim, ele divide esse grupo entre o pós-modernismo celebratório, que representaria “a posição daqueles que passaram da crítica das concepções modernas de transformação social emancipatória ao abandono da própria ideia de emancipação social” (SANTOS, 2006, p. 15); e o pós-modernismo de oposição para o qual não há resposta moderna para os problemas modernos e por isso a necessidade de “reinventar a emancipação social” (SANTOS, 2006, p. 27).

No mesmo sentido, Walter Mignolo (2007, p. 451-452) trata que a crítica ao conceito moderno de Totalidade feita pelos pós-modernos estaria limitada a uma historiografia europeia, ou seja, a contraposição feita a este grupo é que estes ainda possuem como vício intrínseco de manter uma atitude de centralidade europeia do pensamento.

A compreensão do colonialismo como a “violência matricial” da modernidade, para o autor Boaventura de Sousa Santos (2006, p. 17 e 27), resultou na “passagem de uma concepção pós-moderna de oposição para uma concepção pós-colonial”. O grupo dos estudos pós-coloniais ou teorias pós-coloniais possuem como autores Edward Said e Homi K. Bhaba. A geografia onde se localiza o ponto de partida deste grupo é a Ásia e a Índia num contexto de independência das colônias mais recentes (segunda metade do século XX)<sup>9</sup> e esses(as)

---

<sup>9</sup> Dussel faz uma divisão da história em duas etapas da modernidade. A primeira etapa, já relatada, que trata da chegada dos europeus ao continente por eles denominado de americano e a segunda etapa data do início do século XVIII com a Revolução Industrial e o Iluminismo. “A Inglaterra substitui a Espanha como potência

autores(as) foram muito influenciados(as) pelos(as) pós-estruturalistas<sup>10</sup> franceses(as) e autores como Foucault, Gramsci, Derrida e Lacan. Os temas aos quais esse grupo dedica-se são em especial a subjugação do oriental; a colonização da Palestina e a situação pós-colonial da Índia (ROJAS, RESTREPO, 2010, p. 23-24).

Essa corrente teórica abre a possibilidade de ser feita uma crítica à modernidade com primazia às “relações desiguais entre o Norte e Sul na explicação ou na compreensão do mundo contemporâneo” (SANTOS, 2006, p. 28). Os estudos pós-coloniais são criticados por Boaventura em razão de, em alguns momentos, se aproximarem do pós-modernismo celebratório e por ter como marco o colonialismo britânico do qual a experiência não pode ser generalizada para as realidades de colonialismo português e ibérico em geral (SANTOS, 2006, p. 18).

A crítica de Mignolo (2007, p. 452) é que o projeto do pós-colonialismo seria muito dependente do pós-estruturalismo francês e propõe a construção de uma crítica por meio da concepção da “de-colonialidade” que partiria da crítica ao pensamento moderno como fruto permanente do colonialismo e que se mantém, na ideia de Quijano, como “colonialidade”.

O colonialismo, para Aníbal Quijano (2010, p. 84, nota 1), é uma relação de “controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada que domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial” enquanto a colonialidade é a face da mesma moeda da modernidade, isto é, como resultado da interação colonial e do processo de dominação/exploração (GROSFOGUEL, 2010, p. 466). A colonialidade é um conceito que possibilita a compreensão da “continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2010, p. 467).

A ruptura com a continuidade do que a colonialidade produz, em termos de poder político e epistêmico, demandaria, assim, um processo de decolonialidade, e não de descolonização.

---

hegemônica até 1945, e tem o comando da Europa Moderna e da História Mundial (em especial desde o surgimento do Imperialismo, por volta de 1870). Esta *Europa Moderna*, desde 1492, ‘centro’ da História Mundial, constitui, pela primeira vez na história, a todas as outras culturas como sua ‘periferia’” (DUSSEL, 2005, p. 58).

<sup>10</sup> O pós-estruturalismo é uma corrente teórica de origem estadunidense na década de 1980 e “que se associa ao ‘giro discursivo’ (isto é, que argumenta que o mundo está discursivamente constituído, mas que este não é somente discurso), a uma redefinição da agência do sujeito e a destotalização da noção de estrutura. Neste sentido, a teoria pós-estruturalista tem questionado os modelos existentes da subjetividade e identidade, em ambos envolvem a noção liberal burguesa de indivíduo autônomo que preexiste às relações sociais” (ROJAS; RESTREPO, 2010, p. 25).



Próxima dessa noção de decolonialidade estariam os Estudos Culturais, representados por Catarine Walsh e Stuart Hall, que apenas se distanciariam pela genealogia das fontes de influência (marxismo, estruturalismo, pós-estruturalismo, psicoanálises, teoria da performatividade e pós-coloniais), que para alguns do grupo do pensamento decolonial são considerados eurocêntricos e, assim, problemáticos (ROJAS; RESTREPO, 2010, p. 27)<sup>11</sup>.

Outro grupo que se aproxima muito dos estudos decoloniais é o de Estudos da Subalternidade, como uma linha do pensamento pós-colonial, que tem como principal referência Guha, que influencia os(as) demais autores(as) desse grupo como Chakrabarty e Gayatri Spivak. Esse é um grupo oriundo especialmente da Índia que questiona as vertentes dominantes históricas de seu país e são influenciados por Gramsci e pelos pós-estruturalistas (ROJAS; RESTREPO, 2010, p. 29-30)<sup>12</sup>. A identidade com a noção decolonial partem da mesma “ferida colonial”, isto é, “do lugar da exterioridade constitutiva da modernidade” (ROJAS; RESTREPO, 2010, p. 30).

Portanto, a teoria decolonial vai ser produzida em especial a partir da Teoria Crítica Latino-Americana. Esta teoria irá desenvolver algumas linhas próprias desde a década de 1960, como a Teoria da dependência (Ruy Mauro Marini); a Filosofia da libertação (Enrique Dussel); e a Pedagogia do oprimido (Paulo Freire). O pensamento latino-americano que se desenvolve a partir dessas teorias irá lidar com as elaborações clássicas sobre o colonialismo por meio de referências como Aimé Césaire; Franz Fanon e Orlando Fals Borba (ROJAS, RESTREPO, 2010, p. 39). Essas são as influências dos(as) atuais autores(as) latinos(as) preocupados(as) em construir uma alternativa à modernidade<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Em que pese esta crítica, Catarina Walsh, por exemplo, é diretora da principal articulação dos estudos decoloniais, que é o programa de Doutorado em Estudos Culturais Latinoamericanos da Universidade Andina Simón Bolívar, em Quito/Perú, além de ser organizadora de diversas obras da área.

<sup>12</sup> Ramon Grosfoguel (2010, p. 456) relata que, em 1998, houve um encontro do grupo de estudos subalternos sul-asiático e o grupo latino-americano na Universidade de Duke, nos Estados Unidos. Este teria sido o último encontro antes de o grupo latino desagregar-se. Este grupo era composto majoritariamente por latinos que residiam nos Estados Unidos e que tinham por objetivo produzir um pensamento alternativo radical aos estudos regionais produzidos no país. O próprio Grosfoguel diz ter ficado descontente com a postura de membros deste grupo de subestimar a perspectiva étnico-racial e por darem preferência a pensadores ocidentais. Para ele, apenas Guha seria de fato um “pensador que pensa a partir do Sul”.

<sup>13</sup> “Colonialidade e de-colonialidade introduzem uma fratura com ambos, o projeto eurocentrado da pós-modernidade e um projeto de pós-colonialidade fortemente dependente do pós-estruturalismo, tal como Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida, têm sido reconhecidos como a fundamentação dos cânones pós-coloniais: Edward Said, Gayatri Spivak e Bhabha Hommi. A de-colonialidade começa a partir de outras fontes. A partir da mudança de-colonial já está implícita em “Nueva corónica and buen gobierno” por Waman Puma de Ayala; na crítica de-colonial e no ativismo de Mahatma Gandhi; na fratura do marxismo em seu encontro com os legados coloniais nos Andes, articulada por José Carlos Mariátegui; nas mudanças políticas e epistemológicas radicais decretadas por Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre outros” (MIGNOLO, 2007, p. 452).

Apesar de os marcos serem majoritariamente masculinos que se apresentam nessa classificação da teoria decolonial por Rojas e Restrepo, neste trabalho, buscarei desenvolver uma teoria feminista sob o olhar decolonial que tem como destaque a produção de Francesca Gargallo, Rita Segato e María Lugones. Para tanto, será feito um resgate das bases de feministas que questionam os marcos androcêntricos da produção científica moderna como Donna Haraway e Sandra Harding e as críticas ao feminismo etnocêntrico hegemônico feitas pelas feministas negras, como Sueli Carneiro e Lélia Gonzalez.

## **1.2 As Epistemologias do Sul como crítica à modernidade: os modos de produção da não existência como forma de colonialidades**

Boaventura vai agregar toda essa diversidade epistemológica que se propõe como alternativa à epistemologia dominante dentro da noção de Epistemologias do Sul. Como o autor explica:

O Sul é aqui concebido metaforicamente como um campo de desafios epistêmicos, que procuram reparar os danos e impactos historicamente causados pelo capitalismo na sua relação colonial com o mundo. Esta concepção do Sul sobrepõe-se em parte com o Sul geográfico, o conjunto de países e regiões do mundo que foram submetidos ao colonialismo europeu (SANTOS, 2010, p. 19).

As Epistemologias do Sul questionam a forma de dominação epistemológica produzida pelo colonialismo e que gerou uma relação “desigual de saber-poder” dentro do pensamento moderno (SANTOS, 2010, p. 19). Boaventura de Sousa Santos caracteriza o pensamento moderno como abissal em razão da caracterização da “impossibilidade da copresença dos dois lados da linha” em que se aplicam as dicotomias Norte/Sul; Metrópole/Colônia, como resultado da “primeira linha global moderna” que “foi, provavelmente, o Tratado de Tordesilhas, assinado entre Portugal e Espanha (1494)” (SANTOS, 2010, p. 32 e 35).

Em que pese o fim dessa relação colonial por meio da autoridade política entre países, a colonialidade como força motora da modernidade mantém-se e sustenta-se ao longo do tempo por meio da negação do(a) Outro(a) e de outros “tipos de interpretação e de intervenção no mundo” (SANTOS, 2010, p. 18), algo que se revela, de acordo com Boaventura, por meio de “cinco modos de produção de não existência”: 1) “da monocultura do saber”: a ciência moderna considerada como única forma de conhecimento dicotomizada

com outras formas de “saber” tratadas como “não-ciência” e, portanto, ignoradas; 2) “da lógica produtivista”: a noção de desenvolvimento aliado a um critério econômico de produção e consumo acelerado tratado como inquestionável e aquilo que o contraria é tratado como atrasado ou preguiçoso; 3) “da monocultura do tempo linear”: a história com um sentido único que tem como ponto de partida a Europa; 4) “da lógica da escala dominante”: criada a partir de uma noção universalizante que ignora as demais escalas; e 5) “da lógica da classificação social”: a naturalização das diferenças que se realiza por meio de classificações das populações por categorias hierarquizadas, por exemplo, as classificações por raça e sexo (SANTOS, 2006, p. 102-105).

Em relação à monocultura do saber, essa se relaciona com a colonialidade do saber, isto é, na “América Latina é consequência e produto desta geopolítica do conhecimento, fabricada e imposta pela modernidade” (WALSH, 2009, p. 191). O conhecimento na modernidade é referenciado geopoliticamente. A cartografia desenha os mapas que representam a hierarquia mundial entre Norte e Sul em que a Europa e os Estados Unidos situam-se no meio e acima como a referência hierarquicamente superior de civilização e como ponto central de leitura da história.

Assim, a colonialidade do saber está embasada,

[...] por um lado, no modelo newtoniano, na perspectiva de que o mundo está regido por leis provadas empiricamente, as quais permitem alcançar certas certezas, e, por outro, no dualismo cartesiano enraizado no determinismo e na distinção entre natureza e seres humanos, corpo e mente, mundo físico e mundo espiritual. Ambas as perspectivas contribuíram para fundar “a ciência”, entendida como a busca de leis naturais e universais que se mantêm no tempo e no espaço (WALSH, 2009, p. 188).

A colonialidade do saber tem, assim, como base a divisão da sociedade colonial entre “civilizados” e “selvagens/indígenas” e constitui uma base epistemológica que situa os(as) nativos(as) como objetos “naturais” da ciência que os(as) coloca num “tempo-espaço temporalmente indeterminados, mas ainda assim periférico” (MENESES, 2010a, p. 226). A pretensa universalidade da ciência “pouco tem de universal; está objetivamente confinada aos limites das nações” europeias que dita o atrasado/avançado e resguarda o poder sobre a produção tecnológica (GALEANO, 2009, p. 316).

Um exemplo é a antropologia que foi criada como uma ciência para estudar os povos “nativos” dos países colonizados e a sociologia para estudar a sociedade moderna em si (QUIJANO, 2010, p. 112). Como apresenta Lander (2005, p. 33), “a antropologia e os estudos clássicos definem-se como o campo para o estudo dos outros”. A classificação de saberes é

feita entre o científico em contraposição com o tradicional colocando o primeiro como superior e diferenciado em termos de neutralidade em relação ao último, algo que ocorre em outros campos das ciências sociais e humanas.

Lander (2005, p. 23-24) apresenta que o saber moderno consegue manter a sua “eficácia neutralizadora” a partir de sucessivas separações. Uma importante separação seria da tradição ocidental de sua origem religiosa. A tradição judaico-cristã tem que Deus teria feito o “homem” a sua imagem e semelhança. A passagem da tradição medieval do conhecimento para modernidade carrega esse princípio. Como aponta Grosfoguel (2010, p. 460), a lógica cartesiana de Descartes “substitui Deus, fundamento do conhecimento na teopolítica do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo Homem (ocidental), fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos”. Essa centralidade do conhecimento na figura do “Homem”, ontologicamente ocidental idealizada dentro de uma lógica tão transcendental e abstrata como “Deus”, substitui na base do conhecimento apenas “Deus” por “Homem”<sup>14</sup>. Dessa maneira, por não situar geopoliticamente e corporalmente a base da “razão” que forma o conhecimento moderno, a neutralidade e a objetividade conformam apenas um “mito ocidental”.

E essa neutralidade religiosa por muitas vezes é utilizada contra povos que têm na base do seu conhecimento aspectos espirituais considerados como não-ciência. Como destaca Fanon (1979, p. 59), “para o colonizado, a objetividade é sempre dirigida contra ele”. Como exemplo, os povos indígenas andinos têm como princípio base de sua cosmovisão o “Bem Viver”<sup>15</sup>, que coloca a sua identidade cultural em harmonia com a “mãe terra” (WALSH, 2009, p. 211). O bem-estar coletivo que é construído a partir dessa noção “constrói valores não só materiais, mas também espirituais, que unem forças e energias em vez de colocá-las em competição, e que apontam a convivência, a vivência com o resto em harmonia, respeito, dignidade e contínua relação” (WALSH, 2009, p. 216).

Catherine Walsh (2009, p. 223) mostra que essa prática de vida não somente é ignorada pela modernidade, como desprezada por ela, já que “estes conceitos contrastam radicalmente com a da ‘boa vida’”. Enquanto para os povos andinos o trabalho é tido como atividade coletiva e sacramental, para o “homem” moderno, o trabalho é tido como um castigo e por isso a necessidade de controlar a natureza ao seu tempo, de impor a ela a sua força, de forma a desenvolver meios que facilitem o trabalho manual, como elementos que

---

<sup>14</sup> Aqui a noção de “homem” também está tomada pela colonialidade do ser que impõe um modelo de humanidade a partir de lógicas racializadas e de gênero que desenvolve mais à frente.

<sup>15</sup> Ou *Sumak Kawsay* em kichwa. Entre os aymará como *suma qamaña* (WALSH, 2009, p. 215-216).

dão suporte à classificação da sociedade como superior/inferior por meio de critérios de civilização, urbanização e desenvolvimento (WALSH, 2009, p. 224).

Essa lógica moderna produtivista e da “boa vida”, que tem na natureza apenas um objeto de satisfação do ser humano, atua como monocultura por meio da relação integral com a forma de organização “geopolítica, geo-histórica, geocultural e territorial” com o sistema econômico capitalista que se impõe “como sistema-mundo, como norma universal” (WALSH, 2009, p. 186 e 225).

A relação da monocultura do saber com a da lógica produtivista encontra-se na forma “(neo)liberal contemporânea” de impor uma forma de produção de saber por meio da noção de “desenvolvimento humano” como programa a ser implantado por meio de financiamentos de organismos internacionais como o Banco Mundial. A ideia de desenvolvimento tem, assim, uma perspectiva linear do tempo que olha para trás o que seria o atrasado a ser superado (WALSH, 2009, p. 185 e 197).

Isso não compõe a cosmovisão indígena andina que com o “bem viver” possui uma “relação e visão holística, isto é, na totalidade espaço-temporal da existência, da vida com respeito à totalidade” (WALSH, 2009, p. 216), com respeito e valorização da ancestralidade. Por isso, a necessidade de questionar a temporalidade como monocultura.

Essa noção do tempo linear que se realiza por meio de uma “naturalização do tempo histórico” (CHAKRABARTY, 2000, p. 15) é realizada por historiadores(as) inclusive de países ditos de “terceiro mundo” que sentem a necessidade de sempre se referenciar à Europa, porém, a recíproca não acontece (CHAKRABARTY, 2000, p. 28).

Chakrabarty (2000, p. 08) apresenta a perspectiva de John Stuart Mill que, em seus livros sobre a liberdade e sobre governos representativos, trata a ideia de um povo que se autogoverna como algo impossível a ser implementada para indianos (indígenas) e africanos por estes não serem ainda civilizados o suficiente para isso, colocando esses povos numa “sala de espera” da história, o que seria a realização do historicismo do “ainda não”. Para Mill, por serem povos menos “modernos”, eles precisariam passar por um período de preparação, por meio da educação, para poderem participar da política moderna. Os movimentos anticolonização do século XX foram, por isso, insistentes na urgência do “agora” como discurso.

Essa noção desenvolvimentista foi adotada até mesmo por marxistas que retiveram elementos desse historicismo na tese da direção da história, tratando alguns elementos atuais como anacrônicos (CHAKRABARTY, 2000, p. 12). O historicismo que decorre daí relaciona

sempre o processo de “desenvolvimento” por meio da transição “medieval/capitalista” em que a(o) indígena, a(o) camponesa(ês), a(o) latina(o)-americana(o), a(o) africana(o) são tratadas(os) como “atrasadas(os)” ou “subdesenvolvidas(os)” quando em realidade são a expressão do próprio processo colonial/capitalista numa correlação de dependência/exploração (CHAKRABARTY, 2000, p. 32). Assim, “o subdesenvolvimento não é uma etapa do desenvolvimento. É sua consequência. O subdesenvolvimento da América Latina provém do desenvolvimento alheio e continua a eliminá-lo” (GALEANO, 2009, p. 364).

O modelo econômico capitalista tem na lógica desenvolvimentista moderna uma cumplicidade objetiva “com as forças violentas que explodem nos territórios colonizados” (FANON, 1979, p. 50). O neoliberalismo, como forma de organização econômica capitalista imposta pelo Consenso de Washington, coloca-se nesse modelo de tempo linear ao ser imposto globalmente como o último estágio mais avançado do capitalismo (SANTOS, 2006, p. 329)<sup>16</sup>. As restrições que esse modelo coloca ao poder de regulamentação social aos Estados são incorporadas pelos governos locais em especial dos países que estão na periferia do sistema econômico como plataforma de exploração e que dependem de empréstimos do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. Essas restrições são colocadas como regras para realização do empréstimo, ou seja, funcionam dentro de uma lógica de chantagem econômica.

Desse modo, a força desse modelo econômico, e que os princípios da modernidade adquiriram, dependeu da ocorrência de uma “lógica de escala dominante” (SANTOS, 2006, p. 103) em forma de universal e global. O universalismo é aplicação dessa perspectiva de mundo moderno independente do contexto específico (SANTOS, 2006, p. 104). Já a globalização, que adquiriu maior importância a partir da década de 1990, realiza-se de duas maneiras: a) como “localismos globalizados”: em que um determinado fenômeno local (ex.: língua inglesa; comidas; vestuário etc.) adquire uma adoção global; b) como “globalismo localizado”: em que interesses econômicos e políticos adquirem caráter transnacional e se impõem às condições locais que “são desintegradas, marginalizadas, excluídas, desestruturadas e, eventualmente, reestruturadas sob forma de inclusão subalterna” (SANTOS, 2006, p. 438).

---

<sup>16</sup> O neoliberalismo “diz respeito à organização da economia global, incluindo a produção, os mercados de produtos e serviços, os mercados financeiros, e assenta na liberalização dos mercados, desregulamentação, privatização, minimalismo estatal, controle da inflação, primazia das exportações, cortes nas despesas sociais, redução do déficit público, concentração do poder mercantil nas grandes empresas multinacionais e do poder financeiro nos grandes bancos transnacionais” (SANTOS, 2006, p. 329).

A própria ideia de Estado Nação é uma universalização de uma forma de política comunitária que inclui na sua base o modo capitalista de produção e o patriarcado (CHAKRABARTY, 2000, p. 41). Porém, a geopolítica mundial de cada país irá cumprir um papel econômico diferenciado de acordo com a sua posição na hierarquia global. Os países do Norte terão na sua base econômica a produção industrial altamente valorizada e que se realiza por meio da exploração de *commodities* subvalorizados advindos e produzidos nos países do Sul.

Darcy Ribeiro (2006, p. 260), ao descrever o sistema econômico do Brasil, vai dizer que este apresenta “nos seus conteúdos formais mais arcaicos - como o escravismo - e mais modernos - como a produção para o mercado - os instrumentos de reimplantação ampliada de um sistema econômico de acumulação capitalista originária”. E com isso Darcy (RIBEIRO, 2006, p. 260) justifica o porquê do sistema produtivo da plantação não poder “ser reduzido aos sistemas não mercantis do feudalismo europeu conformador da vida camponesa medieval, nem ao sistema granjeiro moderno”.

No mesmo sentido, Chakrabarty (CHAKRABARTY, 2000, p. 17) vai criticar a interpretação da história que tem a Europa como ponto de partida e que coloca tudo como uma questão de transição medieval/capitalista. Para o autor, não é possível pensar uma história plural de poder e uma sociedade justa sem questionar a naturalização do tempo histórico e a ideia singular, homogênea e secular do tempo histórico (CHAKRABARTY, 2000, p. 15).

A perspectiva racista presente, então, na ideia de desenvolvimento, constrói uma oposição entre “uma forma ‘natural’ do ser da sociedade e do ser humano” em relação às outras expressões culturais de organização sociais que “são vistas como essencial ou ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitadas de ‘se superarem’ e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial)” (LANDER, 2005, p. 07).

Desse modo, a monocultura do tempo linear relaciona-se com a “lógica da classificação social” (SANTOS, 2006, p. 103) que naturaliza as diferenças criadas por hierarquias classificatórias por critérios sociais, geográficos, de raça, etnia, gênero e sexualidade, entre outras. Aqueles(as) que se encontram na hierarquia mais baixa ou de subalternidade na classificação social são os(as) que não comportam o perfil do “homem” aceito pela modernidade como modelo de humanidade.

Aníbal Quijano (2010, p. 113) vai apontar que o modelo epistemológico moderno logra manter-se hegemônico em razão da classificação social construída por meio de um

“padrão de distribuição de poder centrado em relações de exploração/dominação/conflito entre a população de uma sociedade e numa história determinada”. Na América, o modelo de exploração capitalista colonialista leva à classificação dos indivíduos por trabalho, gênero e raça<sup>17</sup>. A articulação heterogênea, descontínua e conflituosa destes elementos terá como eixo o que Quijano (2010, p. 114) irá chamar de “colonialidade do poder”. Assim, a colonialidade do poder pode ser tomada como:

[...] um enredamento ou, para usar o conceito das feministas norte-americanas de Terceiro Mundo, como uma interseccionalidade (Crenshaw, 1989; Fregoso, 2003) de múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (‘heterarquias’) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial, em que a hierarquia étnico-racial do fosso cavado entre o europeu e o não-europeu reconfigura transversalmente todas as restantes estruturas globais de poder (GROSFUGUEL, 2010, p. 464).

A colonialidade de poder associada com a colonialidade do saber acaba por gerar a colonialidade do ser (MIGNOLO, 2003, p. 633). A colonialidade do ser está relacionada com o “processo pelo qual o senso comum e a tradição são marcados por dinâmicas de poder de caráter preferencial: discriminam pessoas e tomam por alvo determinadas comunidades” (MALDONADO-TORRES, 2010, p. 423).

A colonialidade do ser sustenta, assim, formas de “fascismos sociais” definida por Boaventura como “um regime social de relações de poder extremamente desiguais que concedem à parte mais forte o poder de veto sobre a vida e o modo de vida da parte mais fraca” (SANTOS, 2010, p. 45). Esse fascismo social expressa-se como “apartheid social”<sup>18</sup> em que as cidades passam a ser divididas entre zonas “civilizadas”, em que o Estado atua de

---

<sup>17</sup> E outras classificações como por identidade de gênero, orientação sexual, capacitismo, adultismo. A figura, assim, de um ser humano no modelo hegemônico a quem o pensamento moderno serve é: europeu, masculino, branco, proprietário, heterossexual, cissexual (não-transsexual), sem deficiência, adulto.

<sup>18</sup> Boaventura descreve outras formas de fascismos presentes na sociedade moderna que são: 1) Fascismo paraestatal: “usurpação das prerrogativas estatais por parte dos atores sociais muito poderosos” (SANTOS, 2006, p. 334), esse se divide em: a) fascismo contratual: “a parte mais fraca, vulnerabilizada por não ter alternativa ao contrato, aceita as condições que lhe são impostas pela parte mais poderosa, por mais onerosas e despóticas que sejam” (SANTOS, 2006, p. 334) (exemplos: projeto de transformar o contrato do trabalho em contrato civil, privatizações, terceirizações). b) Fascismo territorial: “atores sociais com forte capital patrimonial retiram ao Estado o controle do território onde atuam ou neutralizam esse controle” (SANTOS, 2006, p. 335). 2) Fascismo da insegurança: “manipulação discricionária da insegurança das pessoas e grupos sociais vulnerabilizados pela precariedade do trabalho, ou por acidentes ou acontecimentos desestabilizadores, produzindo-lhes elevados níveis de ansiedade e de insegurança quanto ao presente e ao futuro de modo a fazer baixar o horizonte de expectativas e a criar a disponibilidade para suportar grandes encargos para obter reduções mínimas dos riscos e da insegurança” (SANTOS, 2006, p. 335). Violam a intimidade das pessoas, criam ilusões retrospectivas (ex.: associa serviços públicos à ineficiência) e ilusões prospectivas (ex.: o capital privado resolve o problema da ineficiência do público). 3) Fascismo financeiro: “espaço-tempo virtualmente instantâneo e global, combinado com a lógica de lucro especulativa que o sustenta, confere um imenso poder discricionário ao capital financeiro, praticamente incontrolável apesar de suficiente poderoso para abalar em segundos a economia real ou a estabilidade política de qualquer país” (SANTOS, 2006, p. 336).



maneira protetora nas áreas consideradas nobres das cidades; e em zonas “selvagens”, em que o Estado atua de forma predatória, como as periferias das cidades brasileiras onde a juventude negra é maciçamente assassinada<sup>19</sup> (SANTOS, 2006, p. 334).

Da “colonialidade do ser” emerge o “ser-colonizado” “quando poder e pensamento se tornam mecanismos de exclusão” (MALDONADO-TORRES, p. 416). A colonialidade do ser retira da pessoa a sua condição de “seres para si”, a sua “vocação de ser mais” (FREIRE, 1975, p. 30), isto é, de ser sujeito histórico para passar a ser objeto da vontade e da ação de quem possui poder, de quem domina.

María Lugones (2014) critica o conceito de colonialidade do ser propondo no lugar o termo colonialidade do gênero, porque quando se trata das relações desiguais entre homens e mulheres se está criticando o “sistema moderno colonial de gênero” (LUGONES, 2014, p. 938). Na sua proposta, ela busca complexificar “a compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres” ao associá-la com o termo colonialidade que traria a compreensão do “processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação e a investida de tornar o/a colonizado/a menos que seres humanos” (LUGONES, 2014, p. 939)<sup>20</sup>. Por outro lado, compreendo que o conceito de gênero sozinho não carrega toda a interseccionalidade de raça, classe e outras necessárias para a compreensão dessa desumanização colonial, e, então, escolhi associar os dois termos: colonialidade do ser e de gênero.

### **1.3 Caminhos para a construção de saberes e práxis decolonizadas**

Como foi trabalhado no tópico anterior, para Boaventura, o pensamento moderno seria um pensamento abissal na medida em que elabora dicotomias que dividem o mundo e o conhecimento em linhas intransponíveis e que não se relacionam (SANTOS, 2010, p. 32). Essas dicotomias seriam, por exemplo, entre o contemporâneo/ atrasado; saber

---

<sup>19</sup> Segundo dados da campanha da Anistia Internacional “Jovem Negro Vivo”, “em 2012, 56.000 pessoas foram assassinadas no Brasil. Destas, 30.000 são jovens entre 15 a 29 anos e, desse total, 77% são negros. A maioria dos homicídios é praticada por armas de fogo, e menos de 8% dos casos chegam a ser julgados” (Dados disponíveis no sítio da Anistia Internacional <<https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>>, acesso em: 3 ago. 2015).

<sup>20</sup> Na sua crítica, ela não se satisfaz com o termo “ser”, porque em sua visão “não há mulheres colonizadas enquanto ser, sugiro que enfoquemos nos seres que resistem à colonialidade do gênero a partir da “diferença colonial”. Tais seres são, como sugeri, só parcialmente compreendidos como oprimidos, já que construídos através da colonialidade do gênero. A sugestão é não buscar uma construção não colonizada de gênero nas organizações indígenas do social. Tal coisa não existe; ‘gênero’ não viaja para fora da modernidade colonial. Logo, a resistência à colonialidade do gênero é historicamente complexa” (LUGONES, 2014, p. 939). Acho a crítica válida, mas insuficiente frente aos problemas que o conceito de “gênero” sozinho carrega. Por falta de alternativa conceitual, decidi assimilar os dois termos.

científico/saber tradicional; norte global/sul global; desenvolvido/não desenvolvido, entre outras.

As Epistemologias do sul vêm no sentido contrário, ou seja, como um pensamento pós-abissal que necessita de uma copresença radical. Segundo o autor, a “copresença radical significa que práticas e agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários” (SANTOS, 2010, p. 53), o que demanda a recuperação da história dos(as) sujeitos(as) oprimidos(as).

O conhecimento produzido a partir dessa copresença seria plural e romperia com a construção moderna de separação abissal do saber científico com o saber tradicional, realizando um diálogo entre todas as formas de saberes. Deste diálogo seria produzido o que Boaventura chama de “ecologia dos saberes” (SANTOS, 2010, p. 54).

A ecologia dos saberes tem a pretensão de substituir a monocultura do saber presente no pensamento moderno (SANTOS, 2006, p. 105). Dessa forma, a ecologia dos saberes é um novo fazer epistêmico em que se admite que todo o conhecimento “é ignorante em relação a algum saber” (SANTOS, 2006, p. 106) e que a construção de um pensamento contra-hegemônico depende da visibilização e do diálogo entre os diversos saberes que foram “encobertos” pela produção de conhecimento moderno/colonial.

A “ecologia” como contraponto à “monocultura” da modernidade deve também levar em consideração a diversidade de temporalidades, de escalas, de formas de produção e o enfrentamento às hierarquizações baseadas nas classificações sociais que dão base às colonialidades<sup>21</sup>.

O confronto direto às noções de colonialidades é feito em especial pelo grupo de autores(as) do pensamento decolonial. Como explica Catherine Walsh:

Suprimir o “s” e nomear “decolonial” não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar uma distinção com o significado em castelhano [português] do “des”. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; isto é, passar de um momento colonial a um não colonial,

---

<sup>21</sup> A ecologia das temporalidades seria contrária a de tempo linear condenando a desqualificação que se faz das culturas não adequadas ao padrão moderno temporal ocidental. A ecologia dos reconhecimentos seria contrária à lógica da classificação social e da colonialidade do poder que determina que é diferente e o coloca numa situação de desigual. A organização dos movimentos feministas, negros e indígenas na América Latina fortalece o aumento da “diversidade social e cultural dos sujeitos coletivos que lutam pela emancipação social” (SANTOS, 2006, p. 110-111). A ecologia das trans-escalas seria contra a lógica do universalismo abstrato e da escala global. O pensamento emancipatório a partir dessa perspectiva reformula o pensamento marxista numa concepção pós-abissal em que a pretensão de emancipação dos(as) trabalhadores(as) “seja conquistada em conjunto com a emancipação de todas as populações descartáveis do Sul Global, que são oprimidas, mas não diretamente exploradas pelo capitalismo global” (SANTOS, 2010, p. 52). Por fim, a ecologia das produtividades seria contra a lógica produtivista e consistiria “na valorização e recuperação dos sistemas alternativos de produção, das organizações econômicas populares, das cooperativas operárias, das empresas autogeridas, da economia solidária etc.” (SANTOS, p. 112-113).

como se fosse possível que seus padrões e rastros desistam de existir. A intenção, em verdade, é para apontar e provocar um posicionamento – uma postura e atitude contínua– de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e destacar “lugares” de exterioridade e construções alternativas” (WALSH, 2009, p. 15, nota de rodapé 1).

O pensamento decolonial, ao se constituir por meio da crítica à colonialidade do saber, do mesmo modo que a ecologia dos saberes, busca a constituição de um “pensamento heterárquico”, isto é, “as heterarquias fazem-nos transpor as hierarquias fechadas rumo a uma linguagem de complexidade, a sistema abertos e a um enredamento de múltiplas e heterogêneas hierarquias, níveis estruturais e lógicas estruturantes” (GROSFOGUEL, 2010, p. 473).

Um método de construção desse pensamento heterárquico e plural, como o das ecologias dos saberes, é o da “sociologia das ausências”, proposto por Boaventura, como forma de identificar as experiências emancipatórias que respondem às práticas coloniais e opressoras modernas e dar visibilidades a estas dentro de um debate de alternativas (SANTOS, 2006, p. 198).

Aliada à sociologia das ausências está a sociologia das emergências que “consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que vão construindo no presente através das atividades de cuidado” (SANTOS, 2006, p. 116). Dentre as experiências que dão pistas para o que seria possível na sociologia das emergências, temos o exemplo das experiências de conhecimento em que se investiga “conflitos e diálogos possíveis entre diferentes formas de conhecimento” (SANTOS, 2006, p. 121)<sup>22</sup>.

A sociologia das ausências traz uma dimensão ética para o conhecimento que se configura na busca de alternativas disponíveis, e a sociologia das emergências insere essa dimensão ética na práxis, isto é, na busca por alternativas possíveis. A possibilidade é um “Ainda Não”, é uma tendência, é a capacidade como potência. O estudo das sociologias das emergências busca nessa potência a sua potencialidade no horizonte da utopia como alternativa emancipatória (SANTOS, 2006, p. 116-119).

A possibilidade como elemento que preenche o futuro de significado utópico e realista é constituída por ações do presente, “só o possível permite revelar a totalidade

---

<sup>22</sup> Um exemplo apontado por Boaventura é o da pauta da Justiça e da possibilidade de conflito e diálogo entre jurisdições indígenas e tradicionais que seria uma dessas experiências (SANTOS, 2006, p. 121).

inesgotável do mundo” (SANTOS, 2006, p. 116). Desse modo, Boaventura busca nessas experiências algo que ele irá chamar de *ação com clinamen* que seria:

Ao contrário do que acontece na ação revolucionária, a criatividade da *ação-com-clinamen* não assenta numa ruptura dramática, antes num ligeiro desvio, cujos efeitos cumulativos tornam possíveis as combinações complexas e criativas entre átomos, assim como entre seres vivos e grupos sociais. O *clinamen* não recusa o passado; pelo contrário, assume-o e redime-o pela forma como dele se desvia (SANTOS, 2010, p. 64).

Essa busca por ações complexas que não rompem com o passado, mas assumem uma diversidade de temporalidades, de escalas e de formas de produção, aponta para a necessidade de pensar para fora da ideia de totalidade, isto é, da ideia de que a construção de uma nova sociedade emancipatória depende da troca da totalidade capitalista/moderna para outra Totalidade (QUIJANO, 2010, p. 98)<sup>23</sup>. O projeto de um novo mundo sem opressão talvez deva ser tratado mais adequadamente como um projeto de outros mundos possíveis.

Outra questão está no tratamento a ser dado ao conceito de “Ainda não” visto que este era utilizado por liberais e marxistas à luz de uma concepção desenvolvimentista moderna que propugnava que o alcance de transformações no mundo colonizado ou “terceiro mundista” dependeria de esses países realizarem etapas de transição para a modernidade. Para Chakrabarty (2000, p. 17), o apelo pelo “Agora” anticolonial situa o capitalismo moderno não mais como um problema de transição, mas de tradução.

A tradução é um elemento complementar nas sociologias da ausência e da emergência. Para Boaventura, é o diálogo entre práticas e experiências emancipatórias disponíveis ou possíveis que visam tornar “possível a inteligibilidade recíproca entre os diferentes projetos de emancipação social sem que nenhum possa subordinar em geral ou absorver qualquer outro” (SANTOS, 2006, p. 123). À tradução feita entre diferentes formas de saberes o autor irá chamar de “hermenêutica diatópica”, no caso aqui seria uma “hermenêutica pluritópica”, isto é, um trabalho de troca entre representantes de grupos sociais de diferentes culturas que compartilham preocupações e buscam respostas e que encontram nesses diálogos diferentes alternativas (SANTOS, 2006, p. 124).

A tradução é assim uma prática intercultural. A interculturalidade, segundo Catherine Walsh, é um conceito e também uma prática de contato e intercâmbio entre culturas de maneira equitativa

---

<sup>23</sup> A ideia de Totalidade é explicada por Quijano (2010, p. 94-95) da seguinte forma: “O eurocentrismo levou virtualmente todo mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes”.

[...] a partir da relação, comunicação e aprendizagem permanentes entre pessoas, grupos, conhecimentos, valores, tradições, lógicas e racionalidades distintas, orientados a gerar, construir e propiciar um respeito mútuo, e um desenvolvimento pleno das capacidades dos indivíduos e coletivos, acima de suas diferenças culturais e sociais. Em si, a interculturalidade busca romper com a história hegemônica de uma cultura dominante e outras subordinadas e, dessa maneira, reforçar as identidades tradicionalmente excluídas para construir, tanto na vida cotidiana como nas instituições sociais, um com-viver de respeito e legitimidade entre todos os grupos da sociedade (WALSH, 2009, p. 41).

A tradução intercultural é uma prática a ser incluída na produção de conhecimento de forma crítica ao modo de fazer científico moderno. A rebelião dos oprimidos e das oprimidas demanda o rompimento epistêmico com a produção de conhecimento e da compreensão do mundo que se dê a partir somente da fala da autoridade acadêmica representada por um “sujeito imperialista” que fala a realidade pelos(as) oprimidos(as) (SPIVAK, 2010, p. 44).

Por isso, para Paulo Freire, a construção de uma nova realidade livre de opressão perpassa pelo fim dessa violência epistêmica que depende da construção de uma epistemologia que respeite todas as formas de saberes e que se faça mediada pelo diálogo com oprimidos e oprimidas, em que seu direito à palavra é respeitado. Desse modo, “é preciso primeiro que os [as] que assim se encontram negados[as] no direito primordial de dizer a palavra reconquistem esse direito, proibindo que este assalto desumanizante continue” (FREIRE, 1975, p. 93).

No mesmo sentido, Gayatri Spivak irá tentar responder à pergunta “pode o subalterno falar?”. Ao final, ela conclui que na classificação social que constrói as hierarquias que suportam a colonialidade do ser e de gênero “a mulher se encontra duplamente na obscuridade” (SPIVAK, 2010, p. 71). Essa duplicidade está no fato de que na historiografia colonial foi reforçado o modelo patriarcal de dominação masculina que perpassa pela própria constituição estrutural de Estado Nação (SPIVAK, 2010, p. 67).

As feministas, ao criarem uma epistemologia que coloca as mulheres como sujeitos de produção do saber, acabam de certo modo inaugurando essa crítica ao evidenciar uma perspectiva silenciada dentro do pensamento moderno ao longo da história.

Na colonialidade das relações de gênero (QUIJANO, 2010, p. 123), a mulher é objetificada como corpo isento de desejo sexual, seja sob o domínio do patriarca ao qual ela deve submissão como esposa, seja sob o mesmo domínio, mas como escrava ou prostituta.

Independente do polo em que a mulher se situa em ambas as situações, está como corpo submetido ao desejo masculino.

Sendo assim, como corpo e não como mente, na produção do conhecimento, não apenas as mulheres são silenciadas, mas questionadas em sua objetividade ao se colocarem nesse espaço. A objetividade, como já dito no item anterior, na ciência moderna, é masculina e branca.

Donna Haraway (1995, p. 07), ao tentar responder a esse questionamento da objetividade, irá dizer que há uma dicotomia na ciência na qual “‘eles’ imaginado constituem uma espécie de conspiração invisível de cientistas e filósofos masculinistas, dotados de bolsas de pesquisa e de laboratórios; o ‘nós’ imaginado são os outros corporificados, a quem não se permite não ter um corpo”.

Nem na produção socialista as mulheres foram vistas como membros do proletariado e, assim, como capazes de compreender e pensar o mundo, independentemente de participarem com sua força de trabalho nas relações dos meios de produção. Ainda, o “trabalho reprodutivo específico das mulheres, o trabalho feito com emoção, o trabalho ‘mediador’, desaparecia, então, no interior do esquema conceitual da teoria marxista, tornando-as invisíveis como classe ou grupo social agente do conhecimento” (HARDING, 1993, p. 17).

Donna Haraway vai problematizar e reconstruir a noção de objetividade. Para ela, ao contrário do que se defende na ciência moderna, o androcentrismo que permeia toda a produção de conhecimento em que “vista do senhor, do Homem, do deus único, cujo Olho produz, apropria e ordena toda a diferença” (HARAWAY, 1995, p. 21), é exatamente a única posição da qual não é possível se praticar a objetividade.

Apenas o reconhecimento da parcialidade da visão do sujeito do conhecimento é que se permite a produção de um conhecimento objetivo (HARAWAY, 1995, p. 21). Essa parcialidade refere-se à “localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver” (HARAWAY, 1995, p. 21). Em outras palavras, a “objetividade feminista significa, simplesmente, saberes localizados” (HARAWAY, 1995, p. 18) ou “conhecimento situado” (GROSFUGUEL, 2010, p. 459).

O saber localizado posiciona a racionalidade num espectro de “visões parciais e de vozes vacilantes numa posição coletiva de sujeito” (HARAWAY, 1995, p. 33-34) que

reconhece seus limites e contradições, ao contrário da ciência moderna que se propõe transcendental e se posiciona numa voz que vem desde cima de quem ocupa o poder.

#### **1.4 Traduzir a América Latina pelas vozes indígenas**

Se a história oficial da América Latina é marcada por um movimento da Europa para o continente americano, iniciando a contagem de sua existência a partir do marco de Colombo, decolonizar essa narrativa é um processo de tradução intercultural realizada a partir da perspectiva daqueles e daquelas que aqui estavam muito antes de 1492 e resistem desde então a ocupação de suas terras e de seus corpos pelos invasores/colonizadores.

Galeano, em seu livro *Veias abertas da América Latina* (2009), busca (re)construir essa narrativa dando destaque as invasões e explorações empreendidas pelos europeus e depois pelos Estados Unidos como país que assimilou e compôs desde o século XX a geopolítica de dominação dos países latinos.

Essa invasão foi iniciada pelos ibéricos. Portugal foi o primeiro país europeu a organizar-se por meio de um poder central, dando fim à autonomia feudal e à ocupação secular de árabes, em conjunto com a expulsão ou conversão do seu continente judeu. Com a assimilação da tecnologia produzida por esses povos do oriente, os ibéricos puderam se lançar ao mar e iniciar as “guerras de conquista, de saqueio e de evangelização sobre os povos da África, da Ásia e, principalmente, das Américas” (RIBEIRO, 2006, p. 58-59).

Assim, a mesma violência empregada em seus territórios contra árabes e judeus será utilizada contra os povos indígenas. Como Galeano relata, logo após três anos de seu desembarque, Colombo dirigiu uma campanha militar, composta de “duzentos infantes e alguns cães especialmente adestrados” (GALEANO, 2009, p. 29), para um ataque na Ilha Dominicana contra a população indígena que sequestrou cerca de 500 integrantes dessa população que foram levados como escravos para Sevilla. “Muitos indígenas da Ilha Dominicana antecipavam-se ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam seus filhos e se suicidavam em massa” (GALEANO, 2009, p. 31).

Os(as) indígenas que acabavam sendo incorporados(as) como escravos(as) nas atividades econômicas controladas pelos europeus nas terras latino-americanas, como a mita para a extração de prata, eram arrasados pelas consequências nos seus corpos do emprego do mercúrio que “fazia cair o cabelo, os dentes e provocava tremores incontrolláveis” (GALEANO, 2009, p. 61).

A escravização da população indígena era justificada por um não reconhecimento de sua humanidade que era legitimada por pensadores europeus, referenciados até a atualidade, e que dão sustentação ao pensamento moderno<sup>24</sup>.

A América de Voltaire, habitada por índios preguiçosos e estúpidos, tinha porcos com umbigos nas costas e leões carecas e covardes. Bacon, De Maistre, Montesquieu, Hume e Bodin negaram-se a reconhecer como semelhantes os “homens degradados” no Novo Mundo. Hegel falou da impotência física e espiritual da América e disse que os índios tinham perecido ao sopro da Europa (GALEANO, 2009, p. 62).

O não reconhecimento da humanidade indígena também foi a forma de “encobrimento” das grandes descobertas feitas por seus povos, como exemplo, o uso de conhecimentos produzidos por esses nas áreas da astronomia e da matemática. A racionalidade moderna, então, coloca-se, por meio da colonialidade do saber, em contraposição aos conhecimentos produzidos por esses povos ainda hoje tratados como “místicos” e, portanto, “primitivos”.

A humanidade negada à população indígena resultou em seu massacre corpóreo e epistemológico. As guerras encampadas contra os povos indígenas (como as empreendidas por Cortés contra os exércitos astecas e por Pizarro contra os incas); os maus-tratos e as doenças (que encontravam nas pessoas indígenas corpos não imunizados e vulneráveis pela exaustão) foram as armas do genocídio empreendido contra a população indígena.

Sem entrar em detalhes, e para dar somente uma ideia global (apesar de não nos sentirmos totalmente no direito de arredondar os números em se tratando de vidas humanas), lembraremos que em 1500 a população do globo deve ser da ordem de 400 milhões, dos quais 80 habitam as Américas. Em meados do século XVI, desses 80 milhões, restam 10. Ou, se nos restringirmos ao México: às vésperas da conquista, sua população é de aproximadamente 25 milhões; em 1600, é de 1 milhão. Se a palavra genocídio foi alguma vez aplicada com precisão a um caso, então é esse. É um recorde, parece-me, não somente em termos relativos (uma destruição da ordem de 90% e mais), mas também absolutos, já que estamos falando de uma diminuição da população estimada em 70 milhões de seres humanos (TODOROV, 2010, p. 191-192)<sup>25</sup>.

Foi no embate teológico que a população indígena passou a ter a sua escravização questionada, chegando a ser proibida no início do século XVI. Este debate sempre teve

---

<sup>24</sup> “O Outro é a ‘besta’ de Oviedo, o ‘futuro’ de Hegel, a ‘possibilidade’ de O’Gorman, a ‘matéria em bruto’ para Alberto Caturelli: massa rústica ‘des-coberta’ para ser civilizada pelo ‘ser’ europeu da ‘Cultura Ocidental’, pero ‘en-coberta’ na sua Alteridade” (DUSSEL, 1994, p. 31)

<sup>25</sup> O prefácio escrito por Jean Paul Sartre para o livro **Os condenados da terra** inicia com a seguinte afirmação: “Não faz muito tempo a terra tinha dois bilhões de habitantes, isto é, quinhentos milhões de homens [e mulheres] e um bilhão e quinhentos milhões de indígenas” (FANON, 1979, p. 03).



profundas implicações políticas, em especial, a partir do século XIX, em que se começou a discutir a política indigenista que se dividia entre o extermínio sumário ou assimilação na sociedade civil moderna (CUNHA, 1992, p. 06).

O principal embate se deu entre Sepúlveda e Las Casas. Sepúlveda expressa a base hierárquica e dicotômica que irá sustentar a classificação social da colonialidade do ser e de gênero, base da modernidade. Sua fundamentação, inspirada em Aristóteles, na oposição entre o bom e o mau; razão e apetite; entre outras, aponta para a insuficiência de humanidade de indígenas, sendo “a pedra de toque da alteridade não é o tu presente e próximo, mas o ele ausente ou afastado” (TODOROV, 2010, p. 228).

Las Casas, fundamentado em Cristo, apresenta as suas contraposições no seu amor aos indígenas. Todavia, como questiona Todorov (2010, p. 245):

Las Casas ama os índios. E é cristão. Para ele, esses dois traços são solidários: ama-os precisamente porque é cristão, e seu amor ilustra sua fé. Entretanto, essa solidariedade não é óbvia: vimos que, justamente por ser cristão, não via claramente os índios. Será que é possível amar realmente alguém ignorando sua identidade, vendo, em lugar dessa identidade, uma projeção de si mesmo ou de seu ideal? Sabemos que isto é possível, e até frequente, nas relações interpessoais, mas como fica no encontro das culturas? Não se corre o risco de querer transformar o outro em nome de si mesmo, e, conseqüentemente, de submetê-lo? De que vale então esse amor?

Ao recusar a escravização de indígenas, Las Casas, por outro lado, demanda a sua cristianização, ou seja, “não pretende fazer parar a anexação dos índios, quer simplesmente que isso seja feito por padres em vez de soldados” (TODOROV, 2010, p. 249)<sup>26</sup>.

É na aproximação figurativa da mulher com o papel da colônia, tanto por Sepúlveda quanto por Las Casas, que se tem a noção reveladora da concepção de emancipação como algo, em realidade, fora de cogitação para ambos. Las Casas defende que a colônia seja substituída por um Estado Teocrático de forma a substituir o “pai desnaturado” dessa terra por um “marido” que a trate “como merece” (TODOROV, 2010, p. 249-250).

A comparação da figura da mulher como algo inferior e submisso está presente em vários momentos da narrativa colonizadora. Como exemplo, os embaixadores astecas ao se

---

<sup>26</sup> Paulo Freire (1975, p. 37-38 e p. 44) trata do que ele chama de “falso amor”, que é expressa como essa “falsa generosidade” e que funciona em verdade como “violência real”, pois “fere a ontológica e histórica vocação” dos seres humanos como sujeitos históricos e de seu próprio destino. “A solidariedade verdadeira está na relação de amor verdadeiro, e não puro sentimento piegas de “pena” que não possibilita ver no/a Outro/a a sua potencialidade de sujeito. Dessa forma, a solidariedade exige a exploração deste sentimento paternalista de forma a superá-lo no sentido de tomada de uma atitude radical que é a de estar com os/as oprimidos/as na luta pela transformação da realidade objetiva” (FONSECA, 2012, p. 80).

negaram a lutar por não serem guerreiros foram logo tratados pelo grupo de Cortez como afeminados (DUSSEL, 1994, p. 43).

A sobreposição da moral espanhola sobre as mulheres indígenas fica explícito em uma passagem relatada por Todorov (2010, p. 48) de Colombo descrevendo o costume de andar nus da população indígena sobre o qual ele faz um destaque de que “as mulheres, pelo menos, podiam ser mais cuidadosas”. As mulheres indígenas só interessa a Colombo no seu olhar como “naturalista” (TODOROV, 2010, p. 67-68).

Todorov (2010, p. 128-130) relata que mesmo entre os astecas havia esse desprezo às mulheres, tanto que Montezuma, após ser preso pelos espanhóis, era tratado pelo seu povo como aquele que se entregou “como mulher” aos espanhóis. Na sociedade asteca, havia a divisão de que “às mulheres as palavras, aos homens as armas”. E para os indígenas, os espanhóis eram assimilados às mulheres por esse viés da palavra (TODOROV, 2010, p. 223)

Em que pese Todorov (2010, p. 223-224) também afirmar que seria inútil especular se essa imagem da mulher foi projetada primeiro no estrangeiro ou se foi na verdade na mulher que se projetou os traços estrangeiros, o que importa é a solidariedade dessa característica que retira das mulheres a sua humanidade.

Ainda, a relação mais cruel das mulheres com o estrangeiro será a que os espanhóis realizaram sobre elas ao transformá-las em “*locus* onde se enfrentam os desejos e vontades de dois homens. Matar os homens, violentar as mulheres: essas são, simultaneamente, as provas de que um homem detém o poder, e suas recompensas” (TODOROV, 2010, p. 359).

A ‘colonização’ da vida cotidiana do índio, do escravo africano pouco depois, foi o primeiro processo ‘europeu’ de ‘modernização’, de civilização, de ‘submeter’ (ou alienar), o Outro como ‘o Mesmo’; mas agora não já como objeto de uma práxis guerreira, de violência pura – como no caso de Cortez contra os exércitos astecas, ou de Pizarro contra os incas-, mas de uma práxis erótica, pedagógica, cultural, política, económica, isto é, do domínio dos corpos pelo machismo sexual, da cultura, de tipos de trabalhos, de instituições criadas por uma nova burocracia política, etc., de dominação do Outro (DUSSEL, 1994, p. 49).

Os corpos das mulheres não são somente “ocupados” economicamente, mas sexualmente. “Se ‘coloniza’ a sexualidade índia, se viola o erotismo hispânico, se instaura a dupla moral do machismo: dominação sexual da índia e respeito puramente aparente da mulher europeia” (DUSSEL, 1994, p. 51). As mulheres indígenas que resistiam não eram violentadas da mesma maneira como seria uma espanhola em tempos de guerra, elas eram atiradas aos cães por ser ao mesmo tempo “mulher que não consente e indígena”

(TODOROV, 2010, p. 359). Independente disso, a resistência indígena sempre foi praticada ao longo da história tanto pelos homens quanto pelas mulheres.

Uma história importante de resistência foi a de Tupac Amaru, um cacique mestiço que descendia de imperadores incas que, em 1781, sitiou Cuzco, montado num cavalo, dando início a uma rebelião messiânica e revolucionária, determinando o fim da mita em Potosí e a condenação à forca do corregedor real Antonio Juan de Arriaga, (GALEANO, 2009, p. 65). Tupac, ao ser capturado e preso, foi torturado até a morte e esquartejado. A ordem foi para “que fosse extinta toda a sua descendência até o quarto grau” (GALEANO, 2009, p. 66).

Em 1824, ainda no Peru, Simón Bolívar havia declarado o Decreto de Trujillo para proteger os índios do país numa tentativa de organizar o sistema de propriedade agrária, porém, sem ferir “os privilégios da oligarquia peruana, que permaneceram intactos apesar dos bons propósitos do Libertador, e os índios continuaram tão explorados como sempre” (GALEANO, 2009, p. 152).

Um século à frente, em 1968, as ideias de Tupac são retomadas pelo general nacionalista Juan Velasco Alvarado que, ao tomar o poder como presidente do Peru, expressou o lema ““Camponês! O patrão já não comerá mais tua pobreza!”” (GALEANO, 2009, p. 67).

Entretanto, a história da América Latina desde sua independência é marcada por frustrações econômicas e sociais advindas das traições cometidas pelas suas elites. Assim, “desgarrada por suas novas fronteiras, continuou condenada à monocultura e à dependência” (GALEANO, 2009, p. 152). Ainda em 1952, os indígenas dedicados ao serviço doméstico na Bolívia (os pongos) eram oferecidos no jornal em ofertas de aluguel (GALEANO, 2009, p. 68).

É no México que o ideal por terra e liberdade de Tupac Amaru vai ser encampado novamente pelo movimento indígena quando da implosão da Revolução Mexicana no início do século XX na qual Emiliano Zapata e Pancho Villa lideraram uma luta armada de camponeses indígenas pela reforma agrária. Este movimento inspirou a criação do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) que surgiu no início da década de 1980 formado por indígenas e camponeses(as) opondo guerra ao governo mexicano em 1994 exigindo o fim das negociações de acordo comerciais com os Estados Unidos e a troca por um governo socialista (GALEANO, 2009, p. 158 a 161).

O que mais chama atenção na organização do ELZN é que, em 1993, as mulheres internamente organizaram-se e declararam uma Lei Revolucionária de Mulheres que garantia

a participação das mulheres na luta revolucionária em igualdade “sem importar sua raça, credo, cor ou filiação política”<sup>27</sup>. Para as zapatistas, a luta do povo não pode ser feita sem as mulheres, do contrário, é uma luta dos homens e não do povo (SubVersiones, 2013).

Isso representou um avanço para a própria organização indígena. Como trata Todorov (2010, p. 130), os guerreiros astecas não previam que, ao delimitar para as mulheres a palavra e aos homens as armas, apesar de materialmente sempre perderem, as mulheres simbolicamente acabariam ganhando na história.

Todavia, o Renascimento é um modelo cultural que retirou das mulheres esse poder da palavra concedido na cultura asteca. A palavra deixa de ser expressão do mundo e da tradição, para ser o lugar da razão. A lógica moderna eurocêntrica, no domínio dos povos astecas, deu aos homens o lugar da razão e, assim, também da palavra, dando a eles o lugar do poder.

A reinterpretção da história sobre o uso da palavra pelas mulheres expressa-se na importante figura de Malinche (ou Doña Marina). Ela foi uma mulher da etnia nahuatl que foi entregue para Cortes para ser sua esposa. Como ela falava a língua de muitas etnias, ela ajudou na relação dos espanhóis com os povos que habitavam a região por ele ocupada. Essa figura é tratada na cultura mexicana na atualidade como relacionada à traição ou à pessoa que prefere o estrangeirismo, o “malinchismo”, e também como aquela que foi a “mãe” da “mestiçagem” como símbolo do novo habitante do continente americano (DUSSEL, 1994, p. 156).

---

<sup>27</sup> Ley Revolucionaria de Mujeres – EZLN.

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero.- Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto.- Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios.

(SubVersiones, 2013)

Essa mitificação em torno da figura de Malinche foi produto da Reforma Liberal do século XIX no México que buscava a construção de uma identidade nacional (MONSIVÁIS, 2013, p. 201). Essa identidade, então, foi construída reproduzindo uma perspectiva patriarcal sobre a figura feminina indígena histórica que invisibiliza a violação sobre o corpo de uma mulher pelo colonialismo e, em outra mão, reforça o papel materno a qual caberia a uma mulher.

As mulheres que eram “palavra” são, então, transformadas em corpo pelo patriarcalismo colonial europeu. Todavia, as zapatistas mexicanas possibilitaram que o corpo e a voz das mulheres fossem novamente entrelaçadas na práxis da luta revolucionária por elas encampada. A decolonialidade deste ato está no fato de que esta luta consegue assimilar um combate à colonialidade do poder tendo no protagonismo aquelas que foram as mais subjugadas por toda a complexidade desse sistema.

O movimento zapatista, assim, tem sido capaz de realizar a tradução entre duas lutas: a do movimento indígena e do movimento de libertação das mulheres<sup>28</sup>. Esse ato das zapatistas, pode se dizer, é a expressão do que se inaugura, a partir dos anos 2000, que é a noção da luta feminista latino-americana de que não é possível decolonizar sem despatriarcalizar.

Esse lema será adotado pelo Estado Plurinacional Boliviano a partir de sua nova Constituição de 2009. Compreender a possibilidade de um Estado com base nessa diretriz importa fazer uma tradução da história que una as duas vertentes: indígena e feminina. Como pergunta Grosfoguel (2010, p. 462): “Como seria o sistema-mundo se deslocássemos o *locus* da enunciação, transferindo-o do homem europeu para as mulheres indígenas das Américas, como, por exemplo, Rigoberta Menchú da Guatemala ou Domitila da Bolívia?”.

A aplicação de uma epistemologia feminista que se pautela pela perspectiva decolonial realiza-se na busca pelas vivências e histórias de resistência das mais diversas mulheres silenciadas e negadas na sua condição de sujeitos históricos.

---

<sup>28</sup> “O trabalho de tradução visa esclarecer o que une e o que separa os diferentes movimentos e as diferentes práticas, de modo a determinar as possibilidades e os limites da articulação ou agregação entre eles. Dado que não há uma prática social ou um sujeito coletivo privilegiado em abstrato para conferir sentido e direção à história, o trabalho de tradução é decisivo para definir, em concreto, em cada momento e contexto histórico, quais as constelações de prática com maior potencial contra hegemônico. Para dar apenas um exemplo, em março de 2001, no México, o movimento indígena zapatista, ao dirigir-se à cidade do México com forte apoio da população mexicana, foi protagonista de uma prática contra hegemônica privilegiada e foi-o tanto mais quanto soube realizar trabalho de tradução entre seus objetivos e práticas e os objetivos e práticas de outros movimentos sociais mexicanos, como, por exemplo, dos movimentos cívicos, do movimento operário autônomo, do movimento feminista. Desse trabalho de tradução resultou, por exemplo, que o comandante zapatista escolhido para se dirigir ao Congresso mexicano tenha sido a comandante Esther” (SANTOS, 2006, p. 127-128).

