

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE**  
**Programa de Pós-Graduação em Bioética/ Unb**

**BERNARDINO VITTOY**

**GÊNERO E MULHERES INDÍGENAS: UM OLHAR PELA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO**

**Brasília, DF**

**2015**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE**  
**Programa de Pós-Graduação em Bioética/ Unb**

**BERNARDINO VITTOY**

**GÊNERO E MULHERES INDÍGENAS: UM OLHAR PELA BIOÉTICA DE  
INTERVENÇÃO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Fundamentos em Bioética e Saúde Pública

Orientadora: Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Rita Laura Segato

**Brasília**

**2015**

## FOLHA DE APROVAÇÃO

### GÊNERO E MULHERES INDÍGENAS: UM OLHAR PELA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Bioética.

Aprovada em 06 de Outubro de 2015

#### Banca examinadora

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita Laura Segato (Presidente)  
Programa de Pós Graduação em Bioética – UnB

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento  
Programa de Pós Graduação em Bioética - UnB

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Elaine Moreira  
Universidade Federal de Roraima – UFRR

Prof. Natan Monsores de Sá (Suplente)  
Programa de Pós Graduação em Bioética - UnB

**Brasília**  
**2015**

*Dedico esta dissertação a minha família, em especial a Ernanda e Bruno que em muitos momentos me garantiram a concentração necessária e o apoio incondicional e que são a minha razão de ser. Aos meus amigos que tanto amo e que tanto acreditam em mim, as vezes até mais do que eu mesmo. As mulheres que fazem parte de minha vida, que transforma cada dia em único, que enche de graça, beleza e perfume, em especial a Luciana Buzetti, a irmã que eu escolhi e que vive um momento difícil. A minha orientadora que com paciência e carinho está me mostrando o caminho das humanidades.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, especialmente aos professores que com atenção e dedicação foram plantando a semente da Bioética.

A minha orientadora Rita Laura Segato pelas conversas ao longo deste trabalho, pela paciência, carinho e delicadeza.

Aos colegas da pós-graduação em Bioética, especialmente aos que compõem a Rede de Proteção Ana Flavia, Anelise, Valéria, Adriano, Sylvio e o impagável Fabio.

Aos meus amigos do trabalho de todos estes anos na saúde indígena, aqui não vou citar nomes pois não caberiam.

Aos meus amigos da Organização Pan-Americana de Saúde que souberam entender minhas ausências para assistir as aulas, em especial aos da Unidade Técnica de Saúde Familiar, Gênero e Curso de Vida e agregados.

A uma mulher muito especial em minha vida, que me acolheu, me educou, me preparou para ser o que sou e se tornou a minha verdadeira fonte de inspiração, minha mãe Mariana Vitoy da Silva.

Da janela do posto eu olhava, entre um atendimento e outro, e a via passar. Com seu corpo marcados pelo tempo e pelo esforço. Esforço absurdo para carregar, a lenha vinha sobre as costas, o cesto cheio de batatas, mandiocas e milho na cabeça, o corote de água recolhido na fonte agarrado pela mão, e ainda havia espaço em seu corpo para trazer um dos muitos filhos pendurado ao ombro e pescoço. E assim era. Dia a após dia. Eu ia embora e quando voltava, lá estava ela no mesmo movimento, o movimento de garantir a sobrevivência de seu povo. E da janela, eu olhava quando a índia passava. (Guto Vitoy)

## RESUMO

Adotamos o marco teórico da perspectiva descolonial em busca de elementos que possibilitem a compreensão das posições de gênero e papéis das mulheres nas sociedades indígenas, com o propósito de inspirar políticas públicas que respondam às necessidades das mulheres indígenas do Brasil. Sem a pretensão de apresentar conclusões definitivas, sob o risco de recorrer no mesmo equívoco da universalização eurocêntrica que tanto combatemos, apresentamos algumas reflexões que fundamentam a ideia de que os conceitos propostos por Organismos Internacionais como “universalizáveis” e fortemente incorporados no vocábulo das políticas públicas de gênero não são suficientes para compreender as complexidades e diferenças próprias das comunidades indígenas. Para isto é necessário observar com maior detalhe as diferenças e peculiaridades das relações de gênero nas sociedades indígenas e criticar aproximações eurocêntricas e universalistas para evitar perpetuar uma abordagem que, embora com boas intenções, reproduza e exacerbe o padrão colonial.

**Palavras Chaves:** gênero; mulheres indígenas; colonialidade; bioética

## **Abstract**

We adopted the theoretical framework of the decolonial perspective searching for elements that enable the comprehension of gender roles and positions of women in indigenous societies, in order to inspire public policies addressing the needs of indigenous women in Brazil. Without claiming definitive conclusions, at the risk of making the same mistake of Eurocentric universality that we fight, here there are some reflections grounding the idea that the concepts proposed by International Organizations as "universalizable" and strongly embedded in the speech of gender public policies is not enough to understand the complexities and differences of indigenous communities. For this it is necessary to observe in more details the differences and peculiarities of gender relations in indigenous societies and criticize Eurocentric and universal approaches to avoid perpetuating an approach, which although with good intentions, may reproduce and exacerbate the colonial pattern.

**Key words:** gender; indigenous women; coloniality; bioethics



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>10</b>
<b>2 CAPÍTULO I – GÊNERO COMO CONCEITO UNIVERSALIZAVEL</b>	<b>16</b>
<b>3 CAPÍTULO II - BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO: EM BUSCA DE UMA BIOÉTICA DESCOLONIZADORA</b>	<b>21</b>
3.1 BIOETICA LATINOAMERICANA	24
3.2 BIOÉTICA FEMINISTA	26
3.3 BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO	27
<b>4 CAPÍTULO III – O CORPO</b>	<b>31</b>
4.1 A CENTRALIDADE DO CORPO PARA A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO	31
4.2 A CENTRALIDADE DO CORPO NAS SOCIEDADES INDÍGENAS	34
<b>5 CAPÍTULO IV – COMPREENDENDO ALGUNS PONTOS CHAVES DA DIFERENÇA</b>	<b>37</b>
5.1 O PAPEL DA MULHER INDÍGENA NA SOCIEDADE	37
5.2 - COMPREENDENDO A COLONIALIDADE	37
5.3 – COMPREENDENDO O MUNDO ALDEIA	40
<b>6. CAPÍTULO V – EXPLORANDO OUTRAS POSSIBILIDADES</b>	<b>53</b>
6.1 SISTEMA MODERNO DE GÊNERO – MODERN GENDER SYSTEM – UMA VISÃO DE GÊNERO POR MARIA LUGONE	53
6.2 SISTEMA MODERNO\COLONIAL DE GÊNERO – MODERN GENDER SYSTEM	55
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>58</b>
<b>8 BIBLIOGRAFIA</b>	<b>63</b>

## 1 INTRODUÇÃO

As diferenças entre os sexos, traduzidas em desigualdades de gênero, em matéria de poder, prestígio e recursos permeiam o tecido social e econômico de todas as nações, afetando negativamente a saúde de milhões de pessoas. Este efeito ocorre por meio da ação de padrões discriminatórios como, por exemplo, na alimentação e atenção à saúde infantil; o abuso sexual e a violência contra mulher; a exposição diferencial a riscos; as desigualdades no acesso a recursos, serviços, e proteção social em saúde; poder desigual de decisão sobre a própria saúde - autonomia, as assimetrias em certos determinantes sociais da saúde tais como a educação, o trabalho e a renda; divisão desigual de responsabilidade pelo cuidado não remunerado nos lares; e desequilíbrio na representação política.

O reconhecimento e análise das influências e interações dos fatores de sexo e gênero no campo da saúde coletiva permite maior compreensão das dinâmicas epidemiológicas. A multidisciplinaridade que funda a saúde coletiva possibilita, com seu arcabouço metodológico vasto, a ampliação dos objetos e métodos para esta abordagem, gerando uma reflexão crítica sobre condicionantes sociais. Os padrões de demanda, oferta, qualidade dos serviços, processos de gestão formal e informal da saúde são exemplos claros de situações influenciadas pelas questões de gênero e que muitas vezes não são tratadas e analisadas com este enfoque.

A incorporação da categoria gênero na análise do processo saúde-doença seria efetivada a medida que considere que a origem social das desigualdades entre homens e mulheres em uma sociedade, esta para além do conceito do determinismo, meramente biológico/gênico, dos padrões de comportamento dos indivíduos, mais que existem fatores sociais, e que estes não se limita a posição estruturada em classe social, e que considere também a origem e a natureza das relações desiguais entre homens e mulheres.

A incorporação da perspectiva de gênero nas análises da situação de saúde, na organização de serviços, nas demandas, nas relações de usuários com os serviços e com profissionais significa acrescentar novas possibilidades à interpretação dos fenômenos, discutindo nuances da origem social dos problemas de saúde.

O princípio da igualdade de direitos entre os sexos é proclamado explicitamente no preâmbulo da Carta das Nações Unidas (1945), na Declaração Universal de Direitos Humanos (1948) e nos principais tratados internacionais de direitos humanos, especialmente, na Convenção sobre a eliminação de todas as formas de discriminação contra as mulheres

(1979). A Plataforma de Ação da Quarta Conferência Internacional sobre a Mulher, no artigo 105, (Beijing, 1995) retomou operacionalmente e conceitualmente o princípio de igualdade entre homens e mulheres, colocando a saúde como uma área prioritária de trabalho frente a este objetivo. Para o seu alcance os governos e outros organismos devem promover uma política ativa e visível de transversalização da perspectiva de gênero em todas as políticas, planos e programas (Gender Mainstreaming, em inglês) se transformando em uma estratégia universalmente aceita para promover a igualdade de gênero. (1) (2) (3) (4)

Cabe nos aqui uma inquietação e conseqüentemente uma reflexão: será que realmente a categoria de gênero, tal como posta, de maneira universal, a qual descreveremos mais detalhadamente adiante, se aplica às sociedades ditas tradicionais? Ou seja, admitindo que gênero seja uma construção social, a maneira como cada indivíduo, em sua subjetivação, vivencia o seu ser “homem” ou ser “mulher”, seria então possível discutir gênero em populações indígenas? Uma vez que estas sociedades apresentam-se como diversa social e culturalmente? Unificar as questões de gênero e tratar o gênero como universal não se constituiria numa abordagem eurocêntrica para domesticar e disciplinar corpos em busca de uma modernidade sempre estruturada pela colonialidade? Não seria o conceito de gênero uma ferramenta efetiva, bem aceita, com apelo social da dominação e da hegemonia de uma elite social europeia sobre os habitantes do Sul?

Como percurso possível, dentro de um amplo espectro de outras opções, para esta discussão desta temática optei por passar em revisão o marco teórico da bioética, especialmente a bioética de intervenção, buscando construir uma base teórica filosófica, e de certa forma politizada para a esta reflexão. Em seguida recolher na literatura trabalhos que se dedicaram nas mais diversas maneiras em descrever e analisar o papel da mulher nas sociedades indígenas, comparando a minhas observações ao longo dos anos que venho trabalhando na saúde indígena. Esta escolha se dá, inicialmente, por aceitar que as questões de gênero estão diretamente relacionadas às relações de poder entre homens e mulheres e com suas conseqüências, em segundo por acreditar que a lógica de funcionamento das sociedades ditas ameríndias diferem muito da sociedade ocidental hegemônica logo que esta discussão não pode/deve se dar com base nos mesmos princípios conceituais que funda o pensamento globalizante, de que todos somos iguais, no que diz respeito a nossa subjetivação, e que apenas estamos inseridos em contextos sócio ambientais diferentes e desta maneira contribuir na discussão e solidificação de uma bioética anticolonial ou até mesmo descolonizadora.

Esta temática, dada a sua delicadeza e relativa obscuridão, nos evoca uma responsabilidade e seriedade para sua abordagem e nos aponta para a necessidade de

articulação de pensamentos e teorias para tentar compreender como estas dinâmicas sociais operam nas relações entre homens e mulheres indígenas. Junto-me aos que como Rita Segato, que em seus artigos “Os percursos do gênero na antropologia e para além dela”, aponta para os limites das fronteiras da disciplina para a compreensão desta categoria e que a abertura transdisciplinar nos coloca em evidencia o limite da capacidade de uma única disciplina (antropologia) em interpretar os fenômenos sociais. (5)

O multiprofissionalíssimo, que funda a saúde coletiva, ainda que tenha avançado substantivamente na identificação de dinâmicas sociais no campo da saúde, em função do seu amplo arcabouço metodológico trazido pelas diversas disciplinas, persistem importantes vazios de conhecimentos – por exemplo: como as demandas aos serviços de saúde oriundas das inequidades de gênero devem ser reconhecidas e tratadas por parte do estado?

A psicologia em seus estudos de representação social tem oferecido contribuições significativas, especialmente na demonstração de como as manifestações e concepção de gênero são percebidas e interpretadas pelos profissionais de saúde.

A antropologia com seu arsenal teórico e metodológico têm produzido estudos e discussões valiosas, ao longo dos anos, revelando espectros das relações entre homens e mulheres em diferentes contextos. Esta disciplina diferencia-se das demais ao propor o reconhecimento do outro a partir do estranhamento de si mesmo como uma condição de possibilidade prática, o que caminha no sentido inverso, por exemplo do feminismo. O conhecimento antropológico sobre a mulher formula-se, então, a partir de uma relação de alteridade e não de identificação. A análise demanda o distanciamento para a contextualização do outro, ferramenta essa muito utilizada pelos estudos antropológicos.

A bioética apresenta-se neste cenário como um espaço possível, e não único, para se discutir, mediar e propor saídas às questões que podem gerar conflitos éticos na atuação profissional/paciente ou na pesquisa com seres humanos oriundos ou fundados na tentativa de reconhecer as categorias de gênero, como uma teoria viável para se pensar as soluções para as desigualdades entre homens e mulheres, especialmente na maneira como cada um vivência os seus próprios processos de saúde e doença, bem como sua implicação na formulação e implementação de políticas pública, que aqui nos interessa diretamente, as relacionadas ao setor saúde. Isto se dá por acreditar em uma bioética prática, capaz de responder aos problemas reais das pessoas.

A bioética tem apresentado um vasto repertório de análises dos problemas éticos encontrados nos ambientais hospitalares, no campo da autonomia, beneficência, não maleficência e justiça, como também nas questões envolvendo experimentos científicos e

tecnológicos envolvendo seres humanos, no entanto pouco tem sido produzido com relação aos problemas éticos vivenciados na atenção primária. (6) Garrafa, ao criticar o modelo de bioética anglo-saxônica defende para América Latina uma bioética de intervenção que deve ter seu foco de atuação nas questões das sociedades, incursionando pela política para incluir as questões sociais na agenda. (7) (8)

O Objetivo geral deste trabalho é de ampliar o entendimento sobre as bases epistemológicas da Bioética de Intervenção, sobretudo sua utilização como referencial teórico para analisar o conceito universal de gênero aplicado a comunidades indígenas. Para alcançar este objetivo alguns objetivos intermediários foram definidos, entre eles: a) Investigar o papel da mulher na organização social de grupos indígenas; b) Compreender as relações estabelecidas entre homens e mulheres indígenas nestas comunidades; c) Refletir sobre o uso do conceito de gênero em sociedades culturalmente diversas; e d) Propor elementos para o fortalecimento de uma bioética descolonizadora, despatriarcalizadora, crítica, politizada, contra hegemônica e pluricultural.

Como o intuito deste trabalho é de fazer uma reflexão crítica e teórica sobre a utilização das bases conceituais da bioética de intervenção, opção foi por uma pesquisa bibliográfica, utilizando-se de autores que têm discutido e contribuído com o processo de consolidação da disciplina, bem como seu percurso e tensão.

Para definição do conceito universal sobre o qual desenvolve a reflexão a opção foi pelo marco conceitual adotado pelas Agências do Sistema das Nações Unidas e difundido e aceito mundialmente.

A reflexão ocorre colocando todos estes conceitos em diálogo e trazendo um pouco da experiência vivenciada nos trabalhos de campo ao longo de meus quase 10 anos de trabalho com povos indígenas, seja em campo ou na gestão e cooperação técnica internacional na temática de diversidade cultural, especialmente em saúde indígena.