Rigoberta Menchú foi uma liderança indígena durante a ditadura militar da Guatemala. Teve o irmão mais novo, o pai e a mãe brutalmente assassinados pelo estado guatemalteco. A partir da referência de seu pai, Vicente Menchú, ela ingressou no Comitê de Unidade Campesina (CUC) na Frente 31 de janeiro em memória ao massacre cometido ao grupo de indígenas que ocuparam a Embaixada da Espanha e eram liderados por seu pai. Foi obrigada a exilar-se no México e dali foi para Paris onde concedeu uma entrevista a Elizabeth Burgos que transformou a sua narrativa de vida no livro *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la consciencia* (BURGOS, 2011).

A narrativa de Rigoberta expressa que a condição de mulher e ser revolucionária importa refletir e tomar posições sobre expectativas patriarcais feitas sobre as mulheres (BURGOS, 2011, p. 244).

Na análise de seu caso, percebe-se que uma luta decolonial e antipatriarcal não importa retomar aspectos de uma cultura ancestral. Há uma diferença entre a aculturação, como algo próprio que ocorre em todas as culturas, em relação a: “imposição de uma cultura sobre a outra, com o objetivo de aniquilá-la” (BURGOS, 2011, p. 15).

Domitila Barrios de Chungara é a voz feminina e indígena, esposa de um trabalhador mineiro, que na Bolívia vai demandar o “direito à palavra”<sup>29</sup> na Tribuna do Ano Internacional da Mulher das Nações Unidas (ONU) em 1975. Ela, como Rigoberta, foi perseguida, presa e torturada pelos militares que detinham o poder em seu país, em razão de sua luta por libertação de seu povo (VIEZZER, 1979, p. 14). Na sua fala, traduz-se a realidade de diversas mulheres indígenas que pelas condições sociais foram transformadas em operárias. Essa realidade que é de pobreza, exploração e negação da identidade. No seu depoimento, ela não fala de si, mas de seu povo. E essa fala ela intenta que “sirva para a classe trabalhadora e não somente para intelectuais ou para pessoas que negociam com estas coisas” (VIEZZER, 1979, p. 14).

Por fim, ainda hoje, a realidade das mulheres indígenas na América Latina é a marcada pela dupla exclusão de ser índia e ser mulher. Estudo realizado pela CEPAL conclui que apesar da reconhecida capacidade das mulheres indígenas em poderem atuar como “agentes de mudança e geradoras de bem-estar e de desenvolvimento sustentável de seus

---

<sup>29</sup> “O reconhecimento do “direito primordial de dizer a palavra”, não como “privilégio de alguns eleitos, mas direito” de todos os seres humanos, possui na relação das mulheres e dos homens com o mundo a sua existência à comunicação, o que é a essência do “ser da consciência” e serve à sua libertação da condição de “seres para o outro” passando à condição de “seres para si”, significando a sua autonomia ao se descobrirem dotadas/os de um saber próprio indispensável para a transformação de uma normativa a que elas se encontram submetidas enquanto cidadãs/cidadãos, mas que não reflete as suas realidades” (FONSECA, 2012, p. 75-76).

povos” o que as vulnerabilizam são as diversas discriminações de caráter econômico, étnico, de classe e de gênero (ONU Brasil, 2013)<sup>30</sup>.

### **1.5 Decolonizar o Estado brasileiro a partir da resistência indígena**

Decolonizar o Estado brasileiro perpassa primeiro por compreender o país como parte integrante da América Latina. Os processos coloniais pelos quais atravessaram os nossos vizinhos deixaram marcas similares na política e na cultura brasileira. A história do Brasil também precisa ser compreendida pelo olhar das lutas sociais indígenas, numa tradução com a luta das mulheres, de modo a compreendermos o que foi invisibilizado e ainda hoje se silencia como prática política estatal.

Além disso, a história da colonização brasileira é também interligada com a história da colonização do continente africano. Portugal já havia dominado vários países africanos antes de atracar por aqui. Isso fez com que o Vaticano já tivesse estabelecido algumas regras pela bula *Romanus Pontifex*, de 8 de janeiro de 1454, do papa Nicolau V, para a ação colonizadora antes mesmo dos portugueses decidirem invadir o Brasil (RIBEIRO, 2006, p. 35). Essa bula autorizava a invasão dos territórios e legitimava a escravização da população considerada pagã. Em 04 de maio de 1493, o Vaticano dispõe de outra bula, a *Inter Coetera*, que legitima a tomada por Portugal e Espanha do território do que para eles seria o “novo mundo” e a redução à servidão de seus povos (RIBEIRO, 2006, p. 36).

A postura, então, do Vaticano em garantir a escravização de “pagãos” não colocava nenhum limite a ela. A legislação era então “contraditória e hipócrita”, pois dezenas de guerras justas eram decretadas contra a população indígena pela sua simples hostilidade (RIBEIRO, 2006, p. 90). Ao se definir que apenas indígenas que se negassem a conversão poderiam ser escravizados sob o argumento de “guerra justa”, para Galeano (2009, p. 29), isso significa que em verdade a escravização não teria sido “proibida, mas abençoada”.

São diversas as aproximações que são feitas acerca da população indígena brasileira quando da chegada dos portugueses em 1500, isto é, que se somava cerca de um milhão de pessoas, uma população similar à de Portugal à época (RIBEIRO, 2006, p. 28), ou que seriam de cinco milhões (RIBEIRO, 2010b, p. 65). Independente de qual seria o número populacional correto, o fato é que a dizimação dessa população foi genocida, visto que hoje

---

<sup>30</sup> Este estudo abarcou mais de mais de 670 povos indígenas reconhecidos pelos nove Estados analisados pela CEPAL (Brasil, Colômbia, Costa Rica, Equador, México, Nicarágua, Panamá, Peru e Uruguai) do qual se compreende ao menos 23,5 milhões de mulheres.

ela compõe um total de aproximadamente apenas 900 (novecentas) mil pessoas (IBGE, 2010) frente a uma população total brasileira de 200 (duzentos) milhões de habitantes<sup>31</sup>.

Darcy Ribeiro (2010, p. 48) relata que em pouco tempo a paisagem com as povoações indígenas foram substituídas por “três tipos novos de povoações”.

O primeiro e principal, formado pelas concentrações de escravos africanos dos engenhos e portos. Outro, disperso pelos vilarejos e sítios da costa ou pelos campos de criação de gado, formado principalmente por mamelucos e brancos pobres. O terceiro esteve constituído pelos índios incorporados à empresa colonial como escravos de outros núcleos ou concentrados nas aldeias, algumas das quais conservavam sua autonomia, enquanto outras eram regidas por missionários (RIBEIRO, 2006, p. 48).

Esse processo “civilizacional” não tinha como característica apenas a exploração da população indígena pelas empresas coloniais, mas a catequização forçada pela troca de uma suposta proteção nas Missões jesuítas. Essas missões foram regulamentadas em 1608 que garantiram o governo temporal dos missionários sob os indígenas (CUNHA, 1987, p. 104).

As doenças, como a varíola, ganhavam força genocida com a atuação jesuíta de concentrar a população indígena em aldeias, como a do Recôncavo que, em meados do século XVI, dizimou aproximadamente 40 (quarenta) mil indígenas, restando apenas 03(três) mil que sobreviveram à doença (RIBEIRO, 2006, p. 47).

Outras missões entre os anos de 1562 a 1563 são arrasadas pelas epidemias de varíola que chegaram a matar em três meses mais de 30 (trinta) mil pessoas indígenas e negras. Na Bahia, segundo dados do Padre Anchieta, a população indígena de cerca de 80 (oitenta) mil pessoas foi reduzida a 10 (dez) mil (RIBEIRO, 2006, p. 83). “As aldeias, cheias de mortos insepultos, de gente faminta e desesperada, foram abandonadas por muitos índios, que se entregavam aos brancos como escravos, em troca de um punhado de farinha” (RIBEIRO, 2006, p. 83).

Outro fator da morte de indígenas era o próprio ataque sob a alcunha de guerra e sequestro para a escravização. A população indígena buscou se organizar para resistir a esses ataques construindo confederações regionais.

A mais importante delas, conhecida como Confederação dos Tamoios, foi ensejada pela aliança com os franceses instalados na baía de Guanabara. Reuniu, de 1563 a 1567, os Tupinambá do Rio de Janeiro e os Carijó do planalto paulista – ajudados pelos Goitacá e pelos Aimoré da Serra do Mar, que eram de língua jê – para fazerem a guerra aos portugueses e aos outros grupos indígenas que os apoiavam. Nessa guerra inverossímil da Reforma

---

<sup>31</sup> O genocídio da população indígena brasileira se deu de forma similar a dos demais países latino-americanos. Nos relatos de padre Antônio Vieira, há o registro de cerca de 2 milhões de indígenas dizimados em nome da “civilização” (RIBEIRO, 2006, p. 288).



*versus* a Contra-Reforma, dos calvinistas contra os jesuítas, em que tanto os franceses como os portugueses combatiam com exércitos indígenas de milhares de guerreiros – 4557, segundo Léry; 12 mil nos dois lados na batalha final do Rio de Janeiro, em 1567, segundo cálculos de Carlos A. Dias (1981) –, jogava-se o destino da colonização. E eles nem sabiam por que lutavam, simplesmente eram atizados pelos europeus, explorando sua agressividade recíproca. Os Tamoio venceram diversas batalhas, destruíram a capitania do Espírito Santo e ameaçaram seriamente a de São Paulo. Mas foram, afinal, vencidos pelas tropas indígenas aliciadas pelos jesuítas” (RIBEIRO, 2006, p. 29-30).

A população indígena, assim, sempre apresentou resistência à dominação empreendida. Uma das formas dos portugueses enfrentarem essa resistência era buscar o apoio dos jesuítas que cumpriam um papel de “diplomatas-pacificadores”. Sob a crença de que se os(as) indígenas continuassem a resistir acabariam massacrados, eles convenciam a população a se concentrar nos aldeamentos constituídos para a sua catequese (RIBEIRO, 2006, p. 50-51).

Esses aldeamentos além de resultarem por vezes na letalidade provocada pela doença, mesmo que involuntariamente por parte dos jesuítas, acabavam criando uma armadilha para a população indígena, que passava a ser uma presa fácil a ser dominada. “Missões inteiras, das mais ricas e populosas, como Guaíra (oeste paranaense), Itatim (sul do Mato Grosso) e Tapes (Rio Grande do Sul), foram assim destruídas pelos bandeirantes paulistas, que saquearam seus bens e escravizaram seus índios” (RIBEIRO, 2006, p. 332).

Isso se tornou ainda mais grave quando o Marquês de Pombal proibiu a atuação dos jesuítas no Brasil retirando-os dos aldeamentos e, por consequência, a proteção que ainda lhes restava (RIBEIRO, 2006, p. 51).

Assim, a lei de “libertação” de indígenas de 1755, que extinguiu o poder temporal dos missionários sob o povo indígena, “delegou o governo de tais aldeamentos aos assim chamados ‘principais’, designação costumeiramente atribuída pelos portugueses aos chefes indígenas tradicionais” (CUNHA, 1987, p. 104).

Todavia, essa “libertação” promovida por Pombal veio acompanhada de proibições de deserção, de fixar a população indígena dentro dos limites dos seus territórios, proibindo a sua saída e um “estímulo” ao trabalho, inclusive sendo “enviados a casas de correção ou forçados ao trabalho em obras públicas” (CUNHA, 1987, p. 106). O objetivo de Pombal era “orientar os indígenas no sentido de adoção dos costumes dos civilizados” (MELATTI, 2007, p. 250).

Para impedir a evasão dos(as) índios(as) libertos(as), estes(as) foram colocados(as) sob o “Regimento dos órfãos”, e a carta régia de 12/05/1798 “atribuiu o estatuto dos órfãos aos índios que vivessem fora dos seus grupos de origem” (CUNHA, 1987, p. 107-108). A opção pela tutela deu-se como uma forma de “garantir a mão-de-obra indígena em um momento de transição entre escravidão e o trabalho assalariado” (CUNHA, 1987, p. 110).

Ainda, a legislação de Pombal que garantia alguma liberdade aos/às indígenas passou a retroceder em 1808 com a declaração de guerra ao povo botocudo e outros grupos por interesse dos bandeirantes de Minas Gerais e São Paulo (MELATTI, 2007, p. 250). Em 1809, a declaração de guerra aos povos indígenas passou a permitir a realização de bandeiras contra eles e que fossem feitos prisioneiros pelo período de 15 anos contados a partir da data de seu batismo (MELATTI, 2007, p. 250).

Durante o período imperial, a civilização e a catequização de indígenas passaram a ser de responsabilidade da Assembleia-Geral e do governo (MELATTI, 2007, p. 251). A Lei de 27 de outubro 1831 ao mesmo tempo em que liberta os(as) indígenas em servidão, coloca-os(as) sob a tutela do Juiz de Órfãos (CUNHA, 1987, p. 111). A tutela orfanológica até então não era estendida a toda população indígena, pois “os abusos contra sua liberdade ficariam sob vigilância dos Juizes de Paz” (CUNHA, 1987, p. 112). É em 1833 que a tutela pelo Juiz de Órfãos passou ter competência para tratar tanto dos contratos de trabalho como das terras indígenas, algo que deveria ser transitório, mas que apenas se extingue com o Decreto nº 5.484, de 27 de julho 1928, que cria o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) transferindo a tutela para o Poder Executivo (CUNHA, 1987, p. 112).

A perspectiva infantilizada da população indígena de todo modo foi mantida pelo Código Civil de 1916 no qual considerava os(as) indígenas como relativamente incapazes, algo somente alterado em 1962. Do mesmo modo, algo que ocorria nos demais países latinos, ser mulher era também ser relativamente incapaz e sob o domínio dos homens.

Nas primeiras embarcações que chegaram ao Brasil, não vieram mulheres solteiras. As mulheres indígenas eram tomadas tal como as terras. Os jesuítas chegaram a solicitar que o reino enviasse mulheres, mesmo que meretrizes, de modo a garantir o aumento da população a serviço de Deus. “Queriam, sobretudo, as órfãs del-rei, que se casariam, aqui, com os bons e os ricos. Poucas conseguiram. Em 1551, chegaram três irmãs; em 1553, vieram mais nove; em 1559, mais sete” (RIBEIRO, 2006, p. 79).

Já o padre Antônio Nóbrega assinalava que em Pernambuco havia mulheres suficientes filhas de homens brancos com índias e que estariam aptas a se casar pela

conversão ao catolicismo alcançado. Para essas mulheres, assimilar o catolicismo era uma maneira de redefinir a sua identidade roubada (RIBEIRO, 2006, p. 80)<sup>32</sup>.

O modelo familiar que se estabelece pela colonização é a patriarcal em que o senhor e seus aparentados são quem podiam se reproduzir violentamente sob os corpos das mulheres que escolhessem. “Nenhuma hipótese havia nesse ambiente para que os negros e mestiços tivessem qualquer chance de se estruturar familiarmente” (RIBEIRO, 2006, p. 253).

O patriarca era também o detentor de poder sobre toda a população que estava subordinada às terras as quais era proprietário, pois este também era “dono das casas, das instalações, dos animais, das pessoas, de tudo podendo dispor com absoluto arbítrio” (RIBEIRO, 2006, p. 257). “Surge, assim, a área cultural crioula, centrada na casa-grande e na senzala, com sua família patriarcal envolvente e uma vasta multidão de serviçais” (RIBEIRO, 2006, p. 86).

O patriarcado também se expressava sob os corpos das crianças, pois era lícito comprá-las para treiná-las para o trabalho ou para instruí-los na fé cristã, algo que até hoje ocorre nas regiões pauperizadas brasileiras. Também era “lícito reter como cativo o índio que se acasalava com uma escrava e ainda registrar como escravo o filho gerado desse casamento” (RIBEIRO, 2006, p. 91).

Ao longo da história do Brasil, parcelas importantes das populações indígenas, negras e de mulheres, ofereceram resistência à opressão a que eram submetidas. Essas resistências são os marcadores da história que constituem a *ação com climen* (SANTOS, 2010, p. 64) capaz de demonstrar que essas populações podem ter sido vencidas, mas não derrotadas.

Foram diversas as rebeliões interétnicas. Das conhecidas, podemos citar a Cabanagem (1835-1840), em que a população cabocla amazônica (que, apesar da mestiçagem, tem uma identidade indígena) buscava viver autonomamente na região (RIBEIRO, 2006, p. 157)<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> A perspectiva de grupos indígenas sobre as mulheres diferenciava-se da portuguesa. “Os guerreiros cadiués recusavam-se a ter relações com mulheres brancas prisioneiras, considerando-as de categoria inferior. Mulheres nobres indígenas recusavam-se encontrar com a mulher do vice-rei, considerando apenas a rainha de Portugal como digna de suas relações” (MELATTI, 2007, p. 262).

<sup>33</sup> “Um caso excepcional foi o uso ‘revolucionário’ de índios e ‘tapuias’ (termo genérico para designar índios igualmente genéricos que formavam a base da população amazônica do século XIX) na cabanagem que sacudiu o Pará e o atual Amazonas, da Independência até 1840, aproximadamente” (CUNHA, 1992, p. 29). Os índios e os tapuias “foram usados pelas elites como bucha de canhão para as suas querelas faccionais que opunham os conservadores aos ‘filantrópicos’ ou liberais. Mas os cabanos apoiaram-se nos despossuídos e acabaram por fazer eclodir uma revolta de que nenhum dos líderes iniciais pareciam ter controle [...]. Entre essas guerras, figuram revoltas de índios, com os Maués, por exemplo, tomando para o lado cabano a vila de Luzéia, a atual Maués, ou os Mura combatendo os habitantes de Manaus, em Autazes” (CUNHA, 1992, p. 29- 30). Sobre a

A luta dos Palmares é um dos exemplos da força da população negra escravizada pela sua libertação e que conquistou a consolidação de territórios autônomos, que hoje são chamados de quilombos, em que a população herdeira das resistências pode organizar a sua forma de vida de acordo com suas memórias culturais e valores sociais (RIBEIRO, 2006, p. 158). Não apenas homens como Zumbi foram líderes, mas também mulheres como Dandara “que preferiu suicidar-se a voltar a vida de escrava” (TELES, 1999, p. 23).

A terra como elemento econômico e social capaz de garantir sustento e autonomia ainda hoje é o principal pleito dos conflitos sociais, todos eles com participação ativa de mulheres<sup>34</sup>. A questão da terra está presente desde os conflitos classistas históricos, dos quais podemos citar a Insurgência em Pernambuco (1817), Balaiada (Maranhão, 1838), Canudos (Bahia, 1896), Contestado (Paraná, Santa Catarina, 1912), até os conflitos atuais protagonizados pelo Movimento Sem Terra e os movimentos de indígenas e quilombolas.

Os grupos indígenas e quilombolas, por outro lado, têm, na verdade, nos conflitos por terra uma demanda por território. Isso significa que o valor da terra para os seus povos não pode ser avaliada de forma meramente econômica, mas também por seu valor ancestral e cultural.

Em 1808, D. João VI declara na Carta Régia como “devolutas as terras conquistadas aos índios a quem havia declarado guerra justa” (CUNHA, 1992, p. 15). De forma excepcional, esta declaração acaba por reconhecer os “direitos anteriores dos índios sobre as suas terras, direitos agora ab-rogados para certos grupos apenas; e implica também a permanência de tais direitos para os índios contra os quais não se declarou guerra justa” (CUNHA, 1992, p. 15).

Há também registros a partir do ano de 1815 de indígenas que buscaram o sistema judicial estatal para evitar a espoliação de suas terras como fizeram na data referida os Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia. Outro exemplo foi o povo indígena Gamela de Vianna que, entre 1821 e 1822, conquistou na Justiça do Maranhão a demarcação judicial de suas terras (CUNHA, 1992, p. 30). “Coincidência ou não, o fato é que não se conhecem processos em defesa dos direitos indígenas após 1845, quando os diretores das aldeias passam a exercer a função de procuradores dos índios” (CUNHA, 1992, p. 31).

---

participação de mulheres na Cabanagem, ver o texto de Eliana Ramos Ferreira: “As mulheres na cabanagem: presença feminina no Pará insurreto”, 2003.

<sup>34</sup> Sobre a participação de mulheres nos diversos conflitos citados, ver **Revista de História da Biblioteca Nacional**, Capa “Mulheres em conflitos”, ano 10, n.117, junho, 2015.

A primeira Lei de terras de 1850 tratou do registro das terras de aldeamentos com registro privado. Como a população indígena tinha dificuldades em saber como conseguir o título de propriedade, as suas terras tornaram-se bastante vulneráveis às apropriações indevidas (CUNHA, 1987, p. 113). Por outro lado, com esta lei, as terras de indígenas deixaram de ser consideradas devolutas, ou seja, o título de terra indígena passou a ser originário não exigindo legitimação (CUNHA, 1992, p. 16).

No período Republicano, em 1910, é criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) numa perspectiva de tutela estatal da população indígena. Rondon, um dos dirigentes do SPI, defendia

[...] a tese de que, oferecidas condições favoráveis aos índios, eles progrediriam pouco a pouco na direção da civilização. Cabia ao governo defendê-los contra o extermínio e opressão, dar-lhes meios para adotar as artes e indústrias da sociedade brasileira; não cabia ao governo nenhuma iniciativa no sentido de catequese, tanto mais que não havia nenhuma doutrina, religiosa ou filosófica, oficial (MELATTI, 2007, p. 253).

Dessa forma, apesar de o SPI garantir que os povos indígenas vivessem de acordo com suas tradições não tendo mais que cumprir deveres de acordo com o seu “estágio social” (MELATTI, 2007, p. 253), ainda possuía uma noção assimilacionista na ideia de fazer do indígena alguém “melhor, dando-lhe acesso a ferramentas e a orientação adequada” (RIBEIRO, 2006, p. 132-133).

A necessidade de uma política indigenista é discutida no Brasil desde a sua primeira Constituição para a qual foram encaminhados cinco projetos (CUNHA, 1992, p. 09). A Constituição de 1824 não fez referência à população indígena e a Constituição de 1891, que fundamentou a república, também se silenciou “embora tivesse havido na constituinte uma proposta de origem positivista no sentido da criação de uma confederação indígena ao lado da federação formada pelos Estados” (ANJOS FILHO, 2009, p. 570).

A Constituição de 1934 foi a primeira a tratar do tema estipulando para a União a competência legislativa, referindo-se ao povo indígena como “silvícolas” na perspectiva de prever a incorporação dessa população “à comunhão nacional (art. 5º, XIX, “m”) e garantiu no seu artigo 129 o respeito à posse das terras silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, negando-lhes, entretanto, a possibilidade de aliená-las” (ANJOS FILHO, 2009, p. 571).

Durante a ditadura militar, a inovação da Constituição de 1967 foi incorporar as terras indígenas aos bens da União (art. 4º, IV) e a Emenda Constitucional nº 1 de 1969

estipulou as terras habitadas pelos silvícolas como inalienáveis (art. 198, §§ 1º e 2º). (ANJOS FILHO, 2009, p. 571).

Em 1967, o SPI foi extinto e foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) até hoje existente. A proposta inicial era que a sua gerência fosse realizada por um conselho com participação da sociedade civil, porém, durante a ditadura, esse conselho diretor foi extinto e passou as atribuições a uma presidência que, enquanto durou o regime, foi sempre ocupada por um militar (MELATTI, 2007, p. 254).

Ainda, foi nesse período que foi publicado o Estatuto do índio (Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973) com a intenção de retomar uma tutela similar à orfanológica e de “integração” da população indígena à sociedade nacional quando as suas terras passariam a deixar de ser suas para serem de domínio público incorporadas como bens da União (SOUZA FILHO, 2005, p. 103)<sup>35</sup>.

Apesar da ampliação legislativa teoricamente de proteção, o período militar foi mais um capítulo na história brasileira de massacre à população indígena. O relatório final da Comissão Nacional da Verdade<sup>36</sup>, que apurou violações de direitos humanos cometidas durante o período da ditadura militar, revelou que ao menos oito mil indígenas foram atingidos por ações dos militares que envolveram cárcere privado; escravização; coação para caça de guerrilheiros(as); invasão e perda de territórios (CNV, 2014).

Muitas dessas denúncias já vieram à tona durante a própria ditadura. Em 25 de dezembro de 1973, um grupo de doze bispos e missionários católicos lançou o documento “Y-Juca-Pirama – O índio: aquele que deve morrer”, que inclusive ofuscou a publicação do Estatuto do Índio à época. Nesse documento, o grupo católico reclamava por profundas mudanças na forma de o Estado tratar a questão indígena, a partir do “diagnóstico da realidade de massacres e esmagamento cultural vivenciado à época pelos povos indígenas no Brasil” (LACERDA, 2007, p. 122).

A partir de 1974, com apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), os povos indígenas passaram a se organizar por meio de Assembleias de Chefes Indígenas que, ao todo, entre 1974 a 1984, foram realizados 57 (cinquenta e sete) encontros (LACERDA, 2007, p.

---

<sup>35</sup> Desde 1991, tramitam no Congresso Nacional novos projetos de lei para substituir esse estatuto, entre esses projetos, está o Estatuto dos Povos Indígenas (PL 2.051/1991) para o qual foi apresentada em 2009 uma proposta do Ministério da Justiça construída por meio de oficinas e diálogos com os povos indígenas.

<sup>36</sup> “A Comissão Nacional da Verdade foi criada pela Lei 12.528/2011 e instituída em 16 de maio de 2012. A CNV tem por finalidade apurar graves violações de Direitos Humanos ocorridas entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. Conheça abaixo a lei que criou a Comissão da Verdade e outros documentos-base sobre o colegiado. Em dezembro de 2013, o mandato da CNV foi prorrogado até dezembro de 2014 pela medida provisória nº 632” (Fonte: *site* CNV, disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>>. Acesso em: 20 jan. 2016).

126). De forma a que esse processo pudesse ter continuidade e organicidade, em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI) (LACERDA, 2007, p. 128). Com esta organização, os(as) indígenas passaram a realizar ações mais concretas como a retomada de seus territórios dos quais haviam sido expulsos e a ocupação de sedes da Funai para demandar políticas públicas (LACERDA, 2007, p. 129).

Durante o processo de democratização do país, os(as) indígenas pleitearam cadeiras na Constituinte de 1987 tendo o pedido rejeitado pela Comissão Afonso Arinos sob a justificativa que “as comunidades indígenas seriam representadas pela Funai, como órgão tutor” (ANJOS FILHO, 2009, p. 572).

Inspirados no sucesso que a candidatura de Mário Juruna havia conquistado nas eleições anteriores a deputado federal pelo Rio de Janeiro, tentaram a via eleitoral, mas não conseguiram eleger nenhum deputado constituinte apesar de apresentarem sete candidatos nas eleições de 1986 (ANJOS FILHO, 2009, p. 572). Nem mesmo Juruna foi reeleito, algo que pode ser explicado, entre outros motivos, pela perseguição da mídia que realizava chacota de sua atuação e também da oposição da própria presidência da FUNAI à época (LACERDA, 2007, p. 166).

A população indígena, então, organizou-se para estar presente fisicamente no Congresso Nacional tentando sensibilizar pressionando os(as) parlamentares. Foram meses de trabalho de lideranças de diversas etnias que procuravam os(as) deputados, dialogando e utilizando de suas tradições como instrumentos de luta. Assim, era constante o uso da pajelança e das danças, como forma de interpelar os(as) constituintes, de protesto e de celebração.

Como relata Rosane Lacerda, no dia 22 de abril de 1987, momento em que a proposta unitária do Deputado José Carlos Sabóia (PMDB/MA) seria apresentada à Subcomissão dos Índios, “cerca de 40 lideranças indígenas dos povos Krahô (GO), Krenak (MG), Kayapó (PA/MT), Xavante (MT), Terena (MS) e alguns Xinguanos (MT), marcaram o momento ao seu modo: primeiro, ocuparam a ante-sala do gabinete do Presidente da ANC [Assembleia Nacional Constituinte], Dep. Ulisses Guimarães” (LACERDA, 2007, p. 169). Na entrega da proposta ao presidente, colocaram um cocar em sua cabeça. A proposta também foi entregue ao Senador Mário Covas, líder do PMDB. “Subindo a rampa do Congresso Nacional, realizaram mais um gesto simbólico, cercando o presidente da Subcomissão, Dep. Ivo Lech, e submetendo-o a uma pajelança, para que o espírito bom viesse e entrasse em sua cabeça e seu coração” (LACERDA, 2007, p. 169).

Entre os discursos mais marcantes estão o do Davi Kopenawa Yanomami (AM/RR), que denunciou o Projeto Calha Norte de fazer campo de pouso dentro de suas áreas, e o de Krumare Mentuktire (PA/MT), sobre qual destino seria dado à população indígena dependendo de como fossem tratadas suas terras. Cacique Raoni Mentuktire foi outra figura essencial que se fez presente em todo o processo com seu “botoque nos lábios” (LACERDA, 2007, p. 170).

Ainda, em 04 de setembro de 1987, Ailton Krenak, coordenador da UNI, de paletó branco, discursou perante o plenário da Comissão de Sistematização, pintando “o rosto com uma tinta negra à base de genipapo e declarava, denunciando a campanha anti-indígena deflagrada pelo ‘Estadão’ e o retrocesso no Substitutivo do relator Bernardo Cabral” (LACERDA, 2007, p. 172). Esse ato teve enorme repercussão não somente na mídia nacional, mas também internacional.

Importante ressaltar que a resistência indígena que se travou neste momento histórico do país, assim como nos anteriores, não foi apenas masculina. Uma liderança importante na constituinte foi Quitéria Maria de Jesus ou Quitéria Pankararu como é conhecida. Dona Quitéria foi uma figura importante já na década de 1970 na luta em defesa da demarcação e homologação do Território Indígena Pankararu. A sua atuação, dialogando e mobilizando várias lideranças da região, a fez ser conhecida como a “Cacique do Nordeste”, “homenagem essa resultante da grande defesa em prol dos direitos indígenas não só do seu povo, mas de todo povo indígena brasileiro” (APIB, 2009). Na Constituinte, o papel de destaque que obteve junto de outras lideranças foi no episódio em quem ela, em conjunto com outras lideranças masculinas, conseguiu furar o bloqueio da segurança do Congresso Nacional “para lá dentro manifestar sua preocupação e defender os artigos 231 e 232 da CF, que dá direito aos povos indígenas de terem seu território livre e desintrusado” (APIB, 2009)<sup>37</sup>.

A Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro foi o grupo organizado de mulheres que também teve um papel de destaque ao estar presente em Brasília em conjunto com outras organizações da região Norte do país, representando 21 povos, para entregar aos(às) constituintes a “Carta dos Povos Indígenas na Faixa de Fronteira” (LACERDA, 2007, p. 173).

---

<sup>37</sup> Em entrevista realizada para esta pesquisa com a liderança feminina da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do NE, MG e ES (APOINME), Dona Quitéria é mencionada como uma das guerreiras que “lutou aqui no Congresso Nacional junto com outras lideranças pela Constituição, para colocar os dois artigos” como referência para a atual geração de mulheres nas lideranças.



No começo de maio de 1987, teve início um acampamento em frente ao Congresso Nacional que chegou a reunir mais de 200 indígenas e que ali permaneceram até a votação total do capítulo “Dos Índios”, que viria integrar a Constituição Federal de 1988. Além da pressão do lado fora do Congresso, os(as) indígenas não cessaram a sua atuação interna nos corredores da casa (LACERDA, 2007, p. 176).

Enfim, no dia 30 de agosto, o capítulo sobre os índios era submetido ao 2.º Turno de votações, e aprovado, com 437 votos favoráveis, oito contrários e oito abstenções, consolidando assim a vitória indígena na Constituinte. Embora diversas lideranças indígenas tivessem viajado a Brasília para acompanhar a votação, apenas Aílton Krenak – que possuía autorização especial para ingressar nas galerias do Plenário – conseguiu assistir à votação. Quando as outras lideranças obtiveram a autorização de acesso, a votação já havia ocorrido (LACERDA, 2007, p. 178-179).

A Constituição Federal (CF) de 1988 foi de enorme importância no reconhecimento de direitos indígenas. Toda mobilização e atuação da população indígena resultou numa Carta que garante em termos legais o Estado brasileiro como multicultural (FAJARDO, 2015, p. 38) quebrando com a tradição assimilacionista das legislações nacionais existentes até então. De maneira resumida, foi reconhecido o direito dos povos indígenas a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições (art. 231, caput, CF), os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam (art. 231, caput, CF) e, em especial, foi rompida com a noção de tutela estatal com o reconhecimento da autonomia jurídica da população indígena (art. 232, CF) (ANJOS FILHO, 2009, p. 573).

Entretanto, os avanços legais não necessariamente significaram avanços reais para a realidade indígena no Brasil nas últimas quase 30 décadas que se passaram após a promulgação da Carta de 1988. Como exemplo, do mesmo modo que em 1980 foi negado ao líder xavante Mario Juruna passaporte sob a alegação de incapacidade legal para impedir que fosse ao tribunal Russell, foi negado ao líder Cacique Babau o seu passaporte no ano de 2014 por meio da imputação a ele de um crime como forma de impedi-lo de ir ao encontro do Papa para apresentar denúncias de violações constantes cometidas pelo Estado Brasileiro contra seu povo e toda população indígena no Brasil.

A perseguição política tem sido constante contra as lideranças dos povos indígenas que acabam sendo mortos e seus assassinos se mantêm impunes num total descaso do Estado brasileiro. No ano de 2014, foi registrado um crescimento dos casos de suicídios<sup>38</sup> e de

---

<sup>38</sup> “No ano de 2014, ocorreram 135 suicídios, sendo a maioria praticada por jovens. Somente no Mato Grosso do Sul ocorreram 48 destes casos. Considerando-se registros feitos entre 2000 e 2014, somente neste estado, chega-

assassinatos<sup>39</sup> em razão de uma política adotada pelo governo federal de omissão e convivência (CIMI, 2014, p. 17 e 19).

Julio Melatti (2007, p. 256) diz que no senso comum da população não indígena brasileira há duas perspectivas sobre a parcela indígena do povo. Uma delas seria a visão pejorativa (e cínica) de que os(as) indígenas seriam “preguiçosos, cruéis e sujos”, algo bastante propalado entre os vizinhos das aldeias e os sertanejos que possuem interesses econômicos sobre suas terras e na exploração dos minerais que ali se encontram, com apoio por vezes de funcionários(as) da Funai que são oriundos das localidades onde estão essas populações.

O outro ponto de vista seria aquele romântico do índio como naturalmente bom propagandeado nas literaturas de Rousseau, Afonso Arinos, José de Alencar, Gonçalves Dias, muito utilizado com o objetivo de criar uma imagem nacional para a independência do país (MELATTI, 2007, p. 257)<sup>40</sup>.

O descaso e genocídio imposto à população indígena ainda nos dias de hoje demonstra que esse indígena tratado como um emblema da nação, com monumentos, o índio do romantismo, é o índio bom, mas, “convenientemente, é o índio morto” (CUNHA, 1992, p. 8)<sup>41</sup>.

Para além da letalidade corpórea, sempre houve a letalidade cultural provocada pela própria catequese em si. Darcy Ribeiro trabalha o conceito da “transfiguração étnica” como um “processo através do qual os povos, enquanto entidades culturais, nascem, se transformam e morrem” (RIBEIRO, 2006, p. 234).

Conforme se vê, a população original do Brasil foi drasticamente reduzida por um genocídio de projeções espantosas, que se deu através da guerra de extermínio, do desgaste no trabalho escravo e da virulência das novas enfermidades que os achacaram. A ele se seguiu um etnocídio igualmente dizimador, que atuou através da esmoralização pela catequese; da pressão dos fazendeiros que iam se apropriando de suas terras; do fracasso de suas próprias tentativas de encontrar um lugar e um papel no mundo dos

---

se ao alarmante número de 707 suicídios” (CIMI, 2014, p. 17). O suicídio é uma expressão da ameaça que os povos guaranis vêm sofrendo, pois para esse grupo essa prática é uma forma de resistência. “Nessas condições, as próprias tradições indígenas se redefinem, às vezes, já não para lhes dar sustentação moral e confiança em si mesmos, mas para induzi-los ao desengano. Esse é o caso dos mitos heroicos guaranis referentes à criação do mundo, que se converteram em mitos macabros, em que a própria terra apela ao criador que ponha um fim à vida porque está cansada demais de comer cadáveres.” (RIBEIRO, 2006, p. 301-302).

<sup>39</sup> “Em 2014, foram registrados 138, sendo muitos destes praticados em função de conflitos fundiários, com o intuito de coibir as lutas e amedrontar os líderes indígenas” (CIMI, 2014, p. 17).

<sup>40</sup> Manuela Cunha, ao relatar que os botocudos tinham seus crânios avaliados por cientistas europeus e estadunidenses, afirma “o que os tupis-guaranis são à nacionalidade, os botocudos são à ciência” (CUNHA, 1992, p. 08).

<sup>41</sup> Essa frase é uma alusão a um senso comum bastante divulgado na população brasileira de que “bandido bom é bandido morto”. A criminalização da condição de ser indígena fica assim evidenciada.

‘brancos’. Ao genocídio e ao etnocídio se somam guerras de extermínio, autorizadas pela Coroa contra índios considerados hostis, como os do vale do rio Doce e do Itajaí. Desalojaram e destruíram grande número deles. Apesar de tudo, espantosamente, sobreviveram algumas tribos indígenas ilhadas na massa crescente da população rural brasileira. Esses são os indígenas que se integram à sociedade nacional, como parcela remanescente da população original (RIBEIRO, 2006, p. 130).

As políticas estatais brasileiras sempre tiveram uma proposta de aniquilação ou assimilação cultural dos indígenas, ou seja, o seu desaparecimento é tratado como um destino fatal. Todavia, a resistência da população indígena é visível na sua própria sobrevivência. Atualmente, apesar de todos os problemas ainda enfrentados por essa população, há um crescimento demográfico de várias etnias<sup>42</sup>.

Para além, então, de uma resistência corpórea de sobrevivência, a população indígena sempre buscou formas de manutenção de sua identidade. Mesmo sob pressões assimiladoras inclusive realizadas por meio de políticas públicas em que se acreditava que a população indígena iria escolher se integrar à “civilização”, os povos indígenas mantêm sua identificação étnica por meio da lealdade de seus(suas) integrantes se autorreconhecendo como indígenas mesmo com a perda de alguns atributos de seus costumes (RIBEIRO, 2006, p. 100-101)<sup>43</sup>. Como explica Darcy Ribeiro, “o são, apesar de tão aculturados, porque se veem e se definem como índios e porque assim são vistos pela gente com quem convivem” (RIBEIRO, 2010c, p. 35)<sup>44</sup>.

Atualmente, as lideranças indígenas conseguem atuar inclusive de forma autônoma em relação à ação missionária ou a qualquer outro tipo organização civil, apesar de o apoio dessas entidades ainda ser relevante. A sua luta incorpora a de toda sociedade brasileira por um país mais justo. Como diz Darcy Ribeiro:

Sabem que a imensa maioria da sociedade nacional é composta de gente miserável que vive em condições piores que a deles próprios. Percebem ou

---

<sup>42</sup> “Os Nambiquara passaram a crescer altivos e determinados a permanecer em suas terras a qualquer custo. Os Urubu- Kaapor, que chegaram a quatrocentos em 1980, hoje são setecentos. Os Mundurucu já alcançam a casa dos 5 mil. Os Xavante, que eram 2500 em 1946, somam 8 mil hoje” (RIBEIRO, 2006, p. 299).

<sup>43</sup> A população indígena brasileira atual é composta por 817.963 pessoas, o que representa 0,4% atualmente da população brasileira, segundo dados da pesquisa do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Censo 2010, que considera população residente nas áreas urbanas e rurais e que se autodeclararam como indígenas. Apesar da baixa densidade populacional, há uma alta diversidade étnica. Na metodologia aplicada nesta pesquisa, foi possível identificar 274 línguas indígenas faladas por indivíduos pertencentes a 305 etnias diferentes. Informações disponíveis no *site* do IBGE <<http://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 6 jun. 2014.

<sup>44</sup> Para Melatti, as formas diversas de se definir indígenas são a partir de critérios culturais e outros racistas. O critério de identificação étnica é “o que decide se um grupo de indivíduos pode ser considerado indígena ou não, seja qual for sua composição racial, estejam em que estado estiverem suas tradições pré-colombianas, é o fato de serem considerados índios por eles próprios e pela população que os cerca. Não se trata de auto-identificação, mas também de identificação pelos outros” (MELATTI, 2007, p. 38).

suspeitam que seu lugar na sociedade nacional, se nela quisessem incorporar-se, seria mais miserável ainda. Tudo isso aprofunda seu pendor natural a permanecerem índios (RIBEIRO, 2006, p. 301).

A realidade dos povos indígenas na América Latina, e aqui destacamos o Brasil, comprova que as colonialidades ainda persistem na lógica de atuação do Estado brasileiro. Darcy Riberio define que a luta por uma sociedade que aqui chamo de “decolonial” não implica no desaparecimento da Europa “cêntrica” que esta, “obviamente, nem se converte em museu de troféus. Vai coexistir com outros centros de poder e criatividade que, conjuntamente, irão elaborando as múltiplas pautas que orientarão a conduta humana” (RIBEIRO, 2010b, p. 114).

A criação dos Estados Plurinacionais boliviano e equatoriano representam quase que a concretização de algo que Darcy prenunciou que seria a configuração de uma “federação latino-americana” composta por nações que incorporam em sua concepção os povos originais das Américas (RIBEIRO, 2010b, p. 106).

Entretanto, tanto o Brasil como esses países vão apresentar limites tanto na condição de rompimento prático com o modelo capitalista de produção econômica quanto em relação ao modelo patriarcal de produção das relações sociais de poder que ao final acabam sendo limitadores da própria possibilidade de rompimento com as colonialidades. Tentar compreender como e as razões disso e as possibilidades de avanços práticos desses rompimentos é a tarefa dos próximos capítulos.

## **CAPÍTULO 2 – POLÍTICAS PÚBLICAS PARA MULHERES INDÍGENAS NO BRASIL – TRAÇOS DE COLONIALIDADES PERSISTENTES**

*Quando o português chegou  
Debaixo duma bruta chuva  
Vestiu o índio  
Que pena! Fosse uma manhã de sol  
O índio tinha despido  
O português*

(Poesia “*Erro de português*”, de Oswald de Andrade)

### **2.1 Reflexões sobre as abordagens metodológicas adotadas para a identificação das colonialidades como elementos estruturantes das políticas públicas federais**

Pensar o Estado brasileiro na atualidade nos provoca a pensar de qual modo as colonialidades e o patriarcalismo ainda se encontram em suas estruturas. Esse trabalho tem como marco de estudo o ano de 2003 quando inicia o período que viria a ser dos anos de governo federal do Partido dos Trabalhadores (PT), representado na presidência por Luís Inácio Lula da Silva (2003 - 2010) e Dilma Rousseff (2011 - atual), com a promessa de uma mudança de paradigma de gestão voltado para o social e a sua diversidade.

Houve a criação de ministérios específicos como o das Mulheres, da Igualdade Racial, dos Direitos Humanos e do Desenvolvimento Social e Agrário, que seriam os responsáveis em realizar as políticas que corresponderiam a esses anseios sociais em diálogo com os movimentos sociais que passaram a ter mais acesso à gestão, em especial, por meio de Conferências e Conselhos.

Muitas críticas são feitas acerca dos alcances dessas políticas e das realizações dessas promessas. O recorte escolhido aqui é pensar como as políticas públicas elaboradas, mesmo que bem intencionadas, acabam por reproduzir alguns olhares coloniais e patriarcais. Ainda, pretende-se verificar como os espaços de diálogo com os movimentos sociais de fato foram suficientes para a ruptura com esses padrões e no avanço de uma política realmente intercultural.

Desde início, é importante ressaltar que a palavra “método” (prática?) precisa ser problematizada nos moldes que Sandra Harding indica, isto é, aqui se adota uma lógica feminista de método científico, dado que a prática de pesquisa feminista parte da vida das

mulheres e não pode ser confundida com o que, tradicionalmente, se chama de “método científico”. Nas palavras da autora:

Entretanto, ‘ao começar pela vida das mulheres’ para identificar e formular as perguntas para a pesquisa, há sido criado, dentro da pesquisa feminista nas ciências sociais e naturais, padrões de conhecimentos distintos. Assim, em que pese essa via produzir conhecimento, não é normalmente o que as pessoas que pensam ‘método’ de investigação possuem em mente, seria, todavia, razoável sustentar que existe um método de investigação feminista distinto; isto é, que há um ‘método’ específico produzido pelos feminismos (HARDING, 1987, p. 11).

A escolha pela perspectiva das mulheres indígenas nas políticas públicas teve como objetivo perceber a profundidade que essas políticas que se propõem diversas realmente conseguem alcançar em termos étnicos e de gênero. O diálogo com lideranças femininas indígenas por meio de entrevistas foi essencial para a definição dos caminhos dessa pesquisa.

Inicialmente, o recorte pensado era de avaliar apenas as políticas públicas voltadas ao enfrentamento da violência doméstica. Um dos motivos era compreender como essas políticas conseguiam se efetivar com base em uma lei, a Lei Maria da Penha, que não tinha sido pensada em diálogo com as mulheres indígenas e como se lida com a realidade de diversidade cultural de compreensões dos papéis de gêneros no contexto de 305 (trezentos e cinco) povos indígenas que habitam o Brasil.

Assim, a proposta aqui inicialmente foi compreender a pauta da violência doméstica em contexto indígena. Inicialmente, a pesquisa foi feita por meio do projeto “Violência contra a mulher indígena e a Lei Maria da Penha, na perspectiva de uma Bioética Intercultural Crítica e Feminista”, coordenado pela Professora Arneide Bandeira Cemin. A desistência de utilizar os dados dessa pesquisa foi em razão dos atrasos que ela sofreu de aprovação junto ao Conselho Nacional de Ética na Pesquisa (CONEP), inviabilizando em termos de tempo e prazo a aplicação dos seus resultados nessa tese.

Ainda, as próprias lideranças femininas indígenas quando entrevistadas apresentaram certo desconforto em delimitar uma opinião sobre o tema, apesar de reconhecerem a gravidade dele. Permitir que o Estado interfira em um contexto em que ele próprio ameaça e viola outros direitos indígenas, em especial, em seus territórios, é algo bastante temeroso.

Levantando dados junto à FUNAI sobre esta temática e a partir das entrevistas com lideranças, constatei que uma política pública que pense a realidade das mulheres indígenas não pode deixar de ser articulada com as políticas públicas gerais voltadas para o público indígena. Em todas as entrevistas, as lideranças apontaram de forma bastante firme que as

suas demandas estão vinculadas com as de seu próprio povo e que o “recorte” de gênero não pode ser feito de uma forma desconectada.

E aí o que veio como demanda, assim, eu nem acho que, mesmo quando discute assim, não vem essas coisas próprias assim, porque geralmente as mulheres discutem, e discutem o que está se discutindo no momento, tipo se a gente discutiu uma defesa de direitos, a organização de mulheres discute também, se a gente discute território, elas também fazem como forma de reforçar, entendeu? Não de fazer uma coisa à parte, separada, mas de reforçar sempre a luta maior, é isso que eu tenho muito do que vem do movimento de mulheres, sabe, sempre vem com pauta, propostas, tudo, de pedido de participação, para que os homens deixem, que tenha participação igual, mas o que vem como demanda mesmo é sempre no sentido de fortalecer a luta maior, que o movimento tá trazendo, da conjuntura mesmo, do que a gente tá defendendo no momento (Liderança APIB).

Diante disso, defini dois momentos neste trabalho. O primeiro, que desenvolvo aqui, trata das políticas gerais para indígenas, buscando sempre destacar de que modo as mulheres estão ou não inseridas. O segundo, que será analisado no capítulo seguinte, é tentar compreender como são elaboradas as políticas específicas para mulheres e como as indígenas são tratadas nesse espaço.

Dessa maneira, essa pesquisa teve como procedimento de coleta de dados a realização de entrevistas semiestruturadas com nove lideranças femininas das principais organizações indígenas nacionais e levou em consideração a distribuição regional. Foram entrevistadas lideranças da APIB; da UMIAB; da APOINME; da Associação de Mulheres do Xingu; uma liderança Kaingang (do Rio Grande do Sul); lideranças do Mato Grosso do Sul (Guarani Kaiwoá).

Apesar de várias tentativas, não consegui entrevistar ninguém em específico da região Sudeste, apesar de ter avançado em conversar com Eliane Potyguara, da Rede Grumin de Mulheres Indígenas<sup>45</sup>, porém, ela apenas me deu acesso a entrevistas dela já publicadas. E como nas entrevistas eu entreguei termos de consentimento livre e esclarecido no qual me comprometi a garantir o sigilo e a privacidade da identidade das participantes, não identifiquei o nome delas nas falas, apenas pela entidade que elas compõem.

A escolha de apresentar o nome da entidade é porque as falas não podem ser tidas como representativas de todo o movimento indígena, já que não existe uma esfera nacional desse movimento e uma realidade que possa ser generalizada, ao contrário, a todo momento, eu destaco que o problema das políticas públicas é não considerar as especificidades locais. Então, para não cometer o mesmo erro, utilizo a entidade ou etnia como forma de situar a fala.

---

<sup>45</sup> Mais informações em: <<http://www.grumin.org.br/principal.htm>>.

Todas as pessoas foram entrevistadas em Brasília/DF, algumas por morarem na cidade, com outras aproveitei a vinda delas para a cidade para alguma atividade política, sendo que muitas eu entrevistei no Acampamento Indígena que ocorreu em abril de 2015. Assim, são mulheres com uma atuação política que envolve o diálogo constante com o Estado em âmbito federal, isto é, não são lideranças com atuação especificamente local<sup>46</sup>. Para ser recebida por essas pessoas, na maioria dos casos, dependi de amigas(os) que atuavam com a organização específica e que me apresentaram<sup>47</sup> às mulheres indígenas.

Importante ressaltar que uma das entrevistadas como liderança já trabalhou e outra estava trabalhando no âmbito da Funai. Isso é um reflexo do próprio período da gestão governamental avaliada, pois muitas pessoas integrantes ou que atuavam em suporte aos movimentos sociais, incluindo o movimento indígena, são pessoas que possuíam apoio ao projeto apresentado pelo PT e acabaram sendo incorporadas pela sua gestão. A pessoa que trabalhava para a Funai foi entrevistada durante o Acampamento Indígena no qual ela participava enquanto principal liderança de sua organização. Ao ser questionada sobre a relação entre ser do movimento e ao mesmo tempo dessa Fundação, ela respondeu:

Até agora não percebi nenhuma diferença. Porque eu continuei fazendo a mesma coisa que eu fazia dentro da APOIMNE, como é uma organização de articulação, sempre fiz essa articulação nas bases, com os povos, continuo fazendo isso, vez ou outra faço uma coisa burocrática, mas hoje por exemplo, desde hoje que eu vim para o acampamento, não tem nada que me impeça de estar no acampamento, e essas pautas, as lutas do movimento indígena, a Funai hoje não é aquela Funai que era antigamente, ou ela muda, ou se acaba, ou absorve o pensamento que é das lideranças indígenas, que daí que eu acho interessante, tem muita gente que ainda que tem pensamento que não, tá errado, índio não é para estar fazendo isso, eu acho, não tá errado, índio tem que realmente tá nessas estruturas, ou está lá para mudar o pensamento desse pessoal, ou continua fazendo as mesmas coisas errada pros povos indígenas (Liderança APOIMNE).

As entrevistas iniciaram todas com um pedido para que a pessoa se apresentasse e contasse a sua história pessoal e de militância no movimento indígena. Depois eu pedia para que relatassem como é ser mulher e ser uma liderança indígena, isto é, se há diferenças entre ser um homem ou uma mulher no movimento indígena. E em seguida eu solicitava a opinião delas sobre as políticas públicas atuais para as mulheres indígenas, com destaque para a problemática da violência doméstica.

---

<sup>46</sup> Entrevistei algumas pajés que possuem uma atuação mais local de forma exploratória, ou seja, de forma não sistematizada em razão da escolha do recorte ser pessoas que estão em diálogo com o governo federal.

<sup>47</sup> A maior dificuldade foi entrevistar alguém da região Sudeste/Sul por não ter alguém que facilitasse a aproximação e também em razão pelas principais lideranças femininas indígenas mais atuantes junto ao Estado estarem de fato nas regiões Norte e Nordeste, o que tornava mais fácil o contato.



Para complementar as informações sobre o histórico das organizações de mulheres indígenas, levantei documentos junto ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que gentilmente abriu o seu arquivo para a pesquisa.

Realizei também entrevistas abertas com três coordenadoras de políticas públicas da SPM e da Funai no âmbito do governo federal para as quais eu pedia para explicarem as políticas que coordenavam e os desafios que se colocava.

Solicitei também, primeiramente por meio de ofício entregue em todos os Ministérios que possuem políticas para indígenas ou alguma relação apontada pela Funai, que esses órgãos apresentem as políticas públicas para indígenas que realizaram entre os anos de 2003 a 2014 e se, dentre elas, haveria políticas públicas específicas para mulheres. Foi solicitado, inclusive, que apontassem se houve convênios, acordos, editais, entre outros, realizados para este propósito (ANEXO 1). Os Ministérios que foram consultados são: do Desenvolvimento Social (MDS); do Meio Ambiente (MMA); do Desenvolvimento Agrário (MDA); de Políticas para as Mulheres (SPM); de Igualdade Racial (SEPPIR); de Direitos Humanos (SDH); da Educação (MEC); da Cultura (MinC); da Saúde (MS); Funai e Casa Civil.

De início, poucos ministérios responderam e então realizei uma busca pelas pessoas responsáveis de forma direta para conseguir materiais, tendo sucesso apenas com o Ministério de Desenvolvimento Social (MDS), que inicialmente havia respondido ao ofício alegando ali não possuir políticas para indígenas e que se buscasse a Funai. Ao conseguir entrar em contato de forma direta com o setor que atua especificamente com povos indígenas no MDS, foi encaminhado material institucional para o meu *e-mail*. Outros ministérios apenas atenderam o meu pedido quando ele foi replicado no *site* de acesso à informação<sup>48</sup>, criado em razão da Lei de acesso à informação<sup>49</sup>, onde os pedidos ficam registrados.

De modo geral, as respostas foram bem simples com apenas uma listagem dos programas que realizam, sendo que a Secretaria de Direitos Humanos e a Secretaria da Igualdade Racial apresentaram não possuir políticas específicas no tema, mesmo que uma rápida pesquisa no *site* dos Ministérios indique o contrário. A Casa Civil também apresentou não possuir nenhuma atuação finalística com o tema, mas declarou ter atuação na articulação junto aos movimentos de povos indígenas.

---

<sup>48</sup> Endereço do *site*: <<http://www.acessoainformacao.gov.br/>>.

<sup>49</sup> Lei de Acesso à Informação nº 12.527/2011 obriga os órgãos públicos, de todos os âmbitos, a fornecerem informações sobre tudo o que envolve a sua atuação, com exceção apenas do que for declarado sob sigilo, de forma gratuita e os pedidos de informação não precisam de motivação.

Ainda, a própria Funai, com a qual presencialmente adquiri cópias de vários relatórios e listagens de políticas públicas, respondeu formalmente não possuir convênios ou contratos administrativos com recorte de gênero, apesar da pergunta no ofício ser mais ampla que em relação a convênios e contratos em si. Assim, parte do material foi complementada com levantamento feito nos *sites* dos próprios Ministérios.

Importante relatar como o próprio fato de se pedir algo específico para mulheres dentro do campo da temática indígena gerava algumas confusões, a exemplo, quando telefonei para o Ministério da Saúde para saber sobre o andamento do meu pedido, minha ligação foi transferida para o setor que tratava de saúde da mulher. Lá me repassaram para o setor de saúde indígena, porém, a pessoa que me atendeu queria devolver a ligação para a área específica de mulheres. O ponto da transversalidade demonstrou-se ser um complicador em uma organização estatal em que as pautas estão sempre setorizadas em pastas em que as mulheres são tratadas como um bloco à parte.

Como resultado da coleta, foram recolhidas informações sobre as políticas públicas existentes para os povos indígenas em geral<sup>50</sup>; relatórios finais de conferências; encontros e oficinas; relatórios de avaliação de algumas das políticas e que foram complementadas por produções de organizações não governamentais ou pesquisas individuais disponíveis para consulta.

Dado o volume de informações, na análise, o recorte feito considerou: as políticas apontadas nas respostas aos ofícios; as que possuem relação ou recorte de gênero; o que é demanda das mulheres de acordo com relatórios de conferências, encontros e oficinas<sup>51</sup>; políticas que são apontadas nas falas das entrevistadas e, por fim, o que em termos de conjuntura pode ser observado como questões principais para os movimentos indígenas no qual eles têm focado a sua principal demanda e crítica, algo que pode ser observado pelos relatórios de encontros, de conferências e de organismos não governamentais, em especial do CIMI, e em notícias dos meios de comunicação em geral<sup>52</sup>.

A análise dos dados gerais das políticas públicas para as populações indígenas e as eventuais relações mais diretas ou com o recorte de gênero foram feitas por meio do método proposto por Boaventura da sociologia das ausências que possibilita identificar os modos de

---

<sup>50</sup> Não posso afirmar que as informações são de todas as políticas existentes, apenas que são as que foram informadas por ofício e as que estão disponíveis nos *sites* dos Ministérios.

<sup>51</sup> Na análise dos documentos de encontros e conferências de participação ampla, isto é, com outros segmentos e homens, foi observado e selecionado apenas o que é demanda específica das mulheres indígenas. A análise das demais demandas dos povos indígenas foi feita de forma mais geral de forma a observar os principais temas.

<sup>52</sup> Essa informação tem como objetivo esclarecer que é possível que algumas políticas públicas não venham a ser apresentadas ou por não ter tido acesso à informação de sua existência, ou por não compor o recorte escolhido.

produção da “não existência” nas políticas públicas para indígenas promovidas pelo governo federal brasileiro (SANTOS, 2006, p. 105).

A escolha dessas categorias está relacionada com a crítica feminista aos modelos totalizantes presentes na ciência e, assim, nas formas de compreender o mundo que ignora ou silencia a sua perspectiva colonial e patriarcal.

A compreensão das ausências, as suas razões e como elas conformam um pensamento, tem uma aplicação relevante para tentar compreender as lógicas que estão no pano de fundo das políticas públicas, em especial, as voltadas para as mulheres indígenas, as quais possuem como marca exatamente essa condição de “ausência” (HARDING, 1993, p. 13). Como destaca Sandra Harding, na produção de conhecimento, sob uma ótica feminista, “devemos, portanto, refletir sobre tudo o que a ciência não faz, as razões das exclusões, como elas conformam a ciência precisamente através das ausências, quer sejam elas reconhecidas ou não” (HARDING, 1993, p.13).

Assim, a análise do período de 2003 a 2014 da conjuntura, dados e políticas públicas desenvolvidas pelo Estado brasileiro para os povos indígenas permite-nos avaliar em que medida essas políticas ainda se enquadram dentro de uma lógica de uma colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, que se expressam nos cinco modos de produção da não existência, desenhadas por Boaventura (SANTOS, 2006, p. 102-105).

As colonialidades do poder, do saber, do ser e de gênero estão todas imbricadas umas nas outras e compõem em conjunto a estrutura do Estado Moderno. A escolha de separá-las é algo meramente analítico de forma a dar visibilidade aos processos e como estas se desenvolvem por meio das políticas públicas adotadas e, ainda, quais as tentativas de suas superações.

O destaque dado à realidade das mulheres indígenas e à capacidade ou não de o Estado Brasileiro ouvi-las, dentro das hierarquias produzidas pela classificação social que estruturam as colonialidades produzindo a colonialidade do ser e de gênero, foi com intenção de realizar uma tradução intercultural dos problemas e das alternativas às colonialidades como um todo.

De acordo com Boaventura, a tradução é o instrumento de colocar em contato práticas que se encontram e por vezes se chocam, como a pauta indígena e a das mulheres, mas de modo a permitir que cada prática cultural decida “os aspectos que devem ser selecionados para o confronto multicultural” (SANTOS, 2006, p. 130). Para realizar a

tradução, é necessário ter em mente que nenhuma cultura é monolítica e que há conflitos de versões internas.

Essa pesquisa teve, então, como preocupação, aplicar às políticas públicas para os povos indígenas o método feminista de pesquisa, apontado por Sandra Harding, de produzir conhecimentos, significados e análises sobre a organização do Estado moderno, a partir da vida das mulheres (HARDING, 1987, p. 04), sem deixar de compreender a complexidade que a interseccionalidade étnica impõe.

Um ponto importante dessa complexidade é ouvir essas mulheres que são de realidades culturais muito diversas da minha, o que resulta em uma atividade interpretativa de suas falas. Essas traduções realizadas de suas falas são limitadas pelo aspecto da língua, como no caso das mulheres Guaranis Kaiowás em que a maioria tinha pouca desenvoltura com a língua portuguesa<sup>53</sup> e pelo fato de o formato da escrita de uma tese demandar que o olhar aqui explanado seja de apenas um dos lados da conversa, que é o meu.

O reconhecimento dessas limitações tem como intenção superar a prática dos silenciamentos dos limites da produção de qualquer conhecimento próprio dos modelos totalizantes coloniais e patriarcais e, assim, poder apontar com exatidão que a interpretação dos dados pode, em outras ocasiões e por outras pessoas, ter outras complementações, o que não invalida as percepções aqui apresentadas.

Tampouco também a intenção é falar “pelas” mulheres indígenas. A proposta é trabalhar, nos termos da Gayatri Spivak, “contra a subalternidade” (SPIVAK, 2010, p. 14), dando visibilidade a uma voz que já se faz própria e que não precisa de mim para ser forte e (re)existir. Em verdade, essas vozes são autoras que me auxiliaram a (re)pensar o Estado Moderno e suas estruturas coloniais e patriarcais.

Nesse momento, parto para o primeiro desafio que é analisar as políticas públicas para os povos indígenas realizadas pelo governo federal brasileiro e como as mulheres nelas se situam de modo a vislumbrarmos as colonialidades persistentes na atuação do Estado brasileiro frente a esses povos.

---

<sup>53</sup> Sobre o papel da tradução, Cecilia MacDowell problematiza “Sem dúvida, aprender outras línguas (e linguagens) é o primeiro passo para uma conversa com pessoas que não compartilham do nosso universo linguístico e discursivo. Traduzi-las também é necessário. Todavia, precisamos perguntar para quem estamos traduzindo as outras línguas e linguagens. Será que também não deveríamos traduzir a nossa língua e linguagem para outras pessoas que não ocupam posições na academia, mas não raro fornecem – com sua língua, linguagem e experiência – material empírico à construção de teorias feministas?” (SANTOS, M.C., 1995, p. 119). Em relação a esse aspecto da tradução, escolhi não trazer para o corpo do texto trechos no original em espanhol, sempre fazendo a minha própria tradução, de forma a tornar o texto acessível a qualquer pessoa no Brasil onde essa tese será apresentada. Nos casos em que isso ocorreu, nas referências, encontra-se a observação “tradução livre”.

## 2.2 Colonialidade do saber – rupturas e continuidades

A construção de políticas educacionais tem uma forte relação com a capacidade ou não do Estado brasileiro de rompimento com a forma de produção de conhecimento baseada em uma monocultura do saber que admite somente o que é produzido sob o olhar colonial eurocêntrico e etnocêntrico. Os espaços escolares podem ser tratados como locais de reprodução de um saber que só considera o modo moderno de pensar e conhecer o mundo em que o/a indígena ali inserido(a) estará apenas submetido(a) a uma doutrinação cultural assimilacionista.

A partir das lutas dos povos indígenas, a Constituição Federal Brasileira de 1988 assegura em seu artigo 210, § 2º, às comunidades indígenas que o ensino fundamental seja ministrado em suas línguas maternas e com processos próprios de aprendizagem.

Assim, o que requerem, pertinentemente, esses herdeiros da opressão colonial, imposta pelo colono, é seu acesso à educação-padrão e à inserção na sociedade civil, além da inclusão de alguma informação sobre suas culturas no currículo escolar. Nas circunstâncias atuais, essa é a única reivindicação a nível prático. A metáfora-conceito ‘língua’ está aqui representando aquela palavra que nomeia o instrumento principal para a performance da tradução de fora para dentro no vaivém temporizante que se chama vida. O que os aborígenes estão solicitando, depois de terem perdido o controle generalizante sobre a semioticidade de seu sistema, é o acesso hegemônico a blocos de narrativas e descrições de práticas, de forma que a representação de tal instrumentalidade, como um idioma cultural ao invés de semiótico, se torne disponível para a performance do que se chama teatro, ou arte, literatura, cultura, até mesmo teoria (SPIVAK, 2009, p. 47-48).

As mulheres indígenas, em diversos momentos de diálogo com o governo, demandam a construção de escolas mais adequadas ao meio ambiente, com uso de material específico que represente homens e mulheres indígenas de maneira positiva e adequada (SEGATO, 2002, p. 42), e que sejam realizados concursos específicos para professores(as) indígenas. A demanda não se restringe à educação básica, mas também ao nível superior em diversas áreas em que o acesso deve se dar por meio de cotas ou reserva de vagas<sup>54</sup>.

De acordo com o Ministério da Educação (MEC), por meio do Decreto nº 6.861/2009, a educação escolar indígena passou a ser organizada e gerida em Territórios

---

<sup>54</sup> No Encontro de 2002 relatado por Rita Segato (2002, p. 44), há a demanda que dentro da cota sejam reservados 30% para as mulheres, mas essa demanda em específico não se repete nos demais encontros.

Etnoeducacionais, em atendimento à definição da I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena (2009)<sup>55</sup>. Em ofício, o MEC explica que

Esta política se fundamenta na territorialidade dos Povos Indígenas que nem sempre coincide com as divisões político-administrativas em estados e municípios; na promoção e ampliação do protagonismo dos representantes indígenas na formulação, acompanhamento e avaliação das políticas e no desenho renovado do regime de colaboração entre os entes federados, a partir da execução de ações acordadas em um Plano de Ação de cada Território Etnoeducacional voltadas para a qualidade da educação própria nas comunidades indígenas. Até 2015 foram criados e pactuados 25 Territórios Etnoeducacionais (SIMEC nº 23480011245201505).

O MEC também informa que apoia de forma técnica e financeira a formação de professores(as) indígenas para o magistério intercultural. Dentre os programas, destaca-se o “Saberes Indígenas na Escola”, que realiza a formação continuada de professores(as) indígenas. Ainda, o MEC busca implementar a Lei nº 11.645/2008 “que torna obrigatória a inserção da temática da História e das Culturas dos Povos Indígenas nos currículos de todas as escolas brasileiras”, por meio do “Curso de História e Culturas dos Povos Indígenas, semipresencial, nas modalidades de aperfeiçoamento e especialização” e de editais de financiamento de entidades que promovam projetos relacionados à educação intercultural (SIMEC nº 23480011245201505)<sup>56</sup>.

Quanto ao atendimento das mulheres indígenas nessas políticas? O MEC responde “Todas essas políticas são acessadas por mulheres indígenas” (SIMEC nº 23480011245201505), sem definir, no entanto, a porcentagem e as condições desse acesso. De acordo com o Censo Educacional Indígena de 2005: “Em termos de gênero, há uma predominância de estudantes do sexo masculino em todos os níveis de ensino. Eles respondem por 52,2% do total de estudantes. As estudantes respondem por 47,8%” (INEP, 2007, p. 21)<sup>57</sup>.

---

<sup>55</sup> A realização de uma nova Conferência Nacional de Educação Indígena está prevista para 2016 (Portaria nº 421, de 9 de maio de 2014).

<sup>56</sup> O Congresso Nacional aprovou em novembro de 2015 o PL nº 5.944/2013, que garantia “que as escolas indígenas não sejam avaliadas pelos mesmos critérios das escolas dos brancos e permitir que as línguas indígenas sejam usadas não só na alfabetização e no ensino fundamental, mas também nos ensinos médio, profissionalizante e superior”. Todavia, no dia 29/12/2015, a presidenta Dilma vetou o projeto sob o argumento de que “seria contrário ao interesse público”, um argumento bastante presente na lógica desenvolvimentista que subordina a cultura indígena à lógica “nacional”, conforme será tratado mais adiante (ISA, 2016).

<sup>57</sup> Em relação à porcentagem de professoras, os dados do Censo de 1999 são de que “Em termos de gênero, havia mais professores indígenas do sexo masculino que do feminino: eles representavam 49,9% do total, enquanto as professoras somavam 26,7%”, todavia não consta no relatório do Inep acessado um dado comparativo trazendo como ficou esta situação no Censo de 2005 (INEP, 2007, p. 18).

Em relação à educação infantil, esta é uma forte demanda das mulheres nos centros urbanos e das mulheres do campo, em especial, para que elas possam trabalhar<sup>58</sup>; já na realidade indígena, isso é visto com muita cautela e não traduz uma demanda de suas mulheres por entenderem que essa fase educacional deve ser tida preferencialmente no seio da comunidade onde aprendem a língua materna (MEC, 2009, p. 08).

Outras demandas existentes são em relação à necessidade de ter escolas preparada para atender às pessoas indígenas com deficiência (FUNAI, 2006, p. 37), ainda, que haja programas que tratem de questões de saúde, como alcoolismo, drogas, HIV/Aids e DSTs (FUNAI, 2006, p. 37).

Quanto à efetividade do atendimento escolar à população indígena, o relatório do CIMI apresenta o registro de 53 (cinquenta e três) casos de desassistência na área da educação escolar indígena, em 2014. “Esse número é mais do que o dobro registrado em 2013, de 22 casos” (CIMI, 2014, p. 140). Os casos referem-se à ofensa das normas educacionais indígenas por parte das secretarias estaduais e municipais em não prestar um atendimento diferenciado de acordo com a necessidade de cada povo, ausência de recurso para merenda, material, salários e precárias condições das instalações dos locais de sala de aula.

Quanto ao acesso à Universidade, avançou-se muito nos últimos anos com as políticas de reserva de vagas e de criação de universidades para o público indígena específico. Atualmente, das 125 (cento e vinte e cinco) Instituições de Ensino Superior (IES), 63 (sessenta e três) aplicam ações afirmativas para a entrada de indígenas. A grande questão tem sido a permanência, pois em alguns cursos o índice de evasão alcança 90% (noventa por cento) (INCTI, 2011)<sup>59</sup>.

Essa evasão pode ser explicada por fatores econômicos, mas também por questões culturais. As universidades, apesar de se abrirem para a entrada de uma população que carrega consigo uma experiência cultural diferenciada das pessoas que sempre ocuparam o seu espaço, não são interculturais, isto é, não trabalham esta cultura em diálogo, mas mantêm a sua monoculturalidade intacta como expressão da colonialidade do saber internalizada em suas estruturas (WALSH, 2009, p. 49).

---

<sup>58</sup> Para atender essa demanda, foi lançado o programa Ação Brasil Carinhoso e “creches e pré-escolas passaram a integrar as ações do PSE e o programa foi universalizado para todos os municípios. Assim, em 2013, 4.861 municípios realizaram adesão, sendo que 3.982 pactuaram realizar ações em creches e 4.768, em pré-escolas, atingindo 2.933.858 crianças” (CAISAN, 2014, p. 91).

<sup>59</sup> De acordo com o Censo 2005, a grande pauta que se coloca é o da licenciatura indígena “É ainda pouco expressivo, por sua vez, o percentual de professores em atuação nas escolas indígenas com formação em nível superior no País. Eles respondem por 13,2% do total” (INEP, 2007, p. 20).

Quanto às políticas públicas para a Cultura, o Ministério da Cultura (MinC) vem realizando algumas ações no sentido de valorização da cultura indígena e da diversificação de suas ações, atendendo algumas demandas desses povos, com o recorte de gênero. De acordo com informações fornecidas pelo MinC, desde 2005, ocorreram quatro edições do Prêmio Culturas Indígenas, sendo que, em 2012, foram premiadas 37 (trinta e sete) mulheres e 63 (sessenta e três) homens.

Em relação à demanda por centros culturais presente no Encontro de Mulheres e Jovens de 2007 (VERDUM, 2008, p. 97), desde 2009, foram implementadas 200 (duzentas) unidades de Pontos de Cultura em diversos territórios indígenas por meio de convênios. No edital desse convênio, existe a previsão de pontuação para a presença de mulheres ou para associações exclusivas de forma a favorecer manifestações culturais femininas e suas entidades. O Ministério também participou e organizou dois seminários que contou com participação de mulheres indígenas<sup>60</sup>.

Para as mulheres que participaram do Encontro de Mulheres Jovens de 2007, as políticas para cultura também devem envolver a valorização dos saberes, da língua e das tradições, em especial, das pessoas idosas da comunidade, sendo para elas importante a valorização dessas pessoas que inclusive deveriam ser incluídas em ações de enfrentamento a alcoolismo e drogas por serem capazes de dialogar com os mais jovens sobre o que isso representa como problema (VERDUM, 2008, p. 96-97).

Além das políticas educacionais e de cultura, quanto à colonialidade do saber, um aspecto importante a ser analisado é acerca de quais saberes se fundamentam as políticas públicas como um todo.

A partir do ano de 2003, várias medidas foram tomadas pelo governo federal no sentido de construir espaços de diálogos com os movimentos sociais. O mais importante espaço para o diálogo com os movimentos indígenas é a Comissão Nacional de Política Indigenista (CNPI)<sup>61</sup>, instalada em 2007 como um órgão do Ministério da Justiça, presidida pela Funai, composta por 20 (vinte) representantes indígenas, mais 02 (duas) representações de organizações indigenistas não governamentais e 13 (treze) membros de órgãos

---

<sup>60</sup> Importante fazermos referência a uma política realizada no ano de 2015 que foi o I Jogos Mundiais Indígenas em Palmas em que as práticas esportivas colocadas na competição foram selecionadas por meio de um Comitê intertribal. Dos 46 povos, apenas 26 de fato participaram por dificuldades financeiras de chegar ao local. O evento foi marcado por manifestações dos grupos presentes, em especial, contra a PEC 215 que transfere para o Poder Legislativo a competência de demarcação dos territórios indígenas. Outro ponto importante é que durante a competição foi realizado um desfile com as mulheres, denominado Cunhã Porã, que no guarani significa “mulher bonita” (EBC, 2015).

<sup>61</sup> Mais informações em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/cnpi1>>. Acesso em: 18 nov. 2015.



governamentais, além de convidados permanentes, dentre os quais o Ministério Público Federal. De acordo com o regimento, os seus encontros ocorrem a cada dois meses e as suas deliberações são paritárias.

A CNPI é uma demanda do movimento indígena desde a Constituição Federal de 1988 e a partir desse momento foram criados diversos Conselhos de forma a democratizar a forma de deliberação sobre as políticas do Estado. Todavia, a nomenclatura “Comissão” retira o poder deliberativo desse órgão (LACERDA, 2014, p. 387). Assim, durante a I Conferência Nacional de Política Indigenista de 2015, a presidenta Dilma, em seu discurso, comprometeu-se a assinar o decreto que transformaria a Comissão em Conselho. Entretanto, ainda na Conferência foi levantado o ponto de conflito dessa atitude considerada inócua pelos grupos presentes, pois no decreto<sup>62</sup> está previsto que o Conselho é um “órgão colegiado de caráter consultivo”, e não deliberativo<sup>63</sup>.

Assim, as Conferências têm sido importantes espaços de participação. Foram realizadas a Conferência Nacional dos Povos Indígenas (2006) e a Conferência Nacional de Política Indigenista (2015), além de diversas outras Conferências com temáticas específicas e outras que contaram com a participação indígena como público. Outros espaços importantes existentes são os encontros e diversas oficinas temáticas realizadas pela Funai junto aos diversos povos indígenas.

No entanto, em que medida as decisões tomadas nesses espaços de fato são adotadas como políticas públicas pelo Estado? Na leitura dos relatórios das diversas Conferências, Encontros e Oficinas, percebe-se que há uma enorme repetição de pautas e das demandas apresentadas pelos povos indígenas. Esse excesso de espaços de diálogo inclusive dificulta o mapeamento do que se pleiteia em comparação com o que o governo de fato consegue responder em programas e ações.

Como observadora na Conferência de Política Indigenista de 2015, pude constatar que a própria metodologia não acompanha os processos de construção de saber que respeitem a diversidade cultural ali presente. Eram diversos grupos de trabalho ocorrendo ao mesmo tempo, de forma sempre apressada, com limites aos tempos de fala, e as falas eram somente em português. A sistematização das propostas também tinha como objetivo a construção de um documento único, “nacional”, invisibilizando pautas locais ou as colocando em

---

<sup>62</sup> Decreto nº 8.593, de 17 de dezembro de 2015.

<sup>63</sup> Continua, assim, em trâmite no Congresso Nacional o PL 3.571/2008, que cria o Conselho Nacional de Política Indigenista, porém, há deputados se pronunciando contra um discurso que trata a população indígena como incapaz e manipulada por ONGs (LACERDA, 2014, p. 388).

contradição ou confronto, já que o que vale para uma determinada realidade étnica, às vezes, representa o contrário para outra<sup>64</sup>.

Ainda, nas entrevistas, foi apontado exatamente o problema de haver muito diálogo e poucas ações concretas.

Olha, a relação com o Estado brasileiro como um todo é sempre muito complexa, né, principalmente nesses últimos anos, onde o ataque aos direitos indígenas se intensificou bastante, né, então hoje mesmo quando participa dessas instâncias e, supostamente, a gente chama de instâncias de diálogo, às vezes, é muito complicado para a gente porque só de você estar ali você acaba legitimando muitas coisas, e que na verdade não é aquilo que você tá querendo, né, então para a gente acabou que ficou muito complicado de dizer que tá participando ou não, que você está presente, não quer dizer que você está participando, né, e acaba que você legitima uma coisa, sem tá, concordando, então assim, é muito complicado hoje dizer que a gente tem uma relação harmoniosa com o Estado, por exemplo, porque não tem isso, né, e acontece que muito eles usaram, e usam muito, os momentos que a gente abre para dizer que vai ter um diálogo, para dizer que é consulta, que é não sei o que, sabe? (Liderança APIB)

Assim, o governo cria muitos espaços de “fala”, mas não de “palavra”<sup>65</sup>. Como exemplo, o primeiro encontro organizado para tratar da agenda de políticas públicas para as mulheres indígenas para os próximos anos de governo ocorreu em 2002. Uma das entrevistadas relata que essa agenda foi ignorada pelos primeiros anos de gestão, tanto que apenas em 2006 foi criada uma ação no Plano Plurianual (PPA) voltada para as mulheres indígenas<sup>66</sup>.

Aí eu vendo aquilo, nada foi feito por nenhum ministério, nem por Funai. Em julho de 2004, eu escrevi um memorando ao presidente da Funai, eu trabalhava na diretoria de assistência, né, é da Funai, aí um dia eu vi peguei os documentos dela e vi nada foi feito, por nenhum órgão oficial. E ficou aquele documento, né, e ninguém fez nada. Aí eu escrevo em 2004 um memorando, alguém resgatou esse documento para mim, mas eu não sei onde guardei. Escrevo a necessidade...faço um histórico desse documento, né, de tudo que houve, e da necessidade que eu percebia que as mulheres indígenas, elas vinham para a Funai, mas elas não tinham espaço, elas estavam no ponto geral da questão indígena, né, elas vinham mais pro setor de educação porque lá elas eram ouvidas. E lá no setor de educação só trabalhava mais mulheres também, entendeu? Aí a necessidade do momento, de espaço, de criar alguma coisa para as mulheres indígenas, né. Beleza.

---

<sup>64</sup> Como exemplo, algo que iremos detalhar no capítulo 3, é a pauta da violência doméstica, algumas etnias demandam intervenção do Estado no enfrentamento a essa violência em sua comunidade, enquanto outros grupos rejeitam essa intervenção tida como invasora.

<sup>65</sup> Na década de 1980, o deputado indígena, Mario Juruna, era conhecido por andar nas reuniões com representantes do Estado com um gravador registrando as promessas políticas feitas por ter aprendido que “branco” não tem “palavra”.

<sup>66</sup> Ação de Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas no Plano Plurianual (PPA) (KAXUYANA, 2008, p. 40).

Ninguém me respondeu, tá, vamos fazer, vamos fazer, ninguém me respondeu (Liderança Kaingang).

O problema maior se encontra quando os direitos e demandas dos povos indígenas confrontam com os interesses da lógica desenvolvimentista do Estado e os conglomerados mercantis que sustentam e financiam as campanhas dos grupos eleitos.

A “consulta prévia” aos povos indígenas para implementação de obras e políticas que os afetem é um direito previsto na Convenção nº 169 OIT que foi ratificada pelo Brasil em 2004<sup>67</sup>. Ainda, a Constituição Federal de 1988 prevê de forma expressa no parágrafo 3º do art. 231 que:

[...] o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei.

Todavia, o governo federal brasileiro viola esse direito de “consulta prévia” sempre que esse se confronta com o interesse econômico e desenvolvimentista<sup>68</sup>. O caso mais emblemático é o da Usina Hidroelétrica (UHE) de Belo Monte. Um projeto desenvolvido ao largo do período da ditadura militar e retomado pela gestão do presidente Lula, por meio do Decreto Legislativo nº 788/2005, que foi aprovado sem que houvesse sido feita a oitiva das comunidades indígenas que seriam afetadas pela obra (CAUBET; BRZEZINSKI, 2014, p. 74)<sup>69</sup>.

Em razão disso, a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) da Organização dos Estados Americanos (OEA) concedeu, em 2011, uma “medida cautelar (MC 382/2010) em favor das comunidades indígenas do rio Xingu, solicitando ao governo

---

<sup>67</sup> O Decreto 5.051, de 19 de abril de 2004, ratifica essa Convenção. A aplicabilidade dela no ordenamento jurídico brasileiro tem a seguinte explicação: “Como se trata de norma definidora de direitos humanos, tem aplicação imediata (conforme art. 5º, parágrafo 1º, da Constituição), e, apesar de não ter sido aprovada conforme o quórum previsto no parágrafo 3º do art. 5º da Constituição, que lhe garantiria *status* de emenda constitucional, goza de um caráter ‘supra legal’, abaixo da Constituição, porém acima da legislação interna (consoante o entendimento do Supremo Tribunal Federal no julgamento do RE 349.703/RS, de relatoria do Min. Carlos Britto, em 3/12/2008)” (CAUBET; BRZEZINSKI, 2014, p. 63).

<sup>68</sup> “A volta dos megaprojetos governamentais na Amazônia, implementados através da Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (Iirsa) e do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), para facilitar o acesso, uso e exploração dos recursos naturais da região, constitui-se em uma atualizada e assustadora ameaça à vida destes povos indígenas. As licenças que autorizaram a construção das Usinas Hidrelétricas Santo Antônio e Jirau, no Rio Madeira, em Rondônia, e Belo Monte, no Rio Xingu, no Pará, por exemplo, simplesmente ignoraram a presença de grupos indígenas isolados nas suas áreas de impacto” (CIMI, 2014, p. 157).

<sup>69</sup> Um viés pouco comentado sobre o interesse econômico na construção da Usina de Belo Monte é a existência de minérios na região que passariam a ser facilmente explorados em razão do esvaziamento do rio Xingu em trechos de até 100 km, resultado do desvio das suas águas (SANTOS, 2014, p. 88).

brasileiro a suspensão imediata do licenciamento do projeto UHE Belo Monte e da realização de qualquer obra de execução” (CAUBET; BRZEZINSKI, 2014, p. 78).

Na decisão, a CIDH esclarece que consulta prévia deve ser feita de maneira “livre, informada, de boa-fé, culturalmente adequada e com objetivo de chegar a um acordo, em relação a cada uma das comunidades indígenas afetadas, beneficiárias da medida cautelar” (CAUBET; BRZEZINSKI, 2014, p. 78), o que significa que as comunidades indígenas possuíam o direito de acesso ao Estudo de Impacto Ambiental e Social do projeto da UHE de Belo Monte.

É então que o interesse do capital fala mais alto do que a própria promessa do governo federal em defesa dos Direitos Humanos, criando inclusive um Ministério exclusivo para defendê-los. A postura tomada foi realizar uma represália à CIDH, retirando o embaixador brasileiro da OEA e suspendendo o pagamento de sua cotização anual, sob a justificativa que a decisão seria precipitada e que os “estudos de impacto pelo Ibama e pela Funai atenderam os requisitos legais para a implementação de Belo Monte” (CAUBET e BRZEZINSKI, 2014, p. 78).

Isso forçou de fato a CIDH a rever sua decisão, restringindo o objeto “à solicitação de que o Estado brasileiro ‘adote as medidas para proteger a vida, a saúde e a integridade pessoal dos membros das comunidades indígenas em situação de isolamento voluntário na Bacia do Xingu, e a integridade cultural destas comunidades’” (CAUBET; BRZEZINSKI, 2014, p. 79).

Foram diversas as manifestações dos povos indígenas, inclusive com a estratégia de ocupação das áreas de construção da Usina, impedindo a sua continuidade, demandando que o direito de serem consultados fosse respeitado.

Em resposta, em 2011, foi publicada a Portaria Interministerial nº 419. Essa portaria teve como objetivo legitimar a prática do governo de ignorar os direitos indígenas, estabelecendo como parâmetros de definição de intervenção em terra indígena, para fins de consulta, uma limitação baseada somente em quilômetros e, ainda, restringindo a definição de território indígena apenas as terras que estão com portaria declaratória publicada, algo que advém de uma “interpretação do Estatuto do Índio, de 1973, criado em pleno governo militar” (CIMI, 2014, p. 23)<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Essa Portaria foi revogada pela Portaria Interministerial nº 60, de 24 de março de 2015, porém, apenas é alterada a compreensão de terra indígena de modo a incluir índios isolados.

Como se não bastasse, “em 2013, o Executivo publicou o Decreto nº 7.957, que permite que as Forças Armadas intervenham sempre que haja manifestação contrária aos empreendimentos” (CIMI, 2014, p. 24). Como denuncia o CIMI, “não é permitido, na prática, aos povos indígenas manifestarem-se autonomamente sobre as obras, e o direito de dizer ‘não’ parece absurdo aos olhos do capital” (CIMI, 2014, p. 23).

Desse modo, a atuação do governo federal, mesmo sob uma gestão que tem como promessa a priorização dos direitos sociais e a construção das políticas públicas em diálogo com os movimentos sociais, não rompe com a colonialidade do saber que define qual fala é autorizada a dizer as políticas públicas na medida em que relativiza a importância dessa construção quando essa venha confrontar interesses econômicos de determinados grupos.

### **2.3 Colonialidade do poder – modos de produção e manutenção do desenvolvimentismo neoliberal**

A construção de políticas públicas com base na perspectiva etnocêntrica de quem ocupa o poder, como colonialidade do saber, possui a função de manutenção das estruturas dentro da colonialidade do poder. Essa colonialidade do poder que reflete a desigual distribuição de poder na sociedade e das relações de dominação e exploração (QUIJANO, 2010, p. 113) mantém-se por meio de modos de produção da não existência, descritos por Boaventura, “da lógica produtivista”; “da monocultura do tempo linear” e “da lógica da escala dominante” (SANTOS, 2006, p. 102-105).

O recorte feito dentro desses modos de produção é em razão de como garantem as ideologias que dão sustentação à colonialidade do poder quais sejam o desenvolvimentismo associado ao neoliberalismo globalizado.

O desenvolvimento é uma ideologia que hierarquiza na geografia econômica os países “modelo” para os demais atingirem como padrão de vida, desconsiderando toda a história colonial que permitiu o acúmulo de capital por meio da exploração das riquezas e da força de trabalho da população dos países considerados “subdesenvolvidos” pelos países ditos “desenvolvidos”.

O desenvolvimento considerado como direito em muitos tratados internacionais de direitos humanos, a partir da década de 1990, converteu-se em “dever” imposto pelos organismos internacionais: o Fundo Monetário Internacional (FMI), o Banco Mundial e a Organização Mundial do Comércio (OMC), por meio das regras do Consenso de Washington, como forma de intensificar o neoliberalismo num contexto global. (SANTOS, 2014, p. 68).

## **a) A lógica produtivista nas políticas públicas para a população indígena no Brasil**

Como apontado na análise da colonialidade do saber, na transição para o governo Lula (PT) em 2002, foram realizados diversos diálogos com os povos indígenas e que tiveram continuidade em conferências, encontros, oficinas e manifestações promovidas pelos movimentos indígenas. Entretanto, a própria Funai reconhece que:

O primeiro mandato do presidente Lula foi marcado pela contradição entre, por um lado, seu forte compromisso com a demarcação das terras e a promoção dos direitos sociais dos povos indígenas e, por outro, a resistência dos setores intermediários da administração pública, ainda fortemente marcados por uma visão assistencialista e clientelista, que travaram o processo democrático de participação dos povos indígenas na elaboração, execução e acompanhamento das políticas públicas relacionadas a seus direitos e interesses (FUNAI, 2012, p. 41).

No segundo mandato, reconhecendo as críticas apresentadas pelo movimento indígena, foi lançada, em setembro de 2007, a Agenda Social dos Povos Indígenas que apontava, como prioridade do governo, três eixos: a área de proteção (entendido como questões fundiárias, recuperação das áreas degradadas e fortalecimento de frentes de proteção para povos em isolamento voluntário); a área de promoção (documentação de línguas indígenas, implantação de pontos de cultura e fomento a projetos autossustentáveis); e ainda um eixo referente à qualidade de vida dos povos indígenas (FUNAI, 2012, p. 42).

Todavia, os avanços nessa pauta ficaram bastante prejudicados com a priorização de outra agenda: a desenvolvimentista. A Funai, órgão responsável pela política indigenista, como exemplo, permaneceu durante os anos de 2013 a 2015 apenas com presidências interinas. A ex-presidenta da Funai, Maria Augusta Assirati (2013- 2014) afirmou em entrevista que:

O que sei é que a Funai está sendo desvalorizada e sua autonomia totalmente desconsiderada. Ela precisa ser fortalecida, e ter o mínimo de condições para sua sobrevivência e bom funcionamento. Não tem recebido atenção que merece do ponto de vista administrativo e político. Não foi realizado ou sequer aprovado um concurso público, o orçamento é insuficiente. Sob o aspecto político-institucional, esse apoio também não vem. A Fundação segue com um dirigente interino enquanto ruralistas afirmam publicamente que os processos da Funai são fraudulentos, o que é uma grande calúnia, e não há defesa por parte de setores importantes do governo (FORUM, 2015).

Essa precarização da Funai é vista pelo movimento indígena como uma forma de enfraquecimento da própria pauta indígena:

Então é muito difícil, com a Funai, a gente tem conseguido ter uma relação boa, até, mas a Funai tá num momento que precisa muito mais do movimento indígena do que a gente precisa da Funai, né, a Funai tá muito enfraquecida, e a gente sabe que esse enfraquecimento ele é assim proposital, né, para que a gente perca assim do Estado esse apoio, esse órgão indigenista forte para atuar na defesa dos povos, para cumprir esse papel institucional, a Funai hoje não tem condições, então a gente está bem próximo, mas acaba que mesmo juntando movimento e Funai não tem muita força [...] (Liderança APIB).

Desse modo, a monocultura do saber articula-se com a lógica produtivista nos casos dos grandes empreendimentos, como o já destacado caso da UHE do Belo Monte. Para a lógica produtivista, a natureza é apenas um campo de exploração econômica e “a partir dessa perspectiva, a Amazônia brasileira é ainda hoje considerada um espaço vazio a ser explorado” (CIMI, 2014, p. 20), ignorando a presença dos povos indígenas que têm na floresta o seu espaço de vida, tanto no sentido de sobrevivência quanto de existência cultural. As ideias de desenvolvimento e progresso sustentam a ação agressiva contra esses povos e o meio ambiente.

Para o licenciamento ambiental, também é previsto legalmente a necessidade de manifestação da Funai<sup>71</sup>, mas isso não tem sido suficiente para barrar os empreendimentos inseridos no Programa de Aceleração do Crescimento (PAC)<sup>72</sup>, instituído em 2007, como forma de expressão e execução da lógica produtivista adotada pelo governo federal nas gestões do PT, e que dá continuidade e novo nome a todo o modelo moderno de Estado assumido pelo colonialismo capitalista e que nunca se interrompeu e se mantém como colonialidade do poder.

A volta dos megaprojetos governamentais na Amazônia, implementados através da Iniciativa de Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (Iirsa) e do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), para facilitar o acesso, uso e exploração dos recursos naturais da região, constitui-se em uma atualizada e assustadora ameaça à vida destes povos indígenas. As licenças que autorizaram a construção das Usinas Hidrelétricas Santo

---

<sup>71</sup> “A manifestação da Funai geralmente é requerida em todas as fases dos licenciamento, a saber: a) Licença Prévia (fase relativa aos estudos de impacto às comunidades indígenas e avaliação da viabilidade do empreendimento); b) Licença de Instalação (fase relativa à elaboração e implementação de programas voltados às comunidades indígenas, caso o empreendimento seja considerado viável); e c) Licença de Operação (fase de funcionamento efetivo dos programas e sua renovação). A Constituição Federal brasileira de 1988 prevê a garantia dos direitos indígenas. No § 3º do art. 231, ela estabelece que o aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas” (Informações disponíveis no *site* da Funai <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/licenciamento-ambiental>>. Acesso em 21 jan. 2016).

<sup>72</sup> O Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) tem como escopo também o investimento em obras de infraestrutura sociais, como acesso a água, energia elétrica, saneamento básico e moradia, que é inegável que possui uma enorme importância na melhoria das condições sociais da população brasileira em geral. O que se critica aqui é a lógica sob a qual se sustenta esse programa que possui vícios de uma perspectiva produtivista na qual processos culturais específicos acabam sendo atropelados.

Antônio e Jirau, no Rio Madeira, em Rondônia, e Belo Monte, no Rio Xingu, no Pará, por exemplo, simplesmente ignoraram a presença de grupos indígenas isolados nas suas áreas de impacto (CIMI, 2014, p. 157).

A demarcação de terras de indígenas é travada por esses interesses econômicos. Já foram identificadas 505 (quinhentos e cinco) terras indígenas, o que representa 12,5% do território brasileiro (CAISAN, 2014, p. 74)<sup>73</sup>. Isso representa

[...] 106,7 milhões de hectares com significativa concentração na Amazônia Legal, onde residiam 517,4 mil indígenas (57,7% do total). A terra com maior população indígena é a Yanomami, no Amazonas e em Roraima, com 25,7 mil indígenas. No momento do censo, o processo de demarcação encontrava-se ainda em curso para 182 terras. Contabilizando as terras em estudo e as delimitadas, as terras indígenas passam a 687, com superfície total de 108 629 852 ha (CAISAN, 2014, p. 75).

Os dados atualizados em 2014 apresentam que do total de 1.061 (mil e sessenta e uma) terras indígenas, 334 (trezentos e trinta e quatro) continuam sem nenhuma providência, ainda 164 (cento e sessenta e quatro) não foram ainda identificadas e apenas 361 (trezentas e sessenta e uma) estão registradas (CIMI, 2014, p. 45).

A priorização do governo Dilma (2010-2014) aos interesses do agronegócio e da realização de empreendimentos para as estruturas econômicas de exploração fica evidente no fato assombroso da tomada de decisão da presidenta de não assinar a homologação de nenhuma terra indígena durante os dois últimos anos de sua gestão mesmo havendo ao menos 21 (vinte e um) “processos de demarcação de terras sem nenhum óbice administrativo e/ou judicial” (CIMI, 2014, p. 45). Desse modo, a gestão de Dilma (PT) é a que registra menor índice de identificação de terras desde a democratização do país em 1988<sup>74</sup>.

Em 2014, o Cimi registrou 118 casos de omissão e morosidade na regulamentação de terras, mais que o dobro do que foi registrado em 2013, 51 ocorrências. Foram registrados casos nos estados do Acre (1); Amazonas (3), Bahia (4), Ceará (2), Goiás (1), Maranhão (5), Mato Grosso (1), Mato

---

<sup>73</sup> Isso representa “106,7 milhões de hectares com significativa concentração na Amazônia Legal, onde residiam 517,4 mil indígenas (57,7% do total). A terra com maior população indígena é a Yanomami, no Amazonas e em Roraima, com 25,7 mil indígenas. No momento do censo, o processo de demarcação encontrava-se ainda em curso para 182 terras. Contabilizando as terras em estudo e as delimitadas, as terras indígenas passam a 687, com superfície total de 108 629 852 ha” (CAISAN, 2014, p. 75).

<sup>74</sup> “Nos últimos três anos, apenas 09 áreas territoriais foram consideradas terras indígenas e 11 foram homologadas. Neste ritmo, vai ser difícil o governo federal conquistar as metas estabelecidas no PPA 2012-2015, que são: 1) delimitar 56 terras no quadriênio, 21 na Amazônia Legal e 25 nas regiões Sudeste, Sul e Centro-Oeste; 2) emitir 45 portarias declaratórias da posse indígena de terras tradicionalmente ocupadas, o equivalente a 51% do número de portarias emitidas nos oito anos do governo Lula da Silva; e 3) a constituição de 8 reservas indígenas, ‘para atender os casos de maior gravidade de povos indígenas confinados territorialmente ou desprovidos de terras’. Além disso, ficou estabelecida a meta de homologar 40 terras demarcadas, 24 localizadas na Amazônia Legal – o equivalente a 52% das homologações assinadas pelo presidente Lula” (CARDOSO e VERDUM, 2014, p. 12).



Grosso do Sul (24), Minas Gerais (1), Pará (42), Paraná (1), Rio Grande do Sul (14), Rondônia (7), Santa Catarina (11), e Tocantins (1). No Pará, estado com o maior número de ocorrências de omissões e morosidade na regulamentação de terras, o não reconhecimento das terras indígenas está diretamente ligado às intenções do governo federal em construir grandes hidrelétricas, como no caso da Hidrelétrica São Luiz do Tapajós que, se construída, alagará aldeias, florestas e cemitérios da Terra Indígena Sawré Muybu, do povo Munduruku (CIMI, 2014, p. 45).

#### HOMOLOGAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS POR GESTÃO PRESIDENCIAL

GOVERNO	PERÍODO	Nº DE HOMOLOGAÇÕES	MÉDIA ANUAL
José Sarney	1985 – 1990	67	13
Fernando Collor de Melo	Jan. 1991 – set. 1992	112	56
Itamar Franco	Out. 1992 – dez. 1994	18	9
Fernando Henrique Cardoso	1995 – 2002	145	18
Luiz Inácio Lula da Silva	2003 – 2010	79	10
Dilma Rousseff	2011 – 2014	11	2,7

Figura 1 - Tabela CIMI, 2014, p. 45.

A morosidade no processo de regularização fundiária permite que as terras indígenas sofram esbulho, o que aumenta a tensão dos conflitos de interesses de ocupantes não indígenas com as populações indígenas. Essas populações ficam desprotegidas contra violências, tais como despejos forçados por pistoleiros. Os invasores praticam garimpo, exploração de madeira, plantação de monocultura e transgênicos, de forma bastante danosa ao meio ambiente e isso dificulta o acesso de indígenas aos recursos de água, caça, pesca, coleta e plantação<sup>75</sup>.

As terras demarcadas também não estão livres dessas violações em razão do lento processo de desintrusão, isto é, de retirada de não-indígenas do território; e também da precária vigilância contra invasores que em alguns casos acaba sendo feita pelos próprios indígenas sem ajuda adequada do Estado. Como exemplo, o caso do território Alto Turiaçudos Ka'apor, onde os próprios indígenas “realizaram ações de monitoramento, autofiscalização e retirada de invasores de suas terras (em especial de madeireiros), o que demonstra a inoperância ou a conivência do poder público” (CIMI, 2014, p. 19)<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> “Em Tocantins, invasores de um território do povo Xerente destruíram duas pontes, deixando isoladas 26 das 66 aldeias do povo. Alunos do ensino médio ficaram impedidos de ir para as escolas e o atendimento à saúde ficou prejudicado” (CIMI, 2014, p. 62).

<sup>76</sup> Há outros dois povos nessa situação no Maranhão: os Awá e os Tentehara/Guajajara (CIMI, 2014, p. 156). Em relação a essa problemática da proteção dos territórios, o Poder Judiciário tem uma participação importante também na sua ofensa. Como exemplo, no “Mato Grosso do Sul, estado em que foram registrados cinco casos, os Kadiwéu estão com suas terras demarcadas desde o ano de 1900. Entretanto, o povo não está na posse de todo o seu território, uma vez que fazendeiros exploram parte da terra indígena para a criação de gado. Cansados de aguardar por providências das autoridades, os Kadiwéu resolveram retomar o território invadido. Mas os

A convivência do poder público com a continuidade das invasões sofridas nos territórios indígenas fica visível na aplicação do orçamento para políticas indigenistas previsto no PPA 2012-2015. Para sua segunda maior ação denominada “Fiscalização e Demarcação de Terras Indígenas, Localização e Proteção de Índios Isolados e de Recente Contato”, estava alocado o valor de R\$ 87,8 milhões (oitenta e sete milhões e oitocentos mil reais), contudo, somente R\$ 15 milhões foram gastos no ano de 2013. “Vale notar que esta pouca execução se deveu ao baixo gasto em um dos itens que compõem esta ação, que é a ‘delimitação, demarcação e regularização de terras indígenas’” (CARDOSO e VERDUM, 2014, p. 11).

Fica evidenciado que a falta de interesse por parte do governo federal em demarcar e proteger os territórios indígenas está associada com a priorização das políticas de cunho desenvolvimentista que têm como uma das suas vertentes a ideia de um Estado eficiente, própria da lógica produtivista. Outra prática adotada pela mesma gestão federal que insere nessa lógica é a privatização das políticas sociais.

A criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI, Lei nº 12.314/2010) no Ministério da Saúde, em atendimento às demandas indígenas apresentadas nas Conferências Nacionais de Saúde<sup>77</sup>, substituindo a antiga Funasa, foi importante passo para a reformulação da gestão da saúde indígena no país. A Sesai é articulada com o SUS (SasiSUS) com autonomia administrativa, orçamentária e financeira. A execução das ações nas aldeias passou a ser feita de forma descentralizada pelos 34 (trinta e quatro) Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs)<sup>78</sup>.

Entretanto, o maior problema que impera na implantação das políticas de saúde é a prática de terceirização por meio de convênios em que ONGs e associações assumem a responsabilidade pela execução das políticas públicas. No ano de 2013, metade dos recursos orçados para as DSEIs “foram gastos de forma indireta mediante convênios” (CARDOSO; VERDUM, 2014, p. 11).

---

invasores conseguiram uma ordem de despejo contra a comunidade junto ao poder Judiciário” (CIMI, 2014, p. 58).

<sup>77</sup> Para além das Conferências, a participação de indígenas na discussão das políticas públicas de saúde se dá por meio do Conselho Nacional de Saúde Indígena (CNSI) instituída pela Resolução CNS nº 011, de 31 de outubro de 1991. “Atualmente a sua composição está definida na Resolução CNS nº 380, de 14 de junho de 2007. Esta composição inclui a diversidade regional das populações indígenas, instituições de pesquisa, ensino e extensão e segmentos do controle social” (Informações do *site* do Conselho Nacional de Saúde, <[http://conselho.saude.gov.br/web\\_comissoes/cisi/index.html](http://conselho.saude.gov.br/web_comissoes/cisi/index.html)>. Acesso em: 19 nov. 2015).

<sup>78</sup> Essa secretaria é responsável pela coordenação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI), aprovada pela Portaria do Ministério da Saúde nº 254, de 31 de janeiro de 2002.

O aprofundamento dessa prática vem sendo tentada pelo governo federal, desde 2014, com a criação da empresa privada Instituto Nacional de Saúde Indígena (Insi) para tratar da saúde indígena.

A aprovação desse Instituto envolveu a realização de “consultas” aos povos indígenas forjadas de modo autoritário, não transparente e antidemocrático, com processos de cooptação, manipulação e ameaças contra os(as) indígenas contrários(as) ao Instituto. As organizações indígenas mobilizaram-se ao longo do segundo semestre de 2014 apresentando repúdio a essa iniciativa (CIMI, 2014, p. 40).

A principal crítica é que essa proposta surgiu num período de apenas quatro anos após a criação da Sesai que visava exatamente à substituição da “Fundação Nacional de Saúde (Funasa) que promovia a terceirização e a privatização da saúde indígena” (CIMI, 2014, p. 40). Além disso, o governo federal evitou um debate público mais qualificado com os povos indígenas ao deixar de apresentar a proposta na 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, realizada em dezembro de 2013, pouco tempo antes da sua divulgação (CIMI, 2014, p. 40).

Ainda, esse tipo de Instituto prejudicaria a possibilidade de atuação do Ministério Público Federal (MPF) no seu papel fiscalizador, além de o controle social por parte de indígenas ser feito em desvantagem “por falta de representatividade, já que apenas três membros do conselho deliberativo do Insi, de um total de treze, seriam indicados pelas organizações indígenas” (CIMI, 2014, p. 40).

## **b) A monocultura do tempo linear como fundamento e conflito nas políticas públicas para a população indígena no Brasil**

Muitas políticas públicas têm sido desenvolvidas pelo governo federal por meio de convênios com as entidades indígenas. Se por um lado, isso permite o controle e a decisão por parte desses povos de como a política será implantada no seu território, por outro lado, o modelo de convênio impõe um tempo próprio da administração pública que não considera a diversidade temporal dos modos de vida tradicional.

Esses convênios, além de seguirem uma lógica produtivista, também obedecem a uma lógica da “monocultura do tempo linear”, outra vertente da política desenvolvimentista. Esse modelo de “tempo” possui um marco eurocêntrico de referência para separar o atrasado do avançando, tendo como modelo de sociedade ideal a ser alcançada a dos países do norte.

A lógica do curto prazo, como “monocultura do tempo”, como padrão de “eficiência” da lógica produtivista, é utilizada como argumento para inviabilizar a atuação em

diferentes escalas de tempo que permitiria a realização dos direitos sociais e econômicos de forma associada com os direitos ambientais e ancestrais dos povos indígenas (SANTOS, 2014, p. 74).

Não há respeito a outras temporalidades, em especial, daquelas próprias dos indígenas que respeitam o passado como aspecto da ancestralidade (WALSH, 2009, p. 216). A aplicação de uma temporalidade de interesse do governo seria o custo para se alcançar o “progresso” (SANTOS, 2014, p. 73). Um olhar que nega o passado e que persegue somente um modelo de sociedade ideal que se localiza no futuro como promessa.

Por ausência de alternativas, pois os convênios têm sido apresentados como principal meio de efetivação de direitos sociais para as populações indígenas, as entidades indígenas, assim, acabam submetendo a “sua agenda à do governo em troca de alguns milhares de reais que servem para minimizar os próprios erros e incapacidades do Estado” (BANIWA, 2012, p. 213).

A lógica do tempo linear é também utilizada de forma bastante perversa também nas recentes decisões judiciais do STF, que utiliza a ideia do marco temporal para negar direito aos povos indígenas. O marco temporal é a ideia de que apenas os territórios ocupados por indígenas na data da promulgação da Constituição Federal, em 05 de outubro de 1988, é que poderiam ser demarcados, transferindo a responsabilidade para os povos indígenas da usurpação de suas terras por parte do Estado e particulares e tornando perene essa situação colonial e de violência<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> “Decisões tomadas no âmbito da 2ª Turma do Supremo Tribunal Federal (STF) descaracterizam o Artigo 231 da Constituição Federal (CF) através de uma reinterpretação fundamentalista e radicalmente restritiva quanto ao conceito de terra tradicionalmente ocupada pelos povos. Tais decisões anularam atos administrativos, do Poder Executivo, de demarcação das terras Guyraroká, do povo Guarani-Kaiowá, e Limão Verde, do povo Terena, ambas no Mato Grosso do Sul, e Porquinhos, do povo Canela-Apãniekra, no Maranhão, sob a justificativa de que tais terras não seriam tradicionalmente ocupadas pelos mesmos. De acordo com as decisões em questão, uma terra somente seria considerada tradicionalmente ocupada por um determinado povo indígena se o mesmo estivesse na posse física da terra em 5 de outubro de 1988, data da promulgação da CF, ou nos casos em que consigam provar que não estavam na posse devido à ocorrência de ‘esbulho renitente’. Na esteira do ataque frontal ao direito fundamental dos povos às suas terras, estas decisões da 2ª Turma do STF também restringem drasticamente o conceito de ‘esbulho renitente’. De acordo com as referidas decisões, somente a ‘existência de situação de efetivo conflito possessório’ na data da promulgação da Constituição configuraria a ocorrência de ‘esbulho renitente’. De forma ainda mais afunilada e fundamentalista, a 2ª Turma do Supremo diz que ‘esse conflito deve materializar-se em circunstâncias de fato ou controvérsia possessória judicializada’. Portanto, de acordo com esta interpretação, os povos que foram expulsos de suas terras e, por este motivo, não estavam na posse física delas na data da promulgação da Constituição de 1988 e que não estavam em guerra ou disputando judicialmente essa posse com os invasores na mesma ocasião teriam perdido o direito sobre suas terras” (CIMI, 2014, p. 14).

Essas decisões violam os princípios dos direitos indígenas presentes na Constituição brasileira exatamente por ignorar o tempo passado<sup>80</sup>. Ignoram toda a história de como esses direitos foram incorporados na Carta de 1988 que foi pela luta dos povos indígenas para que cessassem as invasões de suas terras e que essas pudessem ser por eles retomadas.

Ignoram, inclusive, a orientação da Comissão Nacional da Verdade de recuperação para os seus povos das terras indígenas que foram distribuídas pelo Estado durante a ditadura militar (REDE BRASIL, 2014). Assim, as propostas de realização de Comissões da Verdade para tratar das violações de direitos dos povos indígenas são uma alternativa à “monocultura do tempo” por resignificar a noção de tempo ao valorizar o passado como algo a ser incorporado na luta por direitos no presente. Todavia, a sua importância só se resguarda na medida em que as suas decisões puderem ter consequências práticas de alteração da realidade.

### **c) A lógica da escala dominante presente nas políticas públicas para a população indígena no Brasil**

As lutas dos povos indígenas resultaram no reconhecimento na Constituição Federal do direito a sua forma tradicional de organização social, e formalmente o Estado brasileiro passou a ser obrigado a superar a lógica da escala dominante presente no projeto assimilacionista anterior que admitia para a população indígena apenas a possibilidade de aderirem ao modelo moderno de vida social.

No intuito de superar a lógica da escala dominante das políticas públicas de atendimento a questões de vulnerabilidade social, desde 2004, iniciou-se um processo de cadastramento diferenciado<sup>81</sup> dentro do programa de Cadastro Único, com a identificação das famílias pertencentes a comunidades remanescentes de quilombos e povos indígenas. “Nesses primeiros anos – 2005 e 2006 –, o cadastramento diferenciado ocorreu muito em função das demandas emergenciais de municípios e comunidades em estado de pobreza ou conflito” (MDS, 2014, p. 13). No entanto, “até dezembro de 2011, 56% das famílias cadastradas já estavam com os dados atualizados na nova versão, proporção que atingiu 94% em junho de 2014 [...]” (MDS, 2014, p. 24).

---

<sup>80</sup> Ao fim, essas decisões alimentam todo o processo colonial que visa ao extermínio da população indígena. A liderança Kaiowá Marinalva Manoel, de apenas 27 anos, integrante do Grande Conselho Guarani-Kaiowá da Aty Guasu, após ter participado de manifestação em frente ao Supremo Tribunal Federal (STF) quanto à anulação do processo de demarcação da Terra Indígena Guyraroká, foi brutalmente assassinada em uma rodovia às margens da cidade de Dourados, no Mato Grosso do Sul (NOTÍCIA CIMI, 2014).

<sup>81</sup> Cadastramento Diferenciado ver Portaria GM/MDS nº 177, de 16 de junho de 2011.

Esse cadastramento conhecido como “Versão 07” (V7) obriga a família indígena a informar a qual etnia pertence e se reside ou não em território indígena, indicando inclusive o nome da terra. Na versão anterior (V6), havia apenas o registro de raça/cor em que famílias que se identificavam como indígenas por possuir o fenótipo, mas não a relação étnica por desconhecer a qual pertenceriam, acabavam sendo identificadas indevidamente como tal (MDS, 2014, p. 14)<sup>82</sup>.

As políticas públicas de enfrentamento à miséria no Brasil foi o ponto mais forte das campanhas vinculadas às gestões do Partido dos Trabalhadores, sendo o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) o principal órgão gestor dessas políticas, com a participação também de outros Ministérios como o de Desenvolvimento Agrário (MDA) e do Meio Ambiente (MMA).

De acordo com os dados do MDS, “a pobreza reduziu de 24,26%, em 2002, para 8,54%, em 2012, e a extrema pobreza caiu de 8,81% para 3,55% em igual período [...] O rendimento médio da população negra também aumentou mais do que o da população branca – 63,9% e 41% respectivamente” (CAISAN, 2014, p. 33). Em relação à população indígena, essa possui um registro total de “818 mil pessoas e dessas um total de 40% está na condição de extrema pobreza” (CAISAN, 2011, p. 19).

Desse modo, o número de famílias indígenas inscritas no Cadastro Único em maio de 2013 era de 126.175 (cento e vinte seis mil e cento e setenta e cinco), sendo que, dentre elas, 96.506 (noventa e seis mil e quinhentos e seis) famílias eram atendidas pelo programa Bolsa Família, isto é, um total de 76,48% das famílias cadastradas (CAISAN, 2014, p. 38).

De acordo com o *site* da Funai:

As famílias indígenas cadastradas têm prioridade no recebimento do benefício em relação às famílias não indígenas. Mas, para que haja permanência no Programa, devem ser observadas as mesmas condições cumpridas pelas famílias não indígenas. São elas: Crianças e adolescentes matriculados e frequentando regularmente a escola; a família deve estar em dia com o calendário vacinal e fazer o controle, a cada seis meses, do peso e da altura das crianças menores de 08 anos; as gestantes devem realizar o exame pré-natal<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> “Interessante constatar que a cor/raça indígena extrapola o respectivo grupo étnico e também está presente em proporções importantes em grupos relacionados ao meio ambiente, especialmente entre os extrativistas (25,1%). Esse dado não reduz a qualidade da informação, pois a forma de viver das populações indígenas é compatível com as atividades extrativistas ribeirinhas, assim tem sido revelado pela própria população cadastrada” (MDS, 2014, p. 39).

<sup>83</sup> Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/transferecia-de-renda>>.

Ainda, a Funai reconhece em sua página que há uma demanda por acesso diferenciado por parte dos povos indígenas ao Programa Bolsa Família e que, por isso, o órgão estaria

[...] buscando promover esses ajustes, em parceria com o MDS. Para isso, foi celebrado um ACT que define os papéis e responsabilidades de cada órgão para que o direito a um atendimento diferenciado seja assegurado aos povos indígenas. Outra iniciativa nesse sentido é a recente pesquisa que o MDS está promovendo para conhecer melhor os efeitos do Programa Bolsa Família entre os povos indígenas<sup>84</sup>.

Na mesma direção de um programa de transferência de renda, como o do Bolsa Família (PBF), foi criado, em 2011, o Programa de Apoio à Conservação Ambiental, ou Bolsa Verde, que “incentiva o uso sustentável dos ecossistemas e a valorização dos serviços ambientais prestados por povos e comunidades tradicionais e agricultores tradicionais” (CAISAN, 2014, p. 82). O programa contemplou mais de 40 mil famílias residentes em Unidades de Conservação de Uso Sustentável, das quais 188 (cento e oitenta e oito) são de indígenas (CAISAN, 2014, p. 82).

Para além desses programas, a população indígena também é beneficiária dessas vários direitos previdenciários dentro de uma classificação de Segurado Especial da Previdência Social. Os benefícios previdenciários garantidos que possuem acesso são: salário maternidade; aposentadoria por idade; pensão por morte; auxílio-doença; auxílio-acidente; e auxílio-reclusão<sup>85</sup>. Esses benefícios possuem em grande medida mulheres como titulares, sendo que o salário-maternidade é de titularidade exclusiva.

Dentro da assistência social, existem outros benefícios assistenciais que visam atender as pessoas indígenas idosas e com deficiência:

[...] o benefício de prestação continuada (BPC) - que garante a transferência mensal de um salário-mínimo ao idoso com mais de 65 anos e à pessoa com deficiência, de qualquer idade, que tenha impedimentos de longo prazo, de natureza física, mental, intelectual ou sensorial, os quais, em interação com diversas barreiras, podem obstruir sua participação plena e efetiva na sociedade em igualdade de condições com as demais pessoas. E os benefícios eventuais - que são suplementares e provisórios, sendo prestados aos cidadãos em virtude de nascimento, morte, situações de vulnerabilidade temporária e calamidades públicas. Em ambos os casos,

<sup>84</sup> Disponível em <<http://www.funai.gov.br/index.php/transferencia-de-renda>>.

<sup>85</sup> “Segundo a Instrução Normativa nº 45 do INSS, enquadra-se como Segurado Especial Indígena a pessoa indígena reconhecida pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI que trabalhe como artesão e utilize matéria-prima proveniente de extrativismo vegetal, ou o que exerça atividade rural individualmente ou em regime de economia familiar e faça dessas atividades o seu principal meio de vida e de sustento, independentemente do local onde resida ou exerça suas atividades, sendo irrelevante a definição de indígena aldeado, indígena não-aldeado, índio em vias de integração, índio isolado ou índio integrado” (disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/previdencia-social>>, acesso em: 22 jan. 2016).

devem comprovar não possuir meios de prover a própria manutenção, nem tê-la provida por sua família<sup>86</sup>.

Para além do programa Bolsa Família, desde 2003, existe a Ação de Distribuição de Alimentos a Grupos Populacionais Específicos para a população em situação de insegurança alimentar que envolve “grupos remanescentes de quilombos, famílias acampadas que aguardam o programa de reforma agrária, comunidades de terreiros, povos indígenas, atingidos por barragens, pescadoras artesanais e populações residentes em áreas vítimas de calamidades” (SESAN/MDS). Todavia, “a falta de capacidade para atender a demanda com regularidade é um problema que ainda persiste” (CAISAN, 2011, p. 29).

Além disso, o acesso ao programa Bolsa Família e a outros benefícios relacionados à aquisição de renda monetária não tem representado uma melhoria das condições de segurança alimentar<sup>87</sup>. A população indígena tem sido a que apresenta os piores índices de desnutrição crônica em crianças e de anemia em crianças e mulheres (BANDEIRA et al., 2008, p. 23)<sup>88</sup>.

Assim, apesar de o Brasil ter sido um dos principais países a reduzir a mortalidade infantil no último período, na população indígena, a taxa continua elevada se comparada com dados de crianças da população em geral. Em 2013, houve um aumento de casos de *deficit* de peso entre crianças na faixa etária de 06 (seis) meses a 02 (dois) anos que pode ter como causas falhas no processo do desmame e de introdução da alimentação complementar (CAISAN, 2014, p. 75 e 77).

Desse modo, os programas de transferência de renda têm como limite o acesso a uma alimentação inadequada pela população indígena, que não garante a adequada nutrição, além

---

<sup>86</sup> Informações disponíveis em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/assistencia-social>>, acesso em: 22 jan. 2016. Há um estudo sobre essa política que aponta o seguinte: “que não se atingiu a efetividade na cobertura, pois nem todos os indígenas com deficiência das aldeias pesquisadas recebem o BPC PCD. A exclusão atinge principalmente os indivíduos com deficiência totalmente incapacitantes, sobretudo física/mental. O acesso ao benefício fica comprometido por uma série de fatores como a falta de conhecimento por parte dos indígenas e o desconhecimento dos critérios de concessão por parte dos profissionais. A falta de orientação e a ausência de encaminhamento resultam no indeferimento do benefício por falha na comunicação ou falta de documentação, o que leva os indígenas a buscarem a intermediação de terceiros para sua obtenção. A pesquisa constatou que os índios têm pouca ou quase nenhuma informação sobre como obter o benefício do BPC. E quando obtêm, na maioria das vezes, existe a interferência de advogados, que retêm parcelas iniciais como pagamento de seus serviços. Isso demonstra que os Cras Indígenas não têm funcionado em sua plenitude, uma vez que nenhum dos entrevistados beneficiários do BPC foi encaminhado pelo Cras” (QUERMES; CARVALHO, 2013, p. 784).

<sup>87</sup> A partir da Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN, Lei n. 11.346/2006), que instituiu o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN), em 2007, foi criada a Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional (Caisan), sob coordenação do MDS e que reúne 19 ministérios. A Portaria nº 984/2006 instituiu nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) o Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional (SISVAN), ligado ao Ministério da Saúde e utilizado para monitorar o Programa Bolsa Família. Em 2010, o direito humano à alimentação adequada foi incluído no artigo 6º da Constituição Federal. O Decreto 7.272/2010 regulamentou o Sisan e instituiu a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN).

<sup>88</sup> “Nos últimos anos, foram notificados 125 casos de Beribéri no Brasil sendo 100 em Roraima (casos em indígenas), 14 no Maranhão e 11 em Tocantins” (CAISAN, 2014, p. 85).



de não estar de acordo com as suas práticas tradicionais alimentares<sup>89</sup>. E para ter acesso ao benefício, a população precisa se deslocar para os centros urbanos onde existem as agências bancárias e os mercados para compra.

[...] bolsa família virou lei, aposentadoria é lei, auxílio-maternidade é lei, e como se briga com tudo, quando os índios levavam sete dias para chegar em São Gabriel, lá no Rio Negro, para acessar o bolsa família, a Funai tinha que hospedar, gastava mais do que ele ganhava, né, do que ele tinha de dinheiro para comprar. Aí com essas bolsas, qual é a preocupação com essas bolsas, é que essas bolsas provocaram o êxodo dos indígenas da terra indígenas para as cidades, pros municípiuzinhos (Liderança Kaigang).

Nesse processo, os grupos de indígenas passam por práticas discriminatórias na cidade; nem sempre conseguem ser atendidos adequadamente por não falarem português; há denúncias de que os cartões de saque do benefício são retidos por comerciantes locais; os alojamentos oferecidos pela Funai nem sempre são suficientes, obrigando-os a montar acampamentos improvisados; são expostos a várias doenças; há um aumento do acesso e consumo de bebidas alcoólicas e outras drogas; além de ficarem submetidos a uma condição fora do seu contexto cultural<sup>90</sup>.

Outra dificuldade é que o acesso aos programas impõe a condição de que as pessoas tenham documentos civis e trabalhistas. Para tanto, há programas da SDH<sup>91</sup> e do MDS de

---

<sup>89</sup> Pesquisas “conduzidas pela bioantropóloga americana Barbara Piperata, professora na Universidade Estadual de Ohio, nos EUA, mostram que a ingestão de carboidratos diminuiu, assim como a ingestão energética total. Mesmo assim, houve aumento de peso entre as mulheres da região. Uma explicação para esse contraste é que, apesar de estar comendo menos, as pessoas estão fazendo menos atividades físicas, como cuidar da lavoura. Antes do Bolsa Família, que chegou lá em 2005, 100% dos lares cultivavam mandioca. Em 2009, esse número caiu para 63%. [...] Existe um esforço para racionar a comida, conta a cientista, mas ainda assim o final do mês acaba sendo de vacas magras - gerando insegurança alimentar. “Não é que nem morar na cidade. Quando acaba a comida, não dá para ir logo ali e comprar mais.” “É difícil dizer se o programa teve um impacto bom ou ruim. É bom porque, com dinheiro, eles podem comprar aquilo que nunca tiveram antes. Eles têm esse direito. Mas com todo o sal e a gordura de alimentos enlatados, pode haver prejuízo para a saúde”, afirma a pesquisadora” (FOLHA DE S. PAULO, 2015).