A dissertação está estruturada em cinco capítulos teóricos seguidos de uma sessão destinada às considerações finais. No primeiro capítulo, a partir da revisão dos documentos produzidos por organismos internacionais passamos em revista os conceitos e fundamentos contidos nestes documentos. O objetivo de explorar estes conceitos ditos universalizáveis deve-se a proposta de avaliar se estas proposições universais, tais como esta posta, são aplicáveis para compreender as relações de gênero em sociedades indígenas.

No segundo capítulo, intitulado de bioética de intervenção: em busca de uma bioética descolonizadora, partimos do surgimento da bioética nos anos 1970 e traçamos brevemente o caminho da estruturação de uma corrente latino-americana, que contesta a utilização dos

quatro princípios da bioética com suficientes para discutir e responder a todas as questões no campo da bioética, em especial nas América Latina e propõe um novo referencial para subsidiar estas discussões.

O corpo é o objeto de estudo no capítulo terceiro. Neste capítulo exploramos conceitos relacionados a corporeidade por considerar sua importância tanto para a bioética quanto para compreender as dinâmicas das sociedades indígenas.

No quarto capítulo aprofundamos na literatura que sustenta a base de discussão para contestar a proposta de conceito universalizável de gênero contido nos documentos revisados no capítulo primeiro. A base desta discussão está pautada nos conceitos elaborados por Anibal Quijano de colonialidade e poder. Explora também conceitos importantes relacionados ao mundo aldeia e suas peculiaridades.

No quinto capítulo discutimos a partir da visão da autora Maria Lugones outras possibilidades, com o intuito de deixar ainda mais evidente que as questões de gênero podem ser interpretadas a partir de outras perspectivas.

Esta trajetória nos leva para a última parte da dissertação a qual designamos de considerações finais, apenas por uma questão metodológica. Uma vez que consideramos que estas considerações são apenas momentâneas e provisórias, as quais não podem e nem devem ser generalizadas, sob pena de incorrer no mesmo equívoco o qual combatemos.

As inquietações e observações que auxiliam na discussão dos conceitos e situações apresentadas para a composição desta dissertação surgem da minha trajetória profissional, da área da saúde, que teve seu início na saúde pública em 2002, atuando na área de gestão e atenção primária em um pequeno município do interior do estado de Mato Grosso. Posteriormente fui atuar como dentista clínico em áreas indígenas do Distrito Sanitário Especial Indígena Kayapo. Quando tive a oportunidade de manter um contato extremamente próximo e respeitoso com as comunidades indígenas. Logo fui dragado para a gestão do subsistema de saúde indígena no nível federal, junto a Fundação Nacional de Saúde e posteriormente para a cooperação técnica internacional, no tema de saúde dos povos indígenas. Hoje trabalho para um organismo internacional especializado em saúde, atuando como ponto focal no Brasil para os temas de etnicidade e saúde e diversidade cultural e como oficial nacional de saúde família, gênero e curso de vida.

Os aspectos éticos envolvidos neste tipo de estudo foram considerados na perspectiva de preservar e respeitar os indivíduos e sua coletividade, que mesmo de maneira indireta, estão representados no estudo. Garantindo a total responsabilidade por não gerar estigmas e preconceitos. Por não se tratar de pesquisa envolvendo diretamente seres humanos, foi

considerada desnecessária sua submissão ao Comitê de ética em Pesquisa com seres humanos. O que não nos isenta das responsabilidades de pesquisador social e que nos imprime o compromisso de zelar pelo uso mais adequado das discussões aqui apontadas.

## 2 CAPÍTULO I – GÊNERO COMO CONCEITO UNIVERSALIZAVEL

Não é intenção neste capítulo tratar das múltiplas visões, teorias e reflexões produzidas no âmbito das ciências humanas e sociais a respeito de gênero, considerando a amplitude bibliográfica disponível que trata das relações entre homens e mulheres. No capítulo seguinte teremos a oportunidade de apresentar uma outra perspectiva teórica, que a nosso ver é mais adequada e ajustada às organizações socioculturais dos povos indígenas brasileiros e latino-americanos e explorar outras reflexões de autoras que pensam a temática do gênero a partir de um outro prisma.

O marco conceitual adotado, neste capítulo, para reflexão será composto exclusivamente pelos instrumentos internacionais e documentos de agências das Nações Unidas que trataram deste tema. Isto se dará em função única do objetivo do estudo ser o de analisar a aplicação de conceitos tidos como universais para discutir as questões relacionadas a gênero e mulheres indígenas. Embora se reconheça a ausência de consenso e toda a tensão e disputa existente nos campos epistemológico, filosóficos e políticos do tema em questão, neste sentido nada melhor que os documentos produzidos no âmbito destes organismos para traduzir uma tentativa de universalização de conceitos, práticas e soluções. Esta escolha se deu por considerar o papel normalizador que estes organismos exercem nos países e a utilidade de seus tratados e instrumentos para a cooperação técnica.

O termo “sexo” se reserva preferencialmente para aludir a características físicas, biológicas e corporais que cada ser humano apresenta desde seu nascimento, características naturalmente determinadas e relativamente invariáveis que diferenciam homens de mulheres, resultantes da composição herdada através de cromossomos sexuais (x e y), com manifestação no desenvolvimento anatômico e fisiológico. (9) (10)

Gênero será considerado aqui como sendo o conjunto de características psicológicas, sociais, políticas e culturais que definem as pessoas como homens e mulheres. Estas características são históricas e modificáveis no tempo. O gênero tem caráter relacional, não se refere exclusivamente a homens e a mulheres, senão à relação entre ambos como também entre cada um. Por ser uma construção social, o mesmo pode se modificar com o passar do tempo. (9) (10)

Assim, o conceito de gênero refere-se ao significado social que a diferença biológica/sexual adquire e que pode variar com o tempo e com os grupos socioculturais, faz alusão às características socialmente atribuídas ao masculino e feminino, e as diferenças sociais, de



trabalho, econômicas e políticas oriundas das relações estabelecidas entre eles. Isto implica dizer que o conceito de gênero, ainda que parta das diferenças biológicas entre os sexos, vai além da distinção para incluir a trama de influência recíproca que opera entre os fatores biológicos/sexuais e outros vinculados a posição diferencial que ocupam as mulheres e homens na estrutura social, determinadas pelas funções esperadas de cada sexo, acesso e controle sobre os recursos, e poder de decisão nas distintas esferas da vida. Diferentemente de identidade de gênero, que se define como sendo a maneira como as pessoas são percebidas ou se reconhecem, como homens ou mulheres. A identidade de gênero é construída através de processos históricos e culturais. (10) Os papéis de gênero estão definidos como sendo um conjunto de atitudes, condutas e valores que a sociedade define como apropriada ou não em função de cada sexo, idade, classe social, etnia, religião, etc. (9)

A perspectiva de gênero tratada nos documentos de organismos internacionais diz respeito ao enfoque de trabalho que analisa a situação das mulheres e dos homens baseando-se nas relações entre ambos. Esta perspectiva implica em conhecer as diferenças entre homens e mulheres nas suas relações de poder, contrapondo com uma proposta transformadora mais justa e igualitária. E considera análise de gênero como um instrumento de diagnóstico baseado nas diferentes necessidades e prioridades de mulheres e homens. Este instrumento se utiliza, ou evidencia indicadores de gênero, definido como uma medida, fato, opinião ou percepção que defina uma situação ou condição específica das relações e papéis entre homens e mulheres e que mede as mudanças neste âmbito durante um período de tempo. Os indicadores de gênero são utilizados para evidenciar uma situação de desigualdade entre homens e mulheres ou, mais exatamente, para aferir como as diferenças se traduzem em desigualdades. Quando esta desigualdade for considerada como injusta estará fazendo referência às iniquidades de gênero. (9) (10)

Pensando em estabelecer políticas, planos e programas com o enfoque aqui enunciado as agências das nações unidas propõe a adoção de “Mainstreaming” ou transversalidade como processo de integração das questões de gênero na totalidade destes e em todas as áreas e em todos os níveis visando a equidade de gênero, ou seja, a justiça e imparcialidade no tratamento das mulheres e homens no que diz respeito aos direitos, obrigações, benefícios e oportunidades, gerando a igualdade entre os gêneros, no momento em que todos gozem de condições iguais. (10)

Em seguimento aos acordos de Beijing, a integração transversal da perspectiva de gênero nas políticas, planos e programas se converteu na estratégia globalmente aceita para promover a igualdade de gênero, e converteu-se em um mandato que compromete governos,

organizações nacionais e agências internacionais com objetivo de promover a igualdade de gênero. Contudo, apesar das boas intenções, essas providências não levam em consideração as diferenças radicais da estrutura e relações de gênero nas diferentes sociedades humanas, e os acertos e desacertos de cada uma em termos de equidade e segurança das mulheres e da posição feminina em geral.

O conceito de igualdade de gênero está relacionado à noção de ausência de discriminação e exercício de direitos humanos. Refere-se à igualdade de condições entre os sexos com relação ao desfrute de oportunidades, recursos e poder de decisão. Para a Organização Pan-Americana de Saúde a igualdade de gênero no âmbito sanitário existe quando as mulheres e homens estão em situação de igualdade de condições para exercer plenamente seus direitos para gozar do mais alto grau alcançável de saúde, participar das decisões e ações que afetam o desenvolvimento sanitário de sua coletividade, e beneficiar-se dos resultados deste desenvolvimento. (11)

Outro conceito recorrente nos documentos propagado pelas Nações Unidas diz respeito a equidade de gênero, que é um conceito baseado no princípio da justiça social e direitos humanos. A equidade de gênero se refere a justiça na distribuição por sexo das responsabilidades, recursos, o poder e os benefícios do desenvolvimento dentro de grupos determinados. Reconhece que existe diferenças entre homens e mulheres que em quanto suas necessidades, responsabilidades, acesso a recursos e poder de decisão, e que estas diferenças devem ser identificadas e abordadas com o propósito de eliminar aquelas que sejam possíveis prevenir e que aflijam normas, direitos humanos e a justiça. Vale ressaltar que nem todas as diferenças entre homens e mulheres são injustas ou inequitativas. Em termo de inequidade se refere aquelas diferenças ligadas de maneira sistemática a certas desvantagens social, que afetam adversamente a saúde do grupo em desvantagem, e violam o exercício de seus direitos. (12)

O caminho apontado por este conjunto de documentos se dá por meio do “empoderamento. Entendido como o processo mediante o qual, as pessoas, tanto homens quanto mulheres, assumem o controle sobre suas vidas. Isto é, ampliam suas habilidades para distinguir opções, fixar objetivos, adquirir destrezas, construir autoconfiança, resolver problemas, desenvolver autonomia e criar capacidades para reconhecer e reclamar seus direitos. (12)

No contexto das relações de gênero, o empoderamento implica em não aceitar comportamentos estereotipados de gênero, desafiar desigualdades de gênero, e transformar as

relações. Aplica-se, por tanto, a ambos os sexos, mas tem um significado especial para as mulheres, em função de sua trajetória história de marginalização.

O empoderamento é considerado como um pilar fundamental do enfoque de direitos humanos, esta estratégia dirige-se a apoiar com diversos recursos aos sujeitos de direito de modo a garantir seu pleno gozo.

Embora tenha mencionado no início do capítulo que trataríamos apenas dos conceitos contidos nos documentos dos organismos internacionais, cabe aqui mencionar, como contraponto, que este conceito binário de gênero, supostamente baseado num dimorfismo anatômico é problematizado pela teoria de gênero contemporânea. A divisão sexo/gênero funciona como uma espécie de estrutura fundacional da política feminista e parte da ideia de que o sexo é natural e o gênero é socialmente construído. No artigo intitulado “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista” Judith Butler recorre a diferença que as teorias feministas fazem entre os termos “sexo” e “gênero” para desenvolver o conceito de performatividade de gênero. (13)

A partir da conclusão de De Beauvoir “não se nasce uma mulher, torna-se”, reinterpretando o corpo como ideia histórica, Judith Butler trabalha a estilização do corpo pelo qual o gênero é construído mediante actos constitutivos. Para ela, o próprio corpo se faz e cada qual faz o seu corpo de forma diversa, mas não infinita, pois são limitadas pelas possibilidades culturais, ou seja pelas convenções sociais deste mesmo tempo. A autora parte da ideia de que se sexo refere-se unicamente as características biológicas de cada pessoa, e assim o gênero se converte em uma série de padrões de condutas impostos pela sociedade que as pessoas representam, de forma inconsciente, como se fossem papeis em uma peça teatral. (13)

Ao declarar que a “mulher não nasce, torna-se”, Simone De Beauvoir se apropria desta doutrina, dos atos constitutivos, inscrita na tradição fenomenológica e, a reinterpreta. Neste sentido, o gênero não é, de nenhuma maneira uma identidade estável e tão pouco é o locus operativo onde procederiam os diferentes atos. Pois bem, é uma identidade fracamente construída no tempo: uma identidade instituída por uma repetição estilizada de atos. tradução (13 pp. 296-7)

A autora parte da ideia de que se sexo refere-se unicamente as características biológicas de cada pessoa, e assim o gênero se converte em uma série de padrões de condutas impostos pela sociedade que as pessoas representam, de forma inconsciente, como se fossem papeis em

uma peça teatral. Butler pretende com isto promover a desnaturalização de conceitos como sexo, gênero e desejo. A repetição constante destes atos performativos consolida aquilo que a lei heteronormativa determina como gênero. No entanto o ato performativo significaria o canal de subversão da heteronormatividade, porque antes de naturalizar-se ou de adscrever-se a lei heteronormativa por meio da repetição, o ato abre possibilidade a novas significações. É enfática ao dizer que encontrar mecanismos pelo quais o sexo se converte em gênero supõe precisar não apenas o carácter construído do gênero, sua qualidade antinatural e desnecessária, senão a universalidade cultural da opressão em termos não biológicos. (13)

### 3 CAPÍTULO II - BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO: EM BUSCA DE UMA BIOÉTICA DESCOLONIZADORA

A Bioética, como é conhecida atualmente, teve sua denominação proposta por Potter, em 1971, em sua notabilizada obra “Bioética: uma ponte para o futuro” (Título original: *Bioethics: bridge to the future*) (14), onde introduziu novas dimensões relacionadas à vida, ao meio ambiente e outros seres partícipes do nosso planeta, como na análise ética da saúde e da vida. Potter pensava originalmente a bioética com uma visão de “ponte”, de uma ética que se relacionava com os fenômenos da vida humana no seu mais amplo sentido (15). Esta concepção de vida, contudo, não fica reduzida à assistência aos seus agravos, conforme a Ética Deontológica dos deveres observados por aqueles que cuidam da saúde.

Paralelo às proposições de Potter em 1978 o Instituto Kennedy, através da publicação da *Encyclopedia of bioethics*, sob a edição de Warren Reich reduziu a proposta de Potter a temas exclusivamente biomédicos. E a partir dos Estados Unidos e orientadas por este enfoque que a bioética se tornou conhecida internacionalmente nos anos 1980 e se consolidou na década seguinte (15).

A partir da publicação do Relatório Belmont (16), documento este que foi produzido por encomenda do Congresso Norte-Americano diante das revelações de abusos cometidos por pesquisadores estadunidenses e teve como preocupação central o estabelecimento de normas e condutas, aos prestadores de assistência e pesquisadores da saúde. Estas normas se baseavam na aplicação de três princípios: a autonomia das pessoas em fazer escolhas, a beneficência, ou seja, o fazer o bem, e a justiça.