<sup>90</sup> Essa realidade é mostrada no documentário **Beiradão Hup Boyoh**. Ainda, as questões apresentadas já foram diagnosticadas em alguns estudos do próprio MDS: “Alguns dos gestores federais mencionaram a possibilidade de que em alguns locais os cartões para saque do benefício do PBF de indígenas estariam sendo retidos por comerciantes locais. Apesar de este assunto não ter relação com o principal objetivo deste estudo, foi solicitado pelos gestores federais uma melhor investigação a respeito junto aos gestores municipais. Assim, a pesquisa aponta, através de relatos de alguns entrevistados, que esta situação realmente ocorre em alguns dos municípios estudados. O único motivo citado para a existência destas situações é a dificuldade de acesso das famílias indígenas aos centros urbanos. Devido à distância da maioria das aldeias, as famílias não possuem recursos financeiros para se deslocarem mensalmente. Assim, realizam compras de mantimentos para longos períodos e em garantia de pagamento pelas dívidas assumidas os comerciantes locais ficam de posse do cartão e sacam mensalmente os benefícios das famílias indígenas” (PINHEIRO, 2014, p. 18).

<sup>91</sup> Apesar de a SDH/PR ter informado em ofício que não possui convênios e ações com povos indígenas, no *site* da Secretaria, há a informação de que o Ministério promove em parceria com a Funai atividades de Registro Civil de Nascimento de Indígenas nas Fronteiras (SDH, 2015).

promover o registro civil da população indígena<sup>92</sup>. Contudo, o mesmo problema de deslocamento dessa população para os centros urbanos e todas as suas consequências se repetem<sup>93</sup>.

Em resumo, a crítica aos programas de transferência de renda é que esses ainda obedecem a uma “lógica da escala dominante”. Apesar do avanço de retirar a população indígena da invisibilidade por meio de alterações cadastrais, as políticas públicas de combate à desigualdade social continuam sem ser adequadamente pensadas a partir da realidade específica dessa população, gerando distorções e tendo impactos desagregadores e de desestabilização dos seus contextos culturais<sup>94</sup>.

A população indígena demanda o acesso a esses programas por não ter alternativas frente à realidade de miséria a que foram submetidos pela perda de seus territórios e de autonomia econômica, porém, sem perder de vista que essas políticas têm servido a um projeto assimilacionista que se consolida de maneira bastante perversa<sup>95</sup>.

[...] eu vinha percebendo há muito tempo que nós estamos sendo integrado por via das políticas públicas, ou seja, um cidadão comum, sem uma legislação específica [...] Ah o governo quis colocar nós no bojo do cidadão comum, só que uma cultura diferenciada, tipo nós temos 305 povos, uns com 40, 20 anos de contato, não é a mesma política pública que vai servir para aquele que tem 500 anos de contato, certo? [...] Conceito de pobreza diz um lá no Ipan na Conferência de Mudanças Climáticas, ano passado, conceito de pobreza para nós indígenas não é esse, que nós somos miseráveis, conceito de pobreza para nós índios é eu ter terra, para eu plantar, para eu sobreviver, para eu sobreviver daquela terra, né, a comunidade sobrevive daquilo, planta, vive na sua terra em paz, conceito de pobreza é isso para nós, não é esse conceito aí (Liderança Kaingang)

Na mesma lógica, a população indígena também tem sido incluída em programas voltados para a população rural<sup>96</sup>. Desde 2011, existe o apoio em áreas indígenas da

---

<sup>92</sup> “Visando promover a inclusão produtiva das mulheres rurais e o acesso delas às políticas públicas, o Programa Nacional de Documentação da Trabalhadora Rural (PNDTR) emite de forma gratuita documentos básicos, civis e trabalhistas. Desde sua criação, em 2004, até 2013, o PNDTR já beneficiou 1.191.473 mulheres, realizou 5.323 mutirões e emitiu 2.380.328 documentos. O programa está integrado ao Programa Brasil Sem Miséria e atua nos territórios da cidadania” (CAISAN, 2014, p. 63).

<sup>93</sup> A notícia “Índios dormem em barco há uma semana para tirar documentos no AC” mostra a realidade de povos indígenas que viajam de barco da própria comunidade e se instalam durante uma semana em Cruzeiro do Sul, acompanhados de um integrante do povo que fala português. No relato da notícia, consta que até para acesso de serviços de saúde essa documentação tem sido exigida. (G1, 2015).

<sup>94</sup> “O PPA (2011) mencionou que a aplicação de políticas assistenciais e/ou universalizantes acabou produzindo efeitos colaterais desagregadores, especialmente para os povos que mantêm suas formas de organização social e dinâmicas próprias de relações com o Estado e a sociedade nacional. Isso ocorreu apesar do avanço formal no reconhecimento das especificidades dos povos indígenas” (QUERMES; CARVALHO, 2013, p. 777).

<sup>95</sup> Essas questões foram pautas da 5ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar como pode ser observado no documento de base para o encontro (CONSEA, 2015).

<sup>96</sup> “No âmbito do Plano Brasil Sem Miséria, o Programa de Fomento às Atividades Produtivas Rurais, lançado em 2011, é uma ação que visa a estimular a geração de trabalho e renda e a promover a segurança alimentar e

Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER)<sup>97</sup> por meio de Chamadas Públicas pelas quais foram atendidas, no ano de 2013, 4.584 (quatro mil quinhentos e oitenta e quatro) famílias de Povos e Comunidades Tradicionais.

Em um levantamento feito pelo MDS com toda a população rural, a análise das condições de vida dos povos indígenas demonstra que eles estão entre as piores condições. São as famílias de acampados e indígenas que vivem 40% em domicílios de “taipa, madeira aproveitada e outros materiais precários” (MDS, 2014, p. 42). É no meio rural onde se encontram ribeirinhos e indígenas, que a maior parte das famílias ainda se utilizam de fossa rudimentar como meio de escoamento sanitário e queimam ou enterram o lixo (MDS, 2014, p. 44-45)<sup>98</sup>. Em meados dos anos 90, “em pelo menos um terço das terras indígenas, havia problemas de sustentação alimentar, principalmente em grupos do Nordeste, Sudeste e Sul” (BANDEIRA et al., 2008, p. 23).

A questão é que a resposta dada pelo governo federal é conceder acesso às famílias indígenas aos mesmos programas para a população rural em geral. Dentre esses programas, está o “Luz para Todos”, do Ministério de Minas e Energia, que tem como principal objetivo a realização da eletrificação do meio rural do país, além de conceder o benefício da “Tarifa Social de Energia Elétrica”, que prevê desconto na conta de luz, no caso das “famílias indígenas que consomem até 50 kWh de energia por mês e se enquadrarem nos quesitos anteriores terão direito ao desconto de 100% na conta de energia”<sup>99</sup>.

Além do “Luz para Todos”, a população indígena está incluída no Programa Nacional de Habitação Rural, modalidade do “Minha Casa Minha Vida”, do Ministério das Cidades, que é voltado para a população que vive no campo ou que pertence a comunidades tradicionais. A forma de aquisição da casa demanda que essas populações organizem-se por Entidades Organizadoras (EOs)<sup>100</sup>.

---

nutricional de famílias que vivem em áreas rurais e se encontram em situação de extrema pobreza. É destinado às famílias de agricultores, silvicultores, aqüicultores e de povos e comunidades tradicionais, como quilombolas, indígenas, extrativistas e pescadores artesanais” (CAISAN, 2014, p. 64). Outras políticas são: o Programa de Aquisição de Alimentos que propicia aquisição de alimentos de agricultores familiares a preços compatíveis com o mercado (Decreto nº 7.775/2003); e a Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (Decreto nº 7.794/2012).

<sup>97</sup> Com base na Lei nº 12.188/2010, que institui a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER) e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (Pronater).

<sup>98</sup> Um total de 61,6% das famílias no âmbito rural utilizam fossa rudimentar e 59,3% dessas famílias, contra 16,3% nas demais famílias do Cadastro Único, praticam a queima de lixo (MDS, 2014, p. 45).

<sup>99</sup> Informações *site* da Funai: <<http://www.funai.gov.br/index.php/infra>>, acesso em: 22 jan. 2016.

<sup>100</sup> Essas EOs podem ser “de caráter público (prefeituras, governos estaduais e do Distrito Federal, e respectivas companhias de habitação, quando houver), e de caráter privado como entidades representativas dos grupos associativos (entidades privadas sem fins lucrativos, sindicatos, associações, condomínios e cooperativas)” (ver Funai: <http://www.funai.gov.br/index.php/infra>). Para constituir uma EOs, as populações são orientadas a buscar

O acesso a esses programas é demandado por grupos indígenas, em especial, aqueles residentes em áreas urbanas ou próximas, porém, nem todos os povos possuem a mesma relação de necessidade de acesso a essas políticas. Como aponta em entrevista, uma liderança da Associação de Mulheres do Xingu acusa o governo de ter levado energia elétrica para a sua comunidade sem uma adequada consulta e isso casou alguns impactos nas práticas culturais noturnas de seu povo que deixaram de ser desenvolvidas<sup>101</sup>.

Outros programas em que população indígena têm sido alvo são aqueles voltados para populações que residem em áreas consideradas importantes para a preservação ambiental. A proposta apresenta-se dentro da lógica de “etnodesenvolvimento”, que supostamente serve o propósito de retirar as comunidades indígenas como dependentes de programas de transferência de renda e possam se sustentar por meio de recursos próprios como tradicionalmente sempre viveram.

Nesse sentido, a Funai promove projetos voltados para a agrobiodiversidade que para o órgão significa “valorização da diversidade biológica, dos sistemas agrícolas tradicionais e do uso e manejo destes recursos vinculados ao conhecimento e cultura das populações tradicionais e agricultores familiares”<sup>102</sup>, com o intuito de estimular a transmissão dos conhecimentos tradicionais e o intercâmbio entre as diferentes etnias.

Essa prática seria uma resposta ao problema do arrendamento e à parceria agropecuária e extrativa em terras indígenas, que são condutas praticadas apesar da proibição legal expressa. Essa prática ocorre em razão da renda que essas atividades geram para as comunidades, todavia, tendo impacto bastante negativo na organização social, econômica indígena e no meio ambiente. A Funai busca, então, promover meios de transição de sustentabilidade econômica dessas comunidades<sup>103</sup>.

Algumas ações dentro dessa lógica de geração de renda para os povos indígenas a partir de uma produção associadas as suas práticas culturais são: 1) O “Selo Indígena do Brasil” que tem como objetivo identificar a origem étnica e territorial do produto, indicando

---

“orientações junto aos agentes financeiros do PNRH (CAIXA e BB) e de um parceiro que poderá atuar como Entidade Organizadora, que constituirá grupos compostos por no mínimo 04 e no máximo 50 famílias por projeto. É muito importante o acompanhamento das Coordenações Regionais da Funai durante todo o processo, desde da procura do parceiro que atuará como Entidade Organizadora do projeto, passando pela discussão e elaboração do projeto arquitetônico (respeitando as diversidades culturais e regionais), construção e entrega das casas para as populações indígenas” (Conforme o *site* da Funai). “As famílias indígenas deverão arcar com 4% do valor repassado para a construção ou reforma da casa. Esse valor será dividido em até quatro parcelas anuais e de igual valor, sendo que a primeira parcela será paga 12 meses após a entrega ou reforma da casa” (Conforme o *site* da Funai)).

<sup>101</sup> Não há gravação dessa fala, apenas registro em caderno de campo.

<sup>102</sup> Informação *site* da Funai: <<http://www.funai.gov.br/index.php/agrobiodiversidade>>.

<sup>103</sup> Informação *site* da Funai: <<http://www.funai.gov.br/index.php/transicao-para-sustentabilidade>>.

que foi produzido numa terra indígena participante do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar; 2) Apoio da Funai à certificação participativa de produção indígena em conformidade com a Lei de Agricultura Orgânica junto ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento; 3) Visitação para fins turísticos em terras indígenas como opção de geração de renda<sup>104</sup>.

Outra importante ação é a Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas (Carteira Indígena)<sup>105</sup> “com o objetivo de contribuir para a gestão ambiental das terras indígenas e a segurança alimentar e nutricional das comunidades Indígenas, em todo o território nacional”<sup>106</sup>, por meio do apoio de:

[...] projetos com foco na produção de alimentos, agroextrativismo, artesanato, gestão ambiental e revitalização de práticas e saberes tradicionais associados às atividades de auto-sustentação das comunidades indígenas, de acordo com as suas demandas, respeitando suas identidades culturais, estimulando sua autonomia e preservando e recuperando o ambiente das terras indígenas<sup>107</sup>.

A Carteira Indígena é considerada um projeto de pequeno porte, “até 2010, foram aprovados 247 projetos, atendendo 16.800 famílias, no total de R\$ 10 milhões” (CAISAN, 2011, p. 27) e a principal dificuldade é que os repasses de recursos sejam feitos para as associações indígenas que precisam gestá-lo seguindo todo o regramento burocrático de gestão de recursos públicos de difícil compreensão para leigos no assunto.

O aspecto positivo é que o edital da Carteira Indígena possui recorte de gênero e, em 2010, houve uma chamada de projetos para mulheres indígenas no valor de um milhão de reais que recebeu 156 (cento e cinquenta e seis) propostas das quais 26 (vinte e seis) foram contempladas. Haveria, assim, “um impacto simbólico não mensurável, resultante da aprovação de um projeto pela Carteira Indígena para a comunidade” (BANDEIRA et al., 2008, p. 31) que envolve o aumento da sua autoestima<sup>108</sup>.

---

<sup>104</sup> Informações no *site* da Funai: <<http://www.funai.gov.br/index.php/geracao-de-renda>>, acesso em: 22 jan. 2016.

<sup>105</sup> A Carteira Indígena é uma “parceria entre o Ministério do Meio Ambiente - MMA, através da sua Secretaria de Extrativismo e Desenvolvimento Rural Sustentável - SEDR, e o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome - MDS, através da sua Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – SESAN”. Informações do *site*: <<http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

<sup>106</sup> Informações no *site* do MMA: <<http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>>.

<sup>107</sup> Informações no *site* do MMA: <<http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/carteira-indigena>>.

<sup>108</sup> Outra ação que financia projetos de mulheres, apesar de não exclusivamente indígenas, é o Projeto de Uso e Conservação da Biodiversidade, que, em 2012, das cinco iniciativas comunitárias financiadas, três eram “protagonizadas por mulheres (pescadoras, marisqueiras, quebradeiras de coco babaçu e agricultoras familiares em geral) e dois voltados à implementação de Planos de Ação para Conservação de Comunidades de Espécies da Fauna Ameaçadas de Extinção” (CAISAN, 2014, p. 61).

Em uma avaliação feita sobre o programa Carteira Indígena, foi observado que, nas regiões da Amazônia Legal e do Nordeste, há a informação de que as mulheres participam dos projetos, “enquanto na região Centro-Sul essa situação é um pouco diferente, pois parte das comunidades beneficiárias indicou que as mulheres participam e outra parte informou que elas não participam dos projetos” (BANDEIRA et al., 2005, p. 33). Ainda, a forma de participação nem sempre é com o conhecimento das mulheres de que se trata de projetos financiados pela Carteira Indígena, “em algumas comunidades, a participação das mulheres estava limitada em apoiar os homens em atividades domésticas (por exemplo, cozinhar) não diretamente relacionadas à implementação do projeto” (BANDEIRA et al., 2005, p. 34).

O grupo que fez essa avaliação em 2005 credita isso ao fato de, em geral, “o controle dos processos decisórios na grande maioria das comunidades indígenas no Brasil é masculino” (BANDEIRA et al., 2005, p. 34), apesar de reconhecerem o surgimento de lideranças do gênero feminino, com destaque para a região Nordeste, e também de organizações de mulheres indígenas. Assim, esse grupo recomendou que fosse criada uma nova linha temática “voltadas para a conservação de recursos genéticos nas comunidades e para o apoio a projetos encaminhados por organizações de mulheres indígenas ou com enfoque de gênero”, algo que ocorreu no ano de 2010 (BANDEIRA et al., 2005, p. 39).

Algumas iniciativas são positivas na medida em que permitem um maior controle dessas populações. Em 2005, no I Encontro dos Povos e Comunidades Tradicionais, foi estabelecida a criação da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT)<sup>109</sup>, que inclui diversos povos como seringueiros, ribeirinhos, ciganos, quilombolas, entre outros, e não somente indígenas<sup>110</sup>.

Outra importante ação foi a criação, em 2012, da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI)<sup>111</sup>, que possibilita que a gestão ambiental dos territórios indígenas seja feita “assegurando a integridade do patrimônio

---

<sup>109</sup> As informações sobre essa Comissão podem ser acessadas no Portal Ypadê <<http://portalypade.mma.gov.br/>>, acesso em: 22 nov. 2015.

<sup>110</sup> “Esta comissão [é] composta por 15 representações da sociedade civil e 15 representações do Governo Federal e com uma média de 4 reuniões quadrimestrais por ano” (CAISAN, 2011, p. 26), seu papel é coordenar a aplicação da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), definida pelo Decreto nº 6.040/2007. Essa política é de responsabilidade do MDS em conjunto com o MMA. Existe um estudo de análise dessa comissão, sob o olhar de seus e de suas participantes, feito pelo IPEA em andamento. Fonte: IPEA. Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais na Visão de seus Membros. Relatório de Pesquisa. Brasília, 2012.

<sup>111</sup> Decreto nº 7.744, de junho de 2012.

indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural”<sup>112</sup>.

A agrobiodiversidade é vista, então, como uma forma de promover a segurança e alimentar os povos indígenas, porém, sendo necessária a superação dos impactos da agroindústria na apropriação das terras dos povos indígenas; na degradação dos ecossistemas; na exposição dessa população e das demais que vivem no campo aos venenos dos pesticidas; e na violência contra as lideranças dos movimentos sociais que atuam em defesa dos direitos dos seus povos (SANTOS, 2014, p. 78).

Questões como o controle do uso de agrotóxicos e sementes transgênicas, a concentração fundiária, a violação dos direitos de povos indígenas e comunidades tradicionais ao livre uso da agrobiodiversidade devem ser enfrentadas. Assim como devem ser ampliadas ações de fomento, gestão ambiental e territorial; de ensino, pesquisa e extensão relacionada aos conhecimentos, princípios e práticas e demais iniciativas que promovam um modelo de base agroecológica mais sustentável e com soberania. O reconhecimento dos saberes e práticas de povos indígenas, quilombolas e demais povos e comunidades tradicionais e a valorização da perspectiva socioambiental no fortalecimento da agricultura familiar [...] (CAISAN, 2011, p. 35-36).

A questão da demarcação territorial é primordial, sendo que nos próprios balanços do governo se reconhece que a sua ausência tem consequência imediata a “insegurança alimentar destas famílias indígenas”, conforme Caisan (2011, p. 24). Como desafios previstos no Plano de Segurança Alimentar (2012-2015), foi definido: “Consolidar as políticas de reforma agrária, acesso à terra e o processo de reconhecimento, demarcação, regularização e desintrusão de terras/territórios indígenas e quilombolas e de demais povos e comunidades tradicionais” (CAISAN, 2011, p. 36)<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Fonte *site* Funai: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/gestao-ambiental>>, acesso em: 22 jan. 2016. “[...] as principais ações desenvolvidas em gestão territorial e ambiental são a elaboração e implementação de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PGTAs, que são instrumentos de diálogo intercultural e de planejamento para a gestão das terras indígenas; a promoção e apoio ao controle social e participação indígena nas políticas públicas socioambientais; a articulação com órgãos ambientais federais, estaduais e municipais para apoiar a gestão das terras indígenas em interface com outras áreas protegidas; a formação e capacitação de gestores indígenas e não indígenas; o apoio à implementação dos diferentes mecanismos de pagamento por serviços ambientais e o apoio a projetos de conservação e recuperação ambiental nas terras indígenas voltados à gestão de resíduos sólidos, recuperação de áreas degradadas, manejo ambiental, dentre outros” (*site* Funai: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoes/gestao-ambiental>>, acesso em: 22/01/2016).

<sup>113</sup> “Um dos principais determinantes da SAN é a questão do acesso a terra. É necessário consolidar as políticas de reforma agrária, acesso a terra e o processo de reconhecimento, demarcação, regularização e desintrusão de terras/territórios indígenas e quilombolas e de demais povos e comunidades tradicionais” (CAISAN, 2014, p. 114).

Assim, a lógica produtivista na qual se insere o modelo desenvolvimentista voltado para o agronegócio que trata os povos indígenas como o obstáculo ao progresso, definido dentro da monocultura do tempo linear, assumido pelos últimos anos do governo federal, tem consequências relacionais imediatas para que as políticas públicas continuem sendo tratadas dentro de uma lógica de escala dominante, já que a proteção local territorial que garante a autonomia e organização tradicional dos povos indígenas é afetada.

Essa lógica da escala dominante para ser superada depende do avanço das políticas de participação indígena e de que as informações do Cadastro único sirvam para políticas mais amplas, para além da transferência de renda. É visível também que os aportes para os projetos indígenas são ainda não muito pequenos, atuando de forma pontual, além de demandarem uma organização burocrática desses povos incompatível com a sua organização tradicional.

Essa demanda acaba inclusive intervindo na forma tradicional de reconhecimento de lideranças que são substituídas pelas que o Estado reconhece como “porta-voz” entre aqueles(as) que lidam com a gestão dos recursos repassados (VERDUM, 2006, p. 76).

A burocracia do Estado acaba lhe sendo conveniente por “constituir esta rede de interdependência conflituosa como meio de viabilizar o ‘mecanismo de repasse de recursos para a ponta’” (VERDUM, 2006, p. 96). Essa relação de interdependência acaba garantindo para o governo uma amenização das pressões advindas das organizações indígenas.

Outro problema está na adoção acrítica de um conceito que vincula o “etno” ao “desenvolvimento”<sup>114</sup>. Muitas dessas ações têm investimentos de entidades internacionais, como a Agência de Cooperação Técnica Alemã (GIZ) (antiga GTZ)<sup>115</sup>, que, desde a década 1980, apoia, nos países da América Latina, a formulação de políticas públicas. Essa prática sofre críticas por ser uma forma colonial de intervenção nesses países que tenta se justificar numa estratégia geral da “luta contra a pobreza” em que “o ‘mercado’ aparece, em última

---

<sup>114</sup> Dentre as políticas mapeadas dentro dessa lógica, estão: Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade (Plano da Sociobio, Portaria Interministerial MDA/MDS/MMA nº 239, de 21/07/09), que, por meio dos Arranjos Produtivos Locais (APLs), possibilita agrupar e articular empreendimentos de um mesmo ramo localizado em um mesmo território (Informações em: <<http://www.mma.gov.br/desenvolvimento-rural/sociobiodiversidade>>. Acesso em: 22 nov. 2015); O Programa Federal de Manejo Florestal Comunitário e Familiar (PMCF) foi criado para coordenar ações de gestão e incentivos ao manejo florestal sustentável. É voltado para povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares que tiram sua subsistência das florestas (Decreto nº 6.874, de 05 de junho de 2009, informações em: <[http://www.florestal.gov.br/florestas-comunitarias/programa-federal-de-manejo-florestal-comunitario-e-familiar](http://www.florestal.gov.br/florestas-comunitarias/programa-federal-de-manejo-florestal-comunitario-e-familiar/programa-federal-de-manejo-florestal-comunitario-e-familiar)>. Acesso em: 22 nov. 2015).

<sup>115</sup> Não só dessa entidade, mas de outras apontadas no *site* da Funai que são o Instituto Internacional de Educação do Brasil – IEB; Conservação Internacional – CI; Associação Indígena Tupiniquim Guarani – AITG; The Nature Conservancy do Brasil (Fonte: <<http://www.funai.gov.br/index.php/nossas-acoef/parcerias?start=1>>. Acesso em: 22 jan. 2016).



instância, como o meio mais adequado para superar a ‘pobreza’ e a ‘falta de alternativas econômicas’” (VERDUM, 2006, p. 85)<sup>116</sup>.

Como muitos dos repasses de recursos para as organizações indígenas são advindos de doações dessas entidades, gera a obrigação dos agentes do governo em demonstrarem os “avanços” que são obtidos “na formação e no fortalecimento do capital social indígena” (VERDUM, 2006, p. 96). E para os “doadores” é importante a estabilidade que garante o uso dos recursos de acordo com “as regras previamente estabelecidas, os relatórios e avaliações sobre o andamento dos trabalhos e sobre os resultados dos investimentos sendo elaborados e encaminhados na forma e nos tempos estabelecidos” (VERDUM, 2006, p. 96).

Dessa maneira, o círculo se fecha e novamente os programas para a população indígena acabam inseridos nas lógicas que sustentam o “desenvolvimentismo” no qual o “etno” é apenas um acessório. Em vez de se valorizar as práticas tradicionais dos povos indígenas de interação com o meio ambiente, esses povos na verdade terminam sendo valorizados apenas na medida de sua capacidade de preservação ambiental, esta, por sua vez, cada vez mais capitalizada dentro de um contexto global, como se observa nas práticas de créditos de carbono<sup>117</sup>.

O etnodesenvolvimentismo acaba por expressar a ideia de que as políticas públicas devem ser construídas “sobre as ‘qualidades positivas’ das culturas e sociedades indígenas – o seu senso de identidade étnica, a estreita ligação com territórios ancestrais e a capacidade de mobilizar trabalho, capital, e outros recursos”, de acordo com Verdum (2006, p. 83)<sup>118</sup>. Em outras palavras, o etnodesenvolvimento acaba por ser um sistema que facilita a inserção dos povos indígenas nas políticas desenvolvimentistas (VERDUM, 2006, p. 99).

---

<sup>116</sup> Essa crítica é bastante atual na Bolívia que pelo seu atual caráter plurinacional tem tentado rever o seu modelo de políticas públicas, assunto que será melhor tratado no último capítulo. “Un desafío pendiente en la descolonización de la gestión pública es, sin duda alguna, la formulación de las políticas públicas, pues es en este preciso lugar donde el orden colonial y neoliberal se reproduce como si nada hubiera pasado en estos últimos seis años. Aquí conviene recordar el papel de la GTz como cooperación técnica que desde el año 82 ‘apoya’ a la formulación de las políticas públicas, los procesos de gestión y la construcción de las mismas; aquí se tiene una especie de ‘colonización’ de los ‘procedimientos creadores’, que pasa inadvertido para la gran mayoría de los servidores públicos y que, además, nos genera un déficit de descolonización y despatriarcalización en la gestión pública” (CÁRDENAS et al., 2013, p. 13).

<sup>117</sup> “O Protocolo de Quioto criou o Mecanismo de Desenvolvimento Limpo (MDL), que prevê a redução certificada das emissões. Uma vez conquistada essa certificação, quem promove a redução da emissão de gases poluentes tem direito a créditos de carbono e pode comercializá-los com os países que têm metas a cumprir” (Fonte: *site* da Presidência da República, disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/meio-ambiente/2012/04/entenda-como-funciona-o-mercado-de-credito-de-carbono>>. Acesso em: 23 jan. 2014.

<sup>118</sup> “Ou seja: o objetivo era “proporcionar” às organizações de segundo grau indígenas (OSG) as condições organizativas e os conhecimentos necessários para a incorporação na prática do “espírito do desenvolvimento” – em alusão ao clássico de Max Weber (2004)” (VERDUM, 2006, p. 83).

## 2.4 Colonialidade do ser e de gênero – o racismo e o patriarcado institucional no Brasil

Tanto a colonialidade do poder como a colonialidade do saber têm como hierarquia intrínseca uma classificação social que define quem são os(as) dominados(as) e os(as) dominadores(as). Essa definição é a prática da colonialidade do ser, que está presente em todos os racismos institucionais, e também da colonialidade de gênero, que estrutura as políticas públicas.

Nas políticas de saúde, isso se torna visível, em especial, se a colonialidade de gênero for associada à lógica de escala dominante de promoção de saúde. A ausência de uma compreensão de que a política de atendimento à saúde da mulher deve considerar os padrões de gênero de acordo com cada realidade, interseccionalizando com a perspectiva étnica, acaba por gerar situações de violência institucional.

O acompanhamento pré-natal das mulheres indígenas enfrenta como desafio o fato de a maioria das gestantes esconderem a sua gravidez para evitar serem atendidas por um profissional do sexo masculino, já que isso poderia trazer para elas conflitos conjugais (PINHEIRO, 2014, p. 06-07)<sup>119</sup>. Em entrevista, uma liderança da UMIAB, formada em auxiliar de enfermagem e que já atuou atendendo aldeias da sua região, apresentou informações que vão nessa direção:

E aí eu comecei a ver, por exemplo, que o atendimento que era proposto ele não atendia a realidade indígena, né, para mim porque tudo bem que eu assim nos processos de atendimento que a gente fazia principalmente quando vinham equipes de atendimento de saúde de fora, né, que se tinha que fazer procedimentos, como uma coleta de PCC, o preventivo, quando tinha mulheres elas até permitiam, todo tá... permite, mas quando era homem era impossível fazer o trabalho, né, porque elas jamais permitiam que os homens realizassem isso, o procedimento... então ali eu comecei a observar tem uma coisa diferente aqui (Liderança UMIAB).

Quanto a mudanças das políticas de saúde de forma a atender as especificidades das mulheres indígenas, o Ministério da Saúde informou em ofício que

A Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas – PNASPI estabelece uma série de diretrizes que objetiva garantir o acesso à atenção integral à saúde indígena. Entretanto, apesar de reconhecer as

---

<sup>119</sup> “Por fim, em nenhum dos municípios estudados, existe retorno dos dados de saúde dos beneficiários do PBF às equipes de saúde para que se faça um efetivo acompanhamento nutricional junto às crianças e gestantes. Os mapas de acompanhamento deveriam ser enviados às bases que fornecem os dados de peso e altura com o diagnóstico nutricional para que exista um autêntico acompanhamento de saúde e não apenas para o cumprimento de uma tarefa. Esse retorno é fundamental para o monitoramento da saúde e bem-estar das famílias indígenas. Destaca-se como boas práticas, no âmbito municipal: a criação de coordenação específica, com inserção de profissionais indígenas na gestão, conselho ou grupo gestor atuante, que favoreçam a interlocução entre os entes, principalmente entre os municípios e DSEIs/SASISUS” (PINHEIRO, 2014, p. 20).

especificidades étnicas e culturais dos povos indígenas e o seu direito de receberem uma atenção diferenciada à saúde, ela não contempla o enfoque de gênero. **Muitas iniciativas já foram tomadas pelos setores governamentais responsáveis para a elaboração de uma política específica para a saúde das mulheres indígenas, mas até o momento nenhuma política foi efetivamente consolidada** (grifo nosso).

Na resposta, o órgão aponta que está começando a desenvolver programas que, em verdade, são as demandas apresentadas pelas mulheres na 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, reconhecendo a necessidade de “incorporar as especificidades socioculturais destes grupos nos protocolos e manuais de atenção básica, bem como, identificar a necessidade de adequar a rede de serviços do SUS para atender as mulheres indígenas”<sup>120</sup>.

O Programa Bolsa Família tem como uma de suas condicionantes que as pessoas que recebem o recurso devem portar o cartão de vacinação das crianças menores de sete anos. As prefeituras devem fazer o registro de informações sobre o acompanhamento de mulheres na faixa de 14 a 44 anos, das gestantes ou de quem está amamentando<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> A resposta veio assim: “A Secretária Especial de Saúde Indígena reconhece que é preciso incorporar as especificidades socioculturais destes grupos nos protocolos e manuais de atenção básica, bem como, identifica a necessidade de adequar a rede de serviços do SUS para atender as mulheres indígenas. Para isso vem desenvolvendo atividades nos DSEI, como: Formulação de diretrizes para a formação e valorização das parteiras tradicionais indígenas com enfoque no fortalecimento das práticas tradicionais de nascimento, parto e cuidados com a criança indígena; Formação de profissionais da saúde indígena que atuam no nível local de atenção (Unidades Básicas de Saúde Indígena e Polos Base) para atuação no contexto intercultural através de parceria com a Escola Nacional de Saúde Pública – ENSP, através do curso de “Saúde da mulher indígena em perspectiva antropológica” com duração de 44 horas. Até o presente momento foram capacitados 113 profissionais e a meta para o final de 2015 é de formar 240 profissionais; Fomento à inserção dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas na Rede Cegonha – RC, a fim de que as especificidades da saúde indígena sejam contempladas nos planos de ação da rede, atualmente 17 DSEI estão contemplados nos planos de ação da RC (fase 2 e 3 dos componentes). Para operacionalizar essa ação, os 34 DSEI contam com apoiadores da Saúde Indígena e o Departamento de Atenção à Saúde Indígena – DASI/SESAI elaborou nota técnica conjunta com a Coordenação Geral de Saúde das Mulheres da Secretaria de Atenção à Saúde – CGSM/SAS para orientar os profissionais. Ainda, a saúde indígena conta com incentivo diferenciado para os estabelecimentos que oferecem cuidados de média e alta complexidade aos povos indígenas – Incentivo de Atenção Especializada aos Povos Indígenas (IAEPI) – repassado diretamente aos estabelecimentos de saúde pela SAS (Portaria nº 2.012, de 14 de setembro de 2012). Esse incentivo pode ser utilizado para garantir a ambientação dos estabelecimentos que oferecem cuidados às mulheres indígenas, a exemplo do que foi realizado no Hospital Materno-Infantil Nossa Senhora de Nazareth (HMINSN) localizado no município de Boa Vista; Aumento da representação de mulheres indígenas nos Conselhos locais e distritais de Saúde Indígena, o que tem possibilitado maior espaço para discussão das demandas referentes a essa população. Além disso, outras ações no âmbito direto da atenção básica vêm sendo desenvolvidas pela SESA, a saber: Aumento da cobertura de pré-natal, com a distribuição de Kits de pré-natal para os profissionais das EMSI para que possam realizar um pré-natal de maior qualidade; Aumento da realização do exame preventivo de câncer do colo do útero; Disponibilização de teste rápido para algumas doenças sexualmente transmissíveis (hepatite B e C, sífilis e HIV); Estruturação da vigilância da violência, através do incentivo a notificação das situações de agressões contra a mulher” (MS - PROTOCOLO - 25820002184201512 - GABINETE\_RESPOSTA AO SIC 1488419 ITENS 1 E 2).

<sup>121</sup> Informações no *site* da Presidência da República, disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2012/09/criancas-beneficiarias-do-bolsa-familia-tem-frequencia-escolar-maior-que-85>>, acesso em: 22 jan. 2016.

No entanto, as equipes de saúde de atenção básica não possuem vínculo com o programa Bolsa Família e, então, não necessariamente realizam ações vinculadas e em alguns casos “o acompanhamento das condicionalidades de saúde das famílias indígenas beneficiárias do PBF aldeadas é um mero processo para que se cumpra uma tarefa” (PINHEIRO, 2014, p. 17). Em outros casos, a condicionante é utilizada nos discursos da equipe médica “como meio de indução à aceitação de ações de saúde como a vacinação, por exemplo, pelas famílias indígenas” (PINHEIRO, 2014, p. 17).

As famílias indígenas que dependem do programa, além de realizarem o esforço de irem para a cidade para receber o recurso, acabam também sendo obrigadas a se deslocar para cumprir com essa condicionante e se submetendo a procedimentos médicos que não são pensados a partir de suas realidades específicas e, tampouco, de suas práticas tradicionais.

Essa violência institucional reflete a presença de uma colonialidade do ser que tem na população indígena um olhar racista de descaso por parte do poder público que vai além do desprezo pelo seu modo de vida, mas pela vida dessas pessoas em si<sup>122</sup>. Como exemplo, há uma ausência de vigilância nutricional da população indígena em razão da carência de profissionais da área, sendo que esse é o grupo mais vulnerável em termos de segurança alimentar<sup>123</sup>.

A maioria “dos Polos Base do tipo I (postos de saúde) em todos os DSEI estão em precário estado de conservação, muitas vezes, não permitindo ali a permanência das equipes de saúde” (PINHEIRO, 2014, p. 05). O registro de informações também é feito pelo uso de

---

<sup>122</sup> “Em 2008/09, foi realizado o I Inquérito Nacional de Saúde e Nutrição dos Povos Indígenas, pelo Consórcio da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Saúde (ABRASCO) e Institute of Iberoamerican Studies. Revela-se um conjunto importante de dados que até então eram desconhecidos. Vale destacar, quanto à saúde da mulher indígena, o grau elevado de prevalência de anemia. Para mulheres indígenas não grávidas, o índice nacional é de 32,7%, enquanto, para mulheres indígenas grávidas, é de 35,2%. A região Norte apresenta a situação mais grave, com 46,9% e 44,8%, respectivamente, seguida pela região Centro-Oeste, com 34,9% e 40,1%, respectivamente. Vale registrar, também, os resultados da distribuição de mulheres indígenas de 14 a 49 anos, pelo Índice de Massa Corporal (IMC), mostrando 2,3% dessas mulheres em situação de baixo peso, 30,2% em situação de sobrepeso e 16% em situação de obesidade. Os dois últimos índices são menores do que aqueles das mulheres não indígenas, mas ainda assim são preocupantes. Com relação a crianças indígenas com déficit de estatura para idade, o índice nacional foi de 26%, sendo que, na região Norte, este índice foi de 41,1%. Em relação à prevalência de anemia em crianças com idade entre 6 e 59 meses, o índice nacional foi de 51,3%, chegando a atingir 66% na região Norte” (CAISAN, 2011, p. 21).

<sup>123</sup> “Na maioria dos DSEI visitados, existem um ou dois profissionais para atender toda a população indígena. Entre os DSEI pesquisados, em apenas um Polo Base, o processo de retorno das informações nutricionais à equipe de saúde acontece de maneira eficiente. Este Polo não registrou nenhum óbito de crianças e gestantes nos últimos anos. Assim, é importante salientar a importância do retorno das informações nutricionais para a efetivação de um autêntico acompanhamento de saúde e controle da mortalidade infantil e materna” (PINHEIRO, 2014, p. 07).

equipamento particular de servidores por ausência de equipamentos adequados nas DSEI (PINHEIRO, 2014, p. 07)<sup>124</sup>.

Para além do descaso, há os casos mais graves de racismo institucional que é a total falta de reconhecimento sequer da existência da população indígena.

Há casos em que os indígenas são despercebidos pela gestão, como em dois dos municípios onde os gestores do PBF desconheciam a existência de indígenas em sua área de abrangência, atribuindo a existência de famílias indígenas beneficiárias em seu município a um possível erro no cadastramento dessas famílias (PINHEIRO, 2014, p. 09).

Este descaso com a população indígena é percebido no tratamento dado na última gestão do governo federal para a Funai. O órgão passou os 18 últimos meses da primeira gestão do governo Dilma sob presidência interina, algo que nunca havia ocorrido antes na história da instituição. Ainda, o orçamento e o quadro técnico têm sido reduzidos ao longo dos anos, sendo que “em 2013, a verba (soma de custeio e investimento, em valores já corrigidos pela inflação) foi de R\$ 174 milhões, enquanto em 2014 este valor foi reduzido para R\$ 154 milhões” (CIMI, 2014, p. 13).

O que fica claro é que se trata de uma escolha de gestão do governo, em especial, a partir da gestão da presidenta Dilma, em que as pautas indígenas passam a ser tratadas como empecilhos a serem superados, para a implementação do projeto desenvolvimentista adotado de forma prioritária.

A forma de abordagem do movimento indígena tem sido feita também de forma discriminatória e criminalizadora. Como exemplo, a ação da polícia federal em frente à comunidade Kaingang de Kandóia no município de Faxinalzinho para cumprir mandados de busca e apreensão relativos a uma investigação do assassinato de dois agricultores. Para essa ação, foi utilizado um contingente desproporcional de “200 homens munidos com armamento pesado; cavalaria montada; 70 viaturas; helicópteros; e policiais acompanhados de cães” (CIMI, 2014, p. 18). A Funai não foi informada sobre essa ação e não pôde acompanhá-la.

---

<sup>124</sup> “Na maioria das vezes, encontramos profissionais dedicados e sensibilizados com as dificuldades enfrentadas pela população indígena que em sua maioria se encontra em situação de extrema vulnerabilidade. Muitos dos profissionais de saúde custeiam equipamentos, alimentação, ligações telefônicas com seus próprios recursos para desenvolver suas atividades. Contudo, apesar dos esforços observados, a precariedade na estrutura de serviços enfrentada pelas equipes de saúde, principalmente com a falta de transporte para as EMSI, tem resultado em uma prestação de serviços deficiente à população indígena, assim como no acompanhamento das condicionalidades de saúde do PBF” (PINHEIRO, 2014, p. 19).

Foram fotografados os homens da comunidade, “incluindo adolescentes, e os obrigaram a fornecer saliva, possivelmente para a realização de análise genética” (CIMI, 2014, p. 18).

São diversos os casos de assassinatos de lideranças indígenas, tanto homens quanto mulheres. Além de lideranças, pessoas da população indígena em geral, como crianças e adolescentes, também têm sido assassinadas e normalmente em situações em que o assassino fica impune, o que faz com que a situação apenas se intensifique. O número de assassinatos em 2014 foi de 138 contra 97 casos registrados em 2013 (CIMI, 2014, p. 75)<sup>125</sup>.

Para agravar essa situação de racismo institucional, constantemente têm sido deflagradas, com participação dos meios de comunicação, campanhas que insuflam as populações locais contra as comunidades indígenas (CIMI, 2014, p. 17-18) e muitas delas articuladas por políticos com interesses e apoio do agronegócio.

Um exemplo é o caso do deputado federal Luis Carlos Heinze (PP-RS), que, além de proferir diversos discursos racistas contra indígenas publicamente, ainda, em uma dessas situações, conclamou os ruralistas a realizarem um “Leilão da Resistência” para arrecadar fundos com o objetivo de “contratação de milícias e dizimar comunidades que lutam pelo seu tekoha” no Mato Grosso do Sul (CIMI, 2014, p. 28).

Como se não bastasse, a ação movida pelas organizações indígenas contra os deputados Luis Carlos Heinze (PP-RS) e Alceu Moreira (PMDB-RS) por racismo e incitação ao ódio e violência foi recusada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) sob o fundamento de inadmissibilidade da ação por ausência de legitimidade de indígenas em apresentar o pleito com “base na já revogada tutela e na total desconsideração dos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988” (CIMI, 2014, p. 27).

## **2.5 A invisibilidade das mulheres nas políticas públicas para a população indígena**

A Constituição Federal de 1988 apresentou em termos normativos um importante avanço no reconhecimento dos direitos dos povos indígenas de sua autodeterminação, de viverem de acordo com a suas práticas culturais e do dever do Estado de proteção de seus territórios.

Entretanto, o que se observa é que as políticas públicas em pouco avançaram na perspectiva de incluírem esses povos como sujeitos. Ao contrário, o que se tem é o avanço de práticas institucionais de criminalização desses povos, de ameaça aos seus territórios e às suas

---

<sup>125</sup> As mulheres sofrem em especial com as situações de violência sexual, que teve o registro de 18 casos em 2014, e aliciamento para prostituição de meninas (CIMI, 2014, p. 112).

vidas, e a tentativa de revogação dos seus direitos por parte da bancada conservadora do Congresso<sup>126</sup>.

Das propostas que o movimento indígena têm articulado maior esforço para barrar é a da PEC n° 215, que transfere para o Congresso Nacional a competência de oficialização da demarcação de territórios indígenas que hoje é do Poder Executivo. No mesmo sentido, está em trâmite a PEC n° 38, que transfere para o Senado essa competência. O objetivo é inviabilizar as demarcações que deixariam de ser uma atividade técnica para ser objeto dos jogos de interesses políticos num ambiente em que a maior força das decisões pertence aos ruralistas.

Outro projeto é o PL n.º 1.216 de revogação do Decreto n° 1.775/1996, que regula o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas para que esse se adeque à Portaria n° 303/2013 “da Advocacia-Geral da União (AGU), que define como regra geral para as demarcações as condicionantes definidas pelo Supremo Tribunal Federal para a TI Raposa Serra do Sol (RR), restringindo vários dos direitos dos índios sobre suas terras” (ISA, 2015), além da ideia de “marco temporal” presente em recentes decisões do STF.

Há outro projeto de lei com a mesma proposta de oficializar o “marco temporal” que é a do PL n.º 1.218. Ambos os projetos também preveem a possibilidade de revogação de territórios já demarcados.

Em relação ao Poder Executivo federal, houve um rompimento com a lógica da dependência neoliberal das gestões da década de 1990. No entanto, a partir de 2003, essa lógica foi substituída pelo projeto desenvolvimentista, que reforça o racismo institucional contra a população indígena, algo que é justificado pelas complexas alianças que conduziram o grupo do Partido dos Trabalhadores ao poder (SANTOS, 2014, p. 71).

Ainda, as gestões do PT têm priorizado uma política social e de redistribuição de renda que garantiu um importante avanço da superação da pobreza no Brasil, contudo, apesar dos esforços por meio da criação de ministérios e secretárias específicas, essas gestões têm fracassado em grande medida no objetivo de realizá-la de forma interseccionalizada com as pautas étnicas e de gênero.

É visível que a articulação entre a pauta étnica e de gênero em si é algo ainda mais distante de se alcançar nas políticas públicas pensadas para o público indígena em geral. São poucos os projetos que visibilizam a presença das mulheres, que intentam atender a sua

---

<sup>126</sup> Essa bancada tem sido apelidada de “BBB”, isto é, da Bala, Boi e Bíblia, em razão de os grupos de interesses ruralistas terem conseguido o apoio e a articulação com os setores conservadores vinculados a corporações militares e igrejas.

especificidade. Não é apresentada de forma efetiva uma preocupação com os possíveis desequilíbrios de gênero que cada política pública pode ocasionar em determinados contextos étnicos locais.

Como podemos observar, as políticas públicas pensadas para indígenas silenciam em termos de gênero e invisibilizam as mulheres. As ações que consideram a interseccionalidade de gênero são pontuais e estão inseridas em prêmios, poucos editais, alguns convênios, conferências, encontros e oficinas, dos quais os diálogos não necessariamente possuem resultados práticos; e as mulheres se fazem mais presentes em políticas de saúde e assistência social, em especial, de seguridade social, porém, sem que essas políticas tenham sido pensadas levando em consideração o contexto específico das indígenas.

Portanto, as colonialidades do saber, do poder, do ser e de gênero ainda são bastante persistentes na prática de gestão do governo federal quando observamos a pauta indígena em que pese às tentativas de superá-las por meio da democratização da construção das políticas públicas através de espaços de diálogo.

Por fim, no capítulo 3, as políticas públicas que serão analisadas serão aquelas feitas especificamente para as mulheres, para observarmos se ali a especificidade das indígenas está contemplada ou, se mesmo aí, elas também estão invisibilizadas.





### **CAPÍTULO 3 – A CONSTRUÇÃO DE UM FEMINISMO DECOLONIAL COMO BASE PARA AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS MULHERES**

*“Eu não vou mais sentir vergonha de existir. Eu vou ter minha voz: indígena, espanhola, branca. Eu vou ter minha língua de serpente – minha voz de mulher, minha voz 'sexual, minha voz de poeta. Eu vou superar a tradição de silêncio.”* (ANZALDUÁ, 2009, p. 312).

Repensar o modelo de Estado Brasileiro pelo olhar das políticas públicas desenvolvidas para as mulheres indígenas a partir da crítica presente nas lutas e nas pautas dessas mulheres e nos diversos movimentos que elas compõem, tal como explicado no capítulo anterior, demanda não somente repensar as suas bases coloniais, mas também (re)pensar o feminismo acadêmico e ocidentalizado que tem sido a principal fonte na organização de políticas públicas para mulheres no Brasil.

Tratar de feminismo tem como complicador o fato de que não existe pensamento único feminista. São diversos os feminismos. Todavia, existe um pensamento feminista hegemônico que se constrói na academia e que tem como traço predominante uma perspectiva branca e eurocentrada.

Amelia Varcacel é um dos marcos na construção de uma teoria tradicional feminista da tese de que a história do feminismo seria dividida por “ondas”. Nesta teoria, a primeira onda do feminismo estaria relacionada a uma crítica a exclusão das mulheres dos marcos normativos construídos a partir da Revolução Francesa no século XVIII.

A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) tem na abertura de seu conteúdo a fundamentação do direito natural. Expressava-se assim o que é denominado na teoria do direito de jusnaturalismo racional, ou seja, a fundamentação da Declaração foi baseada na ideia de que haveria algo intrínseco ao “homem” que deveria ser protegido por lei. A proteção seria feita pela nova organização social moderna que se formava com a Revolução Francesa que é o Estado Nação.

No artigo 2º desta Declaração, estão descritos quais os direitos “naturais” que deveriam ser conservados pelo Estado: liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão. Como cada um destes direitos está inter-relacionado com os demais, o que se buscava proteger era a liberdade de cada “indivíduo” de gozar de sua propriedade sem a intervenção do Estado e ao mesmo tempo tendo a segurança de não haver invasões ou roubos. Esta era a noção de liberdade liberal capitalista que tão logo foi denunciada por aqueles e aquelas que ficaram de fora da noção de indivíduo que estava sendo protegido.

Nesta direção, claramente não estavam inseridas(os) na noção de cidadãos os trabalhadores sem propriedade, as mulheres, os negros, os indígenas, aqueles e aquelas considerados(as) improdutivos(as) como idosos(as), crianças e pessoas com deficiência, isto é, todas(os) aqueles(as) que não compunham o perfil de homem, branco e proprietário. Fica claro que o ideal de igualdade, lema da revolução, havia sido deixado de lado não somente como palavra, mas como elemento da nova organização social e de acesso ao direito.

As mulheres francesas irão denunciar esta traição sofrida por elas e pelos trabalhadores que lutaram ao lado dos burgueses na Revolução. Já nesse momento, Olympe de Gouges apresentou a Declaração dos Direitos das Mulheres e da Cidadã (1791), como forma de explicitar o caráter sexuado dos direitos então positivados (MARQUES-PEREIRA, 2009, p. 35), porém, acabou por ser guilhotinada em 07 de novembro de 1793 por descumprir com as “virtudes de seu sexo” (TELES, 2007, p. 19-20).

No mesmo período, em 1792, a feminista inglesa Mary Wollstonecraft escreve “Defesa dos Direitos da Mulher”, uma resposta ao liberal Edmund Burke, na qual ela argumenta que é ilógica a privação de direitos de uma parte da humanidade (MARQUES-PEREIRA, 2009, p. 35), já que não haveria uma explicação que justificasse por que todos os homens nascem livres, mas todas as mulheres nascem escravas. Este diálogo das feministas com os liberais burgueses, segundo a autora feminista liberal Amélia Valcárcel, demonstraria que, apesar de suas divergências, haveria uma origem comum e ideais compartilhados.

Wollstonecraft era uma democrata rousseauiana, em que pese as suas divergências com Rousseau acerca da condição da mulher. Para Rousseau, “a sujeição e exclusão das mulheres é de todo ponto desejável” (VALCARCEL, 2001, p. 8) e defendia uma concepção de democracia embasada na preponderância dos homens sobre as mulheres.

Wollstonecraft, utilizando-se dos mesmos conceitos de Rousseau, debateu o conceito de liberdade como um bem do qual ninguém seria dono e, por isso mesmo, ninguém estaria autorizado a negá-la. Ainda, assimilava nos seus escritos o conceito moderno de “privilégio” para apontar a desigualdade a que as mulheres esta(va)m submetidas em relação aos homens. Assim, para Amélia Valcárcel (VALCARCEL, 2001, p. 10), o feminismo teria aparecido “como um filho não desejado do Iluminismo”.

Já no século XX, Simone Beauvoir irá apontar como a mulher é colocada como alguém que só é pensável em contraposição à totalidade “homem” trazendo o exemplo da narrativa do Gênesis em que Eva teria sido extraída de um osso “supranumerário” de Adão, ou seja, a humanidade seria masculina e a mulher seria determinada em relação ao homem, mas

não o homem em relação a ela. Portanto, “o homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 1970, p. 10).

Beauvoir explica que a afirmação de Hegel de que o sujeito para se colocar na realidade o faria se opondo em relação à outra consciência é a ideia de que o sujeito “pretende afirmar-se como essencial e fazer do outro o inessencial, o objeto” (BEAUVOIR, 1970, p. 12).

Enrique Dussel explica que o Outro, em verdade, seria inclusive impedido de se colocar como tal. O homem “unidimensional”, tido como uma totalidade, governa por si e a partir de si mesmo uma parte da sociedade que é autocrática e domina a outra parte da sociedade porque não há “o Outro”. A invisibilidade onde oprimidas(os) são colocadas(os) é o resultado do impedimento realizado por aquele que governa a totalidade de que a(o) oprimida(o) se coloque a sua frente como existente e de modo a negar a sua própria humanidade (DUSSEL, 1980, p. 11).

Todavia, a constituição deste “Outro” possui contexto histórico e social. E é com base nesta reflexão e acerca da necessidade de quebra com os conceitos liberais que a tese construída por Amelia Valcarcel acerca de que o feminismo teria uma dívida com a ideia de um indivíduo dotado de direitos tenha sido rechaçada por feministas Guatemaltecas como “neocolonial” (GARGALLO, 2014, nota 92, p. 69).

Os marcos normativos jusnaturalistas presentes nos documentos da Revolução Francesa focados no indivíduo de fato influenciaram a formação jurídica da organização social nos países colonizados dentro de uma colonialidade do poder. A crítica que se apresenta é que essa perspectiva feminista liberal não considera a colonialidade do ser e de gênero presente na categoria moderna “indivíduo” e acaba apenas por trocar a universalização da categoria “homem” pela de “mulher”. A noção de “mulher” é uma criação na medida em que o que existe são “mulheres” em toda a sua diversidade de classe social, raça, etnia, nação, sexualidade, idade, deficiência, históricas e geograficamente situadas, criando inclusive hierarquias entre as próprias mulheres.

Ter como marco das lutas das mulheres a Revolução Francesa é ignorar toda uma história de resistência plural das mulheres, em especial, aquelas feitas pelas mulheres negras e indígenas no marco do nascimento do Estado Moderno com a colonização.

A crítica à produção de conhecimento feminista acaba por interpelar premissas mais fundamentais do pensamento ocidental moderno. “E, com isso, as críticas implicitamente

desafiam as construções teóricas em que as questões iniciais foram formuladas, e segundo as quais poderiam ser respondidas” (HARDING, 1993, p. 12).

Assim, a epistemologia feminista não propõe trocar a lealdade de um gênero a outro, ou seja, a troca de um subjetivismo por outro (HARDING, 1993, p. 13-14), mas “tem a ver com uma visão crítica, conseqüente com um posicionamento crítico num espaço social não homogêneo e marcado pelo gênero” (HARAWAY, 1995, p. 30-31).

A categoria de gênero tem sido muito utilizada para confrontar a naturalização das construções sociais feitas sobre os corpos na lógica da colonialidade do ser. A categoria de gênero, criada por Robert Stoller e desenvolvida pela Gayle Rubin, em 1975 (SAFFIOTI, 2004, p. 107), como categoria de análise das relações entre as construções sociais das identidades subjetivas de diferenciação sexual do feminino e do masculino, permite dar significado às relações de poder existentes não somente nas relações de parentesco, mas também econômicas, educacionais, políticas, entre outras relações hierárquicas que o poder alcança socialmente (SCOTT, 1989, p. 21-22).

O cuidado no uso indiscriminado da categoria gênero é que este por si só não explicita a desigualdade entre homens e mulheres se não for associada a outros contextos de classe, raça, etnia e sexualidade. Mais ainda, a realidade de cada povo também importa na compreensão da construção dos papéis de gênero, pois esta divisão não se dá necessariamente de maneira hierárquica, ou a hierarquia não se desenvolve do mesmo modo e proporção em todas as organizações sociais (SAFFIOTI, 2004, p. 45).

Pensar um feminismo capaz de associar toda a diversidade que a concepção de “mulheres” carrega e de colocá-las como sujeitas de uma mudança política coletiva demanda o rompimento de uma lógica feminista hegemônica branca ou “branqueada” (SEGATO, 2012, p. 115) e acadêmica que possua como referência apenas o que é produzido pelo Ocidente, isto é, pelo projeto colonial e epistêmico do Norte, como região ideológica, universalizando a suas concepções de organização social para todas as mulheres (GARGALLO, 2014, p. 62).

A epistemologia feminista depende de uma tradução que “é sempre interpretativa, crítica e parcial” (HARAWAY, 1995, p. 30-31). Para Donna Haraway, “decodificação e transcodificação mais tradução e crítica; são todas necessárias” (HARAWAY, 1995, p. 33). A preocupação da autora está em que o posicionamento da pessoa subalternizada não estaria isenta “de uma reavaliação crítica, de decodificação, desconstrução e interpretação; isto é, seja do modo semiológico, seja do modo hermenêutico da avaliação crítica” (HARAWAY, 1995, p. 23). Isto porque a visão das pessoas oprimidas não é “inocente”, pois é influenciada pela

própria experiência de negação de maneira que elas não estão em nenhum lugar e, de igual modo, alegam ver tudo (HARAWAY, 1995, p. 23).

Grosfoguel (2010, p. 459) aponta a importância de se “distinguir ‘lugar epistêmico’ e ‘lugar social’”. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um epistêmico subalterno”.

Um exemplo é a produção de Flora Tristán, revolucionária francesa, nascida em 1803, que antecipa em cinco anos a proposição de Karl Marx de “operários, uni-vos”. Em que pese o avanço de suas reflexões a partir da sua experiência como mulher, ao relatar a sua experiência na América Latina, em especial sobre o Peru, o qual ela considerava um local “execrável”, as suas falas em relação às mulheres indígenas apresentam uma admiração romântica e, ao mesmo tempo, têm um tom de desprezo sobre suas aparências e vestes (AMARANTE, 2010, p. 05).

Fanon (1979, p. 29 e 46) trata da vontade do(a) colonizado(a) em querer estar no “lugar do colono” que é o espelho que reflete o lugar de poder no olhar de quem está submetido a este. Paulo Freire, ao desenvolver esta ideia de Fanon, explica que a estrutura do pensamento da pessoa colonizada/oprimida “se encontra condicionada pela contradição vivida na situação concreta, existencial” (FREIRE, 1975, p. 33) na qual se encontra. Desse modo, somente consegue enxergar como exemplo de humanidade a do próprio opressor não conseguindo enxergar outra forma de “ser”, fora desse padrão já que toda a sua própria experiência de vida é desprezada<sup>127</sup>.

A epistemologia feminista hegemônica e produzida nos grandes centros apresenta limitações nesse sentido, pois por vezes recai em ser “uma crítica ocidental e eurocêntrica da ciência ocidental e do eurocentrismo masculino que deixa intacta a ‘cor da epistemologia’” (MIGNOLO, 2003, p. 649).

Redefinir o papel do sujeito na produção de conhecimento é elaborar epistemologicamente a partir do olhar da pessoa oprimida/colonizada/subalternizada, conforme a própria Haraway pretendia, porém, sem que este tenha que abrir mão de sua

---

<sup>127</sup> Paulo Freire irá definir a condição de oprimido(a) a de “ser menos”, isto é, como ser humano destituído de sua condição de sujeito histórico. Para o autor, “A violência dos opressores que os faz também desumanizados não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos [e as oprimidas], cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E esta luta somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscar recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealistamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores” (FREIRE, 1975, p. 31).

identidade, o que não significa adotar uma perspectiva essencialista e totalizadora<sup>128</sup>. A supressão do puro subjetivismo é possível ao analisar a realidade articulando o real (o objetivo) associado a como as pessoas vivenciam a opressão (a sua subjetividade). Como Paulo Freire descreve:

A objetividade dicotomizada da subjetividade, a negação desta na análise da realidade ou na ação sobre ela, é objetivismo. Da mesma forma, a negação da objetividade, na análise como na ação, conduzindo ao subjetivismo que se alonga em posições solipsistas, nega a ação mesma, por negar a realidade objetiva, desde que esta passa a ser criação da consciência. Nem objetivismo, nem subjetivismo ou psicologismo, mas subjetividade e objetividade em permanente dialeticidade (FREIRE, 1975, p. 39).

Um problema apontado por Cecília MacDowell seria o fato de Donna Haraway não ter problematizado o “conhecimento situado” pensando também em qual língua seria produzida a tradução proposta, isto é, pensar “para quem fazemos ciência e teoria feminista?” (SANTOS, M.C., 1995, p. 104).

Admitir que as noções “de gênero, classe, raça, etnia, nação, sexualidade são histórica e relacionalmente situadas, dependendo de relações de poder concretas e hierárquicas” não é suficiente sem o reconhecimento dos movimentos sociais, articulados por grupos oprimidos com base na sua identidade, como as vozes legitimadas a opor a esses sistemas de opressão (SANTOS, M.C., 1995, p. 111)<sup>129</sup>.

A construção de um feminismo decolonial é uma proposta que articula as concepções de colonialidade do poder, do saber, do ser e de gênero, de modo que a noção de “sujeita coletiva”<sup>130</sup> do feminismo não seja focada na oprimida como indivíduo moderno, mas sim no seu lugar de fala e inserido esse lugar numa relação intercultural de diálogo de múltiplas diversidades enquanto prática feminista.

---

<sup>128</sup> Aqui Cecília MacDowell está em verdade apontando um problema na proposição de Donna Haraway que substitui a possibilidade do sujeito cognoscente de possuir uma identidade por uma ideia de posição crítica. Para Donna Haraway, identidade não produziria ciência, ou seja, apesar de o feminismo sempre ter partido da identidade de “mulher”, a autora nega essa ideia em vez de redefini-la em conjunto com a noção de diferença (MACDOWELL, 1995, p. 104).

<sup>129</sup> “Em suma, embora defendendo conhecimentos parciais e uma política de diferença de e nos gêneros, Haraway não oferece uma definição suficientemente contextualizada de dominador e subjugado, e acaba incluindo todas as mulheres na mesma posição social de subjugadas. Ao mesmo tempo, nega-lhes a condição igualitária de falarem por si de sua própria posição” (SANTOS, M.C, 1995, p. 110 -111).

<sup>130</sup> Aqui faço uma alteração no gênero do “sujeito coletivo” de direito, conceito proposto por José Geraldo de Sousa Junior, como “parte da ideia da pluralidade de sujeitos, cujas identidades são fruto da interação social que permite o reconhecimento recíproco, assim como seu caráter coletivo está vinculado à politização dos espaços da vida cotidiana e à prática de criação de direitos” (SOUSA JUNIOR, 2011, p. 171).

### 3.1 O feminismo negro como marco de desconstrução do feminismo etnocêntrico

As relações de poder na sociedade moderna são racializadas de modo a permitir “o sustento e a referência legitimadora fundamental do caráter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjetivo. Ou seja, da sua colonialidade” (QUIJANO, 2010, p. 120).

O rompimento com a racialização do pensamento moderno, e no modo como este influencia as construções do feminismo hegemônico, demanda perceber que as pautas por direitos são distintas de acordo com a vivência de cada grupo de mulheres em razão dos impactos diferenciados que as intersecções de nação, classe, raça, etnia, sexualidade, idade, deficiência resultam.

A dominação e objetificação das mulheres “brancas” no Brasil, desde o período colonial, é realizada dentro do papel de esposas que devem ser obedientes aos maridos. Sem autonomia para buscarem trabalho e tidas como seres frágeis que não poderiam realizar trabalhos braçais, as demandas das mulheres brancas por direito ao trabalho e contra esses estereótipos não possuíram identificação junto às mulheres negras.

As mulheres negras, ao contrário, durante séculos, foram forçadas ao trabalho escravo e braçal junto às lavouras ou nas ruas e sempre foram sexualizadas como a “amante” (forçadamente) ou a prostituta como objetos de desejo dos homens brancos e não como pessoas para formar família. As mulheres negras fazem parte “de uma cultura que não tem Adão” (CARNEIRO, 2003, p. 50), a sua origem tem como explicação uma religião folclorizada e criminalizada.

Os Estados Unidos, país tido como uma democracia antiga em razão de sua Carta de Direitos (1791) ter sido produzida no mesmo período da Declaração Francesa e apresentar os mesmos valores, são na verdade uma nação em que há uma profunda divisão racial. Essa divisão torna visível a problemática do racismo e há um forte questionamento do movimento negro da concepção de democracia exercida neste país.

O feminismo negro estadunidense terá como marco o discurso de Sojourner Truth que, na Convenção dos Direitos das Mulheres em Akron de 1852, faz a pergunta “Por acaso não sou mulher?” (VELASCO, 2012, p. 28). Sem o apoio da escrita por ser iletrada, algo que se impõe como condição acadêmica de forma colonizadora, e partindo de uma cultura oral própria, Sojourner Truth foi quem iniciou a reflexão da interseccionalidade entre gênero e raça, ampliando a noção da concepção do ser “mulher” em uma pluralidade mais ampla (VELASCO, 2012, p. 29).



O seu discurso tinha como pano de fundo a crítica ao processo abolicionista que apenas trocou a escravidão por um “‘moderno’ critério de desigualdade” (VELASCO, 2012, p. 29), visto que o movimento feminista branco alcançava o direito ao voto, enquanto as pessoas negras continuavam excluídas em boa parte dos estados do Sul dos Estados Unidos. É assim que o movimento sufragista acabou apenas por ampliar a supremacia branca no país causando a divisão entre feminismo branco e negro.

As pautas também se diferenciavam. Ida Wells foi uma socióloga e jornalista negra que, no início do século XX, se dedicou a estudar os linchamentos contra a população negra comprovando em um estudo que na maioria dos casos as pessoas não haviam cometido os crimes os quais lhes eram imputado, demonstrando que não passavam de desculpas para o extermínio desta população<sup>131</sup> (VELASCO, 2012, p. 31). Isso significa que a luta dessas mulheres não era dissociada da luta de seu próprio povo, apesar de elas possuírem pautas próprias e de sofrerem opressões por parte dos próprios homens negros.

O aprofundamento e o desenvolvimento do pensamento feminista negro sempre demandaram, portanto, que as próprias mulheres negras fossem e sejam sujeitas da produção de conhecimento que dê sentido a sua luta. bell hooks<sup>132</sup> (1995, p. 465-466), em seu texto sobre intelectuais negras, apresenta que a dificuldade que as mulheres negras possuem de se dedicarem a este tipo de trabalho está na atuação sobre elas não somente de brancos, que colocam barreiras sexistas e racistas, mas de seus próprios familiares que demandam que exerçam trabalhos do tipo doméstico ou estejam sempre acompanhadas e vendo o trabalho intelectual como algo frívolo e que por vezes é interpretado como egocêntrico.

Léila Gonzalez (1984, p. 223-224), ao tratar deste tema, apresenta como as pessoas brancas comumente se colocam na academia como pessoas capazes de falar pelos(as) negros(as), e o problema da assimilação da opressão pelos(as) negros(as) que faz com que tenham dificuldade de questionar isto.

Como Margareth Mead (2014, p. 297) aponta, insistir que não há diferenças de sexo ou reforçar que são muitas as diferenças biológicas talvez seja a forma sutil de padronização da personalidade. O mesmo ocorre quando se nega as diferenças raciais e étnicas ou as reforça

---

<sup>131</sup> Essa realidade de linchamentos vem se repetindo na atualidade no Brasil. Um exemplo está na notícia “Jovem negro é espancado e apedrejado até a morte no Espírito Santo”. Disponível em: <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/04/jovem-negro-e-espancado-e-apedrejado-ate-morte-espirito-santo.html>>. Acesso em: 7 ago. 2014.

<sup>132</sup> A grafia do nome bell hooks é assim em letras minúsculas mesmo, pois em verdade este é o pseudônimo de Gloria Jean Watkins, escritora negra que utiliza esse nome como forma de homenagem aos sobrenomes de sua mãe e sua avó. A grafia em minúsculo se justifica pela autora do seguinte modo: “o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu” (hooks, 2002, p. 188).

como questões naturais ou de esforço pessoal. As relações de opressão fazem com que as pessoas submetidas a ela e sem um espaço de reflexão crítica sobre a sua própria condição tenham no(a) opressor(a) o espelho em que o olhar dele(a) seja assimilado pela(o) oprimida(o) sobre si própria(o) (FREIRE, 1975, p. 179).

Nesta direção, Lélia Gonzalez apresenta como se deram as construções de representações de mulheres negras na sociedade brasileira e que elas próprias por vezes assimilam. As figuras da mulata e da doméstica viriam da figura escravocrata da mucama em que a mulher negra prestaria serviços dentro da casa do senhor de escravo e este, ao mesmo tempo, demandava “serviços sexuais” colocando as mulheres brancas numa perspectiva de concorrência pela atenção do homem branco (GONZALES, 1984, p. 230). São dessas relações que surgem as mestiçagens oriundas de relações de domínio e violência do homem branco sobre a mulher negra.

A figura da “mãe preta” é em verdade a da própria “mãe”, já que esta é que irá tomar todos os cuidados com a criança de banho, alimentação, troca de roupas e até de contar história. Isto terá como efeito a assimilação na nossa língua de palavras africanas, ou do “pretuguês” (GONZALES, 1984, p. 235).

São dessas situações de mestiçagem que se criará no Brasil o mito de que aqui haveria uma democracia racial, ao contrário dos Estados Unidos, em que essa divisão se colocou historicamente de modo bastante demarcado. Entretanto, como as relações raciais aqui podem ser democráticas se elas são oriundas de relações de domínio e violência? Este mito acaba por apresentar uma forma até mais perversa das mesmas incoerências e exclusões de uma sociedade declaradamente segregacionista. A perversidade está em que a negação serve sempre como barreira primeira às possibilidades de mudança das relações de opressão raciais.

Essa matriz colonial da mestiçagem está imbricada na colonialidade como discurso de poder de um projeto político que se assenta nas relações de dominação (WALSH, 2009, p. 27). Todavia, nos processos de instauração de repúblicas na América Latina, esse conceito foi utilizado dentro do discurso nacionalista, mesmo entre as pessoas de esquerda, numa noção homogeneizante da sociedade (WALSH, 2009, p. 29, nota 13). No Brasil, esse discurso foi integrado na ideologia de “democracia racial” que “não somente mascarou a persistência da dominação colonial racializada e o racismo, como também o extermínio massivo dos povos indígenas” (WALSH, 2009, p. 37, nota 27).

Darcy Ribeiro, apesar de criticar esse conceito de “democracia racial”, é um dos exemplos da figura de esquerda que não consegue fugir do mito da mestiçagem como forma homogeneizante da sociedade que a tornaria melhor (RIBEIRO, 2006, p. 242). Em outras palavras, Darcy substitui a expectativa do progressivo branqueamento da sociedade presente na mestiçagem “por uma morenização bilateral que se opera tanto pela branquização dos pretos como pela negrização dos brancos” (MUNANGA, 2010, p. 447).

Os movimentos negros contemporâneos criticam essa ideia da mestiçagem por se tratar de uma visão unicultural do Brasil e base de um genocídio deliberado da população negra e indígena. Assim, “defendem a construção de uma sociedade plural, biológica e culturalmente” (MUNANGA, 2010, p. 450 e 447).

De fato, o assimilacionismo brasileiro transformou a cultura nacional em uma “colcha de retalhos e não de síntese” (MUNANGA, 2010, p. 452), o que não impediu a produção cultural da população negra e das minorias étnicas, no entanto, feita dentro de um contexto multicultural de no máximo tolerância (em grande medida de intolerância) e não de interculturalidade de contextos de diálogos recíprocos. Desse modo,

[...] confundir o fato biológico de mestiçagem brasileira (a miscigenação) e o fato transcultural dos povos envolvidos nessa miscigenação com o processo de identificação e de identidade, cuja essência é fundamentalmente político-ideológica, é cometer um erro epistemológico notável” (MUNANGA, 2010, p. 453).

Por isso, reforçando a ideia de bell hooks (1995), pesquisas voltadas para a realidade específica das pessoas negras, em especial feitas por elas próprias, são muito importantes para o desvelamento das realidades de exclusão e exploração que ainda predominam sobre a população negra. Em relação às mulheres negras, foram muito importantes os estudos, por exemplo, que demonstraram que em relação à divisão sexual do trabalho, o peso da exploração sobre elas sempre foi maior visto que são elas que ocupam o lugar da mulher branca no trabalho doméstico quando essas alcançam um lugar no mercado de trabalho<sup>133</sup>.

---

<sup>133</sup> No Brasil, existem atualmente cerca de 7,2 milhões de trabalhadores(as) domésticos(as) no Brasil, sendo 93% deles mulheres. Desse total de trabalhadoras domésticas, 62% eram negras. Em relação ao pagamento pela prestação deste serviço, a discriminação é mais evidente, pois as mulheres negras recebiam, em 2009, uma remuneração média de R\$ 364,84 (trezentos e sessenta e quatro reais e oitenta e quatro centavos), em contraposição às domésticas brancas que recebiam R\$ 421,58 (quatrocentos e vinte e um reais e cinquenta e oito centavos) (IPEA, 2009, p. 04 e 21). Por isso, esta é a categoria que por anos precisou lutar por reconhecimento de direitos trabalhistas quando foi excluída de muitos itens essenciais a sua dignidade quando da promulgação da Constituição Federal de 1988. Apenas em 02 de abril de 2013, foi promulgada a Emenda Constitucional nº 72, que igualou as trabalhadoras domésticas aos(ás) demais trabalhadores(as) em termos de direitos após muitos debates na mídia com pessoas defendendo que a ampliação destes direitos levaria as mulheres negras ao desemprego. Em uma notícia de jornal sobre uma reclamação de patroas de que estariam faltando trabalhadoras domésticas no mercado de trabalho, a presidenta do Sindicato dos Empregados e Trabalhadores Domésticos da

Em relação à violência doméstica, estudos recentes que articulam gênero e raça apresentam que os homicídios de mulheres brancas no Brasil reduziram “de 1.747 vítimas, em 2003, para 1.576, em 2013. Isso representa uma queda de 9,8% no total de homicídios do período”, enquanto isso os homicídios de mulheres negras aumentaram “54,2% no mesmo período, passando de 1.864 para 2.875 vítimas” (WAISELFISZ, 2015, p. 30).

Isso significa que as políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher no Brasil não têm dado a devida atenção para intersecção com a questão de raça e que as formas de violência que atingem as mulheres negras “especificamente não são ainda nem mesmo compreendidas e nomeadas como tal” (PEREIRA, 2013, p. 118), como no caso da discriminação racial, que, mesmo ocorrendo entre casais e familiares, não é compreendido como “violência doméstica”, tampouco há incentivos de registro como tal (PEREIRA, 2013, p. 116). Como explica Bruna Pereira, “trata-se certamente de um exemplo gritante da restrição ao acesso a direitos, derivada da adoção de campanhas e políticas públicas generalizadoras do ponto de vista racial, em um contexto em que o racismo tem posição central na articulação das relações sociais” (PEREIRA, 2013, p. 118).

Sueli Carneiro (2003, p. 51) apresenta que pensar um feminismo que represente as demandas das mulheres negras no Brasil significa: dar peso a integração da violência racial como uma forma de violência contra a mulher; introduzir discussões acerca da saúde da mulher negra pelo tratamento racista que recebem nos serviços de saúde e de doenças a que estão mais suscetíveis; pensar a inclusão no mercado de trabalho e as barreiras da “boa aparência” representada pela figura branca; e incluir a permanente luta pela efetivação de direitos trabalhistas para trabalhadoras domésticas como forma de quebrar algumas das desigualdades e privilégios não somente dos homens sobre as mulheres, mas das mulheres brancas em relação às mulheres negras.

O feminismo construído pelas mulheres negras, por fim, foi essencial para a crítica da categoria universalizante de “mulher” e rompeu com paradigmas do feminismo acadêmico branco que não levam em consideração as especificidades das diversidades que cada mulher traz consigo, apontando que, ao não fazer isto, acaba por reforçar relações coloniais racializadas de dominação ou até mesmo provocando novas formas de violência.

---

Grande São Paulo (Sindoméstica), Eliana Menezes, respondeu que “não está faltando babá, está faltando escravo”, já que em verdade o problema são os baixos salários oferecidos e que há cada vez menos pessoas que se submetem a eles. Notícia: “Na caça a babás, mães de SP usam psicóloga 'head hunter' e Facebook”. Disponível em: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2012/05/na-caca-babas-maes-de-sp-usam-psicologa-head-hunter-e-facebook.html>>. Acesso em: 7 ago. 2014.

### **3.2 As mulheres para além de uma concepção etnocêntrica**

Os estudos antropológicos tradicionais de análises de relações em comunidades étnicas em alguns momentos enfatizam o patriarcado como um modelo universal de opressão da mulher e outros estudos influenciados pelo pensamento marxista enfocam a atenção no impacto do capitalismo e da modernização “nas relações de gênero entre os povos indígenas” (CASTILLO, 2008, p. 10).

As autoras culturalistas Margareth Mead e Ruth Benedict, orientadas por Franz Boas, em seus estudos, discutiram como a cultura determina o indivíduo, o que permitiu pensar a categoria de gênero como um instrumento de separação do biológico da carga cultural que forma a personalidade das pessoas e também possibilitou a crítica ao preconceito racial que teria como base uma noção hierárquica entre culturas.

Ruth Benedict (2013, p. 163) trabalhou a noção de que existiria um padrão de cultura que influencia o comportamento das pessoas. Na mesma direção, a sua companheira Margareth Mead (2014, p. 21) realizou estudos que demonstraram como é feita a associação arbitrária entre fatores biológicos de nascimento e comportamento, com base no caso do povo Mundugumor da Nova Guiné, onde uma criança que nascia com o cordão umbilical enrolado no pescoço significava que ela possuiria dom artístico, algo que não se prova biologicamente, mas que é aceito culturalmente.

Na cultura ocidental, essa associação não tem sentido, mas quantas outras são feitas e aceitas, como por exemplo, nascer com órgão genital vaginal e isto significar que a pessoa necessariamente terá dom para atividades domésticas? Mead relata que este tipo de associação possui um peso tão forte sobre as pessoas que no povo Mundugumor as pessoas que não nascem com esse cordão não conseguem desenvolver virtude alguma na pintura.

Estes estudos realizados na primeira metade do século XX vão embasar muitas reflexões feministas acerca do reconhecimento da trama cultural como construtor dos papéis sociais de acordo com o sexo. Mead (2014, p. 27) demonstra que inclusive os temperamentos são fatores que variam em razão da educação que se concede às pessoas de forma diferenciada por sexo.

Ruth Benedict (2013, p. 178 e 184) trabalha a noção de que a rigidez no padrão cultural de normalidade em uma sociedade pode ter impacto no desenvolvimento de distúrbios emocionais e psicopatias em graus elevados. Ela trata da homossexualidade que na sociedade ocidental é tido como uma perversão anormal, enquanto, entre outras sociedades, como os Zunhi, essas pessoas adquirem um papel social próprio e aceitável de “berdache”

(homens-mulheres), que poderiam adquirir posições de liderança em ocupações femininas, ou serem reconhecidos como curandeiros ou serem organizadores de eventos sociais.

Do mesmo modo, a valorização dos papéis femininos em algumas sociedades se dá de maneira diferenciada em relação à sociedade ocidental onde, de maneira geral, estes papéis são tratados como inferiores aos masculinos. Em alguns povos da Califórnia, Estados Unidos, somente as mulheres podem alcançar um transe ou uma catalepsia que demonstram o seu poder e importância por conseguir receber o espírito xamânico (BENEDICT, 2013, p. 180).

Entretanto, esta perspectiva culturalista vai encontrar algumas críticas em estudos mais recentes. Saffioti (2013, p. 446-505) reconhece o avanço que Mead trouxe ao demonstrar que as construções inclusive de personalidade do masculino e do feminino não teriam relações biológicas com o sexo, porém, isto não seria suficiente para compreender as desigualdades entre homens e mulheres na medida em que estas dependem também da estratificação social. Dessa forma, as categorias de sexo não seriam suficientes para compreender, por exemplo, as estruturas de classe que organizam a divisão do trabalho na sociedade capitalista.

Judith Butler (2010, p. 20) amplia essa crítica ao apontar outras intersecções que devam se verificar ao apontar o sujeito “mulher”, como base do feminismo, como se esse sujeito fosse possível de “ser encontrada numa identidade supostamente existente em diferentes culturas”. A categoria de gênero, para a autora, precisa ser aplicada levando em consideração distintos contextos históricos e modalidades raciais, classistas e étnicas, regionais como também sexuais de “identidades discursivamente construídas” (BUTLER, 2010, p. 20).

A problematização principal que ela faz é da existência de um sujeito mulher de conformação biológica presente na dicotomia que muitas autoras fazem de sexo/gênero (BUTLER, 2010, p. 25).

A determinação do ser homem ou mulher na sociedade ocidental ocorre a partir da definição dos órgãos genitais. Esse binarismo é tão forte na sociedade ocidental que mesmo quando uma pessoa nasce com as genitálias com partes que em teoria pertenceriam às mulheres e outras aos homens, como no caso de pessoas intersexuais, interfere-se até cirurgicamente de forma a delimitar aquele corpo dentro de um dos lados das vertentes binárias homem/mulher<sup>134</sup>.

---

<sup>134</sup> Na Alemanha, em 2013, foi reconhecido o que a mídia chamou de “terceiro sexo”, ou seja, a possibilidade de se registrar como “sexo indeterminado”. Notícia: “Alemanha reconhece terceiro sexo”. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/lafora/posts/2013/08/18/alemanha-reconhece-terceiro-sexo-507379.asp>>. Acesso em: 6 ago. 2014.

Essas interferências no corpo ocorrem inclusive de forma independente da ocorrência da intersexualidade e por vontade própria das pessoas, somente com o objetivo de demarcar mais claramente a que sexo se pertence, como exemplos, a depilação e colocação de próteses mamárias, no caso das mulheres; e definição de músculos por meio de exercícios físicos ou por ingestão de substâncias químicas no caso de homens.

Judith Butler (2010, p. 27) utiliza-se da expressão de Beauvoir (1970, p. 09, v. 2,) que “não se nasce mulher, torna-se mulher” para explicar que nada garante que o ser que venha a ser mulher seja uma “fêmea”. Assim, sem a compreensão de que a própria noção “biológica” do sexo feminino é também fruto de uma construção social, não é possível a constituição de um feminismo capaz de assimilar em sua representação a diversidade de transexuais.

Além disso, a construção cultural de gênero deve eliminar a presunção da “heterossexualidade compulsória” (BUTLER, 2010, p. 20), isto é, na qual só é aceitável moralmente a relação sexual entre um homem e uma mulher cisgênero, algo que sustenta as construções hierárquicas de poder na sociedade com base nas limitações das práticas de desejo<sup>135</sup>.

Somada a estas observações, Judith Butler (2010, p. 20-21) critica a tentativa do feminismo eurocêntrico em criar uma noção de patriarcado universal que coloniza e se apropria de culturas não ocidentais, reforçando divisões ideológicas de “terceiro mundo” ou “oriente”, em que “a opressão de gênero é sutilmente explicada como sintomática de um barbarismo intrínseco e não ocidental”, dando a aparência da possibilidade de haver uma representatividade universal das reivindicações do feminismo numa perspectiva etnocêntrica.

Marilyn Strathern (2006, p. 33) também aponta uma crítica de que os conhecimentos elaborados por antropólogos sobre determinado grupo social não devam ser inquestionáveis na medida em que em muitos casos o olhar pode estar viciado por uma perspectiva ocidental de sociedade/indivíduo. No conceito de sociedade, está a ideia de uma reunião de pessoas por uma força ordenadora e classificadora “que de outra forma se apresentariam irreduzivelmente singulares” (STRATHERN, 2006, p. 40). O problema do olhar a partir destes dois conceitos é

---

<sup>135</sup> Na etnia Kadiwéu “uma criança ao nascer pode ser devotada pelos pais a diferentes destinos, e isso é definido, em grande parte, pela forma de cortar o cabelo assim que ela nasce. Pode-se cortar o cabelo de uma forma que o mundo saiba, vendo o menino, que ele será uma pessoa doce, cordial, que fará roças e chegará ao exagero de cultivar em lugar de tomar os produtos das roças alheias. Cuidará muito da família, será uma boa pessoa na aldeia, muito confiável. Dentro dessa linha, ele poderá até chegar ser um ‘cudina’. Ou seja, se declarar mulher” (RIBEIRO, 2010b, p. 71). “Entre os Kadiwéu isso é uma coisa séria. O homossexual se casa para ter um marido, devota-se à arte da pintura de corpo com grande virtuosidade e até simula menstruar-se. Como as mulheres menstruadas, não sendo fodíveis, ficam num cantinho da aldeia; quando se juntam muitas o ‘cudina’ vai lá também participar do mexerico” (RIBEIRO, 2010c, p. 72).

que só se permite observar as relações de formas duais hierárquicas entre sociedade e indivíduo e de controle de homens sobre mulheres (STRATHERN, 2006, p. 43-44).

Como exemplo desta problemática do etnocentrismo, Lila Abu-Lughod mostra como a inclusão colonial de conceitos ocidentais, por meio de um discurso de modernização, foi feito no Egito. Ela apresenta que o autor Qasím Amín, reformista da elite egípcia, no livro *La liberación de las mujeres* (1899), escrito quando o país estava sob ocupação britânica, vinculava a posição das mulheres ao progresso da nação utilizando o discurso de superioridade europeia. Para Amín, esta posição exigiria acesso à educação, o que possibilitaria as mulheres serem melhores companheiras de seus maridos e melhores mães “capazes de criar os bons cidadãos que requereria a nação moderna” (ABU-LUGHOD, 2002, p. 381).

Todavia, essa noção burguesa de família impõe uma leitura sobre a mulher e seu papel a partir de imposição de conceitos que não compõe as famílias egípcias, a exemplos das comunidades de beduínos. As mulheres são esposas e cuidam de seus filhos, mas isso não representa ou requer uma devoção. Além disso, estes papéis equilibram-se com a sua participação significativa nos assuntos familiares e da comunidade. Como as divisões das esferas “público e privado” não são as mesmas da sociedade ocidental, este tipo de participação poderia ser considerada uma forma de ação pública. Ao final, o projeto de Amín, para a Abu-Lughod (2002, p. 388), seria uma forma de domesticação das mulheres nos moldes ocidentais.

Assim, a leitura das relações familiares presentes no mundo não poderia ser feita somente a partir do conceito de patriarcado e de opressão num formato universalizador, pois implicaria o risco de um olhar colonizador que impõe análises sobre estas relações em outros contextos sem perceber suas definições próprias de distribuição de poder<sup>136</sup>.

Isso reforça o argumento, apresentado no mesmo sentido de Butler e por Rita Segato (2012, p. 116), de que o feminismo eurocêntrico é colonizador quando se relaciona com mulheres de realidades que não correspondem com o seu padrão por meio de uma posição de superioridade moral da “mulher ocidental” permitindo uma intervenção civilizadora como se houvesse uma bandeira única de libertação das mulheres representada por supostos avanços da modernidade.

---

<sup>136</sup> “[...] cada cultura expressa sua experiência da realidade e do *humanum* por meio de conceitos e símbolos adequados àquela tradição e, como tais, não universais, e, muito provavelmente, não universalizáveis.” (PANIKKAR, 2004, p. 228).



A questão do corpo, como problematizado por Butler (2010, p. 20), terá papéis distintos de acordo com as intersecções étnicas, raciais, de classe e sexuais, que se está tratando. O corpo da mulher tem sido utilizado constantemente na história, em especial em momentos de mobilizações nacionalistas, como espaço de disputa de autenticidade cultural e integridade. De outro modo, na história da América Latina, os corpos das mulheres indígenas foram espaços onde se demarcaram a dominação colonial.

Para o olhar europeu, a mulher indígena não seria um ser humano, de vontade própria, assim como a cultura machista europeia trata todas as mulheres, porém, no caso das indígenas, elas eram coisificadas dentro de uma noção de amante (ou “prostituta” em seus termos), ou seja, como “menos” humano e “objeto de uma dupla violação” (TODOROV, 2010, p. 68)<sup>137</sup>, similar à condição das mulheres negras escravizadas.

Entretanto, dizer que as mulheres criticam certas mudanças em suas realidades de cunho ocidental e colonial não quer dizer que não queiram mudança alguma, apenas que se deva compreender a complexidade em que essas demandas se inserem e a necessidade da abertura sobre os reais objetivos e o que significam estas alterações para a vida delas.

Isso explica porque, apesar de autoras contrariarem autores que buscam “modernizar” seus povos por meio da mudança da condição da mulher, nem por isso deixam de defender alterações em sua realidade. Como exemplo, no Irã, os chamamentos para educação foram utilizados pelas mulheres como plataforma mais radical sobre cidadania (ABU-LUGHOD, 2002, p. 53).

---

<sup>137</sup> Todorov (2010, p. 67) apresenta um relato escrito por Michele de Cuneo, um dos protagonistas da invasão à América, que ilustra bem isso: “Quando estava na barca, capturei uma mulher caribe belíssima, que me foi dada pelo dito senhor Almirante e com quem, tendo-a trazido à cabine, estando ela nua. Como é costume deles concebi o desejo de ter prazer. Queria pôr meu desejo em execução, mas ela não quis, e tratou-me com suas unhas de tal modo que eu teria preferido nunca ter começado. Porém, vendo isto (para contar-te tudo, até o fim), peguei uma corda e amarrei-a bem, o que a fez lançar gritos inauditos, tu não terias acreditado em teus ouvidos. Finalmente, chegamos a um tal acordo que posso dizer-te que ela parecia ter sido educada numa escola de prostitutas’. Este relato é revelador em vários aspectos. O europeu acha as mulheres índias bonitas; não lhe ocorre, evidentemente, a ideia de pedir a ela consentimento para ‘pôr seu desejo em execução’. Dirige esse pedido ao Almirante, que é homem e europeu como ele, e que parece dar mulheres a seus compatriotas com a mesma facilidade com que distribui guizos entre os chefes indígenas. Michele de Cuneo escreve, é claro, para um outro homem, e prepara cuidadosamente o prazer da leitura para seu destinatário, pois, para ele, se trata de uma história de puro prazer. No início, ele se coloca no papel ridículo de macho humilhado; mas faz isso unicamente para tornar ainda maior a satisfação de seu leitor em ver a ordem finalmente estabelecida com o triunfo do homem branco. Último olhar cúmplice: nosso fidalgo omite a descrição da ‘execução’, mas faz com que seja deduzida a partir de seus efeitos, aparentemente além de sua expectativa, e que permitem, além disso, num salto surpreendente, a identificação da índia a uma prostituta: surpreendente, pois aquela que recusava violentamente a solicitação sexual se vê assimilada a que faz desta solicitação sua profissão. Mas não é esta a verdadeira natureza de toda mulher, que um número suficiente de palmadas basta para revelar? A recusa só podia ser hipócrita; arranhe a mulher arisca, e descobrirá a prostituta. As mulheres índias são mulheres, ou índios ao quadrado; nesse sentido, tornam-se objeto de uma dupla violentação” (TODOROV, 2010, p. 67-68).

Nesta mesma direção, a autora paquistanesa Asma Barlas faz uma releitura do Qur'an como antipatriarcal, contrariando a leitura hegemônica das sociedades mulçumanas de que os privilégios masculinos seriam justificados porque Deus, “ele próprio”, teria elevado o homem sobre a mulher. Para a autora, numa leitura epistemológica do Qur'na, verifica-se a rejeição de uma noção androcêntrica de Deus e que não haveria no Qur'an o privilégio masculino como uma espécie biológica (BARLAS, 2009, p. 03-04).

Como aponta Gloria Anzaldúa (2005, p. 710), “o significado moderno da palavra ‘machismo’, assim como seu conceito, é, na verdade, uma invenção dos anglos”. Esse machismo teria sido incorporado pelos homens do seu povo (mexicano e de origem indígena) como consequência das hierarquizações das formas de dominação masculina que impunha para eles uma condição de pobreza e baixa autoestima por não conseguirem sustentar suas famílias. A vergonha sobre a sua condição social e étnica faz com que os homens recorram as bebidas alcoólicas e outras drogas e pratiquem violência contra as mulheres que em relação a eles são inferiorizadas.

Entretanto, Glória Anzaldúa afirma que apesar de entender as origens do ódio “dos homens de nossa raça exigimos admissão/ reconhecimento/ revelação/ testemunho de que eles nos ferem, violam-nos, têm medo de nós e de nosso poder” (ANZALDUÁ, 2005, p. 711).

Neste sentido, Mead (2014, p. 300), pensando nas construções culturais de personalidades diferentes para os sexos, pergunta se seria “possível imaginar uma sociedade que abandone essas distinções sem abandonar os valores que agora dependem deles?”. Benedict (2013, p. 35) apresenta como exemplo uma regra dos kurnai que proibia a exogamia, o que passou a representar um risco de extinção para o povo. Para não ter que abrir mão de uma regra capaz de gerar uma alta indignação moral interna, encontraram um subterfúgio que foi uma exceção para quem fugisse para uma determinada ilha e voltasse com um filho.

Rita Segato (2006, p. 210) explica que “cultura é constituída por costumes”, ou seja, normas de comportamentos, práticas sociais, formas de interação e de sociabilidade habituais. Para as mulheres indígenas, o grande desafio está em pensar em como alterar costumes que as prejudicam, porém, sem afetar toda a cultura de seu povo. Como aponta Segato (2006, p. 210), “é difícil alterar os direitos de um dos gêneros sem consequências para a sobrevivência e a continuidade de todo o grupo como unidade política e econômica”.

Atualmente, as mulheres indígenas, não somente no Brasil, mas nos demais países latino-americanos, vêm criando formas de organização próprias a fim de refletir sobre este desafio e as possibilidades ou não do uso de categorias feministas.

### 3.3 Da possibilidade de um feminismo indígena

O Banco Mundial e outros organismos internacionais na década de 1990 passaram a financiar projetos que trouxessem o recorte de gênero, porém, quase como um substituto da palavra “mulher”. Muitas feministas, então, organizaram-se em ONGs de forma a poderem captar esses recursos e possibilitar a sobrevivência da sua militância. Contudo, este financiamento tem sido visto com desconfiança. Ao que parece, o conceito de gênero tem tido um uso mais palatável do que patriarcado em razão de muitas vezes ser empregado como relações sociais desiguais entre homens e mulheres sem explicitar as suas hierarquias e outros contornos que a associação com o conceito de classe, por exemplo, provocaria (SAFFIOTI, 2004, p. 132).

Em que pese o conceito de gênero ter uma base ideológica muito importante e que associado ao conceito de patriarcado e de outras categorias de classe, raça e etnia possibilita verificar como são estabelecidas as formas de domínio e exploração, a sua aplicação pode ser feita de forma equivocada, como critica Francesca Gargallo (2006, p. 36-37 e p. 113), ao dizer que a atuação com base em uma “tecnocracia de gênero” reduz a radicalidade do movimento feminista contra o patriarcado moderno e liberal e afasta a luta das mulheres da realidade de sua base social.

Para as mulheres indígenas que passaram a receber grupos de feministas que utilizavam desses recursos para realizarem capacitações em gênero, o problema estava em que, em muitas dessas situações, era empregada uma noção binária das relações sociais homem/mulher que não encontrava respaldo na realidade local (GARGALLO, 2006, p. 17).

O que ocorre é que na maioria dos grupos sociais existem divisões dos papéis entre “machos” e “fêmeas”, a partir de alguma evidência biológica, porém, nem sempre se reduzem a estes dois pares e tampouco as relações que se estabelecem são hierárquicas, pois, por vezes, se dão dentro de uma lógica de complementaridade ou no máximo são assimétricas (GARGALLO, 2014, p. 79).

Dessa forma, existe uma diferença entre o binarismo construído pela cultura ocidental, de somente reconhecer uma divisão homem/mulher numa relação hierarquizada em comparação com a dualidade presente em muitos povos indígenas. A dualidade é baseada numa noção do que seria papel de mulheres e de homens, porém, numa razão de equilíbrio, diálogo e equivalência. Ainda, há povos como o Istmo de Tehuantepec, no México, que admite a existência de gêneros não definidos pela genitália como os “muxes” ou transgêneros

“que nascem com genitálias masculinas e são educados como mulheres para assumir um lugar feminino no ordenamento coletivo do trabalho” (GARGALLO, 2014, p. 113).

Nos povos Aymarás (Argentina, Bolívia Chile e Peru), existe o conceito do “chachawarmi”, que representa a complementariedade dos diferentes “homem-mulher” como duas partes de um ser (GARGALLO, 2014, p. 80). Essa ideia trata da cooperação de gênero e não de subordinação patriarcal e fundamenta a percepção das mulheres indígena de não separarem as suas lutas da de seu povo (GARGALLO, 2014, p. 207).

Isso significa que mesmo em realidades de povos indígenas que se verificam ocorrências de desigualdades, e até mesmo de hierarquias muito parecidas com as do patriarcado ocidental, isso não seria em verdade algo da cultura “tradicional” daquele povo. O que ocorre muitas vezes é um “entroncamento patriarcal” (SEGATO, 2012, p. 115) em que as relações de gênero internas nos povos indígenas sofrem interferências da cultura ocidental ao redor<sup>138</sup>.

Não que não existisse anteriormente em alguns povos um tipo de patriarcado “original” ligado às formas de organização indígena, mas, como Rita Segato (2012, p. 116) descreve, seria “de baixa intensidade” e não possui identidade com o modelo de patriarcado moderno associado ao liberalismo-capitalista.

E é neste sentido que as mulheres indígenas demandam um processo de despatriarcalização interno, observável principalmente no atual contexto político plurinacional da Bolívia, de modo a retomar as práticas de complementariedade e de sua dualidade na relação de homens e mulheres, extinguindo as estruturas hierárquicas de subordinação, discriminação e violência assimiladas por seus povos (GARGALLO, 2014, p. 81 e 170). As feministas denominadas “comunitárias” bolivianas “sustentam que não se pode alcançar um processo de descolonização sem avançar na despatriarcalização das relações subjetivas” (GARGALLO, 2014, p. 170).

Desses debates é que surge a configuração de um feminismo latino-americano não etnocêntrico. Apesar de ter sido muito influenciado pelas correntes feministas estadunidenses e europeias, a figura do sujeito se conforma fora dos padrões liberais individualizantes sendo uma configuração coletiva e suas demandas perpassam pela necessária revisão das moralidades “sexofóbicas”, misóginas, raciais e étnicas introjetadas socialmente principalmente por meio do catolicismo (GARGALLO, 2006, p. 32).

---

<sup>138</sup> A Aimará Julieta Paredas da Bolívia desenvolveu este conceito para explicar as ocorrências de discriminação contra as mulheres presentes em seu povo (GARGALLO, 2014, p. 156).

Desse modo, a conformação da ideia de sujeito dentro da cosmovisão indígena é de um sujeito coletivo que se expressa pela inter-relação de diversas pessoas e pela própria coletividade. A ideia de formação de lideranças, em razão disso, é tida por vezes como algo bastante descontextualizado ou que formam agentes não legitimadas adequadamente pela tradição ou pelo próprio grupo que, muitas vezes, prefere se apresentar coletivamente e não por meio de uma representante (GARGALLO, 2014, p. 98)<sup>139</sup>.

A noção de autonomia, então, também se faz de forma diferente em relação à ideia de indivíduo. A autonomia é da comunidade “como um corpo que pertence a si mesmo” (GARGALLO, 2014, p. 189) em que a luta por relações mais justas entre homens e mulheres é construída numa perspectiva de complementariedade, equidade e dignidade, que inclui a relação de seres humanos e natureza, muito além do acesso à propriedade (CASTILLO y NAVAZ, 2011, p. 11).

O desafio que se coloca, assim, é a construção de um feminismo para além da cultura moderna eurocêntrica que não conforme a transformação da vida das mulheres dentro de uma disputa, mas sim dentro de “uma dualidade equivalente e autônoma, não heterodeterminada, porém aberta a perspectivas intergenéricas” (GARGALLO, 2014, p. 204) em que a luta principal não se faz pela libertação das mulheres de forma individual como uma demanda universal inquestionável (GARGALLO, 2014, p. 206).

Neste contexto, as mulheres indígenas da América Latina<sup>140</sup> se relacionam de formas diversas com a palavra feminismo. A autora mexicana Francesca Gargallo (2014, p. 119-120) as classifica em quatro grupos. Primeiro, é daquelas que não se autodenominam feministas por acreditarem que a luta pelo “bem viver”<sup>141</sup> depende da proteção da dualidade que constitui

---

<sup>139</sup> Como exemplo, o povo Mundukuru, que está sendo atingido pelas obras da hidroelétrica de Belo Monte, além de denunciar a forma violenta de aproximação do governo para uma suposta negociação, reclama o fato da tentativa de tratar da questão de forma individualizada com lideranças, pois, como apresentam em carta pública direcionada ao governo e à sociedade brasileira: “quem responde oficialmente pelo nosso povo são as coordenações das associações Munduruku, chamadas Pusuru e Pahyhy, as entidades representativas de todas as comunidades Munduruku. Somos um só povo, todas as nossas decisões são sempre coletivas e nós as expressamos sempre através das associações”. Para ler esta carta na íntegra, ver notícia “Estamos indignados com o governo brasileiro”, diz Povo Munduruku em carta. Assessoria de Comunicação – Cimi. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=6840>>. Acesso em: 22 de agosto de 2014.

<sup>140</sup> A autora Francesca Gargallo denomina a América Latina de “Abya Yala” que “é o nome kuna que, em especial na América do Sul, é utilizado pelos e pelas dirigentes e comunicadores indígenas para definir o sul e norte do continente, sendo América um nome colonial com o qual não querem identificar seu território comum. O povo Kuna, que vive nos arquipélagos de Panamá e em Darién, fala uma língua do grupo chibchense e pode visualizar desde sua precisa geografia na cintura do continente, tanto o sul como o norte de América, sendo talvez por isso o único que lhe deu um nome comum” (GARGALLO, 2014, p. 23, nota 9). Todavia, há uma crítica de que o uso desse termo não contempla todos os movimentos sociais por não incluir a história da população negra (WALSH, 2009, p. 17, nota 4).

<sup>141</sup> O conceito de “Buen Vivir” (arandú porâ o teko porâ) “envolve tanto a saúde espiritual como a física, tanto o corpo de uma pessoa como as dimensões da vida coletiva. Dada esta dualidade, uma pessoa pode se sentir mal

o ser indígena de solidariedade entre homens e mulheres. Um segundo grupo é daquelas que se negam a se autodenominarem como feministas por não se identificarem com as feministas brancas e urbanas as quais elas possuem como referência para este termo.

Esse grupo de mulheres não se reconhecem como feministas, em muitos casos, em razão da relação de racismo que sofreram nas suas experiências com algumas feministas, além de se incomodarem com o fato de recursos irem para as ONGs feministas para fazerem trabalho com elas, em vez de esse recurso ir direto para suas organizações. Ainda, ocorre, às vezes, de não se identificarem ao feminismo apresentado para elas, por se tratar de algo de uma cultura considerada hegemônica e distante de suas lutas que estão associadas com sua comunidade e conceitos ancestrais (GARGALLO, 2014, p. 130-132).

Um terceiro grupo são de mulheres indígenas que reconhecem pontos de contato entre as suas demandas e as das mulheres brancas e urbanas e se reivindicam como feministas ou iguais a elas. O quarto grupo é composto pelos coletivos de mulheres indígenas que se afirmam como feministas, porém, a partir de um pensamento autônomo de um feminismo comunitário ou indígena, como se vê principalmente na Bolívia e na Guatemala (GARGALLO, 2014, p. 119-120).

Gargallo (2014, p. 120-121) ainda elabora mais dois subgrupos. Um seria das mulheres indígenas que se autodenominam feministas ou por uma perspectiva ingênua ou numa estratégia (por vezes oportunista) para ter alcance aos recursos internacionais; e o outro subgrupo seria das feministas indígenas lésbicas para repensar a lógica heterossexual de afetividade presente em muitas das conformações de complementariedade.

Na realidade brasileira, as mulheres indígenas que entrevistei se mostraram pouco ou nada confortáveis com o conceito de feminismo. Na entrevista com uma das lideranças da Umiab sobre a relação da sua luta com o feminismo, ela diz:

[...] quando a gente observa a disputa de poder das mulheres para serem iguais, terem os mesmo papéis, né, as mulheres não discutem isso, nem gostam de discutir isso, né, então é a primeira coisa que a gente diz assim, então a gente não é feminista porque de fato quando eu tô assim na condição aonde eu tô, mas isso não quer dizer que eu tô superior, eu tô no mesmo patamar, não é essa perspectiva que me leva a uma atuação dentro do movimento indígena, eu mesma, que criei, que tenho uma vivência lá e cá, e isso é muito forte nas mulheres indígenas assim. Eu não sei, eu tenho visto falar da atuação de algumas mulheres, mas assim, é muito quando você observa, são as mulheres que nasceram e cresceram em contextos urbanos,

---

porque seu organismo se encontra afetado por alguma doença ou porque existe um mal-estar na comunidade que o adoce” (GARGALLO, 2014, p. 81).

né, aí eu acho que é assim, tem, é bem claro, conheço poucas, mas mulheres indígenas eu sei que tem, mas os perfis são essas (Liderança UMIAB).

Assim, esse desconforto se apresenta por se sentirem distantes dessa palavra ou por encontrarem dificuldade de associá-la com a luta que protagonizam no movimento indígena. Isso não significa que não haja aproximações entre o que propõe os feminismos e as pautas das mulheres indígenas brasileiras, mas que há um distanciamento e pouco diálogo entre esses movimentos feministas com os grupos organizados de mulheres indígenas. Em resposta a mesma pergunta sobre a relação com o movimento feminista, outra liderança respondeu:

A gente tenta! A gente se esforça! Mas tem uma hora que a discussão fica pesada, pesada para nós. Já participei de algumas marchas, de algumas conferências de mulheres, mas a discussão fica tão pesada, fica tão lá em cima, que tem um momento...no segundo dia eu já estou sem paciência, sem vontade mais de assistir, quando vem aquela briga, quem representa o quê, fulana representa o movimento tal e aí a gente ali boiando porque não dá para funilar as discussões para chegar até a discussão do movimento indígena, né, enquanto o pessoal, as mulheres estão discutindo “não, a mulher tem direito ao aborto, a mulher tem direito a corpo”, mas nós temos que aumentar nossa população e aí? Como é que a gente se insere nessa discussão? Mas que a gente tenta, a gente está aqui no acampamento tentou fazer uma convocatória, tentou fazer reuniões para se aproximar ao máximo dos outros movimentos, tem pautas em comum para a gente costurar nessa aliança, sabemos que só o movimento indígena não dá conta de enfrentar o que está posto aí hoje, então tem um momento que a gente vai ter que se juntar e a gente vai ter que funilar essas discussões, mas a gente tá tentando (Liderança APOINME).

Portanto, quando se fala de feminismos comunitários ou indígenas, está se tratando de uma forma autônoma de organização de mulheres indígenas que pautam as suas lutas a partir de suas próprias epistemologias demandando uma descolonização que pressupõe também uma despatriarcalização tanto original quanto colonial. Este feminismo também postula uma percepção não proprietária da terra, a Pachamama, como um local que não pertence à comunidade, mas que a comunidade se realiza nela (GARGALLO, 2014, p. 186).

### **3.4 A organização política das mulheres indígenas frente ao Estado brasileiro**

*Awíri tumakiná heya!  
Amulú tumakiná heya!  
Foi muito bem ensinada  
Foi feita para liderar*

*Canto em Aruak do ritual Yamurikumã do Alto Xingu  
(YAWALAPITI, 2012, p. 05)*

A resistência das mulheres na história do Brasil foi freada pela ditadura militar que reprimiu todas as formas de organização social, porém, são elas que, por meio da articulação em torno da pauta da anistia no Ano Internacional da Mulher em 1975, deram o passo mais forte para a redemocratização.

A participação das mulheres na redemocratização do país se deu em todas as organizações sociais e, em especial, por meio de entidades próprias que articularam para a construção de emendas à Constituição Federal de 1988 com o que seriam direitos específicos das mulheres. Na década de 1990, assim como em toda a América Latina, uma parte das feministas passou a se organizar principalmente em ONGs pela possibilidade de captação de recursos internacionais para as suas pesquisas e militâncias e pelo diálogo com o Estado demandar cada vez mais um formato institucionalizado.

Em 2003, com a eleição do presidente Luís Inácio Lula da Silva do Partido dos Trabalhadores (PT), foi criada, a partir da demanda dessas organizações feministas, a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM) com o objetivo de “promover a igualdade entre homens e mulheres e combater todas as formas de preconceito e discriminação herdadas de uma sociedade patriarcal e excludente”<sup>142</sup>.

As políticas desenvolvidas pela SPM são de transversalizar as políticas para as mulheres junto aos demais órgãos do governo. O problema que se coloca é se internamente a SPM consegue transversalizar as demandas raciais, étnicas, sexuais, entre outras diversidades, nas políticas que são desenvolvidas por ela própria.

No caso da demanda étnica das mulheres indígenas, há a barreira da invisibilização feita dentro da própria noção de direitos indígenas que sempre possuiu como obstáculo o fato de o indigenismo brasileiro ter tido sempre um enfoque muito masculino não reconhecendo na voz das mulheres indígenas a interlocução na formulação de direitos de seus povos (SEGATO, 2003, p. 34). Na fala de uma das gestoras que atuou na FUNAI:

[...] tratar da pauta das mulheres indígenas no âmbito da política indigenista é um enfoque muito novo, né, porque no indigenismo mais antigo você não tinha essa perspectiva de gênero como uma questão, né, e hoje ela vem surgindo cada vez mais forte, e acho que ela vem surgindo cada vez mais forte porque as mulheres indígenas têm se organizado também, têm buscado

---

<sup>142</sup> Informações do *site* da Secretaria de Políticas para as Mulheres (SPM) <[www.spm.gov.br](http://www.spm.gov.br)>, acesso em: 8 ago. 2014. A SPM foi criada inicialmente como uma secretaria vinculada à Presidência da República e, em 2009, adquiriu *status* de Ministério. Em outubro 2015, a SPM bem como a SEPPIR e a SDH perderam esse *status* e foram integradas como pastas de um novo Ministério denominado “das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos”, mesmo após manifestações contrárias dos movimentos sociais que enxergaram nessa mudança um rebaixamento dessas pautas que passaram a ser tratadas como não prioritárias, visto que o argumento para essa alteração foi meramente econômico, de “enxugamento” do Estado.



discutir o seu papel nas principais questões da pauta indígena como um todo (gestora Funai - 2).

A luta das mulheres indígenas por direitos está ligada à luta de seu povo por território, numa noção de parceria e de preocupação com sua família. Apesar disso, cada vez mais essas mulheres têm se reunido em fóruns para discutir questões que as afetam de forma particular. Como exemplo, a invasão e a perda de seus territórios possuem como impactos específicos para as mulheres a prostituição, o aumento da agressividade dos homens nas relações domésticas, a necessidade de migração para cidades onde se inserem no mercado do trabalho doméstico, entre outros (SACCHI; GRAMKOW, 2012, p. 261).

A organização de mulheres indígenas tem início na década de 1980 quando foram criadas a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracuá, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT) na região Amazônica (VERDUM, 2008, p. 11).

Em 17 de novembro de 1989, ocorreu o primeiro “Encontro de Mulheres Índias do Amazonas e Roraima” organizado pela Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, com participação de mulheres de etnias do Alto Rio Negro, do Médio Solimões, do Baixo Solimões e Roraima. Houve participação de estudantes e de representantes da Coiab.

As discussões desse primeiro encontro tiveram como objetivo a troca de vivências e experiências das mulheres a partir da realidade de seu povo em relação a temas como: a participação da mulher no trabalho da aldeia; nas festas; nas decisões da comunidade; nas questões de fora da comunidade; na questão da terra; no artesanato etc.

As mulheres indígenas se reúnem de forma nacional pela primeira vez, por meio da articulação de suas organizações regionais, de 20 a 25 de setembro de 1995. Neste encontro, foi aprovada uma carta para o Congresso Nacional com demandas levantadas nas discussões. As demandas tinham como prioridade demarcação de terra; atendimento de saúde que respeite a especificidade cultural; educação bilíngue; pedido para que a Justiça puna as pessoas que assassinam as suas lideranças e realizam violências contra as mulheres indígenas e, ainda, que todas as violações de direitos indígenas fossem tratadas em âmbito federal, já que, no entendimento desse grupo, a impunidade decorre do tratamento de crimes contra indígenas na justiça comum. Isso demonstra que as pautas apresentadas pelas mulheres estavam bastante relacionadas com as lutas gerais de seus povos.

Outros encontros específicos ocorreram ainda na década de 1990, como os seminários de saúde ocorridos em 1994 por meio da articulação da Organização Grumin no

Estado do Rio de Janeiro e que tem como liderança a indígena Eliane Potiguara, que participou da 9ª sessão do Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas na ONU em Genebra, em agosto de 1991.

O 2º Encontro Nacional de Mulheres Indígenas ocorreu de 14 a 16 de dezembro de 1999 com participação institucional do Conselho Nacional de Direitos das Mulheres (CNDM), da Funai e de 50 (cinquenta) representantes de associações e organizações indígenas. A partir deste ano, os encontros regionais passaram a se multiplicar. Muitos deles tiravam cartas bastante associadas às pautas dos seus povos como um todo, por vezes, não apresentando inclusive algum aspecto que fosse mais específico das mulheres. Muitos desses encontros serviam, portanto, para fortalecer a luta como um todo<sup>143</sup>.

O que chama atenção nos relatos desses encontros é que são marcados por uma linguagem e um modelo de interação e de expressão que podem ser tidos como alternativa à “monocultura do saber” presente na moderna forma de realização do pensamento protagonizada muitas vezes pelo Estado e universidades onde há uma mesa central de pessoas que falam enquanto o público escuta. Os encontros das organizações indígenas são marcados pela presença de místicas, músicas, danças, rezas, desenhos, pinturas<sup>144</sup>.

Em 2001, em Santarém/PA, foi criado na Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) o Departamento de Mulheres Indígenas como um espaço institucional específico para debater as demandas das mulheres (VERDUM, 2008, p. 11). Atualmente não há mais este departamento, pois, em 2009, este se transformou numa organização separada que é a Umiab (União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira), apesar de ainda atuar em parceria com a Coiab.

Segundo a entrevistada da Umiab, isso foi resultado da interferência da política estatal que nos últimos anos tem repassado recursos para entidades indígenas e ter uma entidade própria viabilizaria receberem recursos para projetos das mulheres.

[...] até então a gente recebia todos os recursos, atividade, para fazer nossas atividades através da própria Coiab e pra gente até então nunca foi problema, né, mas chegou uma hora que essa coisa um pouco de pressão de fora mesmo, né, de dizer, aí umas e outras mulheres acabavam nesse processo dizendo ah então tá se for para facilitar para a gente receber recurso, já que

---

<sup>143</sup> Podemos citar como exemplos: Encontro Mulheres Pataxó, em 2008; Encontro na Amazônia, em 2001, para debater participação na Conferência Mundial contra o racismo e na Conferência de Saúde Indígena. Houve também encontros temáticos como o das mulheres do Rio Negro, em 2001, para debater os problemas que enfrentavam na comercialização dos seus produtos artesanais e de roça.

<sup>144</sup> As Conferências, os encontros e as oficinas organizadas pelas atuais gestões do governo federal têm tentando incorporar aos poucos essas práticas. Na Conferência Nacional de Política Indigenista (2015), o formato de mesas e de falas marcadas por curtos tempos nos grupos de trabalho estava associado à abertura de todos os momentos de músicas tradicionais dos povos presentes.

não querem repassar para Coiab então vamos criar uma organização, né, mas mesmo após essa decisão foi muito demorado o processo de criação da própria Umiab, né, porque no fundo assim, eu mesma enquanto mulher, eu tenho, eu tô assim, eu vejo que o meu papel é muito mais importante dentro da própria Coiab do que dentro da própria Umiab, né, faço parte da Umiab, acompanho todo o processo, mas de efetivação, de pensar a questão indígena, como um todo olhando as suas particularidades, a gente só consegue fazer isso dentro dessa instância maior que a organização, no caso nosso, a Coiab (Liderança UMIAB).

Uma questão importante é como essas mulheres entrevistadas se tornaram lideranças em organizações indígenas. Todas elas apresentam que foi uma escolha da sua comunidade da qual elas inclusive tinham que estudar para serem capazes de compreender a realidade do “branco” e as questões que o Estado impunha. Assim, a educação formal que recebiam tinha um papel de aprender sobre uma cultura que não era a sua, algo que se tenta superar com as propostas de educação intercultural.

Nesse sentido, uma das lideranças disse:

Mas isso fez com que eu fui estudando, fui estudando que, e aí em algum momento essa questão da responsabilidade de você se formar para ajudar o povo é uma coisa que até hoje para mim eu tenho, mas acho que foi colocado em mim desde o começo disso. Então eu falei ué então única coisa que eu consiga de fato ajudar o meu povo é estudando saúde né, então o primeiro foco assim foi isso. Eu estudei e sou auxiliar de enfermagem, né, então eu terminei, quando eu terminei o curso eu voltei para a aldeia, então a minha atuação era no postinho de saúde da aldeia, atendendo, né, na aldeia principal e esse trabalho me fez andar nas outras aldeias na minha terra que são 16 aldeias ao todo, né, várias aldeias além da principal onde a minha família em si mora (Liderança UMIAB).

Ainda, todas as lideranças entrevistadas foram unânimes em dizer que são muito respeitadas em suas organizações.

[...] eles não veem a diferença, os caciques não veem a diferença acho que em mim, tanto que eles conversam comigo de cacique para cacique, né, porque eles viram eu crescer, eles viram a minha luta, então muitas vezes a gente na retomada...eu não tenho essa preocupação que, às vezes, a mulher normal tem, né, se for para dormir na beira da estrada eu durmo, na árvore, no rio, e assim, mesmo assim quem vai me acompanhar assim, o homem tem que ser muito homem porque, às vezes, não consegue me acompanhar, eu almoço, janto, às vezes, não, né, às vezes, não como, não consigo comer três, quatro dias, porque na retomada a gente é atacado a todo tempo, né, então a minha luta enquanto mulher assim, no meio Kaiowá, não tem esse pensamento de mulher ou homem, não tem (Liderança Kaiowá).

Em relação à importância da presença de mulheres nas lideranças das organizações indígenas, muitas apresentam que elas possuem um olhar diferenciado, mais holístico, em comparação ao dos homens.

Olha eu acho assim, em relação a desenvolver o trabalho eu percebo assim que a gente enquanto mulher consegue ter uma visão mais ampla das coisas, né, eu acho que a gente consegue ver uma coisa que tá acontecendo numa região, que tá acontecendo e outra, e vê um pouco do que acontece em cada lugar, de caso a caso, as especificidades regionais, o que normalmente não acontece muito com a liderança homem, né, tipo, trabalha um tema, é um tema geral, e pronto, defende, né, e a gente consegue ter mais sensibilidade, eu acho que de uma maneira muito geral as mulheres são muito sensíveis mesmo, aí eu acho que a gente acaba que organiza melhor, problematiza melhor as diferenças (Liderança APIB)

Outras falas ainda apontam que as mulheres possuem conhecimentos diferenciados dos homens que contribuem para pensar as políticas públicas

[...] eu queria trazer elas pro contexto das discussões das políticas, né, para melhorar a qualidade de vida dentro das terras, porque elas que guardavam semente, sabiam o tempo de plantio, então de tudo, né, então trazer elas pra discussão desse contexto de homens e planejar qualificar essas discussões e elas terem um espaço em todas as instâncias, tanto é que pediram na época espaço nos conselhos locais, seja na saúde, na educação [...] (Liderança Kaingang)

Por fim, a participação de mulheres tem sido cada vez mais marcante dentro dos espaços das organizações indígenas e daqueles construído pelo Estado de diálogo com o movimento. Entretanto, apenas em 2002, aconteceu um primeiro encontro de mulheres indígenas organizado por uma iniciativa institucional do Estado para dialogar com elas e conhecer as suas pautas. E isso se deu como uma proposta de ser um diálogo preparatório e de reflexão para os rumos da nova gestão liderada pelo Partido dos Trabalhadores que assumiria em 2003.

### **3.5 Políticas públicas para mulheres e o lugar das indígenas no governo federal brasileiro**

Em novembro de 2002, 41 mulheres indígenas, representantes de diversos povos que ocupam o território brasileiro, reuniram-se em Brasília durante a primeira Oficina de Capacitação e Discussão sobre Direitos Humanos, Gênero e Políticas Públicas, com o objetivo de debater a inclusão da pauta das mulheres indígenas nas políticas públicas nacionais (SEGATO, 2003, p. 01). Em 2006, outras oficinas específicas para mulheres foram

promovidas pela Funai. Nesse mesmo ano, a Coordenação Geral do Desenvolvimento Comunitário (CGDC) da Funai desenvolveu uma atividade denominada de Ação de Promoção das Atividades Tradicionais das Mulheres Indígenas que foi inserida no Plano Plurianual (PPA) (KAXUYANA, 2008, p. 40).

Em 2007, foi criada dentro do órgão indigenista, inicialmente como uma assessoria da presidência da Funai, uma Coordenação específica para tratar das questões das mulheres indígenas, atualmente denominada Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social (COGEM) (SACCHI, 2011, p. 299).

Em relação à participação das mulheres indígenas em espaços institucionais nacionais que tratam dos direitos das mulheres em geral, é algo ainda muito incipiente e conflitante. Na I Conferência Nacional de Políticas Públicas para as Mulheres, que ocorreu em 2004 como um espaço de reunião de delegadas eleitas regionalmente nos estados da federação para definir os rumos das políticas públicas para as mulheres, em relação às mulheres indígenas, foi tratada somente a violência sofrida por atos de não indígenas (CASTILHO, 2008, p. 24). Nesta Conferência, também foi necessária a realização de

[...] uma ‘aliança de parentesco’ entre mulheres negras e indígenas através da elaboração de um documento considerando as semelhanças da exclusão histórica a que foram submetidas e a necessidade de reparação pelo Estado para com esses povos em geral, e as mulheres em particular (SACCHI, 2011, p. 299).

Na II Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres, em 2007, “das 2.500 mulheres representantes dos mais diversos segmentos sociais do país, apenas 31 eram indígenas” (KAXUYANA, 2008, p. 40). No II Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM) definido neste espaço, o compromisso com as mulheres indígenas aparece de forma mais consolidada em metas, objetivos e ações.

Assim, nesse documento, há previsão como metas: a elaboração de dados específicos sobre a realidade das mulheres indígenas; a criação de programas voltados a elas de capacitação para trabalho e renda e inserção no mercado de trabalho; a previsão da garantia ao acesso à escolarização e o acesso ao ensino superior e aos cursos de formação em licenciatura intercultural; o acesso ao atendimento à saúde que respeite a sua diversidade étnica e práticas tradicionais; o estímulo à participação das mulheres indígenas em instâncias de poder e decisão; a garantia da segurança alimentar de seus povos; e o estímulo à produção cultural que valorize a sua diversidade.

Na III Conferência Nacional de Políticas para as Mulheres de 2011, houve uma oficina organizada pela SPM em parceria com a Funai específica para as mulheres indígenas que participavam do encontro. No III PNPM, resultante dos debates desta III Conferência, foram consolidadas as metas de realização de políticas públicas específicas já contidas no II PNPM, e foi reforçada a importância da demarcação de terras como forma de garantia de direitos e colocada como nova meta a criação de um Fórum de Mulheres Indígenas para pensar estratégias de enfrentamento à violência e para a criação de políticas públicas específicas para as mulheres indígenas.