Beauchamp e Childress, em 1979 (17), publicaram a primeira edição da obra *Principles of biomedical ethics* incorporando um quarto princípio, o da não maleficência, ou seja, antes de tudo não causar dano. Esta obra e estes autores se tornariam referência da chamada bioética principialista anglo-saxônica de origem estadunidense. (15)

Na década de 1990, como resultado do processo de globalização, cujo projeto econômico neoliberal aprofundou as desigualdades entre as pessoas e do grau de

desenvolvimento entre os países ampliaram-se as questões em debate dentro da Bioética, frente ao grande e dinâmico desenvolvimento biotecnocientífico, como por exemplo, o Projeto Genoma, que originou a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura – UNESCO (18). Neste período o tema do meio ambiente ganha força na agenda dos países, uma vez que sinais de esgotamento do uso predatório do planeta, evidenciado pelos desmatamentos, poluição ambiental, ameaça de extinção de espécies animais e vegetais, escassez de recursos naturais e principalmente pelos efeitos do aquecimento global como consequência dos padrões de consumo da humanidade. Esta preocupação se revelou na pauta do 4º Congresso Mundial de Bioética, ocorrido em Tóquio – Japão em 1998 que teve como tema central a “Bioética Global” retomando as proposições originais de Potter (15).

A tensão entre a corrente principialista, por um lado e por outro aqueles que acreditam que os princípios não são suficientes para explicar e responder as questões atinadas a temas sociopolíticos da atualidade, especialmente caros a países ditos em desenvolvimento, tornou evidente a dicotomia entre os dois hemisférios, norte e sul. Deste embate resulta que a ética adquiriu identidade pública, deslocando-se da ideia de ser apenas uma questão de consciência a ser resolvida na esfera privada ou particular, de foro individual ou exclusivamente íntimo. (15)

A Bioética como campo de conhecimento, no Brasil, surge a partir do final da década de 80, e ganha impulso com a promulgação da Constituição Cidadã de 1988, especialmente com a criação da Lei nº 8080/90 a qual estabelece que a saúde é um direito de todos e dever do Estado.

O período que sucede a criação do SUS em função da enorme atividade formulativa e regulamentadora criou um clima favorável à utilização da bioética como ferramenta de estudo do assunto e dos conflitos éticos decorrentes desta normatização, possibilitando a análise crítica dos conceitos existentes no modelo em formulação e nos novos paradigmas estabelecidos a partir dele.

O Brasil ocupa posição de destaque na pluralidade que caracteriza a bioética atual, pois vinda do percurso deontológico do pós-guerra e do modelo principialista, hoje conta com autores representativos que têm procurado ampliar as dimensões de análise dentro da disciplina, de modo a compreender as diversas questões e conflitos bioéticos que encerram a complexidade da vida contemporânea, sobretudo para os povos da América Latina e Caribe, os quais diante das questões globais persistentes e emergentes ainda se deparam com as

relacionadas às desigualdades socio-econômicos, desrespeito aos direitos humanos, corrupção, entre outras.

A Bioética latino-americana e em especial a brasileira, a meu ver, se ocupou desde a sua formulação, em pensar os conflitos éticos aplicados à saúde sobre o prisma da contestação ao poder hegemônico de dominação dos povos, que se organiza a partir de uma racionalidade vinda do centro e que busca espaço no mundo periférico para a expropriação e domínio. Configuraram-se com uma alternativa contra hegemônica na discussão da desigualdade social na região, oferecendo um lugar de fala aos países periféricos frente ao poder de grupos conglomerados econômicos.

Desta maneira, tem contribuído com a construção de uma bioética anti-hegemônica, anticolonial e até mesmo descolonizadora, que nos possibilita (re)pensar o nosso mundo, nossos dilemas e nossos conflitos a partir de uma referencial teórico próprio, de uma lógica regional e inserida em um contexto político e histórico muito particular.

Segato em seu ensaio sobre *Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder*, a partir do exame dos pontos centrais da teoria da colonialidade do poder proposta pelo sociólogo peruano Anibal Quijano faz uma reflexão sobre a influência sobre a obra de alguns dos autores mais significativos e nos enunciados da insurgência continental contemporânea (19), sobre as quais podemos afirmar a necessidade e a obrigatoriedade de pensar nosso continente a partir de uma outra perspectiva e reafirmar nosso compromisso com a construção de uma bioética descolonial.

A formulação proposta por Quijano representa uma quebra nas ciências sociais que deve ser entendida no contexto histórico do momento de sua gênese, a queda do muro de Berlin e o fim da guerra fria. Sua enunciação radicaliza elementos embrionários e difusamente presente nos escritos anteriores de seu formulador até a introdução de um giro na história do pensamento crítico latino-americano e mundial. Representando, por um lado, um momento de ruptura de grande impacto no pensamento crítico nos campos da história, filosofia e das ciências sociais na América Latina e por outro de inspiração para as lutas políticas e da reorientação dos movimentos sociais (19).

A heterogeneidade da realidade latino-americana, seja econômica, social ou civilizatória, em constante e insolúvel suspensão, não pode ser entendida a partir das categorias marxistas, e nem sobre as categorias liberais modernas e republicanas as quais se organiza a construção dos estados nacionais que podem desenhar uma democracia tão abrangedora como para permitir que se expressem os interesses e projetos da multiplicidade de modos de existência presentes no continente. Chama atenção ainda para o fato de que apesar

desta perspectiva surgir da experiência latino-americana, de origem regional, não se trata de uma teoria para e sobre a região e sim como uma teoria para o sistema-mundo. (19)

As categorias marxistas, proletariado e burguesia e outras de caráter monocausal, não são suficientes para estudar as relações existentes na pluralidade das relações latino-americanas, não dão conta da complexidade e multiplicidade dos diversos modos de existências.

Diante da heterogeneidade histórica e estrutural presente no continente, com modos próprios de reciprocidade, solidariedade e de comércio, bem como de suas organizações sociais, políticas e culturais, faz imperioso a construção coletiva de novos paradigmas capazes de abrir rumos descoloniais.

### 3.1 BIOÉTICA LATINOAMERICANA

A bioética como um campo do conhecimento na interface de diferentes saberes apresenta como uma de suas características a disputa entre os especialistas pelos fundamentos epistemológicos, ou seja, pela sua episteme<sup>1</sup>, e objetos de pesquisa, em razão de sua emergência enquanto campo. (20) (21) Refere-se a um campo atitudinal, diferentemente dos campos cognitivo e psicomotor, contribuindo como uma ferramenta capaz de analisar as diferentes questões, partindo da argumentação e do diálogo, e não de maneira prescritiva, enunciando receitas para problemas morais. (22)

Conforme apontado por Sotolongo, o surgimento da reflexão e da prática bioética na segunda metade do século vinte, não foi nenhuma casualidade e muito menos um fato isolado, excepcional no contexto geral do desenvolvimento. Ao contrário, é parte integrante de uma ampla e profunda mutação qualitativa que está ocorrendo no pensamento e na *práxis* de nossa época, e que não se reduz a elas. Tal circunstância ainda não é suficientemente compreendida por todos. Quando apresenta este pensamento, Sotolongo, está fazendo referência a um processo em curso de construção coletiva de um novo ideal - não clássico ou pós-clássico- de

---

<sup>1</sup> Segundo o filósofo francês Michel Foucault (1926 - 1984), episteme é o paradigma comum aos diversos saberes humanos em uma determinada época que, por se embasarem numa mesma estrutura, compartilham as mesmas características gerais, independentemente de suas diferenças específicas.



racionalidade<sup>2</sup>. Estas mudanças foram causadoras de profundas alterações na maneira de se conceber e produzir conhecimento, na compreensão do sentido e do alcance do conhecimento e suas relações com os valores humanos. E como consequência, alterou significativamente a relação entre ciência e moral, entre objetividade e subjetividade no saber. (23)

Estas constatações, apesar de sua obviedade para alguns, não são aceitas naturalmente por todos os segmentos da ciência, existem áreas que persistem no modelo clássico de produzir conhecimento e considera que tudo o que for produzido de maneira diferente não é considerado conhecimento e sim senso comum.

Duas razões básicas são apresentadas para esta resistência, a primeira pelo preciosismo acadêmico de alguns estudiosos, que privilegiam a lógica formal e assépticas argumentações teóricas, desqualificando o debate sócio-político da bioética, já que esta temática estaria fora do escopo da disciplina e constituiria outra área, chamada de ‘biopolítica’; e a segunda pelo conservadorismo ou estreiteza política de pesquisadores, muito provavelmente em decorrência da primeira, que acreditam que os conflitos éticos relacionados à vida e à saúde podem ser limitados ao âmbito biomédico. (24) Schramm, ao justificar a necessidade de uma bioética latino-americana e caribenha *de proteção*, nos apresenta um olhar sobre o surgimento da bioética, que se pauta na origem da palavra grega *ethos*, que fora utilizada nos poemas de Homero com o sentido de proteger. Revelando assim uma vocação natural da bioética pela proteção dos vulneráveis, desmedrados, frágeis, desamparados ou necessitados. Sendo essa uma condição para se falar em *ética aplicada* e para afirmar que a bioética seja uma ferramenta capaz de dar conta de conflitos no duplo sentido de esclarecer e de resolver. (25)

### 3.2 BIOÉTICA FEMINISTA

As reflexões sobre ética feminina e feminista existem desde os anos 60, porém a bioética de inspiração feminista surge no Brasil no início dos anos 90 com a publicação das

---

<sup>2</sup> Entende-se como componentes básicos do ideal “clássico” de racionalidade, construídos pela modernidade: a primazia da razão, como fundamento de coerência para produzir novos conhecimentos, a objetividade do saber, como estudo de uma realidade externa, posicionamento rígido do sujeito e tem no objeto do conhecimento a instancia central do processo de cognição; o conhecimento posto a serviço do homem, com intuito de dominar a natureza.

primeiras pesquisas e ensaios sobre o tema. Tinha como proposta inicial um olhar crítico frente às desigualdades sociais. Defendia a não entrada dos estudos feministas no campo da ética aplicada ou a incorporação do feminismo às ideias bioéticas imperantes, e sim propunha centrar-se no olhar crítico do feminismo frente às desigualdades sociais/assimetrias de gênero e como um potencial de provocação dos princípios universalistas e abstratos da bioética principialistas. (21) (26) (20) (27) (28) (29). Contudo, essa bioética feminista corrige o universalismo falocêntrico, mas não introduz a crítica da colonialidade na compreensão dos problemas de gênero.

O conceito de vulnerabilidade passa a fazer parte do arcabouço teórico preferencial destas autoras de inspiração feminista em contraponto ao princípio da autonomia proposto pelo filósofo Tom Beauchamp e pelo teólogo James Childress. Esta escolha se dá pautada na necessidade de demarcar a fronteira de situações em que a autonomia mascara a coerção da vontade. (20) (26) (21)

É inegável o papel desempenhado pela corrente feminista da bioética, tanto no protagonismo acadêmico, manifestado de duas maneiras, como parte dedicada a institucionalizar a bioética nas universidades, e pelo intenso intercâmbio de ideias entre os países Latinos Americanos. No entanto a proposta da bioética feminista parte do compromisso de crítica política à suposta neutralidade de gênero da ciência e assume a tarefa de reescrever o discurso acadêmico em termos mais justos para grupos subalternos, daí a eleição da vulnerabilidade como conceito chave. Frente a esta constatação e a inexistência de estudos com base teórica mais robusta, e considerando que a categoria vulnerabilidade seja insuficiente para se discutir o papel e a influência do gênero, seja em comunidades ocidentais, modernas, eurocêntricas, colonizadoras ou em comunidades diferenciadas, tradicionais, plurais e diversas cultural e socialmente, como as comunidades indígenas, optamos então por ancorar a discussão nos conceitos da *bioética de intervenção*, contrariando um pouco a lógica natural de seleção e já reafirmando o caráter contestador, anticolonial que deve permear a discussão bioética nos países latino-americanos e Caribe.

### 3.3 BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

Frente à constatação por especialistas de que as bases conceituais principialistas da bioética nortista de origem anglo-saxônica, pautadas nos quatro princípios denominados de princípios de Georgetown, a saber: autonomia, beneficência, não maleficência e justiça, enunciados por Beauchamp e James Childress, eram insuficientes para análises mais adequadas da realidade dos países periféricos do hemisfério sul do mundo, iniciou-se na América latina e Caribe, e em especial no Brasil um movimento de pensar a bioética de outra maneira, a partir de outro referencial teórico, metodológico e político. Como resultante deste processo de construção regional, deu-se o aprofundamento das bases conceituais de sustentação da bioética, emergindo a necessidade de contextualização de seus referenciais com a realidade das nações mais pobres e com elevados índices de exclusão social. Neste cenário, pesquisadores da bioética latino-americana debruçam-se a estudar novos enfoques, categorias, abordagens na busca de respostas mais próximas da realidade destes países e de seus problemas (7) (30) (31) (32)

Como consequências surgem na região inúmeras propostas teóricas e correntes de pensamento, e automaticamente várias designações, tais como bioética na perspectiva da teoria da libertação, bioética de inspiração feminista, bioética feminista e anti-racista, bioética da reflexão autônoma, bioética de proteção e bioética de intervenção. No entanto todas trazem no seu bojo a crítica à insuficiência dos quatro princípios e a necessidade de discutir bioética a partir do contexto socioeconômico e cultural das nações menos abastadas economicamente.

Kottow, em seu ensaio “Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na bioética” nos oferece uma excelente base argumentativa para dar suporte à discussão acerca da universalidade dos princípios bioéticos. Ao enunciar que para se esclarecer a validade de um eventual principialismo bioético é preciso perguntar, de antemão, pela existência de uma teoria do conhecimento moral. Sendo que essa se encontra longe do esclarecimento definitivo e que uma epistemologia do discurso ético somente seria possível caso as asserções éticas pudessem ser submetidas a critérios de veracidade ou falsidade. Segundo o autor, tendo com base o programa cognitivo do positivismo, o qual nega a validade de todas as asserções que não advêm de dados empíricos. Sendo assim só se aplica os critérios de veracidade e falsidade à juízos referidos a percepções da realidade objetiva. Deste modo as assertivas bioéticas não poderiam ser submetidas por carecerem de dados empíricos.

O autor acrescenta que, quanto mais geral, abrangente e universal for um enunciado bioético/princípio mais justificável seria a análise de sua veracidade/falsidade. Argumenta ainda que se uma reflexão for baseada em princípios, surgirá de imediato a dúvida sobre se

realmente trata-se de um princípio, e se forem princípios bioéticos, seriam eles verdadeiros? Diante desta questão conclui afirmando que um bom motivo para se questionar a doutrina principialistas reside na observação de que os princípios foram usados para obscurecer diversos temas bioéticos. (33)

Diferentemente do principialismo, a bioética de intervenção pretende legitimar, no campo das moralidades e da aplicação dos valores éticos, uma perspectiva ampla, que envolva os aspectos sociais da produção das doenças, contribuindo para a construção de uma bioética crítica e ativa que possa aplicar-se aos países periféricos, e especialmente ao Brasil. Esta proposta busca uma ligação com o lado historicamente mais frágil da sociedade. Um dos pontos centrais desta proposta faz referência a corporeidade como marco teórico e conceitual. Tem no prazer e na dor seus principais indicadores de necessidade de intervenção, considerando o corpo como parâmetro para a intervenção ética, para além da dimensão fisiológica. (31) (34) Neste ponto é necessário chamar atenção para a possibilidade de naturalização da dor e do prazer quando estas são observadas pelas lentes do outro.