Em 2011, foram criadas as Diretrizes e Ações Nacionais de Enfrentamento à Violência contra as Mulheres no Campo e na Floresta, o que inclui as mulheres indígenas, embora não de uma maneira específica e que levassem em consideração as nuances da realidade do grupo de mulheres indígenas, já que 36,2% dessa população brasileira vivem em área urbana, segundo dados do Censo 2010 do IBGE.

Em julho de 2012, foi criada a Coordenação de Diversidade na SPM<sup>145</sup>, que, conforme definição da própria Secretaria, teria como objetivo ser um ponto de referência para as políticas sobre as mulheres dos segmentos LBT (lésbicas, bissexuais e transexuais), com deficiência, indígenas e idosas; e acompanhar também as políticas públicas para negras, quilombolas e jovens<sup>146</sup>. Esta coordenação era composta até 2014 por três pessoas e, dentre as atuações específicas para as mulheres indígenas, estava o acompanhamento das ações da Cogem/Funai.

As principais ações realizadas por essa Coordenação desde sua criação, em parceria com a Funai, foram a realização, em 11 a 13 de dezembro de 2012, da Oficina de diálogo com mulheres indígenas e a organização de reuniões de mulheres indígenas para a 5ª Conferência Nacional de Saúde Indígena, que ocorreu em 2013 e que contou com um significativo aumento de mulheres, em especial, de cacicas<sup>147</sup>.

Ainda, seguindo a proposta do III PNPM de criação de um Fórum, foi formada uma comissão de lideranças femininas indígenas, não institucionalizada, em abril de 2013, que já teve algumas reuniões, dentre elas uma oficina de formação e informação de 1º a 3 de abril de

---

<sup>145</sup> Formalizada pelo Decreto n. 8.030, de 20 de junho de 2013.

<sup>146</sup> Disponível em: <<http://www.spm.gov.br/assuntos/diversidade-das-mulheres>>. Acesso em: 24 jan. 2016.

<sup>147</sup> Informação dada por gestora vinculada à SPM na época da entrevista.

2014 de onde se tirou a demanda por representação no Conselho Nacional de Saúde (CNS) e no Conselho Nacional de Direitos da Mulher (CNDM)<sup>148</sup>.

Observa-se que o comprometimento da SPM com a temática específica indígena é algo bastante recente e precária quanto à estrutura para realização de atividades específicas e de um acompanhamento mais próximo das políticas promovidas pela Funai. Antes da criação dessa Coordenação específica, as questões das mulheres indígenas eram tratadas dentro de uma assessoria rural. Após a criação da Coordenação de Diversidade que engloba diversas pautas para além das mulheres indígenas, a preocupação que se tem é em relação às condições objetivas de estrutura para realização e articulação de ações para este segmento.

A criação de uma Coordenação de Diversidade traz também um questionamento acerca de qual o público para o qual se volta todos os demais setores da SPM. Em entrevista com a gestora da SPM, foi explicado que as mulheres negras não eram consideradas como pauta da coordenação de Diversidade porque perpassaria toda a política da SPM.

[...] 2012 foi criada na SPM a coordenação geral da diversidade que tem como missão prioritária ser esse ponto de referência desses segmentos chamados da diversidade de mulheres, né, então aí tem um tratamento [...] ahn [...] passou a ter uma referência dentro da SPM os segmentos de mulheres indígenas, de mulheres lésbicas, de mulheres com deficiência, de mulheres jovens, de mulheres idosas, e também considerando as mulheres negras e quilombolas, né, nesse caso a questão racial ela perpassa toda a política da SPM, né, não é que esteja nessa coordenação (gestora SPM)

Isso nos traz o questionamento a qual perfil de mulher pertencem as políticas da SPM como um todo? O que seria um perfil “não diverso”? É realizada a transversalização das demandas dos segmentos “diversos”, como das mulheres indígenas, nas demais políticas públicas específicas criadas pela SPM?

Em resposta a essa última pergunta, a gestora da SPM respondeu que “a transversalidade não é algo fácil em nenhum lugar, nem na SPM, mas é uma meta”. A transversalização é um conceito utilizado a partir de 2003 em âmbito do governo federal por órgãos focados em segmentos específicos da sociedade, como exemplo, as secretarias das mulheres, da igualdade racial, de direitos humanos e da juventude.

A ideia é que essas secretarias seriam responsáveis em articular com os demais ministérios para que as especificidades pelas quais elas são responsáveis sejam interseccionalizadas em todas as políticas da esfera federal. Entretanto, as dificuldades

---

<sup>148</sup> Notícia: “Mulheres indígenas decidem reivindicar maior espaço em conselhos federais”. Disponível em: <[http://www.spm.gov.br/noticias/ultimas\\_noticias/2014/04/04-04-mulheres-indigenas-decidem-reivindicar-maior-espaco-em-conselhos-federais](http://www.spm.gov.br/noticias/ultimas_noticias/2014/04/04-04-mulheres-indigenas-decidem-reivindicar-maior-espaco-em-conselhos-federais)>. Acesso em: 22 ago. 2014.

enfrentadas, para além da efetivamente de esse diálogo com os demais ministérios produzir resultados, estão na dificuldade do diálogo interno das próprias secretarias.

Ainda, a pluralidade que alcança as mulheres faz com que alguns segmentos estejam mais invisibilizados que outros de acordo com a perspectiva dominante de feminismo adotada no caso pela SPM. Essa segmentação tem outro complicador de que as mulheres não são apenas diversas em relação umas às outras, mas carregam dentro de si uma diversidade. Como escreveu Audre Lorde, não se podem estabelecer hierarquias entre as opressões e tampouco dissociá-las:

Dentro da comunidade lésbica eu sou negra, e dentro da comunidade negra eu sou lésbica. Qualquer ataque contra pessoas negras é uma questão lésbica e gay, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica. Qualquer ataque contra lésbicas e gays é uma questão de negrxs, porque milhares de lésbicas e gays são negrxs. Não existe hierarquia de opressão. Eu não posso me dar ao luxo de lutar por uma forma de opressão apenas.

A dificuldade de transversalizar a pauta indígena dentro da SPM verifica-se pela pouca atenção dada a esse perfil pelas demais secretarias internas da SPM. Em relação à Secretaria de Enfrentamento à Violência, foi relatada pela gestora da SPM apenas uma ação que envolvia uma denúncia de violência doméstica em território Guarani Kaiowá e que foi feita de uma oficina sobre a temática na localidade.

Na Secretaria de Autonomia Econômica, não consta a presença de nenhuma ação específica, apenas a Coordenação de Mulheres do Campo, que antes da criação da Coordenação da Diversidade era a que tratava da pauta indígena. Essa Secretaria possui ainda ações que buscam contemplar essa diversidade, como a contemplação de mulheres indígenas em uma premiação realizada em 2013 para mulheres rurais.

Na aplicação do conceito de interseccionalidade nas políticas públicas, Kimberly Creshaw (2002) aponta que há dois tipos de erros: o da superinclusão e o da subinclusão. Na superinclusão, ignoram-se as especificidades dos diferentes contextos do ser “mulher” e “os aspectos que o tornam um problema interseccional são absorvidos pela estrutura de gênero, sem qualquer tentativa de reconhecer o papel que o racismo ou alguma outra forma de discriminação possa ter exercido em tal circunstância” (CRESHAW, 2002, p. 174). Como exemplo, a forma como a política de enfrentamento à violência contra a mulher tem sido pautada sem considerar as interseccionalidades de raça e etnia.

Já na subinclusão é quando problemas que parte de um grupo de mulheres enfrentam não são tratados como uma “questão de gênero” por não compor a experiência do grupo de



mulheres dominante (CRESHAW, 2002, p. 175). A pauta indígena por demarcação de terra é algo essencial na consolidação de direitos das mulheres, pois é o eixo central na configuração da condição de dignidade das mulheres indígenas e na concretização de demais outros direitos, incluindo o enfrentamento à violência a que elas são submetidas por ser uma situação intimamente relacionada na realidade dessas mulheres à desestruturação cultural e à vulnerabilidade social que a ausência de proteção territorial causa. Entretanto, essa pauta não é tratada na SPM/PR como pauta associada ao enfrentamento à violência contra as mulheres. “Em resumo, nas abordagens subinclusivas da discriminação, a diferença torna invisível um conjunto de problemas; enquanto que, em abordagens superinclusivas, a própria diferença é invisível” (CRESHAW, 2002, p. 176).

Para além da SPM, a própria FUNAI vem enfrentando dificuldades na focalização da problemática das mulheres visto que a Coordenadoria criada em 2007, para ser uma Coordenação de Mulheres Indígenas (CMI), ao longo dos anos, foi absorvendo outras pautas, primeiramente a pauta geracional (jovens e idosos/as) e depois de mobilizações sociais, o que significa acompanhar e viabilizar encontros do movimento indígena como um todo, não somente de mulheres.

De acordo com uma das gestoras da FUNAI entrevistada sobre o tema, isto advém da própria forma de atuação das mulheres indígenas que não se faz de forma dissociada de seu povo e que, por isso, apresenta demandas que são relativas aos jovens e aos homens como preocupações delas, tornando a organização de uma representação institucional bastante volátil ao tentar responder a esta perspectiva das indígenas. Todavia, na 5ª Conferência de Saúde Indígena houve uma moção para retomada da Coordenação de Mulheres Indígenas.

Na fala dessa gestora:

[...] as mulheres assim, toda vez que a gente se reunia também, a gente começou a perceber que as mulheres elas têm uma outra visão que não é a mesma das mulheres não indígenas, em que sentido, para elas, o movimento de mulheres é diferente do movimento feminista e elas sempre estão ligadas...sempre estão ligando as atividades, as temáticas, as coisas que são prioritárias para elas, à família. Então não é só mulher, né? E daí a gente foi também vendo que dentro da própria estrutura da Funai alguns temas ficavam meio que soltos, eh, soltos assim em termos que era tratada por outras coordenações, mas que precisava, acho que, um olhar mais específico, então e considerando também o que as mulheres diziam em termos de tratar a questão da juventude, né? Dos jovens, outras competências se agregaram a nossa coordenação, então ela deixou de ser coordenação só de mulheres e passou a ser coordenação de mulheres e jovens, então a gente chamava de Coger, coordenação de gênero e assuntos geracionais (gestora FUNAI -1).

Existe ainda o Conselho Nacional de Direitos da Mulher (CNDM), que foi criada em 1985 junto ao Ministério da Justiça e, em 2003, passou a integrar a estrutura da SPM. Em 2005, a organização interna do CNDM passou a ser composta por integrantes de entidades civis, sendo admitida a representação de integrante do Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (Conami). Em 2008, essa representação passou a ser exercida pela Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e, na gestão de 2011-2014, não houve representação de nenhuma entidade indígena. Em abril de 2014, foi eleita a representação da União de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira (Umiab) para a gestão 2014-2017.

O problema dessas representações é que não podem ser consideradas verdadeiramente nacionais, já que as realidades regionais, rurais e urbanas, são muito distintas para os povos indígenas brasileiros. As suas representações mais legítimas costumam se dar, por isso, em âmbitos locais (KAXUYANA, 2008, p. 40).

Outra dificuldade de participação no CNDM está na relação com as mulheres não indígenas que ocorre normalmente de forma conflitiva em razão da pouca compreensão e abertura para a complexidade que as mulheres indígenas apresentam. Segundo Léia Bezerra<sup>149</sup>,

Para colocarmos algo de mulheres indígenas numa discussão em que a maioria é negra, é difícil para elas entenderem o que dizemos, a especificidade do que defendemos. Claro que a questão das companheiras negras também tem suas especificidades, uma história, mas tem maior visibilidade em relação à das mulheres indígenas. Já as não indígenas, as brancas, é pior ainda convencê-las. Elas não entendem quando colocamos algo em relação às especificidades das mulheres indígenas. É muito complicado! Digo isso porque participo das discussões dentro do Conselho Nacional dos Direitos da Mulher (CNDM), como suplente do Ministério da Justiça. Participo há uns três anos do comitê que monitora e avalia o Plano Nacional de Políticas para as Mulheres (PNPM). Para se conseguir incluir um pouco das demandas que se tem no II PNPM, foi uma dificuldade muito grande. A Rosimere [Arapasso] também participava, éramos as únicas indígenas; outras já passaram por lá. Mas, é muito complicado, é muito difícil encontrar uma palavra que elas aceitem, que seja menos agressiva do que aquelas que elas usam entre elas (SACCHI e GRAMKOW, p. 266).

As dificuldades de diálogo podem estar no fato de que, em muitos contextos, a forma como essas mulheres vivenciam as relações de gênero não é a mesma das não indígenas. Em muitos contextos étnicos, existe a divisão de tarefas e as atividades relacionadas ao que a cultura ocidental denomina de doméstico (cuidado da casa e de filhos/as) são algo exclusivo

---

<sup>149</sup> Coordenadora da Coordenação de Gênero, Assuntos Geracionais e Mobilização Social Geracional (Cogem) e liderança indígena da etnia Wapichana.

das mulheres, porém, numa conotação de complementariedade e não de inferiorização, como ocorre em sociedades não indígenas. Neste contexto, a participação nas decisões políticas dentro de sua comunidade se dá a partir do poder que ela possui dentro do próprio espaço doméstico.

Quanto a essa dificuldade de diálogo, uma liderança entrevistada relata:

Mas ainda é muito difícil a gente acessar, conseguir colocar nossas ideias na secretaria especial para as mulheres, a gente colocar nossa discussão, tem uma discussão muito técnica, já pautada, é isso a meta para esse ano é isso, e a gente tenta se inserir naquela. Não dá certo, para apresentar algum projeto nessa linha que a secretaria tá trabalhando isso, vamos discutir, não vamos partir para outra coisa, tem retomada para fazer, tem ritual para comandar, e aí a gente não consegue colocar isso dentro da pauta do governo (Liderança APOINME).

Atualmente, os povos indígenas têm sofrido internamente “reposicionamento de gênero” muito em virtude dos novos contextos a que são submetidos por interferências do Estado, das comunidades não indígenas próximas e da necessidade de se organizarem em movimentos e associações, incluindo as mulheres.

Os (re)posicionamentos dos gêneros são aqui referidos em diversos contextos: a realização de casamentos interétnicos, a entrada no movimento indígena e no associativismo feminino, a participação nos projetos de desenvolvimento, a mobilidade aos centros urbanos e a busca pelo reconhecimento de políticas específicas de gênero e étnicas (SACCHI e GRAMKOW, p. 17)

Esse reposicionamento influencia em uma nova confluência na relação entre os homens e de percepção de demandas específicas por parte das mulheres indígenas, porém, em nenhum contexto, isto é suficiente para que a luta dessas mulheres seja dissociada de seu povo, ao contrário, somente na proteção de seus territórios e de sua cultura é que as mulheres indígenas encontram a sua libertação.

### **3.6 A pauta do enfrentamento à violência doméstica em contexto intra-étnico**

No Brasil, a pauta mais sensível para o movimento feminista tem sido o enfrentamento à violência doméstica. Em 2006, foi criada a Lei Maria da Penha (nº 11.340/06) como uma demanda reafirmada na I Conferência Nacional de Políticas para Mulheres e foi elaborada por um consórcio de entidades feministas (Cfemea, Advocacy, Agende, Cepia, Cladem e Themis) e profissionais do Direito (FONSECA, 2012, p. 60).

Segundo o Mapa da Violência, “em 2014, um total de 85,9 mil meninas e mulheres vítimas de violência exercida por pais, parceiros e ex-parceiros, filhos, irmãos: agressões de tal intensidade que demandaram atendimento médico” (WAISELFISZ, 2015, p. 75).

Esta problemática da violência doméstica tem sido também colocada entre os povos indígenas, e a FUNAI, por meio da COGEM, vem promovendo alguns encontros específicos de forma a compreender como lidar com este tipo de violência na realidade específica indígena.

De 2008 a 2010, a FUNAI promoveu 13 (treze) Seminários Regionais Participativos sobre a Lei Maria da Penha, com a participação de 457 (quatrocentos e cinquenta e sete) mulheres indígenas. Como conclusão desses seminários, em 2010, ocorreu o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a Proteção e Promoção de seus Direitos<sup>150</sup>.

Nos Seminários Regionais Participativos sobre a Lei Maria da Penha (2008-2010), foram apresentadas as propostas das mulheres indígenas de diversas etnias para a pauta de violência doméstica. Esses seminários ocorreram regionalmente e tinham como pauta a discussão de “três perguntas orientadoras: Quais e como tem sido tratada a questão da violência em sua comunidade? Como as leis podem ajudar no combate à violência contra a mulher indígena? Como poderia ser tratada a questão da violência contra as mulheres indígenas nas aldeias?” (FUNAI, 2010a).

Para realização de uma análise do relatório final desses encontros<sup>151</sup>, eu dividi as propostas entre as que expressavam uma demanda por alguma atuação estatal; outras que tratavam mais diretamente da Lei Maria da Penha e, por fim, entre aquelas que demandavam maior autonomia para o seu povo no tratamento deste tema da violência doméstica.

---

<sup>150</sup> Os relatórios em formato PDF foram adquiridos diretamente junto ao órgão Cogem/Funai, pois não estão publicados em nenhuma fonte.

<sup>151</sup> Os relatórios destes seminários, depois reunidos em um documento único, foram feitos por consultoras contratadas para tanto e não pelas próprias indígenas, que buscaram interpretar as falas em demandas, com exceção do Grupo 9 em que a descrição está mais fiel às falas. A fidedignidade das falas pode, então, estar comprometida, por isso, às vezes, alguma compreensão do significado da proposta não é possível de se alcançar. Algumas propostas dentro de um mesmo grupo parecem incoerentes, mas no relatório foram colocadas as opiniões que apareceram independente das divergências internas do grupo. Algumas divergências podem surgir inclusive em razão de diferenças de realidade entre as etnias que foram reunidas num mesmo grupo.

Quadro 1 - Análise das propostas presentes no relatório final dos Seminários Regionais Participativos sobre a Lei Maria da Penha (2008 – 2010)<sup>152</sup>

<b>Propostas - Atuação do Estado (com seus instrumentos)</b>	<b>Propostas - Lei Maria da Penha como instrumento de enfrentamento</b>	<b>Propostas - Aplicação de respostas tradicionais próprias de cada etnia (autonomia)</b>
Conscientização dos jovens em relação ao uso de drogas, bebida e violência.	Necessidade de conscientizar também os homens sobre a violência contra a mulher e a Lei Maria da Penha	Necessidade de consultar liderança interna (ou cacique ou pajé ou ancião).
Relacionamento da violência com o uso de bebidas e drogas.	Aplicação conjunta da Lei Maria da Penha com lei interna (com prioridade para a interna).	Aplicação aos casos de violência de lei interna
Fazer palestras; realização de materiais de conscientização.	Criação de delegacias especializadas de atendimento à mulher, em especial, da mulher indígena acessível às aldeias.	Necessidade de organização das mulheres para debater essa temática e para combater a violência contra as mulheres.
Oferta de atendimento psicológico às vítimas; agressores e usuários de bebidas e drogas.	Aplicação conjunta da Lei Maria da Penha com lei interna (sem apontar prioridade).	A resolução de conflitos oriundos de violência doméstica deve passar por uma decisão interna da comunidade.
Inclusão do tema nas escolas.	Criação de núcleo (centro) de atendimento à mulher.	Realização de intercâmbio entre povos para que estes discutam o problema e caminhos para solucioná-lo.
Capacitação de integrantes dos órgãos públicos (delegacias; Funai, Funasa etc.) que atuam junto aos povos indígenas quanto à questão da violência contra a mulher.	Criação de Casas de apoio às mulheres vítimas de violência.	
Garantir demarcação dos territórios.		

Fonte: Elaboração da autora a partir de dados da FUNAI (FUNAI, 2010a).

<sup>152</sup> As propostas estão em ordem decrescente de cima para baixo em relação ao número de vezes que a proposta aparece em diferentes grupos.

Em relação às propostas que demandaram maior atuação estatal, percebe-se uma forte preocupação com a juventude indígena como futuro da comunidade. No Grupo 8<sup>153</sup>, são apresentadas inclusive propostas de políticas de empregos para os(as) jovens e mais ações do Estado. Este é o único grupo que fala de mulheres indígenas não aldeadas, ou seja, há uma realidade local das etnias que compõem este grupo que estão inseridas em realidade urbana. São etnias que estão passando por processo de retomada de seus territórios, por isso é o grupo também que destaca como demanda a necessidade de garantir a demarcação dos territórios indígenas.

Há demanda também de capacitação de agentes do Estado que se relacionam com esses povos sobre a violência doméstica e também da criação de legislação específica indígena que garanta a aplicação de lei interna. Outras demandas estão relacionadas a instrumentos estatais de acolhimento das mulheres vítimas de violência que precisam estar adaptados à realidade indígena.

Já quanto às propostas relativas mais diretamente à Lei Maria da Penha, há Grupos, como o 1<sup>154</sup>, 2<sup>155</sup>, que apresentam propostas abertas a uma aplicação conjunta da Lei Maria da Penha e da lei interna. O Grupo 1 demanda a necessidade do cumprimento de prisão dos agressores. Já outros Grupos, como o 3<sup>156</sup> e o 4<sup>157</sup>, preveem aplicação conjunta, mas com prioridade à lei interna. No Grupo 4, há uma proposta especificando como funcionaria “Colocar o agressor na presença do cacique, lideranças e representantes da Funai, lembrando que terá duas oportunidades para resolver a questão dentro da comunidade, na terceira oportunidade será levado à lei do branco” (FUNAI, 2010a). No Grupo 5<sup>158</sup>, há proposta de incluir a Lei Maria da Penha na lei interna.

---

<sup>153</sup> Grupo 8 foi composto pelos povos Geripankó, Kalancó, Katockim, Karuazu, Koiupanká, Xucuru Kariri, Wassu Cocal, Tinguí Botó, Karapató, Xocó, Aconã, Kariri Xocó, Pataxó e Tupinambá das regiões da Bahia, Sergipe e Alagoas.

<sup>154</sup> Grupo 1 foi composto pelos povos Tukano, Dessano, Sateré Mawe, Munduruku, Mura, Tariano, Arapasso, Baré, Baniwa, Marubo, Mayoruna, Matis, Kanamary, Sapará, Taurepang, Macuxi e Wapichana das regiões de Parintins, Tabatinga, Atalaia do Norte, São Gabriel da Cachoeira e Manaus dos Estados do Amazonas e Roraima.

<sup>155</sup> O Grupo 2 foi composto pelo povos Xokleng, Kaigang e Guarani dos Estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná.

<sup>156</sup> Os povos Potiguara, Tabajara, Xukuru, Truká, Pankará, Kapinawá, Pankauká, Tremembé, Anace, Kariri, Fulni-ô, dos Estados da Paraíba, Pernambuco e Ceará compuseram o Grupo 3.

<sup>157</sup> Povos Kayabi, Tapuia, Kamayurá, Xavante, Karajá, Rikbaktsa, Umutina, Paresi, Arara, Mundukuru, Kanela, Karajá, Krenak, Bororo dos Estados de Mato Grosso e Goiás compunham o Grupo 4.

<sup>158</sup> Povos Mamandê, Tenharim, Parintintin, Cinta-Larga, Puyanawa, Manchineri, Kaxinawá, Apurinã, Karitiana, Cassupá, Oro Eo, Macurap dos Estados do Acre, Rondônia e Sul do Amazonas compunham o Grupo 5.

O Grupo 7<sup>159</sup> é o único que trata de forma expressa da violência para além da física, também psicológica, o que gera a dúvida sobre as propostas terem sido pensadas focadas somente na questão das agressões físicas. No Grupo 10<sup>160</sup>, aparece a seguinte afirmativa: “No nosso povo não está acontecendo esse tipo de violência agressão. Pode tá acontecendo com outros povos diferentes porque perderam a cultura” e “Não aceitamos que a Lei Maria da Penha interfira na cultura do nosso povo, pois não sofremos abusos por nossos maridos. Nem maus-tratos”. Como não aparece de qual etnia são as pessoas que realizaram estas falas não dá para analisar a que realidade específica se referem, pois, no mesmo grupo, aparecem propostas que, ao contrário, reforçam a necessidade de enfrentar a violência doméstica.

Em 2010, quando este relatório foi debatido entre as participantes do Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a Proteção e Promoção de seus Direitos, a indígena Cremilda Wassu mostrou-se

[...] preocupada porque na cabeça de algumas mulheres parece que os 13 Seminários foram voltados para que as mulheres usassem a Lei Maria da Penha nas Comunidades. Mas não foi isso, os Seminários foram para compreender a Lei Maria da Penha e outros direitos. Não somos nós que estamos fazendo a lei, não é questão de aceitar ou não a lei. Vamos voltar para as nossas casas mudadas pelas novas informações (FUNAI, 2010b).

No Grupo 13<sup>161</sup>, as mulheres também afirmaram que não há violência no Xingu. No encontro de 2010, em que este relatório foi debatido, Sula Kaimaiurá “leu e entregou uma carta das mulheres do Xingu, que manifesta a vontade das mulheres de não aceitarem a aplicação da Lei Maria da Penha” (FUNAI, 2010b) junto ao seu povo.

No Grupo 9, aparece uma fala que orienta para uma possibilidade de explicação da não presença de violência dentro de algumas etnias: “Há comunidade que não tem este tipo de violência, porque tem um grupo de liderança que foi criada pela comunidade” (FUNAI, 2010a). Neste mesmo Grupo 9, há proposta de “não usar os recursos da lei dos brancos” e, contrariando isso, outra participante do mesmo grupo apresenta que “Sabemos que nós mulheres somos muito discriminadas, agora com a ajuda dessa lei [supõe-se Maria da Penha] estamos fortalecidas e temos nosso direito reconhecido na lei, temos que fazer valer a lei que é um direito nosso” (FUNAI, 2010a).

---

<sup>159</sup> Povos Xerente, Krahô, Kanela, Pankararu, Gavião, Guajajara, Pataxó, Atikum, Munduuruku, Krikati das regiões de Tocantins e parte do Maranhão compunham o Grupo 7.

<sup>160</sup> Povos Kayapó, Munduruku, Kaiabi, Apiaká, Panará, Juruna e Bakairi da região de Colíder/PA compunham o Grupo 10.

<sup>161</sup> Povos Trumai, Waura, Kaiabi, Kuikuro, Mehinako, Kamaiura, Yawalapiti, Juruna Suia da região do Xingu compunham o Grupo 13.

Nesta direção, a resistência por alguma intervenção estatal na questão da violência doméstica pode estar associada a uma desconfiança em relação à atuação estatal que pode vir a apenas aprofundar a desestruturação interna promovida pelo contato com não indígenas. A alta associação da violência doméstica com a bebida alcoólica e o uso de drogas podem estar relacionados com a percepção de alguns grupos de que os processos de alteração culturais internos provocados pela assimilação da cultura não indígena (“dos brancos”) são a causa, em verdade, da violência em si.

A alta demanda de que essa temática seja discutida com os homens, para além da noção que os problemas culturalmente são debatidos sempre com a participação de toda a comunidade indígena, está também relacionada a essa questão da desestruturação cultural, a exemplo do que aparece no Grupo 6 de que “os homens não eram educados para bater nas mulheres, perderam a educação, os homens têm que ser reeducados, não queremos apanhar” (FUNAI, 2010a).

Nos Grupos 4 e 6<sup>162</sup>, apareceu a questão dos casamentos com não indígenas, com pessoas de outra etnia ou fora da tradição, como um aspecto associado à violência doméstica. No Grupo 6, há a proposta de “que os membros da comunidade respeitem o cacique, inclusive os de outras etnias e os não-indígena” (FUNAI, 2010a). Ainda, os Grupos 6, 8 e 10 apresentam a proposta do reforço das práticas culturais de artesanato, alimentação, música, entre outras.

Um aspecto muito importante voltado para a autonomia decisória dos povos foi o respeito às leis internas e às decisões das lideranças. Em relação ao papel das lideranças, o Grupo 7 apresentou que “tem que ter uma líder mulher que entenda de lei, porque o cacique não vai apoiar” (FUNAI, 2010a). Desse modo, foram muito presentes propostas relativas à organização das mulheres indígenas, como do Grupo 9 de “garantir a vaga das mulheres dentro das organizações e associações, conselhos, diretoria e comissão indígena criada pelos homens. As mulheres devem participar de todas as reuniões que dizem respeito às questões indígenas” (FUNAI, 2010a). O Grupo 11<sup>163</sup> apresentou a necessidade de “criar um Conselho de Mulheres com representantes indígenas” (FUNAI, 2010a) e o grupo 12<sup>164</sup> apresentou o

---

<sup>162</sup> Povos Tuxá, Guarani, Tupiniquim, Tapuia, Banzaê, Pankararé, Kaimbé, Krenak, Maxacali, Xucuru, Terena, Tupi, Kiriri dos Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e parte da Bahia compunham o Grupo 6.

<sup>163</sup> Povos Guarani, Guarani Kaiowá, Kadiwéu e Terena da região Campo Grande, Amambai, Bonito e Dourados compunham o Grupo 11.

<sup>164</sup> Povos Guajajara, Krenyê Timbira, Gavião, Krikati, Galibi Marword, Waiana, Palikur, Karipuna, Kaxuyana, Tiryó Kaxuyana, Tembê das regiões de Amapá, parte do Maranhão e Pará compunham o Grupo 12.



interesse de haver um intercâmbio maior entre as mulheres indígenas, destacando, como em outros grupos, a importância da união das mulheres.

Por fim, o que foi comum a todos os grupos foi a compreensão de que a Lei Maria da Penha por si só não resolve o problema da violência contra as mulheres indígenas. O Grupo 9<sup>165</sup> chegou a propor a criação de um Estatuto para as Mulheres Indígenas e o Grupo 8, a criação de “lei específica para amparar as mulheres indígenas (sugerimos o nome da Lei Maninha Xucuru)” (FUNAI, 2010a).

Em 2010, durante o Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a Proteção e Promoção de seus Direitos, o relatório analisado acima foi entregue para cada participante deste evento e foi analisado “para verificar e confirmar se o texto do relatório contempla o que foi debatido nos encontros” (FUNAI, 2010b).

Neste encontro, ocorreu a palestra de Vilmar Guarani que apresentou uma proposta de emenda ao projeto de lei do Estatuto dos Povos Indígenas (PL nº 2.057/91)<sup>166</sup>, que está no Congresso Nacional para ser votado, a partir da perspectiva de gênero<sup>167</sup>.

Após a palestra, foi organizado um trabalho em grupo para leitura e debate do relatório final dos 13 seminários participativos sobre Lei Maria da Penha. Na apresentação do resultado das discussões, foram reafirmadas as demandas por “fortalecimento da articulação

---

<sup>165</sup> O Grupo 9 era composto pelo povos Araweté, Kayapó, Assurini, Amanáé, Arara, Guajajara, Parakanã, Kuruaya, Xerente, Xipaya, Xicrin, Suruí, Munduruku e Gavião das regiões de Marabá, Altamira, Redenção, Itaituba e Tucuma.

<sup>166</sup> Até a data de 07/12/2014, quando foi elaborado este trabalho, esta proposta ainda não havia sido incluída como uma emenda na PL 2.057/91 conforme se pode confirmar em pesquisa junto ao trâmite desta PL no Congresso Nacional.

<sup>167</sup> A proposição de emenda ao Projeto de Lei nº 2.057/91 em tramitação na Câmara dos Deputados, que visa à modificação e à revisão da Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio), incluiria “que nas regiões onde foram realizados os encontros reconheceu-se que, em razão do contato com a sociedade envolvente, novas práticas tornaram-se parte da realidade de suas comunidades e que em decorrência do uso de drogas entre os povos indígenas, principalmente do álcool, as mulheres indígenas passaram a sofrer violência doméstica e familiar na forma física, psicológica, sexual, patrimonial e moral; não ser própria das culturas e tradições indígenas a nova realidade ‘violência contra mulheres’, tais conflitos muitas vezes não conseguem ser resolvidos no âmbito de suas comunidades, necessitando-se do auxílio das leis e sistemas. Entre as proposições sugeridas estão: que sejam consideradas as especificidades de gênero e geracionais em tudo que diz respeito a assistência aos povos indígenas; que sejam incluídas no Estatuto dos Povos Indígenas as comunidades em contexto urbano; que as medidas no Estatuto garantam as trabalhadoras e trabalhadores gozem de igualdade de oportunidade e de tratamento no emprego e de proteção contra o assédio sexual; o Estado adotará medidas, em conjunto com os povos indígenas, a fim de assegurar que as mulheres, as crianças e os idosos indígenas gozem de proteção e garantias plenas contra todas as formas de violência e discriminação. As mulheres sugeriram ainda que a Funai, o Ministério da Justiça, a Secretaria dos Direitos Humanos, a Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República e a Comissão Nacional de Política Indigenista – CNPI do Ministério da Justiça, em colaboração com o movimento indígena devem fazer gestão para o Projeto de Lei nº 2.057/91 seja incluído na Ordem do Dia da Câmara dos Deputados” (Notícia: “Mulheres Indígenas participam de Encontro Nacional a Proteção e Promoção dos seus Direitos”. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2223-mulheres-indigenas-participam-de-encontro-nacional-a-protecao-e-promocao-dos-seus-direitos>>. Acesso em: 07 dez. 2014).

das mulheres indígenas”<sup>168</sup>. Ainda, foi reforçada a questão da necessidade do enfrentamento pela Funai de vendas de bebidas e drogas para os(as) indígenas; a necessidade de capacitação das Delegacias de Mulheres no atendimento às mulheres indígenas e no respeito à autonomia decisória de seus povos; da importância do incentivo por parte do Estado para a criação de instrumentos de ocupação, criação de empregos e meios de geração de renda para os jovens; e houve a defesa da manutenção das mulheres indígenas nos programas já existentes.

Em relação à proposta de criação de uma Casa de Apoio, com presença de psicólogos e enfermeiras, capacitadas para trabalhar com as mulheres indígenas, a plenária deste encontro manifestou que esta ideia se contraporía ao posicionamento de recusar a aplicação da Lei Maria da Penha para os povos indígenas. Houve a sugestão de essa proposta ser encaminhada para a Funasa e para III Conferência de Políticas para as Mulheres.

Portanto, o Estado brasileiro, aos poucos e de forma recente, tem criado espaços de diálogo com as mulheres indígenas de forma que elas possam colocar a sua percepção sobre o problema da violência doméstica e como gostariam que essa questão fosse tratada. Como resultado geral, há muita desconfiança quanto à atuação estatal e sua intervenção na prática interna de resolução de conflitos e a preferência pela autonomia de aplicação de uma lei interna. Todavia, como a realidade de diversidade de contextos étnicos é muito variada no Brasil, isso exige uma atuação estatal que consiga também responder a essa pluralidade desafiando a prática usual de implantação de políticas públicas universalizantes, no sentido moderno e abstrato<sup>169</sup>.

### **3.7 A construção de um feminismo decolonial de ruptura com as colonialidades resistentes nas políticas públicas para as mulheres**

---

<sup>168</sup> “1. Criar uma rede de e-mails de mulheres indígenas, um espaço de troca de informações para o fortalecimento da mobilização e organização das mulheres indígenas; Passará uma lista no Encontro Nacional; 2. Criar um blog de mulheres indígenas. Para tanto, eleger uma comissão, com representantes das várias regiões, responsável pela criação e manutenção do blog, bem como por sua atualização a partir de contribuições das mulheres; O objetivo de criação do blog é para difundir e trocar informações sobre encontros, situações e eventos que se relacionam com a questão das mulheres indígenas; 3. Sugerem que, além deste documento focado na inclusão das especificidades das mulheres indígenas no Estatuto dos Povos Indígenas, o encaminhamento de um documento para a Presidência da República voltado para a criação de políticas públicas dirigidas para a comunidade e os problemas que estão sendo postos no encontro nacional; [...] 5. Criar um GT que vá de aldeia em aldeia, compartilhando experiências, problemas, soluções para caminhar todo mundo junto. Inclusive pra legitimar a entrada destas discussões na aldeia, pois são temas difíceis” (FUNAI, 2010b).

<sup>169</sup> Atualmente há a presença de 305 etnias diferentes no Brasil (Dados do *site* do IBGE <<http://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 6 jun. 2014). A dificuldade do relatório dos seminários em conseguir apresentar qual etnia apresentava determinada demanda demonstra uma falta ainda de preparo pelo Estado de lidar com esta diversidade, e a busca de uma resposta única a um mesmo problema, mas que possua impactos distintos dependendo do contexto.

A análise dos relatórios dos encontros realizados pela Funai possibilita perceber que as demandas das mulheres indígenas junto ao Estado brasileiro são em relação à ampliação da participação delas no desenvolvimento de políticas públicas e ao respeito as suas práticas culturais e organização interna.

A violência doméstica não está relacionada somente como um problema cultural interno aos povos indígenas em que isso ocorre, mas com a assimilação de práticas e elementos não indígenas que vem causando uma desestruturação interna e por isso a desconfiança quanto à intervenção estatal para a resolução deste problema. Essa desestruturação vem ocorrendo desde o contato colonial que reorganizou as normas internas dos povos indígenas com outras diferentes, apesar de aparentar uma continuidade de uma prática mais antiga (SEGATO, 2012, p. 118).

Como exemplo, os valores modernos foram assimilados em alguma medida por diversos povos indígenas, em especial, pela prática da cristianização forçada que é feita sobre a moral rígida e de inferiorização do corpo feminino e da limitação dos desejos dentro uma heterossexualidade compulsória (GARGALLO, 2014, p. 65 e 75). A própria noção de sexualidade sofre impactos na medida em “que reduz a objeto o corpo das mulheres e ao mesmo tempo inocula a noção de pecado nefasto, crime hediondo e todos os seus correlatos” (SEGATO, 2012, p. 120), o que abre caminho para a ocorrência de violências mais perversas contra as mulheres<sup>170</sup>.

A violência, como resultado da colonialidade do ser e de gênero e dos valores morais que as perpassam, afeta a todas as pessoas que não se encaixam no padrão de humanidade estabelecido. Nesse contexto, “hermafroditas, sodomitas, viragos e os/as colonizados/as, todos eram entendidos como aberrações da perfeição masculina” (LUGONES, 2014, p. 937).

Entretanto, muitas vezes, os próprios homens indígenas utilizam o discurso da prática tradicional para não debater as discriminações ocorridas internamente em seus povos. Como

---

<sup>170</sup> “Foi documentado nos Andes um sistema de gênero em que as mulheres tinham direitos públicos e familiares mais equilibrados com seus pares homens, o que começou a ser transformados somente em décadas recentes. Arnold e Yapita, por exemplo, mostraram como a “modernidade” (que chegou aos anos 70 ao ayllu Qaqachaka pela via dos “clubes de mães”) contribuiu para criar uma imagem maternalizada das mulheres, que resultavam desvalorizados seus saberes como pastoras, tecedoras e ritualistas. Como resultado disso, as novas gerações Qaqa se casam muito mais cedo, e as mulheres se dedicam a ter mais filhos para obter o apoio e reconhecimento social que perderam pela crise do pastoreio, o deterioramento da atividade têxtil e a dispersão das famílias. Ademais, tendo em vista o crescente impacto da emigração, uma estratégia “patriarcal” dos migrantes Qaqa às cidades ou ao Chapare consiste em deixar grávidas cada ano suas cônjuges para manter o controle sobre sua fertilidade (Arnold y Yapita, 1996, Arnold 1994). Resulta claro através deste exemplo que ocidentalização e patriarcalização dos sistemas de gênero podem ser lidos nos Andes como dois processos paralelos (Rivera (comp.) 1996)” (CUSICANQUI, 2010, p. 205).

exemplifica Rita Segato (2012, p. 119), o papel de diálogo com as aldeias vizinhas tradicionalmente era feito pelos homens, porém, a substituição automática desse papel para o diálogo com as agências estatais pode gerar desequilíbrios.

Essa desestruturação por vezes ocorre inclusive pela forma de intervenção do Estado, como o exemplo, de obrigar que as organizações indígenas sejam formalizadas em formato de associações para receber financiamento. Essas associações possuem seus cargos de diretoria ocupados nem sempre pelas lideranças tradicionais e isso gera um enfraquecimento dessas lideranças e por consequência das normas internas de comportamentos e de resolução de conflitos.

Esse modelo organizacional formal de associação por não respeitar “o modo de ser e de fazer dos povos indígenas” gera conflitos internos e diferenciações sociais e econômicas que fragilizam a democracia horizontal “em que o poder de decisão é um direito inalienável de todos os indivíduos e grupos que constituem a comunidade” (BANIWA, 2012, p. 219).

Por isso, é muito presente nos relatórios dos encontros de mulheres indígenas a demanda por autonomia decisória dos povos indígenas e que a criação de políticas públicas perpassa por consultas diretas e, preferencialmente, coletivas junto a esses povos.

Isso não significa que as mulheres indígenas rejeitam em totalidade a possibilidade de aplicação da Lei Maria da Penha. Como explica Valéria Paye (KAXUYANA et al., 2008, p. 42), essa desestruturação tem atingido o elo mais fraco que são as mulheres e que “se no passado a ‘lei do branco’ não tinha muito a dizer para o universo indígena, hoje parece ser necessária”. O problema da Lei Maria da Penha para as indígenas é que ela vem proteger as mulheres em uma situação em que a rede comunitária que realmente as protegia já foi rompida por ações do próprio Estado ou por sua omissão (SEGATO, 2012, p. 110).

Nessa direção, uma das lideranças entrevistada relata:

A questão da violência como um todo, a gente hoje admite que ela existe, de todo, de todo jeito, de todas as formas, de natureza, de violência física, gravíssima, contra criança, gravíssimas, né, mas aí o que que a gente fala quando você...quando as mulheres colocam, né, nossos filhos, nossos maridos, que já é uma perspectiva do que...quer dizer...do pouco...é o resultado do que seria daqui para cá que daí você começa a ver dentro das comunidades indígenas a criação desses espaços que a gente tá dizendo...tem...nós temos novos líderes que assumem...que são colocados a assumir alguns postos importantes que a gente antes não tinha, com isso deslegitima as lideranças tradicionais que estão lá, deslegitimando as comunidades tradicionais que estão lá, eles perdem o controle sobre o que seria o todo, porque daí é um primeiro para dizer assim, aquilo que até hoje na minha comunidade existe, onde meus irmãos moram, né, quer dizer, o meu irmão é o cacique de uma aldeia...diz assim...porque quando acontece...a gente tinha as nossas regras no sentido de dizer...se você é

casado com alguém e sofre uma violência física você tinha que pagar por isso e a regra existia lá...no caso, o meu povo, ainda existe essa regra, nessas comunidades pequenas, né, de dizer assim, você bateu, é, então o seu castigo quem decide é o seu sogro ou o cacique, se o seu sogro não decidir o que você vai fazer, quem vai decidir é o cacique, então tá posta ali uma regra (Liderança Umiab).

Assim, as mulheres indígenas, ao lidarem com o problema da violência doméstica, não estão pedindo por proteção estatal que acaba por limitar a autonomia dos povos (CASTILLO, 2001, p. 19), mas por reconhecimento do seu direito à autodeterminação que significa reconhecer as suas formas de resolução de conflitos internos ou inclusive de recriá-las de forma a permitir a expulsão dos colonialismos e dos patriarcalismos presentes internamente.

A proposta de um feminismo decolonial que oriente as políticas públicas para as mulheres deve incorporar a capacidade de respeitarmos os processos coletivos de cada grupo de mulheres e compreender que decolonizar<sup>171</sup> “o gênero é necessariamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializada, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social” (LUGONES, 2014, p. 940).

As alternativas às colonialidades surgirão a partir desse respeito que não deve ser compreendido como uma tomada de distância desses processos, ao contrário, deve haver uma constante aproximação para diálogo horizontal aberto, solidário, honesto e lúdico<sup>172</sup>, de modo que possamos aprender umas com as experiências de resistências das outras. Como descreve María Lugones:

[...] aprendermos umas sobre as outras sem necessariamente termos acesso privilegiado aos mundos de sentidos dos quais surge a resistência à colonialidade. Ou seja, a tarefa da feminista descolonial inicia-se com ela vendo a diferença colonial e enfaticamente resistindo ao seu próprio hábito epistemológico de apagá-la. Ao vê-la, ela vê o mundo renovado e então exige de si mesma largar seu encantamento com “mulher”, o universal, para começar a aprender sobre as outras que resistem à diferença colonial (LUGONES, 2014, p. 948).

---

<sup>171</sup> No texto que utilizo como referência, o termo que se encontra é “descolonizar”, porém, creio que esse é um equívoco de tradução visto que no original o termo que se encontra é “decolonial”, o que é coerente com a construção teórica das(os) adeptos, como María Lugones, à teoria da colonialidade. A forma de desconstruir a colonialidade seria a decolonialidade, enquanto a descolonização se refere a processos de independência política e de ruptura de relações de dominação coloniais entre Estados (colonialismo) (ROJAS; RESTREPO, 2010, p. 18-19).

<sup>172</sup> “O diálogo necessita que haja humildade em perceber que somos seres incompletos em processo constante de aprendizagem e que esta não pode ser feita sem o/a outro/a. Por isso, o aprendizado necessita da confiança no/a outro/a e na solidariedade honesta que só se faz no reconhecimento de que a busca por libertação é um processo comum que só pode ser feito em comunhão” (FONSECA, 2012, p. 69).

Isso significa que esse diálogo deva ser capaz de, na sua prática, romper com modelos de construção de conhecimento próprios da colonialidade do saber, entre elas, da utilização de argumentos de autoridades e sem abertura para conceitos advindos da experiência prática e ancestral das diferentes culturas. Apenas com essa abertura ao diálogo que também seja decolonial é que conseguiremos construir uma epistemologia teórica e prática de feminismo capaz “de vermos umas às outras na diferença colonial construindo uma nova sujeita de uma nova geopolítica feminista de saber e amar” (LUGONES, 2014, p. 951).

## **CAPÍTULO 4 – DECOLONIZAR E DESPATRIARCALIZAR O ESTADO MODERNO E O DIREITO – PERSPECTIVAS FRENTE ÀS EXPERIÊNCIAS LATINO-AMERICANAS**

Pensar o Estado Brasileiro a partir das políticas públicas para as mulheres indígenas permite repensar a articulação estrutural existente entre o patriarcado e as colonialidades. As políticas públicas realizadas para a população indígena são fortemente marcadas pela articulação entre as colonialidades expressa especialmente na ideologia desenvolvimentista.

O desenvolvimentismo é uma expressão da colonialidade do poder articulada à colonialidade do saber que delimita o atrasado frente ao que seria desenvolvido. Nessa direção, a prática colonizadora distinguiu os povos dominados nas colônias como “arcaicos” como forma de negação de sua humanidade. Esse arcaísmo é determinado, como aponta Pierre Clastres (1990, p. 133), “sob o critério da falta: sociedade sem Estado, sociedade sem escrita, sociedades sem história”. A economia dos povos indígenas seria diferenciada como de “subsistência” para apontar o seu “atraso” em não praticar a economia de mercado.

Nessa lógica, a técnica estaria associada ao conjunto de conhecimentos aplicados para dominar a natureza e não “para garantir um domínio do meio natural *adaptado e relativo às suas necessidades*” (CLASTRES, 1990, p. 133) e, assim, a ausência de uma lógica de exploração que coloca a pessoa para trabalhar para atender necessidades de outras pessoas e não as suas ou do seu grupo é um critério para definir o povo indígena como preguiçoso.

Esse critério da capacidade de dominar a natureza e de uma profissão “útil” é marcado por uma concepção eurocêntrica mercadológica que esbarra “nos saberes e práticas tradicionais, não capitalistas” (LACERDA, 2014, p. 64). Para ser desenvolvido, portanto, não caberia outra alternativa aos povos indígenas se não se adaptarem ao sistema capitalista de produção e à economia de mercado.

Nessa direção, o Estado moderno é o modo de universalização do modo capitalista de produção no qual os países capitalistas de economia dominante são os que na história colonizaram e exploraram as riquezas dos países agora denominados de subdesenvolvidos. A produção de ouro, prata e açúcar nos territórios colonizados servia não só as necessidades internas dos países colonizados, mas as do mercado europeu. A concentração de riqueza internacional em benefício da Europa “impediu, nas regiões saqueadas, o salto para a acumulação de capital industrial” (GALEANO, 2009, p. 47-48).

As elites locais das colônias utilizavam o excedente do capital produzido para construção de moradias de luxo, joias, consumo de supérfluos e aquisição de mais terras (GALEANO, 2009, p. 49-50) e não para a melhoria de vida do seu povo. Os processos de independência desses países apenas reproduziram os ideais da Revolução Francesa e o modelo constitucional norte-americano sem romper com a dependência econômica e sem alterar o modo de produção interna e para quem esta servia.

Como apresenta Ramón Grosfoguel:

[...] os dependentistas reproduziram ilusão de que o desenvolvimento e a organização racional podem ser alcançados por meio do controle do Estado-nação [...] Nenhum tipo de controle ‘racional’ do Estado-nação poderá, por si, alterar a localização de um determinado país na divisão internacional do trabalho (GROSFOGUEL, 2010, p. 475).

As elites nacionais dos Estados, no momento em que esses se tornaram independentes na América Latina, estavam mais preocupadas com o potencial insurgente dos povos indígenas e negros, alertadas “pelos acontecimentos no Haiti, onde os escravos negros insurretos conquistaram a independência da colônia e massacraram seus antigos senhores” (LACERDA, 2014, p. 59).

A adoção da concepção iluminista e liberal de “igualdade” seria, conforme Rosane Lacerda (2014, p. 67 e 62), o “antídoto contra o reconhecimento, às comunidades indígenas, de seus direitos de identidade própria e diferenciada”. A colonialidade do ser teria operado como “deslegitimação, subjugação e aniquilamento de instituições e de práticas oriundas justamente daquelas identidades que muitas vezes, embora numericamente majoritárias, sequer eram mencionadas” nas constituições nas novas nações independentes. A autora prossegue:

No imaginário europeu, euro-americano e crioulo<sup>173</sup> que se formou ao longo das conquistas e colonização do continente, a imagem dos indígenas foi associada diretamente à prática da mendicância, ao alcoolismo e a uma suposta ‘incapacidade moral’ relacionada ao uso da mentira, da dissimulação, e à prática de rituais ofensivos à moral cristã padronizada e eurocêntrica (LACERDA, 2014, p. 65).

Os movimentos de independência, ao garantir nos Estados nacionais que se formavam o poder para as mesmas elites locais, não foram capazes de alterar as estruturas sociais de hierarquização de classe, de raça e de etnia, sob forma de colonialidade do ser, e

---

<sup>173</sup> Aqui se refere à elite formada pelos nascidos nos países de língua espanhola colonizados.



tampouco interessava o rompimento com a colonialidade de gênero que garantia as diversas formas de dominação das mulheres.

As teorias contratualistas e liberais que inspiraram a constituição desses Estados nacionais como reproduções do Estado moderno apenas se debruçavam no seu aspecto “social”, isto é, na organização política considerada “pública”, desse modo, ignorando, silenciando, invisibilizando e tratando perversamente como não-político, o que teria sido relegado ao espaço privado.

A divisão dicotômica feita pelos teóricos contratualistas da organização social em esfera pública de produção material e simbólica (sociedade civil) separada e em oposição à esfera privada (doméstica) de reprodução biológica é uma ficção que esconde o contrato sexual que relega às mulheres o espaço privado de submissão aos homens. Isso significa que “as teorias do contrato social dos séculos XVII e XVIII são tão importantes pelo que dizem como pelo que silenciam” (SANTOS, 2010, p. 36).

A ficção nessa divisão entre esfera pública e privada é que em verdade uma esfera alimenta a outra. Como expõe Carole Pateman, o Contrato Social pressupunha o Contrato Sexual, ou seja, as duas esferas são em verdade inter-relacionadas e são “as duas caras da mesma moeda do patriarcalismo liberal” (PATEMAN, 1996, p. 42-43).

A definição tradicional de patriarcado relacionada ao regime paterno em seu sentido literal foi organizada socialmente e estruturalmente na modernidade por meio do contrato social com base no domínio do homem sobre a mulher como um direito político. No contrato social, pressupõe-se o livre acordo feito pelos homens, mas, as mulheres não sendo livres, foram transformadas em objeto desse contrato (PATEMAN, 1993, p. 21). O conceito de patriarcado perde, assim, seu sentido paterno e passa a ser uma estrutura social independente do parentesco (PATEMAN, 1993, p. 17-18).

Assim, o que era uma forma de organização familiar existente em modelos diferentes nos diversos clãs sociais passou a ser uma política de Estado. Desse Estado moderno que surge com a missão unificadora, homogeneizadora e que impõe uma única forma de organização social a todos os grupos a ele submetidos. A dominação dos homens sobre as mulheres por meio do patriarcado, dessa maneira, passou a ser algo estruturante do Estado Nação e como modelo de organização social a ser imposto a todos os grupos sociais a ele submetidos.

A declaração francesa de 1789 ao criar a ideia de “direito dos homens” e esta ser admitida como normativa inspiradora das constituições latino-americanas, como explica

Silvia Cusicanqui, são o primeiro ato da colonização de gênero: “a ideia mesma da qual estes direitos nasceram já tinha a subsunção (formal e real) das mulheres no lar governado pelo *pater familia*” (CUSICANQUI, 2010, p. 203).

Isso significa que o contrato sexual não se refere apenas ao espaço privado, pois “o contrato original cria a sociedade patriarcal em sua totalidade” (PATEMAN, 1993, p. 29). O Estado moderno surge estruturado por esse conceito de indivíduo que expressa uma colonialidade do ser e de gênero e invisibiliza o local social destinado às mulheres no seu plural. Essa pluralidade é marcada nos modelos de domínio patriarcal sobre os corpos das mulheres que se diferenciam de acordo com a sua origem e papel social.

A construção social de gênero (dos corpos das mulheres numa relação de domínio dos homens) deve ser articulada com as construções de classe, raça, etnia, sexualidade e outras diferenciações sociais como idade e possuir deficiência. Uma mulher branca nunca possuiu o mesmo papel social que uma mulher negra ou indígena, e o patriarcado subjuga a todas, porém, de forma diferenciada.

O contrato sexual baseia-se na personificação da mulher como ser sexual, numa concepção natural e atemporal, com justificativa biológica para a sua posição de submissão e aprisionamento ao espaço privado (PATEMAN, 1993, p. 36-37). As construções sociais feitas sobre os corpos das mulheres irão se diferenciar sobre qual corpo de qual mulher estão se referindo. Essas construções parecem naturais, pois a possibilidade de “colocar em questão ou mudar um aspecto ameaça o sistema por inteiro” (SCOTT, 1989, p. 27).

O contrato sexual constituído pelo pensamento moderno liberal pressupunha um modelo de família heterossexual em que os papéis raciais também estavam diferenciados. Como explica Saffiotti (2004, p. 124), “sexismo e racismo são irmãos gêmeos” visto que na gênese do escravismo é que está também a formação do patriarcado moderno.

Se, como indica Pateman (1993), o contrato sexual é desfavorável às mulheres em geral, por estabelecer sobre elas o domínio masculino, para as mulheres negras, tal pacto resulta ainda mais perverso, uma vez que os termos de sua participação muitas vezes restringe em maior grau sua capacidade de negociação, de escolha e de autodefinição junto ao parceiro e aos homens em geral (PEREIRA, 2013, p. 118).

A crítica ao patriarcado moderno, levantada por Pateman, deve ser associada à crítica à concepção de uma modernidade emancipada (GARGALLO, 2014, p. 38) em que esta hegemonia masculina, capitalista, está associada com o domínio colonial sobre os corpos racializados e inferiorizados em oposição ao homem “branco”.

Portanto, os sentidos do Estado moderno para os grupos sociais por ele submetidos terão, assim, significados diversos de acordo com o espaço social relegado a cada um deles. “Para os grupos indígenas e afrodescendentes, a forma de ‘integração’ utilizada pelo Estado-nação na América Latina foi, quando muito, a da exclusão, da criminalização, para não falar da pura e simples invisibilidade” (LACERDA, 2014, p. 82).

Essa diversidade de sentidos é invisibilizada pela naturalização da identidade nacional. O discurso ideológico em torno dessa identidade serviu a necessidade colonial e das elites locais das colônias se conformarem como um espaço de homogeneização dos grupos sociais sob um mesmo território e uma mesma língua.

A identidade nacional<sup>174</sup> passou a ser elemento essencial para a realização do controle dos grupos sociais que representa(va)m uma ameaça à manutenção da estrutura que garante a hegemonização do poder estatal nas mãos da burguesia nacional. Essa identidade, como produção ideológica, constitui-se sob o silenciamento e massacre da diversidade que sempre foi tratada como elemento de desagregação social (LACERDA, 2014, p. 57).

Para a manutenção da supremacia dessa identidade nacional, era negada para a população indígena e negra o direito de exercer a sua religião, de usar sua língua e foram submetidos à economia de mercado como explorados. A diversidade étnica cultural dos países da América Latina foi negada, subordinada e exterminada em favor da construção de uma forjada identidade nacional homogênea, eurocentrada e colonial legitimada pelas Constituições e normativas que ordenavam o modelo de Estado Nação implementado (LACERDA, 2014, p. 77).

Essa identidade passa também a ser protegida por meio da “crença do compartilhamento de uma única cultura social, jurídica e política” (LACERDA, 2014, p. 57). O Estado moderno desde seu surgimento na faceta de Estado Nação já adquiriu diversas formas constitucionais, porém, a sua essencialidade capitalista, monocultural e patriarcal sempre se manteve intacta independente do modelo adotado. Como explica Boaventura de Sousa Santos:

O Estado moderno já passou por distintas ordens constitucionais: Estado liberal, Estado social de direito, Estado colonial ou de ocupação, Estado soviético, Estado nazifascista, Estado burocrático-autoritário, Estado desenvolvimentista, Estado de Apartheid, Estado secular, Estado religioso e, o mais recente (talvez também o mais velho), Estado de mercado. O que é comum a todos eles é uma concepção monolítica e centralizadora do poder do Estado, a criação e controle de fronteiras, a distinção entre nacionais e

---

<sup>174</sup> Esse processo de construção da identidade nacional no caso brasileiro é bem descrito na dissertação de mestrado de Joelma Melo de Sousa (2010).

estrangeiros e, às vezes, entre diferentes categorias de nacionais, a universalidade das leis apesar das exclusões, discriminações e exceções que elas mesmas sancionaram; uma cultura, uma etnia, uma religião ou uma região privilegiadas; organização burocrática do Estado e suas relações com as massas de cidadãos; divisão entre os poderes de soberania com assimetria entre eles, tanto originárias (os tribunais não têm meios para fazer executar suas próprias decisões) como contingentes (a supremacia do Executivo em tempos recentes); ainda quando o Estado não tem monopólio da violência, sua violência é de um grau superior uma vez que pode usar contra ‘inimigos internos’ as mesmas armas desenhadas para combater os ‘inimigos externos’ (SANTOS, 2015, p. 181).

A lógica moderna de Estado como um ente homogêneo de um só povo, uma língua e uma religião remete às compreensões “de que no Estado só há espaço para uma só ‘nação’” e “de que a ‘nação’ é a expressão de uma única identidade” (LACERDA, 2014, p. 47). Entretanto, a partir da década de 1980, diversos países, em especial da América Latina, iniciaram processos de transformação constitucional que prometiam o rompimento com esse monismo identitário que era conformado em formato de lei.

A capacidade do Estado de se organizar internamente de modo a respeitar a pluralidade de povos e culturas internas num intuito de romper a relação colonialmente construída de dominação desses povos é um passo inicial para a decolonização Estatal, apesar de, por outro lado, não resultar essencialmente na sua despatriarcalização.

Catherine Walsh explica que esta atenção à diversidade cultural também possui modelos diversos que são os da multi, da pluri e das interculturalidades, e que não representam necessariamente um rompimento com a colonialidade do poder. Apesar dos três conceitos se referirem à diversidade cultural, cada um aponta de forma diferenciada as práticas a serem desenvolvidas pelo Estado (WALSH, 2009, p. 42).

A multiculturalidade basicamente descreve a presença de uma multiplicidade de culturas existentes numa localidade espacial, porém, sem que elas tenham relações entre si (WALSH, 2009, p. 42). “Nesses contextos, o multiculturalismo se entende como um relativismo cultural; isto é, uma separação ou segregação entre culturas demarcadas e fechadas sobre si mesmas, sem aspecto relacional” (WALSH, 2009, p. 42).

O multiculturalismo não rompe com essa segregação, apenas garante um aspecto de tolerância e convivência entre as diversas culturas. Essa tolerância não é suficiente para superar as desigualdades sociais e as inequidades na participação social de cada grupo “deixando assim intactas as estruturas e instituições que privilegiam uns em relação a outros” (WALSH, 2009, p. 43).

Esse modelo do multiculturalismo é o que está presente nas políticas financiadas pelo Banco Mundial e por outras entidades financeiras internacionais nos países denominados de “terceiro mundo” e “são políticas que se ‘abrem’ para a diversidade ao mesmo tempo que asseguram o controle e contínuo domínio do poder hegemônico nacional e os interesses do capitalismo global” (WALSH, 2009, p. 43).

Entretanto, esse modelo fez parte de um primeiro ciclo constitucional na América de reconhecimento da diversidade presente nos interiores dos países. Como aponta Raquel Fajardo (2015, p. 37-38), esse ciclo que vai de 1982 a 1988 e é composto pelo Canadá (1982), pela Guatemala (1985) e pela Nicaraguá (1987). O Brasil (1988) também integra esse ciclo em que pese já antecipar direitos indígenas voltados para o reconhecimento para a autodeterminação desses povos que virão a integrar a Convenção nº 169 da OIT de 1989.

Quanto ao modelo de pluralidade, esse é relativo a localidades em que houve processos de mestiçagens onde supostamente diversas culturas convivem formando a “totalidade nacional” (WALSH, 2009, p. 44). Assim, apesar de haver uma convivência entre as culturas, o que não ocorre no contexto de multiculturalidade, esta inter-relação na pluralidade não se dá de maneira equitativa resultando, no mesmo modo, na ausência de questionamento da colonialidade que segue operando “racializando e subalternizando seres, saberes, lógicas, práticas e sistemas de vida”, ou seja, o seu mero reconhecimento constitucional não representa avanço (WALSH, 2009, p. 44).

O ciclo do Constitucionalismo Pluralista (1989-2005) tem como novidade romper com o monismo jurídico e reconhecer, nas “autoridades indígenas, suas próprias normas e procedimentos ou seu direito consuetudinário e funções jurisdicionais ou de justiça” (FAJARDO, 2015, p. 39). Os países que adotaram esse modelo foram: Colômbia (1991), México (1992), Paraguai (1992), Peru (1993), Bolívia (1994), Argentina (1994), Equador (1996 e 1998) e Venezuela (1999).

Todavia, as adoções de modelo pluralista na década de 1990, impulsionadas por programas de incentivo do Banco Mundial ou do Banco Interamericano de Desenvolvimento e de outras agências de cooperação econômica internacional, vieram acompanhadas pelos mesmos países da implementação das políticas neoliberais globalizadas na América Latina por força do Consenso de Washington.

A governança neoliberal garantiu nesse período um controle dos “mecanismos democráticos de redistribuição social” (SANTOS, 2006, p. 411) em que os direitos se tornam cada vez mais privados (ou privatizados) em que a responsabilidade pela efetivação de

direitos sociais por parte do Estado deixa de existir e esses passam a ser meros objetos comerciais controlados por corporações de saúde, educação etc. Nesse contexto, a desigualdade se aprofunda e as demandas por reconhecimento passam a ser cada vez mais desprezadas.

A priorização dos empreendimentos de caráter lucrativo no sentido mercadológico impõe que vários países sigam criando leis que limitam o direito de consulta aos povos indígenas e a soberania deles tornando a letra constitucional e o compromisso com a Convenção nº 169 da OIT ineficazes.

O alcance verdadeiro de uma política decolonial de reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direito, numa concepção pluralista e não subordinada ao Estado, demanda a construção desse direito não em abstrato, mas concretamente por “meio de processos formativos coletivos, em que se relacionem membros de culturas diversas assim como suas maneiras de ser e estar no mundo” (WALSH, 2009, p. 44).

Esse processo é o que Catherine Walsh vai demarcar dentro da interculturalidade que para ela não pode ser reduzida “a uma simples mistura, fusão ou combinação híbrida de elementos, tradições, características ou práticas culturalmente distintas” (WALSH, 2009, p. 47) que de forma vazia apenas anunciam a presença de diversidades sem de fato colocá-las em diálogo.

A interculturalidade deve ser um processo dinâmico de criação e tensão constante de rompimento com as desigualdades econômicas, sociais e políticas por meio de distribuição equitativa, solidária e de responsabilidades compartilhadas de poder. O maior desafio, assim, seria de em vez de ocultar essas desigualdades, trabalhar com elas e intervindo nelas (WALSH, 2009, p. 47).

A interculturalidade deve deixar de ser tratada apenas como um assunto de indígenas e ser associada a todos os processos educacionais, jurídicos e políticos que ainda tratam como universal as concepções advindas da herança colonial mantendo a divisão entre uma “cultura dominante e outra subordinada”, ou seja, demanda romper com a matriz colonial e com “a mestiçagem como discurso de poder” (WALSH, 2009, p. 49). O foco do problema da interculturalidade passa a ser da sociedade nacional como um todo e não apenas das populações indígenas e negras (WALSH, 2009, p. 52).

E tomar a sociedade como um todo demanda também associar a interculturalidade com a despatriarcalização como um projeto de rompimento com a dominação das mulheres, das crianças e o aprisionamento da sexualidade pelo Estado. Atualmente na América Latina, a

Bolívia e o Equador são dois países que propõem o movimento de decolonizar e despatriarcalizar o Estado moderno a partir de suas próprias estruturas.

O Constitucionalismo Plurinacional, presente nas constituições da Bolívia (2006 - 2009) e do Equador (2008), posiciona-se no que Raquel Fajardo vai classificar de terceiro ciclo de reformas pluralistas por se situar dentro do marco da Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas (2006-2007) (FAJARDO, 2015, p. 46).

A seguir, apresento as políticas desses dois países para o projeto de despatriarcalização e decolonização, como alternativas possíveis, tendo, todavia, o cuidado de apontar criticamente os seus limites de forma a pensarmos em como avançar frente ao que o experimento que esses países realizam nos apresenta como limitador para a caminhada para uma verdadeira decolonização e despatriarcalização do Estado moderno.

#### **4.1 As experiências plurinacionais de descolonização e a relação com a despatriarcalização**

Os processos políticos que resultaram no constitucionalismo pluralista da Bolívia e do Equador são consequências da luta dos povos indígenas organizados para que o Estado não apenas tolere a sua presença, mas seja capaz de incorporar uma “face indígena” (LACERDA, 2014, p. 102).

Desse modo, os atuais processos políticos da Bolívia e do Equador constituem espaços inovadores que apresentam experiências práticas de realização de um projeto político declarado decolonial<sup>175</sup> e de despatriarcalização do Estado moderno que podem ser tidos como “alternativas possíveis” a serem investigadas numa proposta prática de sociologia das emergências (SANTOS, 2006, p. 118).

Com o propósito de conhecer as alternativas que as experiências políticas desses dois países têm produzido, fiz um levantamento de informações por meio dos *sites* oficiais e artigos de especialistas disponíveis<sup>176</sup> sobre as políticas públicas que têm sido desenvolvidas voltadas para o rompimento com a colonialidade de gênero. O recorte escolhido na seleção

---

<sup>175</sup> O termo utilizado na Constituição da Bolívia e, por consequência, em suas políticas públicas, é “descolonização”. Assim, utilizo esse termo para apresentar as políticas desse país. Nos momentos em que eu tratar da minha proposta de Estado, adoto o termo “decolonial” por ser o que acredito ser teoricamente mais coerente com as teorias da colonialidade aqui utilizada.

<sup>176</sup> A intenção aqui de nenhuma maneira é realizar um estudo comparativo para o qual necessitaria de um levantamento mais apurado de dados junto a esses países e de uma visita localmente. Não foi feita visita a esses países com intenção de pesquisa e as conversas que realizei com amigas(os) bolivianas(os) e equatorianas(os) foram de forma meramente exploratória e sem um objetivo metodológico sistemático.

das políticas com base no que tange à colonialidade de gênero tem como fundamento focar em como esses dois países inter-relacionam a decolonização com a despatriarcalização.

### **a) Experiência da Bolívia**

A Bolívia é o país, talvez único no mundo, que tem a pauta da despatriarcalização de forma declarada e explícita como diretriz de Estado. Na concepção de Estado Plurinacional da Bolívia, foi criado o *Viceministerio de Descolonización* (da Descolonização), que possui formalmente como uma de suas frentes a Unidade de Despatriarcalização.

Esse *Viceministerio* surgiu para “dar cumprimento ao art. 9 da Constituição Política do Estado [CPE], parágrafo I: Construir uma sociedade justa e harmoniosa, cimentada na descolonização, sem discriminação nem exploração, com plena justiça social, para consolidar as identidades plurinacionais” (BOLÍVIA, 2012). As discussões acerca do conceito de despatriarcalização iniciaram-se em 2006, apesar de não possuir esse termo, de forma expressa, a nova constituição plurinacional (CÁRDENAS et al., 2013, p. 18).

Em que pese não haver uma referência direta ao termo “despatriarcalização” na Constituição Política do Estado, há um pacote de 25 artigos que são relacionados diretamente a esse conceito e que permitem a transversalização de políticas a nível econômico, político e social (CÁRDENAS et al., 2013, p. 29).

O primeiro passo para o reconhecimento da importância da participação das mulheres nas decisões políticas do Estado foi a Lei Especial de Convocatória da Assembleia Constituinte, que, no art. 15º, apresentava: “Deverá existir alternância tanto nas listas plurinominais e uninominais na Eleição de Constituintes [...]” (BOLÍVIA, 2012). A atuação indígena garantiu que a nova Constituição trouxesse uma “aplicação prática da igualdade de gênero, mas que também radicaliza este conceito até alcançar a despatriarcalização” (CÁRDENAS et al., 2013, p. 22).

Em termos legislativos, esse termo “despatriarcalização” foi incorporado, em 2008, nos Planos Nacionais de Direitos Humanos (Decreto Supremo nº 29.851) e de Igualdade de Oportunidades (Decreto Supremo nº 29.850). A Lei de Educação “Avelino Siñani - Elizardo Pérez” (2010) trata no seu artigo 3º que a base da educação “é descolonizadora, libertadora, revolucionária, anti-imperialista, despatriarcalizadora e transformadora das estruturas econômicas e sociais”, no artigo 4º, inciso IV, e a finalidade da educação é “promover uma sociedade despatriarcalizada, cimentada na equidade de gênero, na não diferenciação de



papéis, na não violência e a vigência plena dos direitos humanos” (CÁRDENAS et al., 2013, p. 30).

O *Viceministerio* de Descolonização foi criado em 2009 e, normativamente, mediante a Resolução Ministerial nº 130, de 4 de agosto de 2010, foi criada a Unidade de Despatriarcalização (CÁRDENAS et al., 2013, p. 29). Essa Unidade é chefiada pela quechua Elisa Vega Sillo e sob o lema de que “não pode haver Descolonização sem Despatriarcalização, nem pode haver Despatriarcalização sem Descolonização” (CÁRDENAS et al., 2011, p. 16; BOLÍVIA, 2012).

De acordo com os materiais informativos disponibilizados pela Unidade de Despatriarcalização, a sua atuação é baseada nos movimentos e nas “ideologias de mulheres e homens indígenas quem estabelecem os conceitos de equivalência, complementariedade e harmonia entre mulheres e homens e Madre Tierra” (BOLÍVIA, 2012)<sup>177</sup>.

A compreensão do conceito de despatriarcalização que é apresentado nesses materiais é de que o poder patriarcal não se limitaria somente às mulheres, mas também às crianças e aos jovens e também aos homens que seriam “interpelados constantemente através dos estereótipos sexistas” (BOLÍVIA, 2012)<sup>178</sup>. A explicação dada é que a dominação patriarcal teve na Igreja um papel importante na medida em que esta é quem celebrava os casamentos da população indígena. Essa dominação subjugava em especial as mulheres, a quem competiu o papel de reprodutoras, sendo que aos homens foi outorgado o papel de provedores e chefes de família. Uma das pregações da Igreja era de que as famílias que possuíssem 12 filhos iriam direto para o paraíso tendo em conta que Jesus teve 12 discípulos. Esse ensinamento serviu o propósito de os povos indígenas aceitarem “ser pobres, sem educação e que passem toda a vida se ocupando de criar os filhos com a ideia de ir ao paraíso” (BOLÍVIA, 2012).

As políticas desenvolvidas para o avanço da despatriarcalização, segundo os boletins informativos do governo boliviano, são:

---

<sup>177</sup> “Si es verdad que una mujer, Mama Huaco, es, en realidad, fundadora del imperio conocido posteriormente como incaico; que las familias en el período inca tenían estructuras de parentesco por vía materna y paterna (como lo atestigua documentalmente Waldemar Soriano en un extenso libro dedicado a los Incas) y que la estructura del ejercicio del poder fue determinada por las estructuras de parentesco, siendo ésta de vía paralela como lo describe Wamán Puma de Ayala ya en 1612, existen sobradas razones históricas para plantear la lectura e interpretación del texto constitucional desde vertientes contemporáneas, cuya matriz indígena interpela al patriarcado en su núcleo mismo de emisión: el Estado” (CÁRDENAS et al., 2013, p. 22).

<sup>178</sup> Há uma necessidade presente em todos os materiais disponíveis no *site* da Unidade de reforçar a ideia de que não se trata de um feminismo de igualdade e nem de diferença e não é contra os homens. “Y el patriarcado, que tampoco es la lucha de la mujer simplemente, es decir, ni feminismo de la igualdad ni feminismo de la diferencia, no se trata de la superación de la mujer en razón del hombre” (CÁRDENAS, 2011, p. 16). Mas não há em nenhum momento uma explicação sobre o que compreendem de feminismo.

1. Anteprojeto de Lei de Equivalência Constitucional; 2. Programa: “Matrimônios coletivos desde nossa identidade”; 3. Projeto: “Novo modelo de Famílias”; 4. Projeto de base normativa para a descolonização e despatriarcalização do Código Penal Plurinacional; 5. Aplicação do Art. 338 da CPE (pesquisa sobre o uso do tempo nas casas); 6. Anteprojeto de Lei geral de Descolonização e Despatriarcalização; 7. Anteprojeto de Lei do Novo Código das Famílias; 8. Debate e decisão de concepção das mulheres (BOLÍVIA, 2012).

O anteprojeto de equivalência constitucional é uma proposta de lei que se refere à prática adotada primeiramente pelo presidente Evo Morales de compor o seu gabinete de maneira paritária, isto é, por dez ministros homens e dez ministras mulheres. A ideia é que isso seja uma obrigação e para todos os âmbitos do governo, incluindo os municípios, de forma a garantir a presença das mulheres em todas as instâncias de poder (CÁRDENAS, 2011, p. 16).

O programa “Matrimônios coletivos desde nossa identidade” permite que os casais possam se unir em um ritual que respeite “os costumes ancestrais a partir do equilíbrio do ser humano, ou seja, para garantir uma construção sem atitudes machistas ou patriarcais, com igualdade de gênero e divisão de responsabilidades” (LEONEL JUNIOR, 2015, p. 177-178). Esse programa possibilita o rompimento da relação matrimonial com qualquer religião em específica possibilitando que se exerça dentro da lógica plurinacional.

O “novo código de família”, aprovado no dia 16 de outubro de 2014, abre caminhos para o rompimento com o modelo de família da lógica heteronormativa de homem, mulher e filhos(as), ao prever “outros tipos de família, fundados em uma perspectiva eudemonista e afetuosa, independente se parte de uma relação hetero ou homoafetiva” (LEONEL JUNIOR, 2015, p. 179). Contudo, o reconhecimento ao direito à união civil por casais do mesmo sexo ainda não foi efetivado.

Quanto à gestão de políticas públicas para despatriarcalização, o boletim do governo boliviano informa que foram adotados:

Debate a nível nacional e internacional sobre a despatriarcalização desde uma visão indígena; Visibilização das famílias patriarcais; Questionamento das leis patriarcais e coloniais do Estado; Encontro nacional de mulheres aprofundando o Estado Plurinacional para Vivir Bien; Congressos internacionais com mulheres indígenas; II Encontro de Descolonização e I Encontro de Despatriarcalização; Compromissos das autoridades para criar a institucionalidade de Descolonização e Despatriarcalização nos governos departamentais; Debate Nacional sobre interrupção médica de gravidez em políticas públicas (BOLÍVIA, 2012).

Outras ações estão programadas dentro da “Política del Estado Plurinacional contra el Racismo y toda forma de Discriminación (Plan de Acción 2012-2015)”<sup>179</sup>, que articula a lógica do patriarcado com o racismo, buscando um rompimento de forma mais completa com a colonialidade do ser.

Assim, o governo apresenta uma lógica aparentemente simples de ação organizado em gráfico do seguinte modo:



(BOLÍVIA, 2012)

Como princípio político-teórico decolonial e antipatriarcal, é adotado o Chacha-Warmi, que possui como características “a paridade, a reciprocidade e a complementariedade”. A concepção adotada de Chacha-Warmi não seria reduzida à expressão de homens e mulheres caminhando “sob o mesmo código de matrimônio, mas também que se traduz a possibilidade de construir entre ambas visões diferentes uma parceria produtiva na política, na economia e na cultura vinculados ao cosmos” (BOLÍVIA, 2012).

Pachamama, Chacha Warmi, Jaq’e, Aransaya-Urinsaya são os conceitos que explicam a despatriarcalização, não desde o saber intelectual anglo-eurocêntrico, mas também desde a visão indígena de paridade, não como saber biológico, mas como estrutura de vida, tudo é par, nada é ch’ulla, o ch’ulla não permite fazer o th’aki, apenas o par faz th’aki. Resumindo, tanto descolonização como despatriarcalização são palavras em castelhano para que o mundo não indígena entenda as preocupações, que sendo comuns não se enfrentam do mesmo modo, como por exemplo passa com a pretensão de erradicar o patriarcado (CÁRDENAS et al., 2013, p. 50).

O Chacha-Warmi representa “o equilíbrio cósmico (harmonia) que requer a reciprocidade e complementariedade” dos sujeitos (CÁRDENAS et al., 2013, p. 57). A noção de complementariedade não é algo dado, mas em constante disputa inclusive dentro dos espaços políticos dos próprios indígenas.

<sup>179</sup> Objetivo Estratégico 1: Descolonizar y despatriarcalizar las normas y procedimientos, para garantizar el acceso a bienes y servicios de la población vulnerada por racismo y discriminación. Objetivo Estratégico 2: Recuperar y proyectar los saberes de las distintas culturas del Estado Plurinacional de Bolivia, para construir una sociedad respetuosa de la diversidad. Objetivo Estratégico 3: Desarrollar un modelo de gestión pública descolonizada y despatriarcalizada, con capacidad de lograr resultados tangibles e intangibles para la población vulnerada por racismo y discriminación. El objetivo macro de trabajo del Estado Plurinacional de Bolivia es el de lograr cero racismo y cero discriminación (BOLÍVIA, 2012)

Em alguns grupos da Bolívia, nos processos de consulta junto aos povos indígenas resultados do novo modelo constitucional, em algumas discussões, os homens ainda resistiam a participação das mulheres ou não aceitavam as suas propostas sob o fundamento de que isso iria contra o chachawarmi.

As mulheres do povo Totora Marka então questionaram esta forma de compreensão da complementariedade e reivindicaram o warmichacha (mulher-homem), ou seja, a ideia de que se trata de uma via de mão dupla. Para elas, a complementariedade deveria ocorrer em todos os espaços inclusive nos espaços não tradicionais criados pela relação com o Estado<sup>180</sup>.

Há também situações em que uma pessoa pode somar em si tanto o papel de “chacha” como de “warmi”. María Lugones explica o caso da “Filomena” que é “chacha e warmi, uma vez que governará no lugar da sua mãe em uma comunidade chacha” (LUGONES, 2014, p. 944). Para Lugones, não se pode traduzir chacha e warmi como homem e mulher, pois isso “violenta a relação comunal expressa por utjaña. Filomena traduziu chachawarmi ao espanhol como opostos complementares” (LUGONES, 2014, p. 944).

Para além da dificuldade com a diversidade de compreensão dos conceitos que dão base à nova política antipatriarcal, existe o obstáculo, de acordo com os documentos de gestão do *Viceministerio* de Descolonização, à Lei de Administração e Controle Governamental (Lei SAFCO/1990), por possuir um desenho de controle governamental proveniente do modelo neoliberal que impede a descolonização da gestão pública (CÁRDENAS et al., 2013, p. 14). Na crítica a essa lei, é apontado que o que falta ao Estado Plurinacional Boliviano é a capacidade de desenvolver “modelos normativos e formas operativas adequadas ao seu horizonte descolonizador” e despatriarcalizado (CÁRDENAS et al., 2013, p. 16).

Para o movimento indígena, o ponto mais sensível tem sido a pauta da consulta prévia e com efeito vinculante a qual tem sofrido bastante resistência por parte do governo, o que é algo extremamente contraditório num contexto que se pretende plurinacional. O governo boliviano continua a resistir em ter que consultar os povos indígenas quando esses são afetados pelo uso dos recursos naturais presentes nos seus territórios, mesmo isso sendo a questão mais vital para a sobrevivência desses povos.

---

<sup>180</sup> Informação dada pela pesquisadora Ana Cecilia Arteaga Böhrl na apresentação do seu trabalho “Caminemos juntos” complementariedad chacha-warmi (hombre-mujer) y autonomías indígenas en Bolivia: Elaboración del estatuto autonómico de Totora Marka, no simpósio 42 Mujeres y pueblos originarios: Hacia la descolonización del género, ocorrido em 30 de outubro de 2013, no ICO, sección C, salón 13, no Primer Congreso Internacional “Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX – XXI. Avances, perspectivas e retos”, ocorrido entre os dias 28 a 31 de outubro de 2013 na cidade de Oaxaca, México.

A razão dessa resistência é a manutenção dos projetos de desenvolvimento inseridos na lógica do “bem comum” nacional como algo que deveria se sobressair aos interesses dos povos indígenas, que, ao se opor a esses projetos, conforme Lacerda (2014, p. 276) “são desqualificados enquanto ‘minorias’ recalcitrantes e ainda não suficientemente instruídas a respeito dos benefícios que poderão usufruir como resultado daqueles projetos”.

Um dos exemplos foi a situação de exploração de minério por uma multinacional canadense em que o protesto dos indígenas foi violentamente reprimido pela polícia em 10 de julho de 2012, deixando o saldo de um indígena morto e outros quatro feridos. Apenas após esse episódio, “o Presidente Evo reuniu-se com os dirigentes indígenas, ocasião em que se acordou pela a saída da mineradora canadense e a nacionalização da exploração mineral de Mallku Khota” (LACERDA, 2014, p. 288).

Isso significa que o direito de consulta prévia, livre e informada, algo integrante da constitucionalidade plurinacional, ainda não é respeitado pela prática do poder estatal que atua por lógicas desenvolvimentistas e hierarquizantes dos grupos sociais como expressão das colonialidades do poder, do saber e do ser. “Em outras palavras, a plurinacionalidade parece continuar no horizonte de sentido dos povos indígenas, e os ‘novos direitos’ que vão se desenhando no plano da legislação infraconstitucional até o momento não têm passado de obstáculos à sua consecução” (LACERDA, 2014, p. 295).

Essa hierarquização dos grupos sociais é também expressa como colonialidade do ser na desconfiança em relação à justiça indígena que é tida “pela mídia como sinônimo de barbárie”. Na Constituição, em relação à competência material, “foram excluídos diversos temas a pretexto de não se enquadrarem na categoria ‘conflitos internos’. Entre eles, os delitos contra a vida, os delitos contra a liberdade sexual, e os casos de violência intrafamiliar” (LACERDA, 2014, p. 355 e 356)<sup>181</sup>.

Essa suspeita contra a capacidade de indígenas de respeitarem os direitos das mulheres é expressão de uma cultura etnocêntrica incapaz de realizar a autocrítica. De fato, há

---

<sup>181</sup> “O tratamento dos casos de violência intrafamiliar e delitos contra a integridade sexual seria também excluído da esfera de competência material da Justiça Indígena e mantido unicamente sob a administração da Justiça Estatal, sob o argumento de ‘buscar paliar prácticas colectivas que pudiesen erosionar la plena garantía de derechos individuales’, de modo a ‘prevenir que se cometan actos a nivel estructural que puedan afectar los derechos de las mujeres’. E cita o trabalho da cientista política liberal-feminista neozelandesa Molleer Okin, para quem haveria, no âmbito da defesa dos direitos coletivos, ‘un grado de aquiescencia y complicidad ante actos que pudiesen significar la violación de los derechos humanos de mujeres, niñas y niños’, a exemplo das práticas de ‘mutilación genital o la exoneración de la responsabilidad del violador, al ofrecer este casarse con la víctima’. A Comissão parte, assim, do pressuposto de uma evidente limitação ou incapacidade da Justiça Indígena que, nos casos aqui mencionados, é expressa na ausência de um tratamento uniforme aos delitos, e na tendência à desproteção estrutural aos direitos humanos no plano individual, em especial os das mulheres” (LACERDA, 2014, p. 365-366).

inequidades de gênero presentes nas comunidades indígenas e que podem se refletir no tratamento dos casos em que envolvem a violência contra as mulheres, contudo, isso também ocorre na sociedade não indígena e o Poder Judiciário tem historicamente uma prática androcêntrica e discriminatória contra mulher resultado da própria cultura patriarcal que estrutura o Estado moderno. Além disso, é não reconhecer a existência de “um movimento cada vez mais intenso de mulheres indígenas que passa a assumir posições de liderança comunitária e de questionamento e confronto com tais estruturas” (LACERDA, 2014, p. 366-367).

A luta pela inclusão da pauta da despatriarcalização protagonizada em grande medida pelas mulheres indígenas sempre teve uma posição de destaque para o movimento que demandava uma Direção Geral, mas que foi obrigada a aceitar o nível de “Jefatura de Unidad”, tida ainda como insuficiente frente à necessidade de um espaço maior no Estado e com maiores recursos (ESPINOZA I, 2011, p. 10).

Os debates posteriores à Constituinte reduziram o impacto político da conquista normativa que compõe o “bloco de constitucionalidade despatriarcalizador”, pois ainda não foi realizada a criação de “modelos normativos transgressores da ordem patriarcal” e de um desenho institucional decolonial numa esfera não patriarcal de modo a consolidar a construção de uma sociedade justa e sem discriminação, conforme previsão do artigo 9º da Constituição (CÁRDENAS et al., 2013, p. 23).

Outro aspecto da dificuldade de avanço da pauta de despatriarcalização é o da sexualidade. Nos informes do governo, há uma fala de destaque do Vice-ministro de Descolonização, Felix Cárdenas, de que “a ciência e a modernidade desafiam a Pachamama (Madre Tierra), buscando vida em outros planetas. Em relação à mulher, querem substituí-la [...] com esse esforço de implantes de útero nos homens que hoje se faz na medicina” (BOLÍVIA, 2012), demonstrando haver por parte de quem compõe o governo, uma perspectiva bastante biologizante do ser mulher/homem, o que contrária a pauta transexual.

Nessa direção, a proposta de Lei de “Identidade de Gênero”, que permite à população transexual a mudança de nome na identidade civil, não compõe as prioridades legislativas da Assembleia Plurinacional da Bolívia, apesar de sua previsão no “Plan Nacional de Acción de Derechos Humanos ‘Para Vivir Bien’ 2009-2013” (INFORME, 2014, p. 04)<sup>182</sup>. Além disso,

---

<sup>182</sup> Mais informações sobre desafios da pauta LGBT na Bolívia estão disponíveis no Informe sobre el Estado Plurinacional de Bolivia – 20º Ronda del Examen Periódico Universal del Consejo de Derechos Humanos, Octubre – Noviembre 2014.

ainda não foi conquistado o reconhecimento da união civil entre pessoas do mesmo sexo mesmo com a abertura feita com o novo código de família.

Portanto, falta uma prática de decoloniadade na gestão pública ainda dominada por legisladores, operadores do direito e comunidade científica não compromissada com a criação de um horizonte prático para os planos de descolonização. A produção da Escola de Gestão Pública Plurinacional da Bolívia sofre a crítica de desenvolver estudos muito teóricos que não apontam caminho da construção do novo estado decolonial e tampouco apresenta propostas práticas de despatriarcalização (CÁRDENAS et al., 2013, p. 16 e 17).

Por outro lado, o governo apresenta-se provocado a este desafio de planejamento desde uma ótica decolonizadora e despatriarcalizadora que demanda recobrar “a memória histórica cósmica equilibrada com a sagrada Madre Tierra (Pachamama)” (BOLÍVIA, 2012) Nos materiais institucionais, o governo boliviano trata esse momento do país como um processo de transição, como uma “rica experiência que nos permitiu compreender que a descolonização é perder o medo, ir onde não se atreveram nossas complexadas classes dominantes, e fazer o país a mão e sem permissão” (BOLÍVIA, 2015).

## **b) Experiência do Equador**

No Equador, em que pese a adoção de uma Constituição Plurinacional em 2008, a organização de política para decolonização e despatriarcalização não está tão explícita e clara como se pode observar no caso da Bolívia.

As mulheres indígenas desse país, como nos demais países latino-americanos, sempre sofreram toda a forma de discriminação e exploração econômica. No entanto, foram os seus processos de autodescoberta como sujeitos e orgulhosas de suas origens que fortaleceram o movimento indígena no Equador. Dolores Cacuango, que na década de 1940 ocupou a direção da Ecuarunari, iniciou a tradição da ocupação dos espaços do movimento indígena por lideranças femininas, algo que teve continuidade com a eleição de Blanca Chancoso ao cargo de Secretária Geral da organização (LACERDA, 2014, p. 123-124)<sup>183</sup>.

Outro exemplo é o da ex-parlamentar e ex-ministra de Relações Exteriores, Nina Pacari, que, após a sua experiência na educação superior, decidiu abrir mão das vestimentas

---

<sup>183</sup> “A presença de lideranças femininas à frente dos movimentos das comunidades e organizações sindicais e partidárias é narrada com frequência no Equador. Por exemplo, Neptali Ulcuango360, fundador da escola intercultural bilíngue Pesillo, e ex-dirigente da FEI, lembra a atuação, junto a Dolores Cacuango na década de 1940, das indígenas Tránsito Amaguaña, Angelita Anrango, Brigida Pilataxi, e Helena Tamba, todas atuando na clandestinidade devido à forte vigilância e repressão por parte do Exército e das forças de segurança privada das fazendas” (LACERDA, 2014, p. 123-124).

de “mestiça” as quais para ela representavam a negação de seu “ser”. “Desde este instante enfatiza sua ascendência indígena (muda de nome, demarca sua vestimenta e sua língua); ou seja, ‘fabrica’ uma imagem e nela executa o poder de representação social e política” (FLORES et al., 2006, p. 158).

Esse ponto da educação é algo bastante sensível às mulheres indígenas, pois o acesso delas à educação formal sempre foi reduzido, e esse baixo nível de escolaridade gerou um desequilíbrio de gênero que resultou na predominância masculina na liderança dos movimentos indígenas (FLORES et al., 2006, p. 160). Assim, a educação tornou-se um elemento essencial para a formação das líderes indígenas (FLORES et al., 2006, p. 160).

A desigualdade de gênero para as mulheres indígenas é resultado da intervenção das culturas não nativas iniciadas com a conquista espanhola. As mulheres enfrentam fortemente o problema de serem humilhadas e maltratadas pelo Estado e por outros grupos raciais, o que dificulta o acesso delas aos serviços públicos, em especial, à saúde e educação (FLORES et al., 2006, p. 164).

O primeiro processo pelo qual o Equador passou de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas foi com a Constituinte de 1998, porém, num processo bastante limitado. Apesar da atuação do movimento indígena já nesse momento histórico que garantiu o reconhecimento de vários de seus direitos, essa Constituição teve como dupla vertente a expansão do projeto neoliberal, seguindo o que ocorria nos demais países da América Latina (WALSH, 2009, p. 75-76).

O processo constituinte equatoriano de 2008 avançou na integração de direitos e de conceitos que apontam para uma vertente mais intercultural do Estado, contudo, ainda de modo conflituoso e com muitas contradições frente ao projeto que se pretendia implantar de Estado Plurinacional. Como exemplo, o presidente Rafael Correa manifestou-se contra a proposta de consentimento livre e informado defendida pelos indígenas (LACERDA, 2014, p. 231). Esse desprezo ao direito de consulta prévia tanto pelo Executivo quanto pelo Legislativo do país, que ainda não aprovou a regulamentação desse direito, é resultado de uma visão que ainda se mantém de que haveria interesses da “sociedade nacional” que devem se sobrepor ao que seria “particular” “da minoria indígena e afro-equatoriana (LACERDA, 2014, p. 300)<sup>184</sup>.

---

<sup>184</sup> “Reunindo personalidades como Mónica Chuji e o Movimento de Mulheres do Equador, o “Sim Crítico” foi mobilizado pelo Pachakutik, que, ao mesmo tempo em que reconhecia os avanços obtidos, apontava-os como insuficientes para as demandas de um Estado que se declarava plurinacional e descolonizado. Em 28 de setembro de 2008, com 63,99% dos votos 757, o “Sim” saiu vitorioso, aprovando-se enfim a nova Constituição de Montecristi” (LACERDA, 2014, p. 239).



Nessa direção, as políticas de desenvolvimento têm impactado os processos políticos no Equador e se sobrepondo a vida dos povos indígenas. Um exemplo foi o projeto de “Lei de Águas”, proposto pelo presidente Rafael Correa, em 26 de agosto de 2009, que transferia o controle dos recursos hídricos para o Estado para priorizar o “abastecimento das empresas de extração mineral em detrimento do consumo humano” (LACERDA, 2014, p. 302) e das formas de manejo de água tradicionais praticadas há séculos pelas comunidades indígenas.

O que os documentos de análise sobre as políticas de gênero adotadas apresentam é que esse enfoque tem sido incorporado, porém, de maneira “transversal aos projetos de desenvolvimento, ou seja, como um complemento que não mudava para nada a dimensão política e social do desenvolvimento frente às complexidades da diferenciação étnica” (PALACIOS, 2005, p. 331).

Os espaços coletivos de mulheres incluíram as indígenas, contudo, sem um compromisso com as suas organizações étnico-políticas, inserindo-as apenas numa “perspectiva de gênero ou feminista” (PALACIOS, 2005, p. 336). Essa perspectiva muitas vezes é aplicada de maneira indiferenciada às diversas realidades no interior do movimento indígena. Isto significou um entrave na aproximação do movimento de mulheres equatorianas ao movimento indígena (PALACIOS, 2005, p. 336).

Desse modo, apesar de muitas mulheres indígenas atualmente se autodeclararem feministas no Equador e de haver um esforço de construção de um espaço autônomo de mulheres em torno do “Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador” (CONMIE), a pauta da cosmovisão é tida ainda como uma peculiaridade do mundo indígena, bem como a pauta da divisão sexual do trabalho possuir fraturas com as mulheres brancas de classe média. Esses são alguns exemplos que “marcam o desencontro entre os movimentos de mulheres e as mulheres indígenas” (FLORES et al., 2006, p. 154).

No debate da Constituição de 2008, era visível “que não se considerava a problemática de gênero no seu caráter político-estrutural, e de que, para além do discurso, não se reconhece a equidade de gênero como política de Estado” (PALACIOS, 2008). Assim, essa pauta não é tão evidente no processo equatoriano e tampouco é construída de forma associada à necessidade de despatriarcalização do Estado como um processo intrínseco à descolonização, como no caso da Bolívia.

A crítica que encontramos é que a pauta das mulheres está integrada ao conceito de “gênero” de forma neutralizada e que invisibiliza as mulheres e as hierarquias existentes nos diversos contextos sociais e culturais. Como apresenta Patrícia Palacios:

Cabe destacar que na redação destes documentos poucas vezes participam mulheres líderes e que muitas das demandas e propostas parecem tratar o gênero como um elemento neutro. Não foi encontrado, entretanto, incômodo das mulheres por esta falta de especificidade de suas demandas ou de sua presença nesses discursos. Em contraste, a maioria dos documentos das mulheres incluem as demandas mais gerais do movimento indígena (PALACIOS, 2005, p. 325).

Desde 1997, a institucionalização da pauta de gênero se deu por meio do “Consejo Nacional de las Mujeres” (CONAMU), que tem na sua direção diversas organizações de mulheres. Esse conselho foi responsável em organizar a agenda de direitos desde uma pauta denominada de “gênero” que seria transversalizada na Constituição (PALACIOS, 2005, p. 330).

O avanço significativo que se conseguiu nesse momento foi na discussão dos aspectos econômicos que permitiu o “reconhecimento do trabalho de cuidado humano como trabalho produtivo (art. 333)” e na obrigação imposta ao Estado de organizar recursos e políticas públicas para a promoção da igualdade de gênero (REIS, 2014, p. 103). Ainda, a Constituição contempla a homofobia, o sexismo, o machismo, o racismo e a xenofobia como crimes de ódio (CEPAL, 2010, p. 05).

Os dados oficiais que o governo apresenta por meio da página da internet<sup>185</sup> foi a criação, por meio do Decreto Ejecutivo no. 1733 (Registro Oficial No. 601 del 29 de Mayo de 2009), de uma Comissão de Transição para a Definição da Institucionalidade Pública que garanta a Igualdade entre Mulheres e Homens que substituiu o Consejo Nacional de las Mujeres (Conamu), efetivando os artigos 156 e 157 da Constituição

Um dos papéis dessa Comissão é administrar os bens do Consejo Nacional de las Mujeres durante a transição que resultaria na conformação do Consejo Nacional de Igualdad de Género. Em julho 2009, foi aprovado um Plano de trabalho dessa Comissão que se dividiu em Subcomissões. Também, nas sessões do Pleno dessa Comissão, compostas por organizações de mulheres e instituições públicas, são discutidos, analisados e aprovados os projetos de reforma legislativa que devem ser apresentados para os movimentos sociais.

O problema está na institucionalidade dessa Comissão que não foi feita de forma plena, pois mesmo sendo considerada como parte do gabinete presidencial ainda não possuiu estrutura suficiente para as suas responsabilidades e necessidades de atuação (PALACIOS, 2008).

---

<sup>185</sup> Disponível em: <<http://www.igualdadgenero.gob.ec/nosotros.html>>. Acesso em: 26 jan. 2016.

Outro ponto é o fato de a Constituição equatoriana definir que devem ser elaborados, de maneira participativa, planos que orientem a efetivação dos direitos presentes na Carta de 2008. Já no ano de 2008, foi feita a revisão do Plano Nacional de Desenvolvimento 2007-2010, que passou a ser chamado de “Plano Nacional para o Bem Viver”, com vigor para os anos de 2009 a 2013 (REIS, 2014, p. 64).

Em análise feita por Sarah Reis (2014), apesar de não haver um objetivo específico sobre igualdade de gênero, “a palavra ‘gênero’ aparece 64 vezes dentro do Plano, a maioria das vezes nas diretrizes, e seis vezes no título das políticas [...], em 8 dos 12 objetivos, políticas e diretrizes que remetem ao enfrentamento de desigualdades de gênero” (REIS, 2014, p. 65). Entretanto, o conceito de gênero não passa por “nenhuma redefinição das políticas de igualdade de gênero à luz do conceito de Sumak Kawsay (VEGA, 2014)” (REIS, 2014, p. 66).

A partir desse Plano, foi criado um outro denominado “Plano de Igualdade, Não Discriminação e Bem Viver para as Mulheres Equatorianas (2010-2014)”, em que há o fundamento do conceito de Bem Viver. Nesse plano, as políticas estão estruturadas

[...] sobre os pilares de redistribuição (de recursos econômicos, tecnológicos, ambientais, reprodutivos, e outros); reconhecimento (das lacunas de discriminação que persistem entre mulheres e homens); e representação (política, social, cultural, dentre outras). O Plano contém doze linhas estratégicas que orientam as políticas públicas e devem ser desenvolvidas pelo Estado de maneira transversal e territorialmente descentralizada (EQUADOR, 2011a)” (REIS, 2014, p. 66).

Entretanto, esse Plano não chegou a ser aprovado e também não está detalhado em diretrizes, metas e indicadores para seu monitoramento (REIS, 2014, p. 67 e 105), e há poucas análises ou discussões publicadas sobre o Bem Viver na perspectiva de gênero por parte dos órgãos oficiais do Estado (REIS, 2014, p. 103).

Os avanços, portanto, em termos de políticas gerais que podem ser observados no Equador são: 1. A Lei de Amparo Laboral de la Mujer que obriga um mínimo de 20% de mulheres nas cadeiras das Cortes Superiores de Justiça, “Juzgados”, Notoriais e Registros (PALACIOS, 2008); 2. O Decreto 620 de setembro de 2007 que declara como política de Estado a erradicação da violência de gênero desde a infância (PALACIOS, 2008); 3. A Campaña Nacional “Reacciona Ecuador el Machismo es Violencia” nos meios de comunicação de massa sobre violência de gênero, feita no último trimestre de 2009 e durante o ano de 2010 (CEPAL, 2010, p. 16); 4. A aprovação do “Proyecto de Ley Orgánica del

Servicio Nacional de Gestión de la Identidad y Datos Civiles”<sup>186</sup> que garante os direitos das mulheres, dos grupos LGBT, de estrangeiro que residem no Equador, dentre esses, a possibilidade de mudança na Identidade Civil de sua condição de sexo e gênero, da união civil entre pessoas do mesmo sexo e da adoção de crianças por esses casais (ANDES, 2016).

Outro entrave para o avanço dos direitos das mulheres no Equador numa perspectiva intercultural é a própria postura do presidente Rafael Correa que tem imposto as suas convicções religiosas acima desses direitos. Um fato marcante sobre isso foi quando, da discussão na Assembleia que referendou a nova Constituição, o presidente entrevistado advertindo que não seriam admitidos conteúdos que confrontassem a “sua consciência e formação cristã” (PALACIOS, 2008). A sua maior preocupação era com a pauta da legalização do aborto que se refere aos direitos reprodutivos das mulheres e que impacta de maneira profunda nas iniquidades sociais a que são submetidas (PALACIOS, 2008)<sup>187</sup>.

Essa limitação imposta pelo presidente acaba por impedir que o processo que se instaurou superasse os entraves dos valores patriarcais e coloniais da religião cristã que conformam a colonialidade de gênero. Assim, apesar de o Equador ter tentado avançar na ampliação dos direitos das mulheres, isso tem sido feito de forma tímida e sem o mesmo compromisso que se vê no caso da Bolívia de ter a despatriarcalização como um processo que deva ser associada à decolonização.

Por isso, compreende-se que a abertura a diversos direitos voltados para a igualdade de gênero prevista na Constituição equatoriana ainda depende da disputa de seus significados frente à lógica do Bem Viver pelos movimentos sociais, em especial, pelas mulheres indígenas.

#### **4.2 Não é possível decolonizar o Estado moderno sem decolonizar o conceito de Direito**

Como se observa, os processos constitucionais latino-americanos de inclusão da perspectiva indígena na lógica estatal de início não passaram de um mero reconhecimento da existência desses povos e num formato aliado aos programas do Banco Mundial e ao projeto neoliberal que se impunha globalmente (WALSH, 2009, p. 75).

Os processos políticos da Bolívia e do Equador são os que alcançaram um compromisso constitucional de ruptura com as colonialidades do poder, do saber, do ser e de

---

<sup>186</sup> Até o momento, falta a sanção do presidente a este projeto de lei.

<sup>187</sup> Há uma pauta das mulheres no Equador de que seja reconhecida a “soberania do corpo” como “primeiro território de autodeterminação” (PALACIOS, 2008).

gênero. Entretanto, esses processos políticos não foram homogêneos e tampouco resultaram numa conquista plena das demandas indígenas.

Um dos limites desses processos constitucionais que pretendem ser interculturais ao reconhecer o direito dos povos indígenas a sua autodeterminação é não romperem com a tensão neocolonial que ainda circunscreve a jurisdição indígena a um controle étnico, sem permitir que essa se aplique para não indígenas que afetam bens jurídicos dentro de seus territórios (FAJARDO, 2015, p. 48).

As forças conservadoras internas de cada país e de uma esquerda ainda atraída pelos discursos desenvolvimentistas, em disputa com o movimento indígena na produção do texto constitucional, tiveram como consequências a introdução de “uma série de limitantes que agora convivem com as formulações pluralistas no mesmo seio constitucional” (FAJARDO, 2014, p. 47).

Os argumentos para esses limites são os referenciados na colonialidade do saber em que os povos indígenas são tratados como atrasados e ignorantes porque não querem aceitar os benefícios do desenvolvimento. “Não é muito diferente da doutrina de Rousseau no Contrato Social: se é necessário, tem que obrigar as pessoas a ser livres” (SANTOS, 2014, p. 89).

As insatisfações dos grupos indígenas pela não efetivação da promessa da plurinacionalidade de respeito aos seus interesses étnicos de sobrevivência é que têm fundamentado rompimentos dos movimentos sociais com os governos de seus países. Essas rupturas são causadas pelo desencontro de expectativa dos povos indígenas da realização de um Estado decolonial com base na promessa Constitucional, frente à postura dos governos de tentar inseri-los “num modelo de desenvolvimento econômico e social de base nacionalista” (LACERDA, 2014, p. 315).

Os projetos associados à perspectiva indígena de “Bem Viver” nesses países são confrontados com o extrativismo, como no caso do Equador em que as empresas petrolíferas têm ocupados territórios indígenas “sob concessão governamental e sem qualquer preocupação de consulta às comunidades” (LACERDA, 2014, p. 297).

As atitudes desses governos expressam também a lógica de um “hiperpresidencialismo” autoritário como herança do impacto das ditaduras militares pelas quais passaram os países latino-americanos e que têm no povo organizado o inimigo a ser combatido. As reações às manifestações populares contrárias às políticas adotadas pelos

governos têm sido de perseguição e criminalização de seus dirigentes (LACERDA, 2014, p. 328 e 345).

O Estado brasileiro também apresenta compromisso constitucional e legal, principalmente após a sua adesão à Convenção nº 169 da OIT, de respeito à diversidade e autodeterminação dos povos indígenas e de realizar consultas a esses povos quando os seus interesses estiverem ameaçados por projetos de cunho “nacional”. Como demonstrado, o desenvolvimentismo nacionalista tem sido a base do descumprimento com esses compromissos, algo claramente visto no caso da UHE de Belo Monte, situação em que não somente foi negado o direito de consulta aos povos indígenas que seriam atingidos por essa construção, como chegou a ser decretada uma proibição de se manifestarem sob a ameaça de intervenção das forças armadas (Decreto nº 7.957/2013).

Essa criminalização dos movimentos indígenas reflete o processo colonial que teve na “dominação” da elite (grupo colonizador) contra o povo (indígenas, população negra, mulheres e explorados pelo trabalho, isto é, pobres) o único modelo político possível e conhecido. “E neste sentido os atos de repressão criminal aqui mencionados fazem ativar aquela ‘memória larga’ de que fala Sílvia Cusicanqui. Nesta memória larga dos povos indígenas, ainda se encontram presentes os ecos das antigas lutas de resistência descolonial” (LACERDA, 2014, p. 347).

Por outro lado, muitos representantes de movimentos sociais se veem nesses países, assim como no Brasil, divididos entre confrontar esses governos para que cumpram com as pautas decoloniais e assumir espaços internamente nessas gestões de forma a ter representação institucional que garanta um atendimento ao menos mínimo de seus interesses. Esse dilema coloca os movimentos sociais “na ‘armadilha do Leviatã’”. A mesma razão que os leva a recorrer ao Estado passa a ser a razão pela qual não podem mais dispensá-lo” (VERDUM, 2006, p. 95-96), pois a realização de seus direitos está amarrada à estrutura do Estado que os domina.

Isso significa que não é possível decolonizar o Estado sem decolonizar o Direito. O Estado moderno advindo dos processos estadunidense e francês teve na Carta de Direitos e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, respectivamente, o aprisionamento do processo revolucionário dentro da lógica normativa (NEGRI, 2002, p. 25). O processo revolucionário que tinha como expressão máxima o grito por liberdade de todos os grupos sociais que derrubaram o regime monárquico, aí incluído mulheres e proletários, é

interrompido pela criação normativa que delimita o poder na mão de um grupo específico: o de homens burgueses, proprietários e brancos.

A lógica jusnaturalista que até esse momento vigorava como prática jurídica ocidental e que referenciava o seu sentido na “palavra de Deus”, isto é, na Igreja Católica, integrava como discurso na normativa que legitimava o processo revolucionário, naturalizando todos os seus conceitos. A modernidade, assim, era “naturalizada” com o aporte do jusnaturalismo racional<sup>188</sup>.

Após esse momento, as normas passam a ser um fim em si mesmo. Como o Estado é declarado como o único legítimo a dizer o Direito, esse então é reduzido à produção legislativa. Assim, o positivismo como base ideológica do Direito passa a ser integrante do pensamento moderno e sua base de sustentação.

Todavia, é dentro das próprias declarações que iremos encontrar a contradição que aponta para a superação do sentido positivista do Direito, para compreendê-lo como expressão daquele grito por liberdade aprisionado, excluído e silenciado após o processo revolucionário.

Na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, é previsto em seu artigo 2º o direito de resistência à opressão. Contraditoriamente, no artigo 7º da Declaração, está escrito que aqueles(as) que contrariarem as leis poderão ser “culpados de resistência”. Percebe-se que os burgueses buscam num primeiro momento justificar o seu próprio ato revolucionário, porém, encerram dentro das leis a possibilidade de novas transformações. O Direito passa a ter uma compreensão limitada como igual às normas produzidas pelo Estado em que a compreensão de realização de justiça é reduzida a simples aplicação dessas leis. Assim, a resistência à própria lei mesmo que esta tenha como conteúdo a opressão e, portanto, seja injusta, é transformada em delito<sup>189</sup>. O direito de resistência passa a ser a linguagem de uma sociedade contra o Estado moderno<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> “Em Francisco Vitória, encontramos alguns elementos da virada do jusnaturalismo cristão para o jusnaturalismo racional. Para este pensador, o direito das gentes se converteria em direito positivo através de um acordo dos ‘homens’, mas sem perder a autoridade do direito natural. O direito natural se realizaria em todos os ‘homens’, independente de sua religião, mas com base no ideal de igualdade” (FONSECA, 2010, p. 34)

<sup>189</sup> Esta noção é ainda tão forte na atualidade que os movimentos sociais precisam demandar que “protestar não é crime” para que seus atos de resistência não sejam enquadrados como delitos penais. Este *slogan* “protestar não é crime” foi utilizada por muitas organizações sociais ao se manifestarem contra diversas prisões ocorridas no ano de 2014 de ativistas, como a prisão preventiva de vinte e três pessoas, ocorrida no dia 12 de julho de 2014, por formação de quadrilha, que estavam participando de manifestações contra a Copa do Mundo, que ocorreu no Brasil, e seus impactos sociais. Para mais informações, ler notícia “Justiça do Rio decreta prisão preventiva de ativistas por formação de quadrilha”. Disponível em <<http://www.ebc.com.br/noticias/brasil/2014/07/justica-do-rio-decreta-prisao-preventiva-de-ativistas-por-formacao-de>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

<sup>190</sup> No século XX, esse direito adquire o formato de “desobediência civil” nas lutas por direitos civis que se concretizava por meio de violação das leis instituídas (MACHADO, 2012, p. 91-92).

Em resumo, o pensamento sobre o Direito que passa a se desenvolver e que se torna hegemônica nos países ocidentais a partir do século XIX (COSTA, A. A., 2001, p. 271) é o positivismo jurídico que legitima o Direito pela sua forma de produção limitando aqueles(as) que não participam de sua produção, por não ocuparem os espaços de poder econômico e social, numa relação de submissão e de objeto desse Direito.

Em contraposição à teoria positivista do Direito, diversas correntes críticas foram desenvolvidas e no Brasil elas afloraram principalmente na década de 1980 com o processo de abertura política após quase duas décadas de ditadura militar. Todas elas tinham em comum a preocupação com uma ruptura com a racionalidade moderna e o paradigma cientificista, isto é, com a colonialidade do saber que a sustenta (WOLKMER, 2009, p. 89).

Roberto Lyra Filho (1995, p. 45) apresenta algumas dessas teorias de maneira a apontar os seus limites e delimitar o que para ele seria uma teoria do Direito apropriada ao propósito de superação da lógica moderna. A primeira teoria seria a do uso alternativo do Direito que propõe explorar as contradições das normas estatais de forma a aplicá-las de acordo com os interesses dos grupos oprimidos. A outra teoria seria a do jusnaturalismo de combate como base em um “novo direito natural”. O problema é que ambas as teorias se mantêm presas à ordem estatal e a uma colonialidade do saber que pensa abstratamente o Direito.

Pensar um Direito libertário demanda, para Lyra Filho (1995, p. 46), pensar a partir da sua própria prática, por meio da dialética do Direito que não é uma “simples repercussão mental na cabeça dos ideólogos, porém como fato social, ação concreta e constante donde brota a repercussão mental” (LYRA FILHO, 1995, p. 46).

O pluralismo jurídico, como teoria que influenciou a construção das constituições multi e pluriculturais, tem como limite a questão apontada sobre esses conceitos por Walsh (2009) de que estas práticas somente retratam a existência de diversas formas legais de organização para além da estatal e permite a sua convivência.

Apesar desse reconhecimento feito pelo pluralismo jurídico de que o direito é uma construção que não depende das estruturas formais estatais, ainda é insuficiente para delimitar sobre o que estamos tratando. Afinal, qualquer produção normativa, seja ela estatal, moral ou costumeira por si só já é Direito? E se essas normas expressarem ou reproduzirem lógicas violentas, como por exemplo, do patriarcado?

Roberto Lyra Filho (1995, p. 86) define que o Direito possui como conteúdo sempre a expressão de uma “legítima organização social pela liberdade”. Isso significa que o Direito,



para ser tal e ter conteúdo justo, não pode expressar uma opressão. Ainda, os grupos sociais organizados na busca pela superação de suas condições de opressão são os legitimados a dizer o Direito. Com essa ideia de um “direito achado na rua”, Lyra Filho rompe com a colonialidade do direito na sua raiz, isto é, naquilo que ela aprisiona que é a potência dos seres humanos de serem sujeitos históricos e de buscarem coletivamente e constantemente por uma vida em que a opressão não seja a norma.

Essa colonialidade do direito, portanto, suporta-se na negação da condição de sujeitos de direito para determinados grupos sociais. Essa negação depende da delimitação de quem compõe a “humanidade” capaz de definir a legalidade e a ilegalidade. Essa “negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2010, p. 38-39).

A discussão sobre indígenas terem alma ou não para justificar a sua exploração servia apenas para delimitar o “vazio jurídico” que possibilitasse invadir seus territórios. A diferença cultural, assim, terá na razão moderna contornos de hierarquia racial “a partir da articulação entre o evolucionismo, o positivismo e o racismo” (MENESES, 2010, p. 74).

Essa referência do padrão de humanidade estar centrado no sujeito europeu é visível na atualidade nas catástrofes mundiais que são apresentadas pelos meios de comunicação numa condição de indignação seletiva relacionada a qual “ser” gera empatia “pública”. Essa empatia é construída a partir de uma seleção de quais pessoas seriam passíveis de serem vítimas de uma relação de dominação e violência ou não. Como exemplo, “há pouco tempo o nazismo transformou a totalidade da Europa em verdadeira colônia. Os governos das diferentes nações europeias exigiram reparações e reclamaram a restituição em dinheiro e em gêneros das riquezas que lhes tinham sido roubadas” (FANON, 1979, p. 80). Todavia, esse mesmo pedido de reparação não veio ainda hoje para as populações negras e indígenas colonizadas e exterminadas<sup>191</sup>.

Os grupos sociais indígenas são tratados como “não-humanos” na colonialidade do ser por não espelharem o modelo de humanidade etnocêntrico. Associada à colonialidade do saber, os povos indígenas são tratados como “povos sem história” (SEGATO, 2006, p. 225), já que não poderiam ser inseridos na linha do tempo como originários da Europa, mas como

---

<sup>191</sup> O tratamento dado às populações dos países saqueados historicamente pelos europeus ao procurarem a Europa como refúgio de sobrevivência é outro exemplo dessa hierarquia da humanização. Somente no primeiro semestre de 2015, 1.867 (mil oitocentos e sessenta e sete) pessoas morreram tentando fazer a travessia do mar mediterrâneo para entrar na Europa como imigrante (O GLOBO, 2015). Já a migração de europeus no Brasil foi incentivada pelo governo entre o final do século XIX e início do século XX como forma de branqueamento da sociedade (RIBEIRO, 2006, p. 394-395).

grupos que passaram a existir ao serem “descobertos” pelos europeus. O seu destino de humanização seria alcançar o padrão civilizatório da colonialidade do ser de modo a se integrarem no processo histórico eurocentrado.

Essa negação a seres humanos de sua vocação de sujeito da história realiza-se por meio da “violência epistêmica” que transforma o sujeito colonial em Outro(a) “sempre apoiado na constituição de um ‘Sujeito como sendo a Europa’ que não aparece em razão dos diversos cuidados textuais para que não se fizesse aparecer na ideologia, na ciência e na lei” (SPIVAK, 2010, p. 47).

Esse olhar de desumanização sobre os povos indígenas como “sem história” é o que determinou a compreensão deles como incapazes de serem sujeitos históricos e, portanto, de serem responsáveis pela transformação da sua própria realidade de opressão. Muitos dos argumentos institucionais de negar às pessoas indígenas a capacidade de dizer o direito se baseiam nesse não reconhecimento de suas condições de sujeito por serem “ou um camponês improdutivo ou um indígena atrasado que, por outra parte, seriam manipuláveis com facilidade por ONG quem sabe ao serviço de quem” (SANTOS, 2014, p. 73).

Há, desse modo, uma contradição no reconhecimento da autonomia indígena já que esta é feita de cima para baixo, por um Estado que tem os seus espaços ocupados por não-indígenas dizendo como e quais os limites da aplicação da jurisdição indígena<sup>192</sup>. No limite, o Estado não abre mão do seu controle soberano e unitário. Isso é o que Raquel Fajardo vai chamar de

[...] padrão de pluralismo jurídico subordinado colonial, sob o discurso que a jurisdição indígena somente se explica por sua diversidade cultural: uma justiça entre índios, circunscrita ao território comunitário, para casos menores, e sem tocar aos brancos, assim vulnerabilizando bens jurídicos indígenas. Esse terreno segue sendo o de uma disputa de poder aberta (FAJARDO, 2015, p. 46).

Quando a Convenção nº 169 da OIT delimita a autonomia dos povos indígenas de produção de Direito a partir das normas internacionais de direitos humanos, está reproduzindo a mesma desconfiança expressa nos limites colocados no processo boliviano. Dessa maneira, a inovação no pluralismo jurídico que a Convenção garante é limitada pela “necessidade de negociar quando as leis modernas e em especial os direitos humanos instituírem o caráter intolerável de determinados costumes” (SEGATO, 2006, p. 208).

---

<sup>192</sup> A Colômbia que possui uma população indígena minoritária passou a distinguir a “jurisdição ordinária”, da população em geral, da “jurisdição especial”, que seria a dos povos indígenas. Essa nomenclatura acabou por influenciar países como Peru e Bolívia, apesar de esses serem países de maioria populacional indígena (FAJARDO, 2015, p. 45).

Desse modo, o não reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos históricos está intimamente ligado ao não reconhecimento da condição deles como sujeitos de direito. O erro desse pensamento etnocêntrico que desconfia da capacidade dos grupos indígenas em serem sujeitos de direito é praticado inclusive por Lyra Filho (1995, p. 68 e 73) que os retira do processo dialético do qual se origina o fenômeno jurídico, denominando-os de “comunidades primitivas”.

Os direitos humanos positivados como limitador na autuação indígena como sujeitos de direito são uma modo de “territorialização dos direitos indígenas que impede superar a camisa de força que o direito liberal colocou para a etnicidade, ao confiná-la a um espaço letrado e masculino” (CUSICANQUI, 2010, p. 219) e invisibiliza outras numerosas questões humanas.

Os direitos humanos colocados desse modo limitador partem de uma perspectiva universalizadora moderna e abstrata que ignora as diferenças ou as condena (SANTOS, 2006, p. 438 a 441). É necessário confiar nos movimentos indígenas a sua condição de sujeitos coletivos capazes de dizer o Direito.

Por outro lado, aceitar que os povos indígenas possam ser sujeitos coletivos de direito não é uma defesa de uma concepção relativista, presente nos discursos sobre direitos humanos como outra face dual ao universalismo abstrato em que qualquer prática de costumes é aceita.

O relativismo parte do mesmo pressuposto do universalismo abstrato que tem nos povos indígenas como “povos sem história” negando-lhes a possibilidade de se reinventarem culturalmente. Assim, os povos indígenas são tratados pelo viés universalista como aqueles que devam ser assimilados culturalmente pela sociedade moderna e, pelo viés relativista, como aqueles que devam ter a sua cultura “protegida” como uma peça de um museu ou “suvenir colonial” a-histórica e exótica.

Muitos são os costumes dos quais os primeiros etnógrafos ouviram falar, sem terem podido observá-los. Ou seja, os povos sem história nunca existiram, e a suposta inércia das outras culturas não é mais do que um produto da episteme culturalista de uma antropologia hoje inaceitável. Nem a insatisfação, nem a dissidência ética são patrimônio de um povo em particular, mas atitudes minoritárias na maioria das sociedades (SEGATO, 2006, p. 225).

O que se propõe é a decolonização da concepção de direitos humanos por meio do rompimento com a dicotomia entre relativismo e universalismo. Afinal, a construção de um

Direito que seja libertação, e não mero reconhecimento de diversos processos normativos “intra” e “infra” estatal, depende da internalização nos diversos grupos sociais numa lógica intercultural que busca o diálogo entre as diversas compreensões sobre a liberdade.

Uma concepção intercultural de direitos humanos (SANTOS, 2006, p. 438-445) ou de “uma interculturalidade jurídica” sustenta-se “na convergência, na articulação e na complementariedade [...] de uma prática crítico-equitativa” (WALSH, 2009, p. 178) na qual se coloca em diálogo diferentes concepções de dignidade humana “em espaços de compartilhamento capazes de construir uma cultura de direitos humanos solidária, coletiva, interativa, intersubjetiva, baseada na reciprocidade e no reconhecimento do outro e da outra” (FONSECA, 2012, p. 48-49)<sup>193</sup>.

A “interculturalidade jurídica” pode ser traduzida na prática dos movimentos indígenas nas experiências plurinacionais da Bolívia e do Equador de decolonização do direito por meio da abertura da sua linguagem moderna para os conceitos e concepções de seus povos.

A diversidade jurídica a ser apreendida não é somente discursiva, como prática. Como exemplo, a sociedade moderna tem uma prática punitiva que é apenas forma de castigo e não de aprendizado, enquanto em muitas culturas indígenas a punição física é normalmente a última solução dada, antes “a pessoa passa por uma série de conversações a que abandone o comportamento pouco desejável socialmente. Só depois disso é que, em última instância, ela pode receber algum tipo de punição física, culminando, até, com o banimento social” (MUNDUKURU, 2009, p. 51).