Para Hooft, o ponto de partida será a categorização do homem como pessoa. Reconhecendo em cada homem um fim, um sujeito, um valor, uma dignidade. Esta visão é absolutamente incompatível com a visão utilitarista, materialista ou biológica do homem (35). A escolha da corporeidade pela bioética de intervenção deve-se ao fato do corpo físico ser inequivocamente a estrutura que sustém a vida social. (36)

“A defesa do reconhecimento da concretude humana advogada pela bioética de intervenção pauta-se da ideia de que qualquer abordagem ou dimensão a partir da qual se analise o ser humano será calcada a priori sobre o corpo humano; sobre as interpretações que o senso comum e que cada área do conhecimento lhe atribui. Como veículo da existência física ele é universal obvio. Neste sentido, vale recordar que isso se relaciona com o reconhecimento da realidade física como determinante para qualquer elaboração sobre o real. Isto não implica, no entanto, que diferentes sociedades ou grupos, em momentos históricos distintos, concebem as mesmas ideias a respeito do que seja corpo, a dor e o prazer”. (36 pp. 111-123)

As sensações de dor e prazer, originadas nas experiências corpóreas da pessoa em suas inter-relações sociais e na relação com o ambiente, podem se transformar em indicadores para a intervenção. Uma vez que, estes podem refletir a satisfação das necessidades de sujeitos concretos, permitindo estabelecer uma conexão entre a estrutura e a super-estrutura. Desta maneira, evidencia as relações entre a pessoa e o todo no qual está inserida. Além do fato do

corpo ser a manifestação concreta do universal essencial à manutenção do indivíduo, da cultura e da sociedade (36) (34)

A bioética de intervenção identificar e incorpora a dimensão social e a percepção da pessoa como uma totalidade somática, através da qual estão articuladas as dimensões física e psíquicas. Manifestam-se também nas relações sociais e com o meio. Assim a visão proposta por Sen (37) sobre *empoderamento* estabelece a ligação entre o indivíduo, cujo corpo reflete o processo de produção e reprodução social, e a coletividade da qual faz parte. Relação dialética entre reflexão e ação na responsabilidade individual e coletiva pelo impacto das escolhas sobre a realidade (7)

*Empoderamento*, palavra traduzida do inglês, teve seu uso fortalecido e ampliado a partir do momento em que o cientista indiano Amartya Sen é premiado como Nobel de economia. Sen utilizou este termo para explicar o sentido de liberdade. (22)

Fazem parte do idioma da bioética de intervenção, conceitos como o de *libertação*. Este requer mais do que simplesmente reconhecer a existência do poder. Implica em apontar para o *locus* onde se instala a força capaz de obrigar à sujeição e à fragilidade, sendo esta manifestada na incapacidade de desvencilhar-se da submissão. Com o uso desta categoria pretende-se apontar o caminho pelo qual se deve conduzir a luta política, a fim de garantir a liberdade e a inclusão social. (7) (22)

A emancipação assume o significado de alforria, independência, liberdade, o caminhar que se inicia com a libertação. Autonomia não pode ser outra coisa que o ponto de chegada desse caminho, mas nunca um condição inicial, dada, garantida. É neste sentido que a emancipação se presta a bioética de intervenção como ferramenta ou veículo para direcionar a luta pela libertação e para colocar esta luta na dimensão coletiva (7) (22)

Com o exposto até aqui, esperamos ter deixado clara nossa aspiração vinculada à bioética que se pauta na reflexão que vai muito além dos quatro princípios. Por acreditar que as diversas realidades socioeconômicas e culturais do mundo, impossibilitam a aplicação de um princípio ético comum a todos os povos. Diante de tamanha diversidade e desigualdade, tendo como parâmetro qualquer indicador social ou econômico que se selecione, os princípios bioéticos não podem ser universalizados. No entanto não se pretende negar sua aplicabilidade em determinadas situações.

Em suma, a escolha da *bioética de intervenção* ocorre pelo fato dela propor como teoria central a corporeidade e considerar o empoderamento, a libertação e a emancipação como categorias para a discussão dos caminhos possíveis para a inclusão social.

Este trabalho pretende contribuir com esta discussão trazendo para a reflexões que relacionam os temas e conceitos da bioética, populações indígenas e a temática de gênero. Reconhece a existência de outros estudos anteriores que fizeram a aproximação da bioética com a questão indígena de maneira brilhante, tais como os estudos realizados por Luciana Benevides, Mariana Holanda, Saulo Ferreira Feitosa e Mario Roberto Castellani todos elaborados no âmbito do Programa de Pós- Graduação em Bioética da Universidade de Brasília. No entanto possui seu ineditismo por agregar a esta discussão as questões relacionadas ao gênero. Ressalto que a discussão do binômio bioética e povos indígena ainda tem uma longo caminho a ser percorrido. Temas como pesquisas clinicas em povos tradicionais, politicas publicas focalizadas, participação social, praticas interculturais na saúde, modelos assistenciais diferenciados, interface entre saúde e cultura, entre tantos outros são espaços férteis para a reflexão bioética. A bioética pode assumir um papel importante de fazer a interlocução destes povos com a politica pública e com a sociedade envolvente e fortalecer, quiçá, de uma bioética descolonizadora e antirracista.

## 4 CAPÍTULO III – O CORPO

O corpo é a condição indiscutível de existir e de habitar o mundo. O homem sem o seu corpo não pode ser considerado homem. Para o filósofo francês Merleau-Ponty, o corpo contém em si a sua própria medida. O corpo vivido é um corpo próprio, corpo sujeito, corpo fenomenal, corpo simbólico e, por fim, um corpo humano. O corpo próprio é o corpo da apropriação, o meu corpo, que me distingue dos outros e do mundo.

La corporeidad es expresión de interioridad. No vemos nunca el cuerpo de un hombre como simple cuerpo, sino siempre como cuerpo humano; es decir, como una forma espacial cargada de referencias a una intimidad. En el cuerpo mineral la percepción termina en su aspecto exterior. En el cuerpo humano, el aspecto exterior no es un término donde concluye nuestra percepción sino que nos lanza hacia un más allá, a algo que él manifiesta. El cuerpo humano va más allá de la simple corporeidad animal porque, en cuanto humano, lleva en sí mismo la vitalidad interior: el alma. (38)

Para adotar a bioética da intervenção como marco teórico de suporte para discutir a questão posta como norteadora deste estudo: *seria possível discutir gênero em populações indígenas, partindo do marco conceitual da bioética de intervenção?*, Precisaremos pôr em revisão alguns conceitos fundamentais e que são basilares a bioética de intervenção.

Neste capítulo vamos explorar um pouco os conceitos relacionados ao corpo e sua centralidade tanto para a bioética, para os estudo de gênero, e para os povos indígenas.

### 4.1 A CENTRALIDADE DO CORPO PARA A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

Propositadamente utilizando um termo muito comum no pensamento de Potter, a primeira ponte encontrada e que dá início a sustentação teórica diz respeito a corporeidade, pois a bioética de intervenção defende a ideia de que o corpo é a materialização da pessoa, a totalidade somática na qual estão articuladas as dimensões físicas e psíquicas que se manifestam de modo integrado nas inter-relações sociais e nas relações com o ambiente e tendo como indicador da necessidade de intervenção o prazer e a dor. (7) (36) (34)

Para Bourdieu, o viés da linguagem é tão contundente que o uso do masculino toma um significado e uma força particular, no qual o termo Homem pode ser inclusive utilizado com o significado de humanidade, designando não somente o ser humano masculino e sim o ser humano em geral. A divisão entre os sexos confere ordens às coisas, está presente tanto em

estado objetivado nas coisas, exemplificada pela casa que tem suas partes todas “sexuadas”, e também em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus*. Funciona como sistemas e esquemas de percepção, de pensamento e de ação. (39)

A visão dominante da divisão sexual se exprime nos discursos por meio dos ditados, dos provérbios, dos enigmas, das canções, dos poemas assim como nas representações gráficas como na decoração dos murais, das porcelanas ou dos tecidos. Mas ela se exprime também nos objetos técnicos ou nas práticas: por exemplo, na estrutura do espaço, em particular nas divisões interiores das casas ...{..} em todas as práticas, quase sempre ao mesmo tempo técnicas e rituais, e de um modo especial nas técnicas do corpo, posturas, maneiras, cuidados. (39)

Montagner, ao investigar a obra de Bourdieu, nos apresenta uma série de possibilidades de explorar as proposições deste autor nos estudos relacionados à saúde, do qual vou trazer para este enredo o conceito proposto de *habitus*, que adquire um papel muito significativo, uma vez que marca o lugar do agente social ou sujeito histórico, inovando com a possibilidade da mediação teórica entre indivíduos e sociedade ou estruturas e sujeitos históricos. A análise do *habitus* e de suas implicações nos revela três lógicas distintas de funcionamento. A Lógica da retenção: que trata da absorção de formas corporais e de posturas que, em longo prazo, acabam por tornar-se um sistema operatório, um sistema visível de conhecimento e reconhecimento. (40) Ao fenômeno de incorporação, capital físico ou corporal, que corresponde a uma disposição e a uma trajetória individual, mas também a uma dimensão coletiva, embora ainda não se tenha clareza dos mecanismos de memorização física. (40)

A segunda lógica proposta apresenta-se intimamente relacionada a categorias de mediação, ou seja, a passagem entre o individual e o coletivo, do subjetivo ao objetivo e se dá por meio de instâncias de mediação de ordem mental. No indivíduo, a sua percepção do mundo passa por uma captação fenomenológica particular que individualiza o vivido no cotidiano. (40) Assim são necessários mecanismos eficazes e capazes de realizar a ligação entre as diferentes dimensões, entre o indivíduo e a coletividade.



A lógica de classificação, terceira, indica um caráter ativo, de projeção e julgamento de valor. Pressupõe uma incorporação previa de critérios e apresenta-se como um espaço de estratégias, de iniciativas, de livre- arbítrio. É o lugar por excelência da atuação individual e criativa, de margem de manobra através da qual os indivíduos projetam sua especificidade e sua criatividade, embora carregando uma carga enorme do passado. Abre um leque de possibilidades para a mudança social. (40)

Montagner destaca na interpenetração das três lógicas de Bourdieu, citadas acima, que embora possuam a virtude de buscar soluções permitem uma coerência interna nas análises do mundo social. Se o objeto de estudo concentra-se em uma dessas lógicas, é possível estudá-las e depois integrá-las a outra teoria. (40)

As três lógicas propostas por Bourdieu e descritas anteriormente nos apresentam elementos importantes que podem nos ajudar na tentativa de interpretação de alguns fenômenos relacionados com a forma peculiar como a mulher indígena constrói e vivencia o seu próprio corpo.

Ao observar a divisão e organização do trabalho nas aldeias indígenas nas quais trabalhei, a lógica da retenção se faz evidente, quando meninas reproduzem os movimentos e posturas de suas mães, nos afazeres do dia a dia, como no modo de carregar o irmão menor, de maneira que não atrapalhe a realização de outras atividades, como pegar uma lenha ou um balde com água. A forma de preparar o seu corpo para suportar pesos excessivos, com rituais de fortalecimentos de membros, amarras de barbantes e cipós nos tornozelos, joelhos, cotovelos e punhos (articulações), e estas práticas são incorporadas ao longo dos tempos e se sedimentam no coletivo, tornando-se o próprio corpo.

A cosmovisão, o simbolismo, os vínculos tradicionais reforçados por lendas, costumes, mitos e crenças apoiam, nas comunidades indígenas, o que Bourdieu denominou de lógica da mediação, por se traduzirem em fenômenos que estão para além do corpo material e que garantem a perpetuação de práticas e rituais, bem como a própria divisão do trabalho entre homens e mulheres, marcando a maneira pela qual estes indivíduos se subjetivam em comunidade.

Ao descrever a lógica de classificação meu pensamento insiste em visitar e relacionar os mecanismos pelo quais as mulheres indígenas parecem exercer seu poder nas comunidades. Mesmo não estando presentes no espaço físico destinado as assembleias ditas masculinas, por imposição da tradição e do costume, é perceptível sua participação indireta nas decisões da comunidade, ainda a partir de sua existência no espaço doméstico. No entanto, a participação efetiva das mulheres em algumas situações ocorre também de maneira direta, inclusive ocupando espaços de liderança tradicionalmente masculinos, como a função de Cacique, reafirmando que mesmo em sociedades tradicionais há espaço para inovações, para a criatividade, sem necessariamente romper com certas tradições.

#### 4.2 A CENTRALIDADE DO CORPO NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

Compreender os mecanismos de formação e o simbolismo que organiza as relações entre homens e mulheres indígenas passa necessariamente por conhecer o processo de formação destes corpos. Com este intuito, e sem pretender esgotar o tema, fiz uma pequena coletânea de etnografias que revelam, em certo grau, a pluralidade simbólica envolvida no processo de produção dos corpos.

Para Seeger, existe certo consenso sobre a centralidade do corpo, do idioma e da territorialidade na ordenação da vida social dos indígenas e as teorias de corporeidade representam o idioma simbólico que organiza as relações corporais estabelecidas nos sistemas de parentesco indígenas. O compartilhamento dos fluídos corporais entre homens e mulheres indígenas, bem como de outras substancias como os alimentos, fazem a articulação das variadas instancias que compõem o indivíduo. (41)

Ferreira, ao analisar corpo e relação de gênero entre povos indígenas, parte de sistemas de parentesco para afirmar que o processo de fabricação e modelagem do corpo tem como resultado a construção da pessoa aparentada. (42)

“Os estudos etnológicos acerca das teorias indígenas de corporeidade, dos processos socioculturais de produção de pessoas e das relações de gênero nas sociedades ameríndias trazem um importante aporte para a compreensão da saúde reprodutiva e da saúde da mulher indígena. Isso porque tais estudos demonstram que as relações de gênero entre os povos indígenas estão associadas aos domínios do parentesco e da fabricação dos corpos. São esses

os domínios que atuam como mecanismos de construção da pessoa aparentada e engendrada. Neste caso, os processos de engendramento, por serem relacionais, regulam as relações interpessoais no âmbito das comunidades indígenas". (42)

Uma teoria muito comum entre os índios Kayapo/Mebengôkre<sup>3</sup> sobre a concepção dos filhos atribui à mulher o papel de receptáculo e ao homem é atribuído o papel do criador. Embora seja reconhecida a participação da mulher, visto que ela pode influenciar no processo de formação da criança através de sua alimentação. E tudo aquilo que se come interfere no processo de formação do indivíduo. A criança é então formada a partir do depósito gradativo e constante de sêmen durante o período gestacional. A prática de relações sexuais durante este período tem a motivação de garantir o pleno desenvolvimento do feto em formação, fornecendo o alimento necessário e os nutrientes essenciais.

Ainda entre os kayapo, na ausência do genitor/marido é permitido, como mecanismo de garantir que a criança em formação não tenha problemas ao nascimento de má formação, desnutrição ou outra carência derivada da ausência de alimento durante a gestação, que a mulher tenha relações sexuais com outros homens da comunidade, fato que possibilita a paternidade múltipla. Desta maneira, a comunidade sente-se responsável por todas as crianças nascidas e elas nunca ficam sem pai, ainda que este venha a morrer.

Já para os índios Kaxinawa<sup>4</sup>, o processo de formação das crianças ocorre como resultado da fusão de substâncias corporais de seus pais: o sêmen e o sangue seriam os fluídos responsáveis pela formação.

---

<sup>3</sup> O termo "kayapó" foi utilizado pela primeira vez no início do século XIX, porém os próprios índios não se designam por esse nome que foi lançado por grupos vizinhos e significa "aqueles que se assemelham aos macacos" (uma ligação com um ritual em que usam máscaras de macaco). Os Kayapó preferem se autodenominar "mebêngôkre", que significa "os homens do buraco/lugar d'água". A língua falada pelos Kayapó pertence à família lingüística Jê, do tronco Jê. Apesar de existirem diferenças entre os dialetos falados entre os vários grupos da etnia, todos se reconhecem como participantes de uma cultura comum. Os Kayapó têm a oratória como uma prática social valorizada. Eles se definem como aqueles que falam bem, bonito (Kaben mei), em oposição a todos os grupos que não falam a sua língua.

<sup>4</sup> Os Kaxinawa constituem uma etnia indígena localizada na fronteira Brasil/Peru, nos estados do Acre e sul do Amazonas e no leste do Peru, e falam a língua da família Pano, com pequenas variações na cultura e no idioma entre diferentes tribos. Os primeiros relatos de contatos com viajantes consideram que os rios Muru, Humaitá e Iboiçu, afluentes do Envira, que por sua vez é afluente do rio Juruá, como região de origem dos Kaxinawa. Desde o século XVII, colonizadores já realizavam incursões nessas regiões em busca de escravos. No fim do século XIX, as invasões tornaram-se freqüentes em decorrência da exploração da borracha, intensificando-se no começo do século XX, trazendo mudanças de costumes, doenças e, conseqüentemente, conflitos. Alguns grupos decidiram ao longo dos anos permanecerem reclusos na mata virgem, isolados do contato com o

Estes pequenos e superficiais exemplos foram dados para evidenciar a diversidade de concepções sobre o processo de formação dos corpos, comum a muitos povos indígenas, mas que no entanto não pode ser generalizado a todas as etnias. A concepção do corpo no contexto indígena entra em choque direto com os princípios e conhecimentos da medicina e visão ocidental, hegemônica, heteronormativa, monogâmica e cristã das sociedades modernas.

Esta concepção tão divergente sobre a formação dos corpos vai influenciar todo o processo de construção do tecido social nestas comunidades. Valorando os componentes comunitários sobre o individual, e conseqüentemente a forma de subjetivação destes indivíduos. Com isto vai clarificando a impossibilidade de se pensar em um conceito universal que de conta de tamanha pluralidade de concepção.

---

“homem branco”, enquanto outros acabaram usufruindo deste contanto e utilizando recursos como machados e espingardas no seu dia-a-dia.

## **5 CAPÍTULO IV – COMPREENDENDO ALGUNS PONTOS CHAVES DA DIFERENÇA**

### **5.1 O PAPEL DA MULHER INDÍGENA NA SOCIEDADE**

De maneira geral, os estudos sobre relações de gênero têm apresentados dois pontos significativos e distintos. Por um lado têm apontado que a condição biológica, comum à toda humanidade, relaciona as diferenças entre os sexos com a capacidade reprodutiva. E por outro lado que se trata de uma construção social, organizada sobre estes dados elementares. No entanto este achado não se traduz da mesma forma em todo lugar e em todo tempo. Admite-se que o sistema das relações de gênero está ligado as atribuições sociais de papéis, poder e prestígio, sendo sustentado por ampla rede de metáforas e práticas culturais associadas ao masculino ou ao feminino.

Para se tentar compreender as dinâmicas nas sociedades indígenas e os sistemas das relações de gênero é preciso primeiro conhecer os papéis de cada um dos sexos na sociedade, e inclusive refletir sobre outras possibilidades de expressão do sexo. Considerando inclusive as várias nuances existentes entre o ser homem e ser mulher nas sociedades indígenas.

Precisamos deixar evidenciado que o termo gênero não se refere exclusivamente a mulher, embora esta confusão seja frequente e muito utilizada, por um lado, para desprestigiar o termo por grupos machistas e por outro, como bandeira de luta de grupos feministas. É necessário considerar gênero a partir da multiplicidade de possibilidades que existem na maneira de como cada um vivencia o seu ser homem e o seu ser mulher nas diversas fases da vida. Isto significa também aceitar que estas relações e vivências podem se alterar ao longo do curso da vida. No entanto, como o objetivo aqui é discutir gênero, na perspectiva da mulher indígena, para compreender a aplicabilidade deste termo/conceito nas políticas públicas voltadas a este grupo populacional, parece nos necessários entender como se dá o papel desta mulher em suas sociedades.

### **5.2 - COMPREENDENDO A COLONIALIDADE**

O conceito de colonialidade cunhado por Anibal Quijano, afirma que a modernidade, como a conhecemos hoje, surge no momento em que se instaura um regime específico de exercício do poder no qual inferioriza o outro. (43) Para ele a colonialidade é definida como o

revés da modernidade. O fator determinante do processo de eurocentramento do poder capitalista mundial. (44) (45) Materializada com a conquista do continente americano, especialmente a América Latina, da África e parte da Ásia. Uma vez que os conquistados dão sustentação política, econômica, moral e epistemológica para o nascimento e manutenção da Modernidade. (43) (44) (46) (47) Este modelo mundial, universalista, eurocentrado e colonial/moderno que convivemos até hoje foi um padrão de poder que se organizou nos primeiros séculos de dominação do europeu sobre a América. Este modelo tem importância não apenas para criação e expansão de Estados Nação Desenvolvidos, mas para a própria identidade europeia e posteriormente estadunidense. Para o autor a Europa só existe, enquanto espaço geopolítico, a partir da dominação, invasão, subjugação, expropriação e colonização destes. (43)

Ao definir o capitalismo Quijano afirma que este só se consolida como uma estrutura mundial de poder a partir do contato, Europa-Américas ou Império-Colônia, a qual possibilita o surgimento do padrão de dominação/exploração/conflito, articulado em torno do eixo capital-trabalho mercantilizado. Não quer dizer que ele perceba a dominação do capitalismo sobre a América como total. Mesmo sendo o eixo central que a estrutura, não é o único padrão estrutural. Admite que a América fosse uma totalidade heterogênea, na qual coexistiriam e segue coexistindo vários e diversos padrões e suas respectivas lógicas históricas. (44)

Essa coexistência, não se deve deixar enganar, não se trata de uma justaposição estática, mas sim de uma dinâmica de interdependências e interpenetrações, que faz do continente um caso único e singular. Para o autor, a lógica não tem mesmo como objetivo a homogeneidade absoluta. Funda-se na desintegração dos padrões locais de poder, absorvendo e redefinindo o espaço onde se instalou, aproveita o que lhe julga útil e destrói os demais. As relações desiguais de poder que se instala e que farão predominar o padrão europeu sobre os padrões indígenas, foi então definido pelo autor como sendo o “eurocentrismo”. Este impede o reconhecimento legítimo da diversidade, porque só a admite como justificativa da desigualdade. (44)

“Aplicada de maneira específica à experiência histórica latino-americana, a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete. Quer dizer, a imagem que encontramos nesse espelho não é de todo quimérica, já que possuímos tantos e tão importantes traços históricos europeus em tantos aspectos, materiais e intersubjetivos. Mas, ao mesmo tempo, somos tão profundamente distintos. Daí que quando olhamos

nosso espelho eurocêntrico, a imagem que vemos seja necessariamente parcial e distorcida”. (48)

Para Flor, analisando Quijano, a colonialidade está marcada por quatro traços fundamentais: a) a racialização como modelo de classificação social universal; b) o direcionamento de toda forma hegemônica de trabalho e de sua exploração para a produção de capital; c) o eurocentrismo como novo modo de produção do conhecimento e de formação de subjetividade relacionado a este conhecimento; e d) o estabelecimento do Estado-Nação como forma de controle e autoridade deste novo padrão de poder, que funciona, inclusive como fiscalizadores e mantenedores do exercício da colonialidade do poder. (43)

Julieta Paredes ao examinar a situação da Bolívia em seu livro “Hilando Fino Desde el Feminsimo Comunitario” relata alguns mecanismos de perpetuação deste modelo eurocêntrico, praticados nos países da América Latina, nas décadas de 80 e 90, com os chamados ajustes estruturais neoliberais.

A Bolívia, como os demais países da região, passou por um ajuste estrutural cujas bases políticas e econômicas foram impostas pelo imperialismo, com o interesse de garantir grandes taxas de acumulação e apropriação dos excedentes econômicos, bem como dos recursos naturais do país. Este modelo foi imposto sob o pretexto de solucionar os problemas econômicos, causados por eles mesmos, tais como a superinflação e o endividamento externo deste país. (46) Situação semelhante pode ser observada em toda América Latina, especialmente no Brasil nos anos 80 e 90.

Racismo contra os indígenas, machismo, exclusão, desprezo entre tantas outras formas de discriminação fazem parte da nefasta herança deixada pela invasão colonial aos países latino-americanos, que resultou na criação de um arranjo denominado pela autora de colonialismo interno. Para o qual não se requer mais a presença do branco invasor, mas que se executa através de seus herdeiros brancos, os neocolonizadores nascidos ou amamentados em nossos solos, no caso da autora o boliviano e denominado por ela de novos colonizadores. O colonialismo interno gerou, além de um imaginário estético racista, preconceituoso e discriminador que tem prejudicado cotidianamente os corpos especialmente das mulheres indígenas ou de origem indígena. (46)

“... Este imaginário ético y estético de los cuerpos assigna creterios de belleza, educación y buen vestir, califica por um lado como bonita, educadas, limpias y bien vestidas a mujeres blancas o blanconas con rsagos occidentales. Califica, por otro lado las feas, maleducadas, sucias y mal

vestidas a las mujeres morenas con rasgos indígenas. Con los cuerpos marcados por el colonialismo, las mujeres hemos recorrido la historia, relacionándonos unas con otras y relacionándonos como mujeres con varones, también. Estas relaciones, que se han dado en el contexto de un colonialismo interno, tiene por resultado un comportamiento colonial en el erotismo, el deseo, la sexualidade, el placer y el amor, por supuesto.” (46)

O trecho transcrito acima revela com muita clareza e lucidez os efeitos trazidos pelo colonizador e impregnado nas sociedades latino-americanas, pois embora a descrição da autora seja da situação da mulher indígena boliviana, em nada difere das demais que ocupam o continente. Revelando o lado perverso das classes mais privilegiadas da sociedade, as quais se beneficiaram e continuam se beneficiando do corpo e do trabalho de milhares de mulheres indígena e afrodescendentes, como empregadas domésticas, como poderá ser visto em algumas etnografias que serão apresentadas a seguir, com intuito de exemplificar e refletir sobre o papel da mulher indígena.

### 5.3 – COMPREENDENDO O MUNDO ALDEIA

Segato em artigo intitulado de Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico, através do qual responde a uma questão que lhe foi proposta, e que consiste em examinar a inter-relação entre colonialidade, patriarcado e suas derivações, tais como o patriarcado colonial moderno e a colonialidade de gênero, no contexto da luta pelas autonomias. Diante de muitas possibilidades a autora reformula a questão da seguinte maneira: onde estão sendo abertas as fissuras que avançam, hoje, desarticulando a colonialidade e o poder, e que papéis desempenham as relações de gênero nesse processo. (49)

“Apesar de ser a colonialidade uma matriz que organiza hierarquicamente o mundo de forma estável, esta matriz tem uma forma interna: existe, por exemplo, não só uma história que instala a episteme da colonialidade do poder e da raça como classificadores, mas também uma história da raça dentro da episteme; existe também uma história das relações de gênero dentro do cristal do patriarcado”. (49)

A expansão dos tentáculos do Estado modernizador no interior das nações, leva a uma desorganização, desarticulação e ao rompimento do tecido social existente nas comunidades, seja por um lado com suas instituições ou por outro com a ação do próprio mercado. Como



consequência desta desordem ocasiona o agravamento das hierarquias que faziam parte da ordem comunitária pré-intrusão. (49) Alguns dos efeitos deste agravamento poderão ser vistos nas etnografias descritas nas páginas seguintes, faço referencia a partes dos efeitos por acreditar que a totalidade ainda esta longe de ser completamente conhecida.

Segato descreve situações relacionadas a penetração do Estado no mundo Aldeia, o que a autora chama de intervenção de mão dupla. Relata que a aldeia ao ser penetrada pela modernidade instrumental, com seus princípios de mercado, alguns aspectos da democracia representativa e consequente cooptação de líderes comunitários, gera um entre mundo destrutivo. (49) Ao refletir sobre a atual política pública indigenista brasileira podemos verificar que ela tem desenvolvido este papel quando adota para sua implementação, sob o discurso da participação social dos próprios indígenas, a criação de novas castas, a exemplos dos agentes de saúde, professores indígenas, chefes de postos de vigilância entre tantos outros.

Este movimento do Estado cria novos processos de formação de lideranças e de influência política nas comunidades, dado ao fato que estas castas são monetariamente remuneradas e assim sendo modificam os padrões de consumo e de organização do trabalho nestas comunidades. A presença da moeda no interior da aldeia tem a meu ver, um efeito desarticulador do tecido social, pois confere prestígio, distinção e poder a seus detentores e estabelece novas relações intracomunitárias. A liderança que antes era construída através de processos contínuos de formação, desde a infância até a vida adulta, no qual os novos líderes eram orientados e acompanhados por outros experientes, pelos mentores espirituais, pajés, ou outras autoridades tradicionais agora é construída por meio de cursos de capacitação ou treinamentos, com curta duração, baseada em conhecimentos ocidentais e seguidos de um contrato de trabalho com o Estado, torna-se imediata, efêmera, volátil, enfim ganha ares de modernidade.

Ao contrário, segue a autora, ao ser invadida pelo discurso igualitário e da razão histórica gera um entre mundo benéfico, uma vez que tende a uma felicidade generalizada. (49)

Por outro lado, quando a aldeia penetra a esfera pública, ou suas instituições, com sua organização de status e de solidariedade familiar, prejudica-a. (49) Como pude observar nas instituições e organizações não governamentais criadas e administradas no mundo aldeia, nas quais a dimensão público-privado desaparece em nome da coletividade e a gestão de recursos públicos, nos moldes da legislação não aldeia, é catastrófico. Para Segato, o contrário também

é válido, ou seja, quando a aldeia empresta à solidariedade comunitária a modernidade, ela a influencia a ordem moderna, a torna melhor, torna mais benéfica, aprimora-a. (49)

Ao analisar uma forma de infiltração específica relações de gênero da ordem colonial moderna nas relações de gênero no mundo-aldeia, a autora nos chama atenção para a análise do que diferencia gêneros nos dois mundos, revela com clareza o contraste em os dois padrões de vida em geral. O que vale também para outros aspectos que não o gênero. Isto em função de que as relações de gênero são, apesar de sua tipificação como “tema particular” no discurso sociológico e antropológico, uma cena onipresente de toda a vida social. (49)

Este tema faz parte um debate muito recente, do qual se podem identificar três posições bem distintas no pensamento feminista. Um de origem eurocêntrica, que afirma que a dominação do gênero, dominação patriarcal, é universal. Discurso já relatado e impregnado nos textos de organismos internacionais, os quais colocaram em debate.

“...o feminismo eurocêntrico, que afirma que o problema da dominação de gênero, da dominação patriarcal, é universal, sem maiores diferenças, justificando, sob a bandeira da unidade, a possibilidade de transmitir às mulheres não brancas, indígenas e negras, dos continentes colonizados os avanços da modernidade no campo dos direitos. Sustenta, assim, uma posição de superioridade moral das mulheres europeias ou eurocentradas, autorizando-as a intervir com sua missão civilizadora-colonial \ modernizadora”. (49)

Outra posição que precisa ser mencionada, que está no outro extremo, é da inexistência do gênero no mundo pré-colonial, posição esta defendida por autoras como Maria Lugones e Oyeronke Oyewumi. E a terceira posição, na qual a autora afirma se situar, a qual identifica nas sociedades tribais e afro-americanas uma organização patriarcal, mesmo que diferente do gênero ocidental e que poderia ser descrito como um patriarcado de baixa intensidade. (49)

A reinterpretação das antigas nomenclaturas sob o olhar de uma nova ordem moderna gera um cruzamento considerado como fatal. Isto se dá porque transforma um idioma que já era hierárquico e coloca-o em contato com o discurso igualitário da modernidade. Como resultado se transforma em uma ordem super-hierárquica, conferindo uma superinflação aos homens no ambiente comunitário. Supervalorizando o papel de interlocutor com o mundo não indígena, exterior, estatal, colonizador. Este movimento promove a valorização da esfera

pública, tradicionalmente habitada pelos homens em detrimento e privatização da esfera doméstica.

Ao fazer este movimento estabelece o binarismo da dualidade, resultante da supervalorização e universalização de um de seus termos quando constituído como público, em oposição ao outro, constituído como privado (49).

A aldeia sempre esteve organizada e dividida em espaços bem caracterizados e com regras próprias, esfera pública e esfera doméstica, com prestígios diferenciados e uma ordem hierárquica própria, habitada por indivíduos, de forma muito genérica, reconhecida desde a perspectiva moderna como homens e mulheres. (49) A constante valorização da esfera pública por parte do Estado, política pública, ONGs e organismos internacionais tem sido decisivo no processo de institucionalização da diferença de gênero e esta prática não deve ser utilizada para analisar as relações de gênero em populações indígenas, sob o risco de reforçar este binarismo.