O Bem Viver é uma prática que reflete a tradição dos povos incas, maias, astecas de não separar “o saber do sentir”, própria do racionalismo ocidental (SOUZA FILHO, 2005, p. 30). As normas sociais dos povos indígenas não são programáticas e não possuem instâncias formais de modificação (SOUZA FILHO, 2005, p. 31). As mudanças nos modelos normativos internos dos povos indígenas acompanham as mudanças de costumes.

O direito indígena que se constrói a partir da relação com a Pachamama não tem importância somente entre indígenas, mas ensina valores que possibilitam compreensões de dignidade e qualidade de vida diversas da moderna, noção focada no indivíduo que pode ser apreendida por toda a sociedade. Isso é uma forma de interculturalidade na medida em que não somente se reconhece a pluralidade normativa, mas se colocam em diálogo os sistemas jurídicos.

---

<sup>193</sup> É o que Boaventura chama de método da “hermenêutica diatópica” (PANIKKAR, p. 220; SANTOS, 2004, p. 263-265).

Por fim, a “interculturalidade jurídica” é uma prática que tem nos povos indígenas sujeitos coletivos de direito e que incorpora na produção jurídica as lutas sociais que expressam novos sentidos à compreensão do viver em liberdade. Ainda, essa juridicidade não pode estar somente amarrada às estruturas normativas estatais. Como sintetiza Carlos Marés (SOUZA FILHO, 2005, p. 76), “a tentativa de enquadrar o Direito de um povo indígena dentro do Direito estatal equivale tentar guardar um grande e colorido balão dentro de uma gaveta”.

#### 4.4 Não é possível decolonizar, sem despatriarcalizar; nem despatriarcalizar sem decolonizar.

As experiências bolivianas e equatorianas de decolonização e despatriarcalização do Estado têm se mostrado incompletas. A pergunta que se faz é possível a superação das colonialidades por dentro das estruturas do próprio Estado?

A tese de Pierre Clastres (1990, p. 152) de que os povos indígenas seriam contra o Estado apenas pode ser aplicada se estivermos nos referindo ao seu modo moderno de ser. As lutas de resistências dos movimentos indígenas atuam no sentido de contestação da produção normativa feita pelo Estado, “mas a favor de transformações profundas nas estruturas existentes, no sentido da abertura para as formas não-ocidentais de vida e de ação política das comunidades indígenas” (LACERDA, 2014, p. 102).

As experiências da Bolívia e do Equador estão associadas ao que Boaventura denomina de um “novíssimo movimento social” que tem no Estado um espaço de lutas por democratização social pelas quais o processo de democratização, de forma recíproca, passa pela transformação do Estado em si (SANTOS, 2006, p. 376). No entanto, são visíveis os limites do espaço do Estado moderno “para transformações políticas e sociais radicais” (GROSFOGUEL, 2010, p. 475).

As atuais propostas plurinacionais da Bolívia e do Equador parecem encontrar como entrave para a sua realização o mesmo projeto econômico entravado na lógica desenvolvimentista e nas dependências econômicas que esses Estados ainda possuem na conjuntura internacional global.

E, dentre as limitações à decolonização que esses entraves impõem, o enfrentamento à colonialidade do gênero tem se mostrado como a mais difícil de se realizar, pois mesmo na experiência da Bolívia em que se tem o modelo mais avançado, o enfrentamento ao patriarcado ainda não é colocado dentro do eixo central das mudanças estruturais.

Dentre as invisibilizações e silenciamentos, como aponta Gayatri Spivak, o das mulheres está em todos os espaços. Spivak demonstra que nos estudos sobre a realidade das mulheres elas estão sempre como objeto da interpretação da sua realidade com base num etnocentrismo universalista ou num outro sentido em que as práticas sobre os seus corpos são sempre inseridas numa perspectiva relativista.

Esses silenciamentos acabam por transformar como “padrões culturais” aspectos que são em verdade estigmatizadores e resultados de “mimesis cultural”, como exemplo, a vestimenta utilizada pelas “cholas paceñas” tida como tradicional e emblema étnico, mas que foi adotada no século XVIII num processo de discriminação e assimilação pela mestiçagem que fazem essas mulheres buscarem num “espelho do ocidente, um termo que representa as suas características de forma arcaica e caricaturesca” (CUSICANQUI, 2010, p. 216).

[...] entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da 'mulher do Terceiro Mundo', encurralada entre a tradição e a modernidade (SPIVAK, 2010, p. 119).

Em relação às mulheres indígenas, Silvia Cusicanqui aponta que elas são invisibilizadas do espaço político e cada vez mais alienadas dos espaços de negociação nas “noções ocidentais de desenvolvimento e a política clientelar impõe uma cultura política patriarcalizada, que somente as usa como elementos de transação simbólica na sua estratégia de poder” (CUSICANQUI, 2010, p. 214).

Uma dessas estratégias está no uso dos direitos das mulheres, como no caso da Bolívia, como entraves à autodeterminação jurídica dos povos indígenas que são tratados como incapazes culturalmente de lidar com essa pauta, sendo que a hierarquização social que inferioriza as mulheres presente na realidade de alguns desses povos em boa medida é resultado da colonialidade de gênero advinda da introjeção de valores morais modernos e cristãos.

A espiritualidade cristã tem como base o cerceamento sexual da mulher no modelo feminino da “mãe” que foi incorporada na modernidade numa relação de subordinação ao homem e aprisionada ao espaço privado. A espiritualidade a que recorrem às populações indígenas quando tratam da Pachamama (Mãe Terra) é com base na relação de respeito e harmonia dos valores materiais articulados com os espirituais.

Desse modo, o não reconhecimento da população indígena como capazes de lidar com os direitos das mulheres nada mais é do que uma forma de manutenção da colonialidade de gênero articulada com o interesse de manutenção da colonialidade do direito.

Isso é o que Gayatri Spivak vai chamar de discurso cínico que reproduz as políticas universalistas que são melhor visualizadas na imagem que ela propõe de homens brancos “salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 91). A atuação humanitária de libertação das mulheres em contextos coloniais pode ser apenas reflexo da “imagem do imperialismo como o estabelecedor da boa sociedade [que] é marcada pela adoção da mulher como objeto de proteção de sua própria espécie” (SPIVAK, 2010, p. 98).

As mulheres são objetificadas na cultura moderna que as retira do espaço público da “palavra”. A “palavra” que para os astecas pertencia às mulheres como forma de expressão da tradição, mas que foi subtraída pela “razão” iluminista que transferiu a sua detenção à figura masculina.

A “palavra” na modernidade adquire um sentido individual. Na luta indígena no Brasil, os povos indígenas ficavam espantados com o sentido vazio que ela tomava na boca dos “brancos” quando para eles era uma expressão de comprometimento. Na atualidade, na construção de políticas públicas, o excesso de espaços para “palavra” tem tido muito esse sentido esvaziado.

Silvia Ciusicanqui aponta que, na busca por inclusão da mulher indígena na “palavra” subalternizada nesse contexto da fala, elas correm o risco de perder “o direito à identidade diferenciada e diversa da norma dominante, convertendo-se em meros peões do tabuleiro de xadrez ocidental” (CUSICANQUI, 2010, p. 199). Quando Domitila de Chungara demanda pelo “direito à palavra”, para ela, isso significava poder usá-la para além de um interesse individual ou para atender o interesse de uma intelectualidade colonial, mas ela estaria a serviço de seu povo.

O problema da inclusão das mulheres nas construções modernas que sustentam o Estado Nação é também apontado por Carole Pateman (1993, p. 32), que chama a atenção sobre os perigos da busca pela inclusão das mulheres no conceito de indivíduo criado pelo liberalismo dentro do contrato social e, ainda, de que a luta das mulheres deva ser pela inclusão na sociedade civil, já que para elas foi relegada a esfera privada da não participação política.

A questão é que o alcance das mulheres à igualdade civil não é suficiente para alterar a estrutura patriarcal na medida em que elas nunca poderão ser efetivamente “indivíduos”, esta categoria criada para os homens brancos proprietários, pois “seus corpos nunca são esquecidos” (PATEMAN, 1993, p. 329).

Pateman (1996, p. 56-57) critica Stuart Mill que, em *A sujeição das mulheres*, defende o direito das mulheres ao voto, porém, sem questionar como irão realizar a participação política e ter uma representatividade própria se estão isoladas no espaço doméstico como objeto de uma relação de submissão aos homens e excluídas do espaço de atuação pública como sujeito.

A realização de um discurso feminista por direitos que apenas buscam inserção na sociedade civil, por meio da ocupação em postos de trabalho e em espaços políticos institucionalizados, está orientada por uma libertação individual que somente alcança inserir o feminino no mundo masculino, em um contexto de ocidentalização do mundo, sem romper com os laços de inferiorização, dominação e exploração (GARGALLO, 2014, p. 44-45).

Silvia Cusicanqui conta que na Bolívia o movimento urbano de mulheres de veia anarquista se opôs ao sufrágio universal por compreender nele um mecanismo enganoso da oligarquia dominante de prolongar a sua exclusão dos espaços de poder e de governo já que o alcance ao direito ao voto não seria suficiente para romper com a discriminação sofrida, em especial, pelas indígenas (CUSICANQUI, 2010, p. 198).

O que esse movimento teria deixado de ensinamento foi um programa decolonial que buscava “ressignificar a linguagem, a palavra para que esta deixe de ser o talismã do conquistador e se converta em meio de comunicação e em espaço de exercício liberal” (CUSICANQUI, 2010, p. 199).

Portanto, o que se propõe é que, na caminhada pela despatriarcalização do Estado, a primeira preocupação seja desvendar as estratégias que aparentemente concedem à mulher a livre escolha como sujeito, mas que em verdade rouba a sua condição como tal. Esse desvendamento demanda a análise dos processos de traduções interculturais por meio da proposta de Kimberly Creshaw (2002, p. 176) de observar se há uma superinclusão universalista ou uma subinclusão relativista em que ambas as situações as mulheres são objetificadas, silenciadas e anuladas.

A tradução intercultural é uma prática que demanda superar a “mimesis” esterilizadora por meio da reinterpretação da história pela vivência das mulheres, articuladas com a sua linguagem e preferências culturais e éticas (CUSICANQUI, 2010, p. 197), tomando



em conta que a resistência à colonialidade de gênero é feita também “linguisticamente na tensão da ferida colonial” (LUGONES, 2014, p. 945).

Como exemplo, o uso do conceito do “chacha-warmi” para reconstrução do lugar da mulher na sociedade boliviana não pode ser dado dentro de uma tradução colonial dicotômica como “homem e mulher” heterossexuais e racializados, mas deve ser feito a partir da resistência à colonialidade de gênero protagonizada pelas próprias mulheres indígenas (LUGONES, 2014, p. 944-945).

A compreensão dos conceitos de complementariedade perpassa pelo rompimento com a leitura das relações familiares pelo olhar “tecnocrata” de gênero que não é capaz de observar o “entroncamento patriarcal” (SEGATO, 2012, p. 115) sofrido pelas populações indígenas que assimilaram padrões da cultura ocidental.

A superação do patriarcado moderno introjetado na estrutura do Estado também implica o rompimento com um formato universalizador das lutas das mulheres e a superação do feminismo hegemônico etnocêntrico que ainda se baseia em conceitos liberais como indivíduo.

As mulheres indígenas possuem como preocupação na sua luta que ela seja integrada com a de seus povos por compreender uma noção de autonomia de pertencimento articulado ao corpo comunitário (GARGALLO, 2014, p. 189). A atuação das lideranças deve ser lida nesse contexto de uma pessoa que não fala só por si.

A importância da construção de um feminismo decolonial está na capacidade de aprendizados coletivos entre as mulheres em trocas interculturais em contextos de diálogos horizontais no qual não se busca uma resposta única para a superação do patriarcado moderno, mas que constrói relações de uma rede de solidariedade e de práticas coerentes de respeito às vivências coletivas diversas.

O feminismo decolonial é também uma articulação da decolonialidade de gênero com a decolonialidade do direito em que se reconhecem nas mulheres indígenas a condição de sujeitas coletivas de direito e uma proposta que entende que despatriarcalização do Estado não pode ser feita sem a articulação com a sua decolonização.

Para Silvia Cusicanqui, isso significa se abrir para uma promessa democrática, pluralista e decolonial das identidades coletivas, porém, de forma consciente quanto ao risco que deve ser superado de se apropriar do Estado colonial de forma estéril e sem decolonizá-lo por dentro (CUSICANQUI, 2010, p. 196).

Por fim, o que essas práticas interculturais a serem assimiladas pela ideia de um feminismo decolonial apontam é que a possibilidade de ruptura com as colonialidades por meio das estruturas do Estado não é possível, porém, tampouco será feita ignorando essas estruturas. O que as ações dos movimentos sociais articulando respostas decoloniais com as despatriarcais devem buscar é um questionamento das estruturas do Estado de modo a reconstruí-las em outros termos ou até mesmo destruí-las.

## CONCLUSÃO

Dizer o mundo vai além de dizer a palavra. As palavras dependem de tradução. A tradução intercultural das palavras que narram à história da América Latina revela o que o olhar hegemônico europeu silenciou. A redução da existência dos povos indígenas à “descoberta” do europeu foi sempre questionada na “re-existência” desses povos.

A modernidade como “mito” nasceu com o colonialismo e se manteve nas colonialidades do saber, do poder, do ser e de gênero que “norteiam” a forma de organização estatal que se consolidou no modelo de “nação”. A pretensão é de haver um só destino para todos os povos: homogeneizarem-se dentro de um exemplo de vida organizado pelo padrão capitalista e se submeterem à hierarquia da classificação social que tem no homem branco, proprietário, cisgênero e sem deficiência o sinônimo de humanidade.

A identidade nacional é a forma de homogeneização da sociedade e sob a qual se fundamenta o Estado Nação. Como apresenta Rosane Lacerda, essa homogeneidade nacional “chegou até nós quase que completamente naturalizada, presente nos discursos jurídico-políticos e cotidianos e com ares de uma verdade inquestionável” (LACERDA, 2014, p. 57).

Essa naturalização foi consolidada com as declarações que deram origem ao modelo de Estado Nação moderno que se justificaram pelo jusnaturalismo. Contudo, as teorias contratuais desenvolvidas nos séculos XVII e XVIII fizeram uma separação entre sociedade civil e estado da natureza. Esse último seria extinto pela integração de toda a população nacional ao “contrato social” que fundamenta o Estado, que abriria mão do seu estado de natureza para ser sociedade civil, do mesmo modo que divide o público do privado. Isso cria uma “linha abissal” que coloca a população indígena e as mulheres no lado invisível do natural e do privado (SANTOS, 2010, p. 37).

Foram as lutas dos movimentos indígenas e de mulheres que possibilitaram fissuras nesse modelo homogeneizado de Estado Nação ao conseguirem que suas pautas fossem reconhecidas nas constituições nacionais produzidas nas décadas de 1980 e 1990 na América Latina.

Essas normativas deveriam servir para reorganizar o Estado de modo a retirar esses grupos da invisibilidade das políticas públicas. A aplicação da sociologia das ausências na análise das políticas públicas para a população indígena articulada com a pauta de gênero possibilitou perceber que, em verdade, as colonialidades persistem nos modos de produção dessas políticas que ainda se fundamentam por lógicas da não existência.

Em relação à colonialidade do saber, ela se mantém na adoção de um modelo educacional que ainda possui dificuldades em garantir na plenitude os saberes da população indígena como formas de conhecimento. E apesar dos diversos espaços de diálogo com os povos indígenas criados pelo Estado, as políticas públicas ainda são realizadas, ignorando em boa medida os seus saberes.

A principal situação em que esses saberes são ignorados é quando estes contradizem interesses econômicos. As gestões do governo federal do PT que se iniciaram em 2003 abandonaram a lógica da dependência, porém, substituindo pela do desenvolvimentismo.

A colonialidade do poder está presente no Estado desenvolvimentista que criminaliza os movimentos sociais indígenas tratados como entraves ao “progresso”. Os seus territórios deixaram de ser demarcados e protegidos ficando suscetíveis a interesses mercadológicos, que têm na natureza apenas um objeto de exploração por parte de indivíduos, de grupos econômicos e do próprio Estado.

A articulação entre a lógica produtivista e a monocultura do tempo produz a máxima da eficiência que se concretiza na privatização das políticas sociais para indígenas por meio da transferência de responsabilidade da efetivação de direitos sociais para organizações e instituições de caráter privado.

A negação da possibilidade de realização de políticas públicas em diferentes escalas de tempo não atende a especificidade indígena em que o trabalho não é tido como força de produção de produtos excedentes para criação de capital, mas como forma de expressão de suas ancestralidades e espiritualidade.

A ausência de possibilidade de abertura para as especificidades dos povos indígenas, incluindo as diferenças existentes entre eles, obedece à lógica da escala dominante que impõe uma noção universalizante para a população indígena de que a inserção no modelo moderno de vida social seria a única possível, algo próprio de um projeto assimilacionista.

As invasões que são praticadas nos territórios indígenas tiram das suas populações condições de autonomia de sustento, pauperizando-as na medida em que as tornam dependentes de alimentos não produzidos dentro de sua prática tradicional aos quais somente são acessíveis utilizando de recursos monetários.

As políticas públicas sociais voltadas para a redução da pobreza foram muito importantes no contexto geral, todavia, nos contextos específicos dos povos indígenas, têm gerado diversos modos de desestruturação por serem aplicadas na lógica da escala dominante

sem considerar questões específicas, como exemplo, os problemas que são causados a esses povos ao obrigá-los a se deslocarem para os centros urbanos.

As políticas que se propõem superar essa lógica universalista estão inseridas no modelo de etnodesenvolvimento adotadas por organismos internacionais que acabam por valorizar as populações indígenas somente na medida de suas capacidades de manejo ambiental que garanta novas formas de aquisição de lucro pela capitalização da natureza numa lógica de “banco” de biodiversidade.

Contrário a esse modelo, a lógica do Bem Viver presente na cultura andina prevê uma real articulação entre valores materiais e espirituais em que a natureza não é objeto, mas sujeito, inclusive de direito. Os preceitos e modos de vida dos povos indígenas, no entanto, são desprezados dentro de uma classificação social que os inferioriza.

A lógica da classificação social por critérios de raça e etnia mantém a colonialidade do ser em que a população indígena não é tratada como sujeito histórico, tampouco sujeito de direito. Assim, é negada a ela o direito à “palavra”, de dizer como querem viver e o que seria liberdade para ela.

Na negação da “palavra”, as mulheres são as mais subalternizadas, pois delas foi roubada a detenção das palavras para ser passada para o uso exclusivo dos homens. O seu silenciamento produz políticas públicas que as ignoram ou que partem de narrativas de interpretação das construções de gênero que não são suas.

Nas políticas públicas para a população indígena, as mulheres são quase inexistentes como uma diversidade possível e necessária de ser considerada. O que ocorre é uma superinclusão delas nessas políticas que ignoram os possíveis desequilíbrios de gênero que possam vir a ser causados. Nas políticas públicas para as mulheres em geral, o que ocorre majoritariamente é a subinclusão das indígenas as quais as suas vivências são ignoradas como “questões de gênero”.

A colonialidade de gênero conforma-se a partir da inserção do patriarcado na estrutura do Estado moderno por meio do contrato sexual que relegou às mulheres o espaço reprodutivo do âmbito privado tratado perversamente como invisível e não político. Na prática homogeneizadora do Estado Nação, o patriarcado deixou de ser assimilado pelos diversos grupos sociais a ele submetidos apenas pela imposição da religião cristã que aprisiona a sexualidade das mulheres e as reduz a um papel social de mãe, mas também pela incorporação da lógica de inferiorização e submissão das mulheres em relação aos homens no exercício do seu poder no âmbito privado, resultado da divisão social moderna.

A violência doméstica contra as mulheres é uma das principais formas de expressão do patriarcado moderno e é uma realidade presente nas comunidades indígenas. No entanto, a pauta das mulheres de enfrentamento a esse tipo de violência tem sido instrumentalizada para a manutenção do poder do Estado Nação de controle monista do direito, como no caso da Bolívia.

As mulheres indígenas no Brasil também têm sido afetadas por esse tipo de violência em razão da desestruturação dos seus povos e da assimilação desse modelo patriarcal. Todavia, no diálogo promovido pela Funai com a SPM, fica evidenciada a demanda de respostas a essa violência articulada com a autonomia de seus povos e de suas jurisdições internas.

A pauta dos direitos das mulheres é incluída numa perspectiva normativa internacional de direitos humanos que restringe a autonomia jurídica indígena pela Convenção nº 169 da OIT. Essa restrição é um modo de manutenção da subalternização das mulheres indígenas, pois é uma prática universalizadora que retira delas a condição de sujeitas coletivas capazes de dizer a sua realidade e o direito para si próprias.

O relativismo é outra face da mesma moeda do não reconhecimento dessas mulheres como sujeitas históricas visto que nega a elas a autoridade de alterar os costumes internos de seus povos.

A superação da dicotomia do universalismo e do relativismo pode ser feita por meio da “interculturalidade jurídica”, proposta por Catherine Walsh, que tem como prática colocar em diálogo diversas compreensões sobre o sentido de liberdade presente nas lutas sociais dos diferentes grupos sociais.

Essa proposta da interculturalidade jurídica teoricamente teria sido adotada pelo constitucionalismo plurinacional da Bolívia e do Equador, porém, em ambas as realidades, há limitações contraditórias à autonomia jurídica indígena indispensável para a realização de um direito que tem nos povos indígenas o seu sujeito. Nesse contexto, os direitos das mulheres acabam sendo utilizados como meras peças de um jogo de poder.

Desse modo, a Bolívia possui um espaço institucional de despatriarcalização, porém, este não se encontra num espaço central de gestão política. Ainda, há uma tentativa de articulação da pauta étnica com a de gênero, mas isso não se dá com outras pautas, especialmente, com as pautas referentes à sexualidade.

No Equador, o combate à desigualdade de gênero não se difere muito com a proposta brasileira no que tange à dificuldade de articulação com a pauta étnica. Em verdade, a SPM

possui uma estrutura que possui a vantagem de ser um órgão oficial do Estado mesmo como pasta vinculada a um ministério, enquanto no Equador há apenas uma comissão de transição para tratar da pauta de gênero. Além disso, a prática do presidente Rafael Correa impõe a manutenção da colonialidade de gênero pela imposição dos valores morais cristãos de modo universalizado.

Há ainda um limite apontado para a prática equatoriana de ter como marco um feminismo “branco” e acadêmico que não dialoga com as pautas étnicas e raciais, que também é verificado no Brasil. A construção de políticas públicas capazes de articular pautas étnicas e de gênero depende da adoção de um feminismo que tenha na sua prática a decolonialidade.

O feminismo decolonial parte do pressuposto da pluralidade e da abertura a todas as diversidades de ser “mulher”, ou seja, tem como base uma epistemologia que nega a noção de “homem” como padrão de humanidade universal, mas também na mesma medida de uma mulher universal (HARDING, 1993, p. 08).

A quebra com os modelos de humanidade é importante para o reconhecimento da pluralidade dos sujeitos de direito. O direito tratado num modelo decolonial tem como base a ideia de Lyra Filho que reconhece nas lutas dos movimentos sociais por demandas por libertação de realidades de opressões a realização do fenômeno jurídico.

O feminismo decolonial, portanto, reconhece nas lutas das mulheres na sua pluralidade de classe, raça, etnia, sexualidade, idade, deficiência, entre outras, as diversas compreensões do sentido de liberdade. Essas compreensões são a expressão do direito das mulheres numa lógica intercultural de rompimento com a colonialidade de gênero e do direito.

O direito das mulheres nessa perspectiva intercultural aponta para a construção de outros mundos possíveis onde a organização do Estado moderno patriarcal não seja a única admitida. Na prática política dos movimentos sociais é que se encontram os questionamentos, desde dentro, das estruturas estatais de modo que essas sejam re/desconstruídas.

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Lila. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales e el matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonia. In: ABU-LUGHOD, LILA (Ed.). **Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo**. Tradução livre. Valencia: Universitat de València, Instituto de la Mujer, Ediciones Cátedra, 2002.

ANZALDUÁ, Gloria. Como domar uma língua selvagem. Tradução de Joana Plaza Pinto, Karla Cristina dos Santos. Revisão da Tradução de Viviane Veras. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**, n. 39, p. 305-318, 2009.

\_\_\_\_\_. La conciencia de la mestiza: rumo a uma nova consciência. Tradução de Ana Cecilia Acioli Lima. Revisão de Susana Bornéo Funck. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 704-719, setembro-dezembro, 2005.

AGUILAR PINTO, Alejandra, Reinventando o Feminismo: as mulheres indígenas e suas demandas de gênero, fazendo gênero. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS, 9., 2010, Santa Catarina. **Anais...** Santa Catarina: UFSC, 23 a 26 de agosto de 2010.

AMARANTE, Maria Inês. O olhar de Flora Tristan sobre a América Latina: deslocamentos, descobertas e leituras da condição feminina. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, DIÁSPORAS, DIVERSIDADES, DESLOCAMENTOS, 9., 2010, Santa Catarina. **Anais...** Santa Catarina: UFSC, 23 a 26 de agosto de 2010.

ANJOS FILHO, Robério Nunes dos. Breve balanço dos direitos das comunidades indígenas: alguns avanços e obstáculos desde a Constituição de 1988. In: SOUZA NETO, Cláudio Pereira de; SARMENTO, Daniel; BINENBOJM, Gustavo (Orgs.). **Vinte Anos da Constituição Federal de 1988**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009, p. 569-604.

BANIWA, Gersem A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

BARLAS, Asma. The Qur'an, Shari'a, and Women's Rights. Re-imagining the Shari'a: Theory, Practice, and Muslim Pluralism. Tradução Livre. Plenary Address. In: CONFERENCE ON REIMAGINING THE SHARI'A. September 14, 2009, Venice, Italy. **Anais...** Venice: University of Warwick, September 14, 2009.

BANDEIRA, Fábio Pedro S. de F.; LOBÃO, Jocimara Souza Britto; REGO, Lilane Sampaio; SILVA, Livia Moura da; MODERCIN, Isabel Fróes; NUNES, Felipe Oliveira; LOBÃO, José Antônio Lacerda (e equipe SAGI/MDS). Avaliação da Carteira Indígena. In: **Cadernos de Estudos Desenvolvimento Social em Debate**, n. 10. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2005. p. 23-42.

BEAUVOIR, Simone. **Segundo Sexo**. Tradução de Sérgio Milliet. 4. ed. São Paulo: Difusão Europeia do livro, 1970. v. I e II.



BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Tradução de Ricardo A. Rosenbusch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Coleção Antropologia).

BÖHRL, Ana Cecília Arteaga. “Caminemos juntos” - complementariedad chacha-warmi (hombre-mujer) y autonomías indígenas en Bolivia: Elaboración del estatuto autonómico de Titora Marka. In: SIMPÓSIO n. 42 - MUJERES Y PUEBLOS ORIGINARIOS: Hacia la descolonización del género en Primer Congreso Internacional “Los Pueblos Indígenas de América Latina, siglos XIX – XXI. Avances, perspectivas e retos”, Oaxaca, México, 30 de outubro de 2013.

BURGOS, Elizabeth. **Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia**. Tradução Livre. Cidade do México, Guatemala, Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2011. 20ª reimpressão.

BUTLER, Judith, **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

CARDOSO, Alessandra; VERDUM, Ricardo. **Orçamento indígena 2013 e perspectivas para 2014**. Nota Técnica, nº 181. INESC, junho de 2014.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: Ashoka Empreendimentos Sociais; Takano Cidadania (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

CASTILLO, Aída Hernández. **Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género**. Tradução Livre. **Debate Feminista**, n. 12, v. 24, Outubro, 2001.

CASTILLO, Aída Hernández; NAVAZ, Liliana Suárez. **Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes**. Illinois: Universidade Northwestern, Editora Cátedra, 2011. Disponível em: <<http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

CASTILHO, Ela Wiecko V. de et al. **A violência doméstica contra a mulher no âmbito dos povos indígenas: qual lei aplicar?** In: VERDUM, Ricardo (Org.). **Introdução - Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008. p. 21-32.

CAUBET, Christian Guy (Org.) e BRZEZINSKI, Maria Lúcia Navarro Lins. **Além de Belo Monte e das outras barragens: o crescimentismo contra as populações indígenas**. **Cadernos IHU**, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos, nº 47. São Leopoldo: IHU/Unisinos, 2014.

CEMIN, A. B.; OTT, A. M. T. et al. **Violência e relações de gênero entre indígenas em Rondônia. Relatório de Pesquisa**. Porto Velho/RO: Universidade Federal de Rondônia, Centro de Saúde do índio de Rondônia (CESIR), 2008.

CEMIN, A. B. Um estudo das violências que afetam as mulheres indígenas: tipos, contextos e estratégias de proteção dentro do respeito à pauta do direito à diferença. **Relatório de Pesquisa**. Porto Velho/RO: Universidade Federal de Rondônia/UNB, 2011a.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe**. Tradução Livre. Princeton: University Press, 2000. p. 27-46.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado** – pesquisa de antropologia política. Tradução de Theo Santiago. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1990.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Revista Estudos Feministas**, ano 10, p. 171-188, 1º semestre de 2002.

COSTA, Alexandre Araújo. **Introdução ao Direito** – uma perspectiva zetética das ciências jurídicas. Porto Alegre, RS: Sergio Antonio Fabris Editor, 2001.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os direitos do índio** – ensaios e documentos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **Legislação indigenista no século XIX** – uma compilação (1808-1889). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo. Comissão Pró-Índio, 1992.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Violencias (re) encubiertas en Bolivia**. 1. ed. Tradução Livre. La Paz: Editorial Piedrarota, diciembre, 2010.

DUSSEL, Enrique. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Liberación de la mujer y erótica latinoamericana**. Tradução Livre. Ensayo filosófico. Bogotá: Nueva América, 1980.

\_\_\_\_\_. **20 teses de política**. 1. ed. Tradução de Rodrigo Rodrigues. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO); São Paulo: Expressão Popular, 2007 (Pensamento social latino-americano dirigida por Emir Sader).

\_\_\_\_\_. **1492 – El encubrimiento del Otro** – Hacia el origen del “mito de la modernidad”. Tradução Livre. Conferencias de Frankfurt, octubre, 1992. La Paz: Plural editores – Facultad de Humanidades y Ciencia de la Educación - UMSA, 1994 (Colección academia número uno).

\_\_\_\_\_. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 341-395.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, 2005. p. 55-70. (Colección Sur Sur)

FAJARDO, Raquel Z. Yrigoyen. Pluralismo jurídico y jurisdicción indígena en el horizonte del constitucionalismo pluralista. Tradução Livre. In: BALDI, Cesar Augusto (Org.). **Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade.** Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 35-58.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Prefácio Jean-Paul Sartre. Tradução de José Laurêncio de Melo. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

FERREIRA, Eliana Ramos. As mulheres na cabanagem: presença feminina no Pará insurreto. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 22., 2003, João Pessoa. **Anais eletrônicos...** João Pessoa: ANPUH, 2003. Disponível em: <<http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.198.pdf>>

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. **A luta pela liberdade em casa e na rua: a construção do Direito das mulheres a partir do projeto Promotoras Legais Populares do Distrito Federal.** Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, UnB, 2012.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina.** Tradução de Galeano de Freitas. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2009. 50ª reimpressão.

GARGALLO, Francesca. **Feminismos desde Abya Yala.** Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. 1. ed. digital. Tradução Livre. Ciudad de México: Editorial Corte y Confección, 2014. Obra disponible en: <<http://francescagargallo.wordpress.com/>>.

\_\_\_\_\_. **Ideas feministas latinoamericanas.** Tradução Livre. 2. ed. revisada y aumentada, Ciudad de México, 2006.

GONZALES, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira, **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, São Paulo, p. 223-224, 1984.

GREGORI, María Cristina Álvarez de. **Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios.** Tradução Livre. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, Publicacions d' Antropologia Cultural, 2001.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 455-492.

HABENHORST, Eduardo Ramalho. **Dignidade Humana e Moralidade Democrática.** Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

HARDING, Sandra. A instabilidade das categorias analíticas na teoria feminista. Tradução de Vera Pereira. **Revista Estudos Feministas**, Universidade de Santa Catarina, UFSC, n. 1, p. 7-31, 1993.

\_\_\_\_\_. ¿Existe un método feminista?. Traducción de Gloria Elena Bernal. Tradução Livre para o português. In: HARDING, Sandra (Ed.). **Feminism and Methodology**. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995.

hooks, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Universidade de Santa Catarina, UFSC, ano 3, 2º semestre, 1995.

\_\_\_\_\_. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema et al. (Orgs.). **O livro da saúde das mulheres: nossos passos vêm de longe**. Tradução de Maísa Mendonça, Marilena Agostina e Cecília MacDowell dos Santos. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002. p. 188-198. Disponível no site do Geledés Instituto da Mulher Negra, em: <<http://arquivo.geledes.org.br/areas-de-atuacao/questoes-de-genero/180-artigos-de-genero/4799-vivendo-de-amor>>. Acesso em: 11 ago. 2014.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 207.

KAXUYANA, Valéria Paye Pereira; SOUZA e SILVA, Suzy Evelyn de. A Lei Maria da Penha e as mulheres indígenas. In: VERDUM, Ricardo (Org.), **Introdução - Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. Brasília: Inesc, 2008. p. 33-46.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 21-53. (Colección Sur Sur). Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>>. Acesso em: 5 maio 2016.

LACERDA, Rosane Freire. **Diferença não é incapacidade: gênese e trajetória histórica da concepção da incapacidade indígena e sua insustentabilidade nos marcos do protagonismo dos povos indígenas e do texto constitucional de 1988**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

\_\_\_\_\_. **“Volveré, y Seré Millones”**: contribuições descoloniais dos movimentos indígenas latino-americanos para a superação do mito do Estado-Nação. Tomo I e II. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

LEONEL JUNIOR, Gladstone. **O novo constitucionalismo latino-americano – um estudo sobre a Bolívia**. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2015.

LYRA FILHO, Roberto. **Para um Direito sem dogmas**. Porto Alegre: Sérgio Antonio Fabris Editor, 1980. p. 22 e 33.

\_\_\_\_\_. **O que é direito?** São Paulo: Brasiliense, 2005.

LORDE, Audre. **Não existe hierarquia de opressão**. Tradução e comentários de Renata. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/nao-existe-hierarquia-de-opressao/>>. Acesso em: 24 jan. 2016.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Tradução de Juliana Watson e Tatiana Nascimento. Revisão de Claudia de Lima Costa. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 320 e 935-952, setembro-dezembro/2014.

MACHADO, Dimitri Graco Lages. **Caminhada em busca de terra para plantar: liberdade, resistência e transgressão sob a ótica do Supremo Tribunal Federal no julgamento da Medida Cautelar nas Ações Diretas de Inconstitucionalidade n. 2213-0/2000 e n. 2411-6/2011**. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 396-443.

MARQUES-PEREIRA, Bérengère. Cidadania. Trad. Vivian Aranha Saboia. In: HIRATA, Helena et al. (Orgs.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

MEAD, Margaret. **Sexo e temperamento**. Tradução de Rosa Krausz. 5. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2014 (Coleção Debates, 5.).

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010a. p. 221-225.

MENESES, Maria Paula, O ‘indígena’ africano e o colono ‘europeu’: a construção da diferença por processos legais. **E-cadernos CES**, Publicação Trimestral, Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 7, 2010b. p. 68-93.

MIGNOLO, Walter D. DELINKING. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. Tradução livre. **Revista Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 449-514, March/May 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162647>>.

MONSIVÁIS, Carlos. La Malinche y el Malinchismo. Tradução Livre. In: GLANTZ, Margo (Coord.) **La Malinche, sus padres y sus hijos**. 2. ed. México: Taurus Pensamneto, 2013. p. 201-210.

MUNANGA, Kabengele. Mestiçagens como símbolo da identidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010. p. 444-454.

MUNDUKURU, Daniel. **O banquete dos deuses: conversa sobre a origem da cultura brasileira**. 2. ed. São Paulo: Global, 2009.

NEGRI, Antonio, **O Poder Constituinte: Ensaio sobre as Alternativas da Modernidade**. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

PATEMAN, Carole. Críticas feministas a la dicotomía público/privado. In: CASTELLS, Carmen (Comp.). **Perspectivas feministas em teoria política**. Tradução livre. Buenos Aires: Editorial Piados, 1996. p. 31-52.

\_\_\_\_\_. **O contrato sexual**. Tradução Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de Direitos Humanos uma concepção ocidental?. In: BALDI, Cesar (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro, Sao Paulo e Recife: Editora RENOVAR, 2004.

PEREIRA, Bruna Cristina Jaquette. **Tramas e dramas de gênero e de cor: a violência doméstica e familiar contra mulheres negras**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PINTO, Nicole Soares. “Nós somos todos misturados”: notas sobre a atualidade dos povos do médio rio Guaporé (Complexo do Marico/Rondônia). ST28: Redes ameríndias: sujeitos, saberes, discursos. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS (ANPOCS), 34., 2010, Caxambu, Minas Gerais. **Anais...** Caxambu, 2010.

PRADO, Adélia. **Bagagem**. São Paulo: Siciliano, 1993.

QUERMES, Paulo Afonso de Araújo; CARVALHO, Jucelina Alves de. Os impactos dos benefícios assistenciais para os povos indígenas. Estudo de Caso em Aldeias Guaranis. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 116, p. 769-791, out./dez. 2013.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 84-130.

RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

REIS, Sarah de Freitas. **Orçamento público e redistribuição com enfoque de gênero: uma análise da experiência do Equador**. Dissertação (Mestrado em Política Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

ROJAS, Axel; RESTREPO, Eduardo. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. 1. ed. Tradução Livre. Popayán, Colombia: Universidad del Cauca, 2010.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **A América Latina existe?** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010a (Darcy no bolso, 1.).

\_\_\_\_\_. **Falando dos Índios**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010b (Darcy no bolso, 5.).

\_\_\_\_\_. **Meus índios, minha gente.** Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro; Brasília, DF: Editora UnB, 2010c (Darcy no bolso,7.).

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.). **Gênero e povos indígenas.** Coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia". Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012.

SACCHI, Ângela. Representações políticas contemporâneas das mulheres indígenas. In: BARSTED, Leila Linhares; PITANGUY, Jacqueline (Orgs.). **O Progresso das Mulheres no Brasil 2003–2010.** Rio de Janeiro: CEPia; Brasília: ONU Mulheres, 2011.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **A mulher na sociedade de classes.** 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

\_\_\_\_\_. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004 (Coleção Brasil Urgente).

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo:** para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez Editora, 2006. (Coleção Para um novo senso comum, 4.).

\_\_\_\_\_. Para uma concepção multicultural dos direitos humanos. **Revista Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 7-34, janeiro/junho, 2001.

\_\_\_\_\_. Poderá o direito ser emancipatório? **Revista Crítica de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 65, 2003.

\_\_\_\_\_. La refundación del Estado y los falsos positivos. Tradução Livre. In: BALDI, Cesar Augusto (Org.). **Aprender desde o Sul:** novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 35-58.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez Editora, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Derechos humanos, democracia y desarrollo.** Tradução Livre. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, 2014.

SANTOS, Maria Cecília Macdowell dos. Quem pode falar, onde e como? Uma conversa "não inocente" com Donna Haraway. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, São Paulo, n. 44, p. 101-123, dezembro 1995.

SCOTT, Joan. **Gênero:** uma categoria útil para análise histórica. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. New York: Columbia University Press, 1989.

SEGATO, Rita Laura Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil. **Série Antropologia**, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/ Universidade de Brasília (UnB), 2003. Disponível em: <[www.agende.org.br/docs/File/dados\\_pesquisas/outros/Acoes%20para%20mulheres%20indigenas.pdf](http://www.agende.org.br/docs/File/dados_pesquisas/outros/Acoes%20para%20mulheres%20indigenas.pdf)>.

\_\_\_\_\_. **Antropologia e Direitos Humanos**: alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais, *Mana*, v. 12, n. 1, p. 207-236, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/mana/v12n1/a08v12n1.pdf>>.

\_\_\_\_\_. Gênero e Colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Tradução de Rose Barboza. *Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical*. **Revista E-Cadernos**, Publicação Trimestral, Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais (CES), n. 18, 2012.

SOUSA, Joelma Melo de. **A identidade nacional brasileira em discursos jurídicos**: entre memória, narrativa histórica e Constituição. Dissertação (Mestrado em Direito) - Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

SOUSA JUNIOR, José Geraldo. **Direito como liberdade**: O Direito Achado na Rua. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2011.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renacer dos Povos Indígenas para o Direito**. 1. ed. (ano 1998), 4ª tir. Curitiba: Juruá, 2005.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2010.

\_\_\_\_\_. Tradução como cultura. **Ilha do Desterro**, Florianópolis, n. 48, p. 41-64, jan./jun. 2005.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Tradução de André Villalobos. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006 (Coleção Gênero & Feminismos).

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1999. (Coleção Tudo é história, 145.).

\_\_\_\_\_. **O que são os Direitos Humanos das mulheres**. São Paulo: Brasiliense, 2007. (Coleção Primeiros Passos, 321.).

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América** - a questão do Outro. Tradução de Beatriz Perrone Moisés. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010. (Biblioteca do pensamento moderno).

VALCÁRCEL, Amélia. **La memoria colectiva y los retos del feminismo**. Tradução livre. Santiago do Chile, março de 2001 (Série Mujer y Desarrollo, 31.).

VELASCO, Mercedes Jabardo. Introducción. Construyendo puentes: en diálogo desde/con el feminismo negro. In: VELASCO, Mercedes Jabardo (Org.). **Feminismos negros**: una antología. Tradução Livre. Traficantes de Sueños, 2012. (Colección Mapas).

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento**: nova / velha utopia do indigenismo. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC) da Universidade de Brasília, UnB, 2006.



VERDUM, Ricardo (Org.) **Introdução** - Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas. Brasília: Inesc, 2008.

VIEZZER, Moema. **“Se me deixam falar...”** - Domitila – Depoimento de uma mineira boliviana. Tradução de Edmilson Bizelli. 4. ed. São Paulo: Global Editora, 1979.

VITÓRIA, Francisco. **Os índios e o direito da guerra**. Porto Alegre: Unijuí, 2006. (Coleção Clássicos do Direito Internacional).

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad** - Luchas (de)coloniales de nuestra época. Tradução Livre. 1 ed. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, 2009.

\_\_\_\_\_. Interculturalidad crítica y pluralismo jurídico: reflexiones em torno a Brasil y Ecuador. Tradução Livre. In: BALDI, Cesar Augusto (Org.). **Aprender desde o Sul**: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade. Belo Horizonte: Fórum, 2015. p. 35-58.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao pensamento jurídico crítico**. 7. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

YAWALAPITI, Watatakalu; FERREIRA, Rodrigo Siqueira. Yamurikumã – o ritual das hiper mulheres do Alto do Xingú. **Revista Brasileiros de raiz**, Brasília/DF, ano II, n. 9, agosto-setembro, p. 05, 2012.

### **Ofícios de resposta**

CASA CIVIL – NUP 00077.000800/2015-21

FUNAI – Despacho n. 136/2015/CGPC/DPDS/FUNAI – MJ

MEC – Protocolo SIMEC nº 23480011245201505

MDA – Protocolo nº 54800001024201584

MinC – Despacho nº 17/2015/CODPC/CGPPC/DCDC/SCDC/MinC

MMA – Ofício n. 126/2015/GAB/SEDR/MMA

MS – Protocolo - 25820002184201512 – Gabinete Resposta ao SIC 1488419 Itens 1 E 2

SDH – Minuta Informativa

SEPPPIR – Ofício n. 380/2015 – GM/SEPPPIR/PR

### **Documentos inéditos**

FUNAI. 2010a. Resultados dos Seminários Participativos sobre a Lei Maria da Penha. (2008 – 2010). Arquivo em PDF não publicado, disponível junto ao órgão Funai.

Funai. 2010b. Relatório síntese do Encontro Nacional de Mulheres Indígenas para a Proteção e Promoção dos seus Direitos. Arquivo em PDF não publicado, disponível junto ao órgão Funai.

## **Documentos**

CADERNOS de Estudos Desenvolvimento Social em Debate, n. 10, 2008. Brasília, DF: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome; Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2005.

CARDOSO, Alessandra; VERDUM, Ricardo. **Orçamento Indígena 2013 e Perspectivas para 2014**. Nota Técnica nº 181, INESC, junho de 2014.

CAISAN. Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional. **Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional: 2012/2015**. Brasília, DF: CAISAN, 2011.

CAISAN. Câmara Interministerial de Segurança Alimentar e Nutricional. **Balanco das Ações do plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional – PLANSAN 2012-2015**. Brasília, DF: MDS, Secretaria-Executiva da 2014.

CENSO 2010 do IBGE. Disponível em <<http://indigenas.ibge.gov.br/>>. Acesso em: 22 ago. 2014.

CEPAL. **Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2013. Disponível em: <<http://archivo.cepal.org/pdfs/2013/S2013792.pdf>>.**

CIMI. Violência contra os Povos Indígenas no Brasil. **Relatório**. Dados de 2014. Disponível em <[www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br)>.

CONSEA. **Comida de verdade no campo e na cidade**. Documento base da 5ª Conferência Nacional de Segurança Alimentar, 2015.

FUNAI. **I Conferência Nacional dos Povos Indígenas**, 2006.

FUNAI. Proteção e Promoção dos Direitos dos Povos Indígenas. **Balanco e perspectivas de uma nova Política Indigenista (PPA 2012-2015)**. Brasília: Funai, 2012.

IBGE/PNAD. Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, Diretoria de Pesquisas, Coordenação de Trabalho e Rendimento. **Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios**. Síntese de Indicadores, 2009, Rio de Janeiro, 2010.

INCTI. Instituto de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa. **Mapa das Ações Afirmativas no Brasil**. Ano base 2011. Disponível em: <<http://www.inctinclusao.com.br/acoes-afirmativas/mapa>>.

INEP. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Estatísticas sobre educação escolar indígena no Brasil**. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2007.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. **Situação atual das trabalhadoras domésticas no país**, 05 de maio de 2011. Comunicados do IPEA, n. 90. Disponível em: <[http://portal.mte.gov.br/data/files/8A7C812D302E6FAC0130460298591B4D/IPEA\\_Comunicado90.pdf](http://portal.mte.gov.br/data/files/8A7C812D302E6FAC0130460298591B4D/IPEA_Comunicado90.pdf)>.

IPEA. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. A Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais na Visão de seus Membros. **Relatório de Pesquisa**. Brasília, 2012.

MEC. I Conferência Nacional de Educação Indígena, 2009.

MDS. Brasil. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. Cadastro diferenciado. **Diversidade no Cadastro Único – Respeitar e Incluir**. Brasília, DF: MDS; Secretaria Nacional de Renda de Cidadania, 2014.

OIT. Organização Internacional do Trabalho. Convenção, n. 169, de 27 de junho de 1989, ratificado pelo Brasil por meio do Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004.

PINHEIRO, N. C. **Estudo sobre o desenho, a gestão, a implementação e os fluxos de acompanhamento das condicionalidades de saúde associadas ao Programa Bolsa Família (PBF) para povos indígenas**. Brasília, abril de 2014.

WASELFISZ, Julio Jacobo. **Mapa da Violência 2015 – homicídio de mulheres no Brasil**. 1. ed. Brasília: FLACSO Brasil, 2015.

## **Documentos Bolívia**

BOLÍVIA. **Caminos de la Despatriarcalización**. Boletín Informativo, 2012.

BOLÍVIA. **Despatriarcalización**. Boletín Informativo, 2014.

CÁRDENAS, Felix; CHIVI, Idon; CANQUI, Sandro; ALVARADO, Francisca. **Despatriarcalización y chachawarmi - Avances y articulaciones posibles**. Ministerio de Culturas y Turismo / Vice ministerio de Descolonización. Primera edición. AGRUCO/ Plural editores. Octubre de 2013.

CÁRDENAS, Felix. **Bolivia Vive Un Proceso Histórico**. Discurso Informe De Presentación Ante El Comité Contra El Racismo Y Toda Forma De Discriminación De Las Naciones Unidas (CERD) (Suiza / Febrero 2011). In Políticas Públicas, Descolonización Y Despatriarcalización En Bolivia, Estado Plurinacional. Horizontes Emancipatorios De La Gestión Pública En El Proceso De Cambio. La Paz, agosto, 2011.

INFORME. **Informe sobre el Estado Plurinacional de Bolivia** – 20° Ronda del Examen Periódico Universal del Consejo de Derechos Humanos, Octubre – Noviembre 2014.

### **Documentos Ecuador**

CEPAL. **Informe sobre el cumplimiento del consenso de Quito**, 2010.

FLORES, Alejandra; PRIETO, Mercedes; CUMINAO, Clorinda; MALDONADO, Gina; PEQUEÑO, Andrea. Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004. En: **De lo privado a lo público: 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en America Latina**. Coordinado por Nathalie Lebon, Elisabet Maier. México: Siglo XXI: UNIFEM: LASA, 2006.

PALACIOS, Paulina. Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional. En: **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2005.

PALACIOS, Jaramillo Patricia. **Los derechos de las mujeres en la nueva Constitución**. Marzo, 2008. Disponible em: <<http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-452.html>>. Acceso em: 10 jan. 2016.

### **Sites**

Consejo Nacional para Igualdad de Género: <<http://www.igualdadgenero.gob.ec/nosotros.html>>.

Conselho Nacional de Saúde: <[http://conselho.saude.gov.br/web\\_comissoes/cisi/index.html](http://conselho.saude.gov.br/web_comissoes/cisi/index.html)>.

CNV: <<http://www.cnv.gov.br/institucional-acesso-informacao/a-cnv.html>>.

FUNAI: <<http://www.funai.gov.br/>>.

MDS: <<http://mds.gov.br/>>.

MMA: <<http://www.mma.gov.br/>>

Portal Ypadê <<http://portalypade.mma.gov.br/>>.

Presidência da República: <<http://www.brasil.gov.br/meio-ambiente/2012/04/entenda-como-funciona-o-mercado-de-credito-de-carbono>>.

Presidência da República: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2012/09/criancas-beneficiarias-do-bolsa-familia-tem-frequecia-escolar-maior-que-85>>.

Programa Federal de Manejo Florestal Comunitário e Familiar (PMCF): <<http://www.florestal.gov.br/florestas-comunitarias/programa-federal-de-manejo-florestal-comunitario-e-familiar/programa-federal-de-manejo-florestal-comunitario-e-familiar>>.

SIC. Serviço de Acesso à Informação: <<http://www.acessoainformacao.gov.br/>>

SPM: <www.spm.gov.br.>

## **Legislação**

Decreto nº 7.775/2003 – Programa de Aquisição de Alimentos que propicia aquisição de alimentos de agricultores familiares a preços compatíveis com o mercado.

Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004 – promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais.

Decreto nº 6.874, de 05 de junho de 2009 – cria o Programa Federal de Manejo Florestal Comunitário e Familiar (PMCF).

Decreto nº 7.272/2010 – regulamenta o SISAN e instituiu a Política Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (PNSAN).

Decreto nº 7.744, de junho de 2012 – dispõe sobre valores das diárias nos deslocamentos para o Município do Rio de Janeiro, Estado do Rio de Janeiro, até 30 de junho de 2012, em decorrência da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável - Rio +20.

Decreto nº 7.794/2012 – Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica.

Decreto nº 8.030, de 20 de junho de 2013 - Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República e remaneja cargos em comissão.

Decreto nº 8.593, de 17 de dezembro de 2015 – cria o Conselho de Política Indigenista (CNPI).

Portaria do Ministério da Saúde nº 254, de 31 de janeiro de 2002 – aprova a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASPI).

Portaria nº 984, de julho de 2006 – instituiu nos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) o Sistema de Vigilância Alimentar e Nutricional (SISVAN).

Portaria Interministerial MDA/MDS/MMA nº 239, de 21 de julho 2009 – estabelece orientações para a implementação do Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade.

Portaria GM/MDS nº 177, de 16 de junho de 2011 – define procedimentos para a gestão do Cadastro Único para Programas Sociais do Governo Federal, revoga a Portaria nº 376, de 16 de outubro de 2008, e dá outras providências. Cadastramento Diferenciado.

Portaria Interministerial nº 419, de 26 de outubro de 2011 – regulamenta a atuação dos órgãos e entidades da Administração Pública Federal envolvidos no licenciamento ambiental, de que trata o art. 14 da Lei nº 11.516, de 28 de agosto de 2007.

Portaria Interministerial nº 60, de 24 de março de 2015 – estabelece procedimentos administrativos que disciplinam a atuação dos órgãos e entidades da administração pública

federal em processos de licenciamento ambiental de competência do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA e revoga a Portaria Interministerial n. 419 de 26 de outubro de 2011.

Portaria nº 421, de 9 de maio de 2014 – Conferência Nacional de Educação Indígena está prevista para 2016.

Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006 – Lei Orgânica da Segurança Alimentar e Nutricional (LOSAN).

Lei nº 12.188/2010 – cria a Política Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PNATER) e o Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural (PRONATER).

Lei de Acesso à Informação nº 12.527/2011.

PL nº 5.944/2013 – altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), para dispor sobre a avaliação na educação indígena.

## **Notícias**

ANISTIA INTERNACIONAL. **Campanha “Jovem Negro Vivo”**. Disponível em: <<https://anistia.org.br/campanhas/jovemnegrovivo/>>. Acesso em: 03 ago. 2015.

APIB. Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. **Quitéria Maria de Jesus (Quitéria Pankararu)**. 8/12/2009. Disponível em: <<http://blogapib.blogspot.com.br/2009/12/quiteria-maria-de-jesus-quiteria.html>>. Acesso em: 3 fev. 2016.

CNV. Comissão Nacional da Verdade. **CNV recebe relatório sobre violações de direitos dos índios Aikewara, Suruí, do Pará**. 13/05/2014. Disponível em: <<http://www.cnv.gov.br/outros-destaques/483-cnv-recebe-relatorio-sobre-violacoes-de-direitos-dos-indios-aikewara-surui-do-para.html>>.

DIARIO DO GRANDE ABC. **Índios organizam protestos contra 500 anos de Brasil**. 28/03/2000. Disponível em: <<http://www.dgabc.com.br/Noticia/115528/indios-organizam-protestos-contr-500-anos-de-brasil>>. Acesso em: 20 maio 2015.

EBC. **Quinze fatos marcantes sobre a primeira edição dos Jogos Mundiais dos Povos Indígenas**. 02/11/15. Disponível em <<http://www.ebc.com.br/print/esportes/2015/11/quinze-fatos-sobre-primeira-edicao-dos-jogos-mundias-dos-povos-indigenas>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

EZLN. **A 20 años del levantamiento en Chiapas**. 01/01/2014. Disponível em: <<http://ezln.eluniversal.com.mx/a-20-anos-del-levantamiento-en-chiapas/>>. Acesso em: 20 jan. 2016.

FOLHA DE S.PAULO. **Índios entregam carta de protesto a Fernando Henrique**. 24/04/2000. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/reportagens.htm>>. Acesso em: 20 maio 2015.

FOLHA DE S.PAULO. **Na Amazônia, Bolsa Família causa 'efeito mortadela' entre ribeirinhos.** 19/11/2015. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2015/11/1708299-na-amazonia-bolsa-familia-causa-ef-eito-mortadela-entre-ribeirinhos.shtml>>. Acesso em: 02 fev. 2015.

FÓRUM. **A Funai está sendo desvalorizada e sua autonomia totalmente desconsiderada, diz ex-presidente.** 27/01/2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2015/01/funai-esta-sendo-desvalorizada-e-sua-autonomia-totalmente-desconsiderada-diz-ex-presidente/>>. Acesso em: 03 fev. 2015.

G1. **Índios dormem em barco há uma semana para tirar documentos no AC.** 03/03/2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2015/03/indios-dormem-em-barco-ha-uma-semana-para-tirar-documentos-no-ac.html>>

ISA. **Novos projetos de lei ameaçam direitos indígenas no Congresso.** 16/06/2015. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/novos-projetos-de-lei-ameacam-direitos-indigenas-no-congresso>>. Acesso em: 03 fev. 2015.

ISA. **Dilma veta Projeto de Lei que ampliava uso de línguas indígenas em escolas e universidades.** 08/01/2016. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/dilma-veta-projeto-de-lei-a-favor-do-uso-de-linguas-indigenas-em-escolas-e-universidades>>. Acesso em: 21 jan. 2012.

NOTICIA CIMI. **Corpo de liderança Kaiowá vítima de 35 facadas é encontrado às margens de rodovia no MS.** 04/11/2014. Disponível em <[http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo\\_id=7827&action=read](http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=7827&action=read)>. Acesso em: 03 fev. 2015.

O GLOBO. **Festas e gafes nos 500 anos do Brasil.** 22/04/2000. Disponível em: <<http://acervo.oglobo.globo.com/fatos-historicos/festas-gafes-nos-500-anos-do-brasil-9283747#ixzz3ahnyHvIa>>. Acesso em: 20 maio 2015.

O GLOBO. **Número de imigrantes mortos no Mediterrâneo triplica.** 01/07/2015. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/mundo/numero-de-imigrantes-mortos-no-mediterraneo-triplica-16619206>>.

O GLOBO. Graça Magalhães-Ruether. **Alemanha reconhece terceiro sexo.** 18/08/2013. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/blogs/lafora/posts/2013/08/18/alemanha-reconhece-terceiro-sexo-507379.asp>>. Acesso em: 6 ago. 2014.

ONU BRASIL. **Mulheres indígenas enfrentam 'tripla discriminação' ao tentar entrar para a política.** 27/05/2013 Disponível em: <<http://www.onu.org.br/onu-mulheres-indigenas-enfrentam-tripla-discriminacao-ao-tentar-entrar-para-a-politica/>>.

ONU BRASIL. **América Latina: 23,5 milhões de mulheres indígenas são afetadas por desigualdades étnicas e de gênero.** 18/10/2013. Disponível em: <<http://nacoesunidas.org/america-latina-235-milhoes-de-mulheres-indigenas-afetadas-pelas-d-esigualdades-etnicas-e-de-genero/>>.

**REDE BRASIL. Comissão da Verdade pede recuperação de terras indígenas distribuídas pela ditadura** - Rede Brasil Atual. 04/11/2014. Disponível em: <<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2014/11/comissao-da-verdade-pedira-homologacao-de-terras-indigenas-e-recuperacao-ambiental-4988.html>>.

REVISTA de História da Biblioteca Nacional. Capa “Mulheres em conflitos”, ano 10, nº117, junho, 2015.

SDH. Secretaria de Direitos Humanos. **Seminário sobre registro civil de indígenas nas fronteiras vai mapear situação no Mercosul**. 13/05/2015. Disponível em: <<http://www.sdh.gov.br/noticias/2015/maio/seminario-sobre-registro-civil-de-indigenas-nas-fronteiras-vai-mapear-situacao-da-falta-de-documentacao-no-...>>

SUBVERSIONES. **Nunca más un México sin nosotras** - Mujeres rebeldes zapatistas. 25/08/2013. Disponível em: <<http://subversiones.org/archivos/11845>>

### **Documentário**

**Beiradão Hup Boyoh**. Documentário, 15 minutos. Direção: Jessica Mota e Alice Riff. Coordenação: Danilo Paiva Ramos. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yZ27ECzEK6Q>>. Acesso em: 22 jan. 2016.



**Modelo de Ofício para Ministérios**

**EXCELENTÍSSIMO SENHOR MINISTRO DO MINISTÉRIO DO  
XXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXXX**

**LÍVIA GIMENES DIAS DA FONSECA**, brasileira, casada, pesquisadora, doutoranda em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília, matriculada sob o nº. XXXXXXXX, portadora da cédula de identidade RG nº. XXXXXXXX, inscrita no CPF/MF sob o nº. XXXXXXXXXX, residente e domiciliada à XXXXXXXXX, e-mail [liviagdf@gmail.com](mailto:liviagdf@gmail.com) e telefone XXXXXXXXXX, vem, respeitosamente, à presença de Vossa Excelência, com a finalidade de compor o acervo de dados de pesquisa de campo, necessária para elaboração de tese intitulada “A construção intercultural dos direitos das mulheres a partir do diálogo com as mulheres indígenas: desafios e possibilidades.”, com fundamento no quanto dispõem o artigo, 5º, inciso XXXIV, e 37, *caput*, ambos da Constituição Federal de 1988, bem como nas disposições da Lei de Acesso à Informação (Lei nº 12.527, de 18 de novembro de 2011), requerer as seguintes informações:

- (i) Se entre 2003 e 2014, foram realizadas Ações, publicados editais específicos e/ou celebrados Convênios ou outros contratos administrativos, com Associações, Cooperativas, Fundações, e/ou outras entidades organizadas e/ou voltadas para o atendimento de populações indígenas brasileiros, cujo objeto de atuação seja a de fomentar o desenvolvimento, assistência, ou cooperação com indígenas.
- (ii) Se entre 2003 e 2014, foram realizadas Ações, publicados editais específicos e/ou foram celebrados Convênios ou outros contratos administrativos, com Associações, Cooperativas, Fundações, e/ou entidades de mulheres indígenas ou lideradas, presididas, administradas por mulheres indígenas;
- (iii) Em caso positivo, que se forneça listagem com informações acerca da ação, do edital, do número do convênio; entidade conveniada; objeto do convênio; público atendido e resultados.

Nestes Termos,  
Pede e Espera Deferimento.  
Brasília – Distrito Federal, XX de abril de 2015.

**Lívia Gimenes Dias da Fonseca**  
**CPF XXXXXXXXXX**