Segato ao analisar um projeto de cooperação de uma importante agência de cooperação técnica no Brasil traz considerações que reforçam as ponderações aqui propostas. Sem entrar em detalhes, chama a atenção ao conhecido fracasso das estratégias de gênero de prestigiosos programas de cooperação internacional, precisamente porque aplica um olhar universalizante, baseada nos conceitos apresentados no capítulo I, e partem de uma definição eurocêntrica de “gênero” e das relações que se organizam a partir desta. Em outras palavras, a grande fragilidade de ações de cooperação neste aspecto se deve à carência de sensibilidade para as categorias próprias dos contextos para os quais os projetos são formulados.

Nas comunidades rurais e nas aldeias indígenas, a sociedade é dual no que diz respeito ao gênero, e essa dualidade organiza os espaços, as tarefas, a distribuição de direitos e deveres. Essa dualidade define as comunidades ou coletivos de gênero. Isso quer dizer que o tecido comunitário geral é, por sua vez, subdividido em dois grupos. Cada qual com suas normas internas e formas próprias de convivência e associações, tanto para as tarefas produtivas, reprodutivas como para tarefas cerimoniais.

Em geral, os projetos e ações de cooperação técnica ofertados por países Europeus, e hoje em dia refletido também nas políticas públicas nacionais, revelam a dificuldade em perceber a especificidade do gênero nos ambientes comunitários de sua atuação. O resultado desta dificuldade é que os projetos e as ações que se referem a gênero e que são destinados a promover a igualdade de gênero são referidos e aplicados a pessoas, isto é, a indivíduos mulheres.

Estas intervenções centradas no “eu” desconsideram as relação entre indivíduos mulheres e destas com os indivíduos homens, pois o resultado visado é o da promoção direta e sem mediações da igualdade de gênero, concebida como igualdade de pessoas e não de esferas. (49) A questão da diversidade sexual existentes em muitas das sociedades indígenas são também desconsideradas, bem como as posições sociais ocupadas por estes indivíduos e coletivos. Atribuindo a cada um ou uma um papel definido e específico, colocando os arranjos e ajustes internos em segundo ou terceiro plano.

As ações desenhadas para alcançar a mulheres indígenas que tem seu foco em indivíduos ou as ações de promoção da equidade de gênero que não são concebidas tendo em conta que ações sensíveis ao contexto comunitário e que não forem dirigidas à promoção da esfera doméstica e do coletivo das mulheres como um todo, frente à hierarquia de prestígio e poder do espaço público comunitário e ao coletivo dos homens, fracassará no seu objetivo. Na verdade, a meta dos projetos deveria ser a promoção da igualdade entre o coletivo de homens e o coletivo de mulheres dentro das comunidades. Somente essa igualdade poderá resultar, posteriormente, no surgimento de personalidades destacadas de mulheres que não se distanciem de suas comunidades de origem, ou seja, que, ainda quando possam se ausentar para obter formação em algum tipo, retornem e desempenhem ações permanentes junto do seu grupo. (49)

Para Segato outro grande erro cometido por programas de cooperação internacional, políticas públicas e ações de Organizações Não Governamentais residem no conceito de transversalidade que fundamenta a estratégia de transversalizar as políticas destinadas a sanar o caráter hierárquico das relações de gênero. Se o erro apontado anteriormente resultava da ideia eurocêntrica de considerar que no mundo-aldeia as relações de gênero são relações de indivíduos mulheres e indivíduos homens, sem perceber que, na verdade, a hierarquia se dá entre grupos de gênero – ignorando a desigualdade essencial, que ocorre entre os espaços nas quais se subdivide a organização da comunidade –; o problema com a ideia de transversalidade deriva daquele e consiste no falso pressuposto de que existem dimensões da vida comunitária que são de interesse universal – a economia, a organização social, a vida política –, e dimensões que são de interesse particular, parcial – a vida doméstica e o que acontece com as mulheres. (49)

Segundo Segato a proposta de transversalizar políticas de gênero está alicerçada sobre a ideia errônea, examinada acima, de que na aldeia o espaço público, como na colonial/modernidade, tem valor universal, e o doméstico, como no regime colonial/moderno, é de interesse particular, privado e íntimo, estabelecendo uma hierarquia entre ambos. Como

consequência de tal hierarquia, o que se transversaliza é o que se supõe de interesse parcial, particular, considerando-se como um acréscimo aos temas centrais e de interesse universal. Da mesma forma do caso anterior, é uma projeção eurocêntrica da estrutura das instituições na modernidade sobre as instituições do mundo-aldeia.

A autora afirma que transversalizar o interesse particular, parcial atravessando temáticas supostamente universais é um erro quando se pretendem alcançar a realidade dos mundos que não obedecem à organização ocidental e moderna da vida. Mundos que não operam orientados pelo binarismo eurocêntrico e colonial. No mundo-aldeia a esfera do político não é universal, mas uma das parcialidades. Embora se não possa negar que a esfera do seja mais prestigiosa que a doméstico. Porém ambas devem se entendidas como ontologicamente completas. Por essa razão, a estratégia da transversalização não é outra coisa que um eufemismo para nomear a inferiorização e parcialização colonial / moderna de tudo quanto interessa às mulheres. (49)

Com intuito de coletar elementos da cultura de alguns povos indígenas no que se refere aos papéis sociais desempenhados por homens e mulheres, bem como as estruturas sociais que os organizam, fomos procurar na literatura algumas descrições sobre a maneira como os papéis se dividem, sem a pretensão de reforçar nenhum caráter binário antagônico, homem versus mulher, nem tão pouco de esgotar a diversidade de possibilidades. Apenas com objetivo de clarificar o pensamento e tornar bem evidente o quanto são plural e diverso o universo das questões de gênero nas comunidades indígenas, dando pistas do quanto um conceito universal pode ser falho na tentativa de interpretar as relações de gêneros nestas sociedades.

Para isto selecionamos nas mais variadas áreas do conhecimento, artigos que apontam estes elementos, reforçando o pensamento apresentado no início do trabalho, da multidisciplinaridade, como caminho possível para tentar desvendar da categoria gênero em populações indígenas.

Mello em sua tese, de doutoramento em música, sobre os Waja (2005), um grupo indígena que vive na região do Alto Xingu, apresentou uma etnografia do rito de iamurikuma, um ritual musical realizado exclusivamente por mulheres. A partir do marco teórico da antropologia social, a autora analisa as relações de gênero, presente na música. Demonstra que entre este grupo indígena e outros, as questões de gênero estão ligadas indissociavelmente a música. Relata a existência de “casa das flautas” ou “casa dos homens”, espaço social que ocupa o centro das aldeias circulares e que não podem ser frequentadas por mulheres, sob pena de virem a sofrer por exemplo o “estupro coletivo”. Esta estrutura nos remete

imediatamente a uma concepção de dominação masculina, no entanto não se pode dizer que as mulheres simplesmente se submetam a ela, uma vez que durante a festividade, o iamurikuma, elas ocupam o centro das aldeias e ameaçam os homens com seus cantos, entoando provocações e denúncias. (50)

Situação muito semelhante pode ser observada nas aldeias dos índios Kayapo, que também possui uma geografia de aspecto circular e que ao centro se localiza a casa dos homens, espaço de decisão política e de uso exclusivo dos homens. Mulheres neste espaço somente se forem convidadas por algum motivo muito especial, como por exemplo, em rituais de velórios. No entanto não observei referências a estupro coletivo ou outro tipo de punição pela presença feminina neste espaço, no tempo que tive de convívio com esta etnia.

Coimbra e Garnelo em artigo intitulado de “Questões de saúde Reprodutiva da mulher indígena no Brasil” exemplificam e problematiza alguns aspectos sócio culturais e nos dão pistas importantes da organização social dos índios Tukanos e Baniwa, que residem na região do Alto Rio Negro no Estado do Amazonas. Apontam a influência das relações políticas na posição ocupada pela mulher, particularmente as trocas matrimoniais. Os Tukanos demarcam o parentesco pela língua e praticam a exogamia<sup>5</sup>, casando-se com mulheres que falam línguas diferentes da sua. Os Baniwa por sua vez praticam a exogamia entre frátrias, casam-se entre divisões da mesma tribo, ou clãs, no entanto sua identidade é definida por marcadores culturais não linguísticos. A determinação de parentesco não segue a lógica biológica, em ambos os povos, pois a posição masculina é tomada como referência, ou seja, a descendência é determinada pelo pai. O mesmo se dá em relação ao local de residência após o casamento, nestas sociedades as mulheres se mudam para a aldeia do homem, o que muitas vezes a coloca em uma situação de estranha, sem sequer falar a língua do marido e de seus novos parentes. Estas condições nos permite classificar estas sociedades de patrilineares e patrilocais. (51)

Estas sociedades dispunham de elaborados rituais de passagens dos jovens púberes do sexo masculino, que excluía por completo a participação feminina. Estes rituais são interpretados como a reprodução não biológica da sociedade, possibilitando a produção de novos membros adultos sem a participação feminina. Por meio da apropriação simbólica dos poderes fecundantes da feminilidade pelos homens do grupo, os rituais potencializam a capacidade reprodutiva masculina. (51)

---

<sup>5</sup> Casamento de um indivíduo com um membro de grupo estranho àquele a que pertence.

Na representação da concepção entre os Baniwas a mulher é situada como uma “vasilha” que carrega a criança. Nos raros casos onde ocorrem divórcios os filhos do casal ficam sob a responsabilidade (guarda) dos familiares do pai, enfatizando o controle da descendência pelo lado masculino da relação matrimonial. Entre as sociedades rionegrina a mulher costuma ser representada por diversos atributos negativos, pejorativos em sua maioria, e desta forma se explica sua exclusão dos espaços de poder. A subordinação feminina também é justificada por mitos que atribuem a feminilidade a responsabilidade por boa parte dos infortúnios que acometem a humanidade, e reforçada por meio da proibição do uso da fala em espaços políticos, efetuando sua recategorização como seres incapazes de opinar e de refletir sobre seus atos. (51) Nada muito diferente do se verifica em sociedades ditas evoluídas e modernas e com forte influência, neste caso das forças religiosas, cristãs. Como ilustração do que estou dizendo basta a leitura do livro gênesis na Bíblia cristã.

Coimbra e Garnelo, porém destaca que apesar de todo este conjunto de atributos negativos relacionados a mulher, os mitos e a estrutura social relatada, elas não são pobres vítimas e frágeis indefesas de uma violência masculina. Elas gozam de considerável poder, no espaço doméstico, não deixando muitas alternativas aos maridos para submetê-las a suas vontades. Outro fator importante no equilíbrio do poder está na divisão sexual do trabalho. E tão pouco se deve subestimar a coação moral que estas mulheres podem exercer. (51)

Grubits & col (2005) apresenta relatos e reflexões sobre gênero nas suas interfaces com trabalho, poder e participação política da mulher nas comunidades indígenas Bororo em Mato Grosso, Guarani/Kaiowa e Kadiwel, de Mato Grosso do Sul. Utiliza-se de relatórios de visitas de parlamentares a terras indígenas e audiências públicas realizadas nestes Estados.

Ao descrever a sociedade Bororo, retratam o caráter matrilocal para a mulher e avunculocal para o homem, que vai residir na casa de sua esposa após ter morado na “casa dos homens” que são espaços sociais reservados a dança e cantos, fabricação de enfeites e para a distribuição cerimonial de alimentos, na rotina do dia a dia é um espaço exclusivamente masculino, porém em funerais ou festas as mulheres são autorizadas a entrar. Este espaço está localizado ao centro em aldeias circulares. Geografia já descrita e comum a vários grupos que compõem o tronco linguístico Gê. O aspecto circular, onde as casas estão dispostas a uma mesma distância do centro,

com sua frente voltada para a mesma vista e implantada lado a lado, remete a uma sociedade igualitária, onde os diversos grupos que a formam vivenciam uma relação de complementariedade nas suas diferenças, ao invés de uma relação de dominação/subordinação. A região central, onde fica a “casa dos homens” e o pátio é o campo social, político, jurídica e ritual da sociedade. Enquanto que a periferia onde estão as casas é o campo doméstico e feminino desta sociedade. A disposição geográfica reflete as relações de gênero, marcada pela complementariedade, reciprocidade e igualdade. (52)

O papel da índia Bororo em sua sociedade é marcado por elevado prestígio social, internamente e pela sociedade nacional envolvente. Internamente por possuir melhores estratégias de sobrevivência, por representar o grupo através de seus conhecimentos, pela prestação de serviços como parteiras, praticando a medicina tradicional e sendo então considerada como a guardiã das tradições. Já pela sociedade envolvente se dá pelos seus conhecimentos sobre os costumes indígenas e por ser uma representante do Bororo tradicional e do índio proletarizado, alcoolista e dependente do paternalismo do não-índio. (52)

“Seu prestígio se devia também ao fato de assumir responsabilidade na luta pela dignidade do índio. Em sua forma de agir, sentir e pensar, esta mulher ora demonstrava certo grau de influência da educação salesiana e cristã, ora demonstrava sua marca étnica, seus conhecimentos dos costumes e tradições Bororo. Ou seja, revelava sempre uma identidade construída em meio aos conflitos entre sentimentos, pensamentos e ações de Bororo e não-índio”. (52 p. 368)

Ao analisar outro grupo populacional, os Guarani/Kaiowá de Carapó em Mato Grosso do Sul, um fato grave e preocupante é a constatação de que a mulher constrói uma identidade feminina Guarani/Kaiowa, enquanto que o homem adquire uma identidade masculina da cidade. Este fenômeno tem sido observado em função da busca por empregos na produção da cana de açúcar e nas usinas de álcool implantadas na região. (52) Situação muito semelhante a relatada aqui, tive a oportunidade de observar ao acompanhar um projeto de cooperação internacional desenvolvido em Dourados, também em Mato Grosso do Sul, com esta mesma etnia no período de 2009 a 2013, os homens da comunidade passam boa parte do ano longe de suas famílias trabalhando no plantio e posteriormente na colheita da cana. Este



distanciamento de sua comunidade e o interesse pelo novo espaço somado as forças coerciva socioeconômica, gera um engajamento deste índio em um sistema capitalista mercantil e tem produzido um enfraquecimento da influência da cultura sobre esta coletividade e um desequilíbrio social importante.

Entre os Guarani/Kaiowá tradicionalmente após os casamentos o filho afasta-se de sua própria família e vai formar parte da família da esposa, desta maneira a filha casada fica perto e sob a influência de sua mãe. Este arranjo familiar associado ao modelo socioeconômico descrito anteriormente, de distanciamento do homem indígena Guarani/Kaiowá para o trabalho nas cidades tem representado a perda da autoridade paterna, cabendo à mulher Guarani/Kaiowá a responsabilidade pelo processo de educação dos filhos, cultivos de roças, lida com os animais e preservação da cultura.

As mulheres indígenas veem a relação de gênero, isto é, a unidade doméstica, como unidade produtiva. As mulheres pensam primeiro o interesse do seu povo, e dentro dele o interesse ou papel do seu grupo (mulher) e o seu papel individual. Nunca separadamente. Para este grupo parece claro que as relações de gênero não são hierarquizadas, concorrentes ou excludentes, são sim um conjunto de relações sociais pautadas na horizontalidade, complementariedade, solidariedade e inclusão.

Neste ponto é necessário pontuar, em respeito e solidariedade aos povos indígenas Guarani, a questão fundiária instalada, especialmente em Dourados no estado de Mato Grosso do Sul e todas as suas consequências na vida destas comunidades. Embora não seja objeto deste estudo, estes conflitos e a situação de total vulnerabilidade social que estas comunidades foram expostas trarão consequências imprevisíveis no modo de vida e de subjetivação das pessoas. E certamente implicará nas relações entre homens e mulheres indígenas nestas comunidades.

Olhando para estas comunidades com lupa ocidental, seria muito fácil e corriqueiro designar o homem indígena de machista, conferindo a mulher indígena um papel de inferioridade, já que o seu espaço de atuação, o doméstico, raramente será visitado pelo olhar das políticas públicas e seus interlocutores. Estes se concentram sempre no espaço político, público e associado principalmente aos homens índios. Porém esta afirmação não é necessariamente correta. A divisão do trabalho, do espaço e da influência de homens e mulheres nas sociedades indígenas não os coloca em posições de superioridade em relação ao outro, pelo contrário, impera um sentimento de complementariedade sob o resultado do trabalho do outro.

No entanto é oportuno relatar que estas relações vêm sofrendo mudanças ao longo dos tempos, principalmente motivada pela intensificação das relações entre as comunidades indígenas e a sociedade envolvente, pelo aumento do consumo de bebidas alcoólicas, presença e uso de drogas nas comunidades, inserção de indígenas no mercado de trabalho o que tem ocasionado a migração, especialmente dos homens índios para as cidades. Estas mudanças precisam ser acompanhadas de maneira muito atenta, pois tem o potencial de provocar mudanças profundas nas relações entre indígena, especialmente nas relações de gênero.

As mulheres indígenas vivem situações de intensa mudança no continente, e apesar da multiplicação de leis, políticas públicas e da presença estatal e de ONGs, veem sua impotência aumentando. Em “La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad” Segato apresenta uma sistematização de exemplos de violências sofridas por mulheres indígenas, no Brasil, obtidos de uma série de reuniões realizadas pela Fundação Nacional do Índio de 2006 a 2013. O cenário apresentado e a variedade de situações do documento refletem muito bem as metas e alianças de um Estado que vê nos territórios indígenas não mais que uma oportunidade para dar continuidade a rapina colonial. Para a autora o projeto do Estado não é outro senão o de uma frente de expropriação do território para ao que se coadunam instituições estatais com o interesse empresarial em expansão, trata-se do lado mais sombrio da modernidade, sempre imbuída da natureza colonial. (53)

O Instituto Socioambiental em seu acervo digital, Povos Indígenas do Brasil, apresenta um rico consolidado de informações sobre hábitos, costumes e história de muitos povos indígenas brasileiros. No espaço destinado aos povos Kalapalo, relata que há uma distinção cultural fundamental na vida destes índios, entre homens e mulheres. Essa oposição se dá tanto no plano das relações psicológicas, sociais e econômicas, como também se manifesta na configuração espacial da aldeia, na gestão dos assuntos internos da casa e, mais dramaticamente, na vida ritual da comunidade, como já vimos em outros povos e que se reproduz em diversas outras etnias.

No centro de toda aldeia alto-xinguana, costuma haver uma construção (designada kwakutu pelos Kalapalo) em que são guardadas flautas que os Kalapalo chamam de kagutu, as quais são tocadas exclusivamente pelos homens. As mulheres não podem nem olhá-las, pois poderiam ser estupradas. O kwakutu serve de espaço para guardar os materiais utilizados pelos homens em rituais e, sobretudo, é o lugar onde os homens se reúnem para trabalhar, conversar, pintarem-se uns aos outros antes das cerimônias e para receber pagamentos em ocasião de performances cerimoniais. A presença das flautas impede a entrada das mulheres

no kwakutu e ao mesmo tempo leva os Kalapalo a pensar a praça como "posse dos homens". Espacialmente, a aldeia é concebida em termos de uma oposição entre a praça masculina, esfera da atividade pública, e o círculo das casas, espaço feminino, esfera da atividade doméstica.

Embora sejam os instrumentos proibidos às mulheres, a linguagem usada pelos Kalapalo para falar sobre as flautas kagutu é caracterizada por metáforas de sexualidade feminina. Mitologicamente, as flautas são descritas como fêmeas. Descobertas em uma rede para peixes junto a uma flauta menor chamada kuluta e outro instrumento chamado meneuga, não mais fabricado, kagutu é designada como a "irmã mais nova". Sua forma e aparência são semelhantes às do órgão sexual feminino: sua boca é chamada de vagina (igidi) e quando são guardadas no alto das vigas, durante períodos em que não são tocadas, diz-se que estão "menstruando". Além disso, muitas das canções acompanhadas por kagutu são femininas, inventadas por mulheres no passado e, em outras ocasiões, cantadas por mulheres no presente (mas elas não podem cantar enquanto as flautas estão sendo tocadas). Tais canções refletem claramente um ponto de vista feminino, pois se referem a tabus alimentares que as mulheres devem seguir quando suas crianças estão doentes, às relações com seus amantes e maridos, bem como a rivalidades femininas.

Já no ritual feminino conhecido como Yamurikumalu - semelhante ao kagutu em muitos aspectos -, mulheres decoradas com ornamentos de penas e chocalhos nos tornozelos, que normalmente são usados por homens, entoam canções nas quais se referem à sexualidade masculina. Há vários tipos diferentes de canções, algumas mencionam os eventos de origem dessa cerimônia, muitas reproduzem a estrutura das performances masculinas com as flautas kagutu, e outras simulam explicitamente a sexualidade agressiva dos homens diante de certas mulheres. A origem mitológica do Yamurikumalu descreve como as inventoras originais da música adquiriram pela primeira vez o pênis, a destreza para atrair outras mulheres e a habilidade para controlar o poder sobrenatural por meio da aplicação de várias substâncias masculinas em seus corpos. Essas "mulheres monstruosas", como são designadas, transformaram-se em seres poderosos que, depois de rejeitar seus papéis femininos (sedutoras de homens, provedoras, guardiãs e pagens de crianças), tocam as flautas proibidas, caçam e pescam como homens e, geralmente, exibem emoções e vocações que são masculinas.

Os atributos sexuais aos quais se refere esse ritual são aqueles considerados repelentes e perigosos para pessoas do sexo oposto. Para os homens, são esses os órgãos femininos insaciáveis e seus processos menstruais misteriosos e temerosos (inclusive, as mulheres seguem vários tabus menstruais, incluindo a restrição do consumo da carne de peixe e a

preparação de alimentos cozidos). Para as mulheres, perigos masculinos estão presentes na forma de uma substância seminal potencialmente perigosa (a quantidade excessiva de sêmen advinda de um grande número de homens pode apodrecer no interior de uma mulher e torná-la seriamente doente, pois não é possível aglutiná-la para formar uma criança), e, ainda pior, a sexualidade agressiva masculina é uma ameaça que pode se transformar em estupro. Assim, nos rituais, representantes de cada gênero encenam as qualidades perigosas de um modelo imaginado de sexualidade do sexo oposto, que incluem sentimentos sexuais incontroláveis, substâncias sexuais venenosas e sentimentos que emergem no curso da vida social (ciúme, modéstia excessiva, medo do sexo oposto, paixões absurdas).

Com estes exemplos de organização social, de relação entre homens e mulheres, considerando aqui também a pluralidade de possibilidades de vivências da sexualidade entre os diversos grupos indígenas, processo de formação dos corpos, formas de representação e subjetivação destes grupos, esperamos ter contribuído para evidenciar o cenário de pluralidade em que as mulheres indígenas estão inseridas e assim contribuir com o debate sobre as relações de gênero neste grupo e possibilitar a reflexão sobre a aplicabilidade de um conceito universal, eurocêntrico, estatal e colonizador para compreender estas dinâmicas, partir da ótica da mulher índia.

Diante deste cenário múltiplo, diverso e muitas vezes até controverso nos parece, no mínimo, inoportuno a tentativa de explicar as relações de poder entre homens e mulheres indígenas, tendo como parâmetro um conceito cunhado em outro universo, outro cenário, outro mundo. O que não, a meu ver, reduz a importância e a aplicação deste conceito dito universal, a populações do ocidente como uma bandeira de luta e resistência da mulher frente as situações de desigualdades a que é exposta.

## 6. CAPÍTULO V – EXPLORANDO OUTRAS POSSIBILIDADES

### 6.1 SISTEMA MODERNO DE GÊNERO – UMA VISÃO DE GÊNERO POR MARIA LUGONES

Maria Lugones em seus artigos “ Heterosexualism and the colonial\ Modern Gender System” , “ Rumo a um feminismo descolonial” e “Colonialid y Género” propõem uma maneira de interpretar as relações de gênero no mundo moderno, suas argumentações partem de conceitos cunhados por Aníbal Quijano, para definir a colonialidade e o poder nas Américas. A autora propõe uma releitura da modernidade capitalista colonial moderna, por acreditar que a imposição colonial do gênero atravessa questões sobre ecologia, economia, governo, relaciona-se ao mundo espiritual e ao conhecimento, bem como cruza nossas práticas cotidianas.

Lugones argumenta que o próprio gênero é uma introdução colonial, violenta de forma consistente e contemporânea usado para destruir povos, cosmologias e comunidades para a construção do ocidente civilizado. Propõe um quadro conceitual que atue como uma lupa e que permita ver o que está escondido em nossas compreensões sobre raça e gênero e sobre as relações destas categorias com a heterossexualidade normativa. Em uma perspectiva teórico-prática, oferece uma estrutura para estimular o pensar considerando o heterossexualismo como parte fundamental da fusão entre sexo e raça na forma de operar o poder colonial. O colonialismo não impôs, os mecanismos europeus de gênero pré-coloniais sobre o colonizado, ele impôs um novo sistema de gênero que criou arranjos muito diferentes para homens e mulheres colonizados. E como consequência, introduziu muitos gêneros e gêneros em si mesmo como um conceito colonial e modo de organização das relações de produção, de propriedade, de cosmologias e modos de conhecimento. (54) (45) (47) (55)

Para compreender este sistema de gênero é necessário entender o que Aníbal Quijano chama a colonialidade do poder. Para isto vamos recorrer às análises que a própria autora, Maria Lugones, fez da obra de Aníbal Quijano.

Aníbal Quijano vê a interseção entre raça e gênero em termos estruturais. Para entender sua concepção desta intersecção é fundamental compreender sua análise do padrão de poder capitalista eurocentrado e global, onde raça e gênero tem significado neste padrão. O poder é estruturado nas relações de dominação, exploração e conflito entre os atores sociais que controlam as quatro áreas básicas da existência humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e produtos. Colonialidade do poder e

modernidade são os dois eixos que organiza o capitalismo, eurocentrado e o poder global, e juntos exercem o controle sobre cada uma das quatro áreas da existência humana. Desta forma os significados e as formas de dominação em cada uma delas estão impregnados por estes dois eixos. Assim as lutas pelo controle do acesso sexual, seus recursos e produtos define o escopo de sexo\gênero e são organizados pelos eixos da colonialidade e modernidade e pressupõe uma compreensão patriarcal e heterossexual do sexo e seus recursos e produtos. (45) (47)

O poder colonial introduziu a classificação social universal e básico da população do mundo em trono da ideia de "raça", esta invenção é uma profunda mudança, um giro, uma vez que reposiciona as relações de superioridade e inferioridade estabelecida através da dominação. Com isto a colonialidade permeia todos os aspectos da existência social e permite a emergência de novas identidades geo-culturais e sociais. Como exemplo de identidade geoculturais pode se citar a América e Europa e como exemplos de identidades raciais os índios, africanos e europeu. Esta classificação é a expressão mais profunda e duradora da dominação colonial. (45)

“ com a expansão do colonialismo europeu, a classificação foi imposta a população do planeta. Desde então, todas as áreas de dominação social foi permeada. Então, colonialidade não se refere apenas para classificação racial. É um fenômeno abrangente, assim é um dos eixos do sistema de poder e , como tal, permeia todo o controle de acesso sexual, autoridade Coletiva , trabalho, subjetividade\intersubjetividade e a produção de conhecimento de dentro dessas relações intersubjetivas”. (45 p. 191)

O autor compreende a modernidade, o outro eixo do capitalismo eurocentrado e global, como a junção das experiências do colonialismo e colonialidade com as necessidades do capitalismo, criando um universo específico de relações intersubjetivas de dominação sob uma hegemonia eurocêntrica. O eurocentrismo para ele é uma perspectiva cognitiva não só de europeus, mas do mundo eurocentrado, aqueles que são educados sob a hegemonia do capitalismo global. Este eurocentrismo naturaliza a experiência das pessoas nesse padrão de poder.

Para Lugones, o modelo proposto por Quijano, não é suficientemente inclusivo de todas as categorias necessárias para se compreender a situação das mulheres, especialmente as mulheres negras, colonizadas e exploradas. Critica também a própria conceituação de gênero proposta por Quijano, que na opinião da autora produz a naturalização do gênero em função de atributos biológicos. (45) A lógica dos eixos estruturais mostra o gênero como constituído

pela e constituindo a colonialidade do poder, o que considera correto, mas o eixo da colonialidade não é suficiente para dar conta de todos os aspectos do gênero.

A análise de Quijano nos fornece uma compreensão histórica da inseparabilidade da racialização e da exploração capitalista como constitutiva do sistema de poder capitalista que se ancorou na colonização das Américas. Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor sobre o sistema de poder capitalista global, mas também critico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo colonialidade, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o 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. Isso contrasta fortemente com o processo de conversão que constitui a missão de cristianização. (55 p. 939)

No padrão proposto por Quijano, o gênero está contido dentro da organização dos elementos básicos da existência humana (sexo, recursos e seus produtos). Para Lugones esta descrição de gênero não coloca sobre interrogação e é muito restrito e hiper-biologizada uma vez que pressupõe o dimorfismo sexual, a heterossexualidade, a distribuição patriarcal do poder e outras afirmações desta natureza. Para ele a diferença de gênero constitui nas disputas sobre o controle do sexo, seus recursos e produtos. Configuradas através da maneira como este controle é organizado.

## 6.2 SISTEMA MODERNO\COLONIAL DE GÊNERO

A compreensão do lugar do gênero nas sociedades pré-colombianas é fundamental para o entendimento da natureza das mudanças na estrutura social que foram impostas pelos processos constitutivos do capitalismo eurocentrado colonial\moderno. Estas mudanças foram introduzidas por meio de processos heterogêneos, descontinuados, lentos e completamente permeados pela colonialidade do poder e que violentamente inferiorizarão as mulheres colonizadas. Compreender isto faz com que haja uma rotação no eixo de compreensão da importância e magnitude do gênero na desintegração das relações coletivas e igualitárias, da forma de pensar, da autoridade e do processo coletivo de tomar decisões, e das economias.

É dizer que, por um lado a consideração do gênero como imposição colonial – a colonialidade do gênero no sentido complexo – afeta profundamente o estudo das sociedades pré-colombianas, questionando o uso do conceito gênero como parte da organização social. Por outro lado, a compreensão da organização social pré-colonial a partir da cosmologia e práticas pré-coloniais são fundamentais para chegar a entender a profundidade e alcance da imposição colonial. Mas não podemos fazer só um sem o outro. Em portanto, é importante entender até que ponto a imposição deste Sistema de gênero foi tanto constitutiva da colonialidade do poder como a colonialidade do poder foi constitutiva do gênero. A relação entre eles segue uma lógica de constituição mutual. Até aqui, deveria ter ficado claro que o Sistema de gênero moderno, colonial não pode existir sena colonialidade do poder, uma vez que sua classificação da população em termos de raça é uma condição necessária para sua possibilidade. (Tradução) (54 p. 92)

Em seus ensaios a autora relata de forma clara os padrões e condutas classificatórios, que tem como parâmetros o pensamento europeu, onde todo comportamento e conduta que difere de seus padrões, pré-estabelecidos são considerados como deformações. Este ímpeto classificatório perpetuou padrões comparativos entre mulheres brancas europeias e mulheres negras, índias e outras colonizadas, reforçando um pensamento discriminatório e responsável pela consolidação da imagem da mulher nas sociedades colonizadas. Este sistema se consolidou com o avance do projeto colonial da Europa, tomou forma durante o período das aventuras coloniais de Espanha e Portugal e se consolidou na modernidade tardia. A autora destaca a existência do lado claro e escuro deste sistema. (54) (45) (47)

O lado visível\ claro deste sistema constitui hegemonicamente, o gênero e as relações de gênero. Organiza, de fato e de direito, a vida de homens e mulheres brancas e burgueses, mas constitui o significado de homens e mulheres no sentido moderno\colonial. Onde a fragilidade socialmente construída dos corpos da fêmea branca cumpre um papel importante na redução e reclusão das mulheres burguesas brancas na maioria dos domínios da vida. Este sistema é heterossexualista, e a heterossexualidade permeia o controle patriarcal e racializado sobre a produção, inclusive a de conhecimento, e sobre a autoridade coletiva, produzindo uma violação significativa dos poderes e dos direitos destas mulheres. (54) (45) (47)

Já o lado escuro\ oculto deste sistema de gênero foi e é completamente violento, desta forma é possível ver a redução de maneira profunda os não machos e não fêmeas, ou do terceiro gênero em suas participações em rituais, nos processos de tomada de decisão, e na economia. A redução destes a animalidade, sendo obrigados a pratica sexo com o colonizador branco, mesmo sem a sua permissão e as vezes obrigados a trabalhar até a exaustão e morte,



muitas vezes tratados como força de trabalho descartáveis, como relatou Quijano sobre os índios. (54) (45) (47)

A autora encerra seus ensaios alertando para a existência de muito trabalho feito, porém muito a fazer para pontuar os lados claros e escuro do que chama de Sistema de gênero Colonial/moderno. Alerta para a necessidade de entender a organização do social, de modo a tornar visível a nossa colaboração com a violência de gênero sistematicamente racializada. (54) (45) (47)

A consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher. (55) Com esta afirmação Lugones dá início a uma discussão a respeito da necessidade de descolonizar o gênero, sem a pretensão de dar resposta definitivas, mais sim como um exercício e se propõe a entender a resistência à colonialidade do gênero a partir da perspectiva da diferença colonial. Descolonizar o gênero é obrigatoriamente uma práxis. É decretar uma crítica da opressão de gênero racializado, colonial e capitalista heterossexualizada visando uma transformação vivida do social. Com isto começa a fornecer uma maneira de compreender a opressão de mulheres subalternizadas através de processos combinados de racialização, colonização, exploração capitalista, e heterossexualismo. (55)

O sistema de gênero é hierárquica e racialmente diferenciado, e essa diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas. Gênero é uma imposição colonial. Não apenas por se impor sobre a vida vivida em sintonia com cosmologias incompatíveis com a lógica moderna das dicotomias, mas também por habitar mundos compreendidos, construídos. (55)

Com estas afirmações e sobre a influência do conceito de diferença colonial cunhada por Mignolo, que de forma simplificada quer dizer o espaço onde a colonialidade do poder é exercida, a localização tanto física como imaginária onde a colonialidade do poder opera na confrontação entre dois tipos de histórias locais dispostas em diferentes espaços de tempo ao redor do planeta a autora transita em uma crítica e ao mesmo tempo uma convocação ao feminismo de coalisão, rumo a um feminismo descolonial.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“ É imperativo, para enfrentar as realidades com as quais nos deparamos, ligadas aos fenômenos da vida como tal, que a bioética esteja aberta ao diálogo respeitoso com a pluralidade e especificidade de culturas, com as diversas perspectivas conceituais e práticas de sua problemática, e que saiba comunicar-se - de e para- não apenas para os especialistas, mas também com os homens e mulheres da rua”.  
(23)

Frente à necessidade de tecer considerações que aqui chamaremos de finais, mas que estão longe de realmente ser finais e definitivas, na verdade são momentâneas e provisórias. Vamos retomar alguns pontos que acreditamos dar um norte a esta discussão.

O primeiro é a centralidade do corpo, entendido enquanto construção social que permeia o tecido social nas relações entre homens e mulheres nas sociedades. A maneira pela qual cada grupo étnico/ racial vivência o seu corpo e as relações construídas a partir dele, são múltiplas. Em sendo múltiplas precisam ser olhadas e entendidas a partir de uma visão plural, sem, contudo escolher o caminho fácil e sorrateiro do relativismo moral.

As relações estabelecidas e escritas no corpo da mulher indígena nos revelam a maneira plural como estas sociedades se organizam e se perpetuam ao longo do tempo. Desconsiderar esta pluralidade histórica em nome de uma universalidade homogeneizante das sociedades é no mínimo cruel.

A teoria de gênero universalista, utilizada pelos organismos internacionais e mundialmente difundida, a qual questionamos neste estudo, é definida como sendo uma teoria de análise e de transformação social como conjunto de conhecimentos científicos que sustentam uma explicação crítica das relações de gênero e sua implicação nos processos de desenvolvimento das sociedades. Incorpora o conceito de gênero como categoria de análise das relações entre homens e mulheres em qualquer contexto cultural e/ou social. Todas as sociedades foram construídas a partir de diferenças anatômicas entre homens e mulheres, convertendo as mesmas em desigualdades sociais, políticas e econômicas. As diferenças biológicas entre homens e mulheres não mudam, mas os papéis que cada um tem na sociedade ou contexto cultural onde estão inseridos é que podem mudar.

Isto colocado, precisamos estabelecer então os elementos sobre as quais vamos nos ater na tentativa de compreender gênero em populações indígenas. Parece nos claro que a categoria gênero somente existe como categoria de análise se houver desigualdade entre homens e mulheres, sejam nos aspectos relacionados a seus papéis e funções sociais

(dimensão social), sejam no acesso a bens e serviços (dimensão econômica) como também na participação de cada um deles nos processos decisórios em sua comunidade e fora dela (dimensão político).

A existência de estruturas reconhecidas de diferenças, semelhante ao que chamamos de relações de gênero na modernidade, presente em dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, revela um conteúdo de hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade nas sociedades ameríndias, no entanto apesar das evidências de posições de gênero, este mundo tem se mostrado mais aberto ao trânsito e circulação entre as posições, as quais se mostram imutáveis no mundo ocidental. Também são reconhecidos, no mundo pré-intrusão, as dimensões de uma construção da masculinidade que acompanha a humanidade ao longo de todo o tempo, o que Segato denomina de “pré-história patriarcal da humanidade”. Isto indica que o gênero existe, porém de uma forma diferente que na modernidade e que ao aproximar o gênero da aldeia, a modernidade colonial o modifica de maneira perigosa, intervindo nas estruturas de relações da aldeia, a captura e a reorganiza deste dentro, mantendo a aparência de continuidade porém transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (49). Este nos parece o ponto principal de reflexão das relações de gênero em sociedades indígenas, pois não podemos inferir a estas as normas, leis, regras e categorias para interpretar relações que aparentemente são semelhantes mas que em sua essência guardam diferenças significativas.

Apesar de os agentes das políticas públicas, os chamados “*polycy maker*” chama-las, as mulheres indígena, para o diálogo e para uma construção coletiva, não consegue traduzir seus anseios, demandas e aspirações em políticas públicas, talvez esta seja a explicação para a inexistência, por exemplo, na Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, de compromissos claros com este grupo populacional.

Tradicionalmente tem sido utilizado em estudos de gênero avaliações que medem, por exemplo, a desigualdade salarial entre os sexos com qualificações profissionais semelhantes, nas quais estes indicadores revelam na sociedade ocidental uma situação de desvantagem para as mulheres, o mesmo ocorre quando se avalia a ascensão profissional nas carreiras, ocupação em cargos de chefia, ou cargos mandatários e eletivos. Estes são clássicos indicadores de desigualdade social/econômico. No entanto é preciso considerar aqui que estamos falando de sociedades ocidentais monetarizadas, nas quais o valor do trabalho é convertido em moeda.

Nas sociedades indígenas brasileiras, em sua maioria, o valor do trabalho não é convertido em moeda, então surge neste ponto uma barreira para a interpretação da

manifestação desta desigualdade em termos de gênero. O trabalho na sociedade indígena tem valor de uso, valor simbólico, valor de tradição, valor organizativo.

Igualmente, a ascensão nas carreiras profissionais tem sido amplamente utilizada para medir a desigualdade entre gênero. Em teoria, nas sociedades ocidentais, este processo se dá por mérito, obtidos principalmente através do conhecimento formal/ acadêmico e do conhecimento prático acumulado no exercício de cada carreira. Dada estas condições o esperado seria que aquele com melhores condições, seja homem ou mulher tivesse reconhecido seu mérito. Diversos estudos demonstram que esta lógica não se reproduz na prática do mundo moderno, visto que apesar dos avanços e conquistas alcançados pelas mulheres, estas ainda gozam de salários mais baixos, ocupam menos cargos de chefia, ainda que possuam qualificação igual ou superior a homens.

Como então poderia haver a ascensão da mulher indígena, em uma sociedade, que tradicionalmente não possui um sistema de educação formal/ acadêmico? Onde os mecanismos de ascensão social e política se dá em sua maioria por processos de escolha espiritual, no qual o selecionado ou selecionada, por entes superiores, são preparados pela comunidade durante anos para que ocupe os postos políticos e sociais destas comunidades (pajés, xamãs, parteiras, caciques, lideranças entre tantos). Processos estes que tem sido modificado a cada dia, como já demonstrado anteriormente, e revelando o quanto mais flexível a participação da mulher é o mundo aldeia quando comparado ao mundo ocidente.

Do mesmo modo, o processo de divisão do trabalho entre as comunidades indígenas difere muito do mundo não ameríndio. Embora se reconheça a existência clara da divisão das tarefas produtivas e sociais de cada grupo, também fica muito evidente que a divisão não gera hierarquia sobre o outro e revela também o quanto as relações entre homens e mulheres índias vão além das aparências óbvias, que compõem uma cena muito mais elaborada, recheada de nuances.

Do recorte apresentado aqui sobre mulher e sociedade indígena, porque é desta maneira que precisa ser considerado, como uma parte de um universo plural de simbolismos e representações, o qual não se pode generalizar, sob pena incorrerem no mesmo equívoco generalizante, universalizante, estatizador, globalizador, eurocêntrico e em última instância colonizador que tanto queremos refutar, podemos identificar algumas questões a partir das quais é possível estabelecer uma discussão entre a política pública e estes grupos de mulheres.

Retomo do ponto em que encerrei o capítulo destinado a discutir o papel da mulher na sociedade indígena, no qual fica claro que existe uma maneira de pensar sua própria subjetividade. A mulher indígena pensa o interesse do seu povo, evidenciando o seu aspecto

societário, que se subjetiva primeiro na sua comunidade, da qual em sua maioria age como guardiã moral de suas tradições, para em seguida dentro desta coletividade pensar no interesse ou papel do seu grupo (mulher) e só então atingir o seu papel individual. Nunca separadamente. Esta racionalidade, que a difere de outras sociedades, nas quais o diálogo de igualdade de gênero, por exemplo, se dá no âmbito do indivíduo, da mulher.

Conhecer e considerar esta maneira peculiar de subjetivação parece-nos imprescindível a política pública, que muitas vezes busca construir ações voltadas a estes grupos, mas partem de um olhar do individual. Esperamos que as demandas e solicitações sejam direcionadas, no caso da saúde por exemplo, para as ações de melhoria da saúde mulher.

O caminho apontado pelos organismos internacionais, nações hegemônicas e amplamente incorporadas pelo discurso de autoridades da política pública nacional, especialmente a política indigenista, para a superação das desigualdades sociais existentes entre os ameríndios e a sociedade envolvente, e entre os seus grupos internos, como por exemplo homens e mulheres – igualdade de gênero, se organiza no conceito de empoderamento. Quando vamos ao campo da prática, este empoderamento, de acordo com as prescrições, se traduz no que nós, ocidentais, eurocêtricos e estatais, denominamos de educação, escolarização e alfabetização em português, ou seja, que a mulher indígena somente poderá alcançar condições de igualdade de gênero se esta for escolarizada, que a igualdade de oportunidades se dará na medida em que ela passe anos nas escolas, que conheçam nossas leis, normas e regras e que as sigam.

A mulher indígena morrerá menos no parto se seguir as orientações das equipes de saúde. Cada ano que ela passar a mais na escola vai lhe conferir maior autonomia e isto vai se refletir, por exemplo, na sua condição de saúde e bem estar. Se a mulher indígena conhecer a Constituição Federal, os tratados internacionais saberá o que esta sendo violado e usurpado pela sociedade. Esta constatação pode ser observada no bojo de qualquer projeto com a finalidade de promover igualdade de gênero, através do amplo repertório de cursos de capacitação, treinamentos e oficinas de qualificação, muitos com objetivo de qualifica-las para captar recursos financeiros para implementação de projetos nas comunidades. Que incorpore em sua vivência as nossas práticas e comportamento e que busque nos mecanismos que colocamos a sua disposição o gozo de seu direito, a exemplo de nossas cortes, tribunais, enfim do nosso Estado.

No entanto não consideram o ponto de vista próprio de cada povo, não se pergunta se este povo ou grupo tem realmente necessidade de se alfabetizar, de frequentar as escolas

ocidentais, disciplinadora de corpos, eurocêntrica e a serviço do capitalismo. O conhecimento ancestral, suas formas próprias de negociação e mediação, bem como suas instancias de exercício do ser índio não são consideradas. A política pública age como agente “catequizador” oferecendo acesso como moeda de dominação. Age sobre tabula rasa, desprovida de qualquer conhecimento valido.

Não queremos aqui contestar tudo e refutar todos estes mecanismos, nem tão pouco assumir uma postura pessimista frente ao modelo cooperativo entre nações. Queremos chamar a atenção para a necessidade de se construir relações entre comunidades indígenas e sociedade envolvente, especialmente o Estado e Organismos Internacionais, que tenha como base fundante a pluralidade, a diversidade cultural, o respeito a saberes diversos, a grupos e pessoas e o estabelecimento de diálogos qualificados, desmotivados e desimpregnados de pensamentos colonizadores e universalistas, para então a partir daí desenvolver políticas públicas que respeitem as diferenças, que promovam a igualdade - de gênero, sem a aplicação de conceitos prontos, únicos, e que em última instancia não funcionem como mecanismos de perpetuação da colonialidade entre os pares, e sim como instrumentos de emancipação e cremos que a bioética deve ocupar-se da mediação destas tensões existentes.

Como o objetivo da bioética de intervenção, que orienta este estudo é de apoiar o desenvolvimento de políticas públicas que possibilitam, em última análise, a inclusão social, considerando sua mais ampla diversidade, sinto-me na necessidade de refletir sobre como estes conceitos, teorias e pensamentos apresentados aqui podem apoiar na elaboração e implementação de políticas públicas voltadas as reais necessidades de mulheres indígenas. Desta maneira algumas recomendações preliminares já podem ser apresentadas, sem a pretensão de ser definitivos, apenas como um exercício inicial de pensar na maneira de dar o uso a estas reflexões.

Primeiro a de que as políticas públicas voltadas as mulheres indígenas, precisam de antemão abandonar a influência eurocêntrica nos desenhos e concepção dos programas, projetos e políticas.

As políticas devem trazer de modo explícito o caráter estruturante das relações de gênero para a atividade humana, repensando as estratégias de trasnversalização do tema e o enfoque dado ao empoderamento destas mulheres.

O diálogo com estas mulheres precisam considerar sua historicidade e , entre outros aspectos culturais as relações de gênero próprias de cada povo, seus espaços de fala e seu modo de subjetivação, bem como suas formas de mediação, os sistemas internos de autoridade e a malha institucional do segmento mulher em cada comunidade.

Na elaboração e implementações de ações do Estado para as mulheres indígenas, estas devem ser pensadas como grupos e não indivíduos isolados, deve-se respeitar o pluralismo histórico destas comunidades e precisam acima de qualquer coisa ser construído pelas próprias mulheres indígenas. Só desta forma vamos dar início a um processo de valorização e respeito das relações entre homens e mulheres indígenas, sem impor modelos preconcebidos, que trazem no seu bojo, as ferramentas necessárias a perpetuação da colonialidade e assim contribuir para construção de políticas públicas verdadeiramente emancipadora e descolonial. Assim como nos aponta Rita Segato “ os sujeitos coletivos da pluralidade histórica são os povos, com autonomias deliberativas para realizar seu processo histórico, ainda que em contato, como sempre foi, com a experiência, as soluções e os processos de outros povos” (49)

## 7 BIBLIOGRAFIA

1. Organização das Nações Unidas. *carta das Nações Unidas*. ONU. 1945. Conferencia das nações unidas.
2. Organização das Nações Unidas. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*. ONU. 1948.
3. Organização das Nações Unidas. *Convenção Sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra Mulheres*. ONU. 1979.
4. Organização das Nações Unidas. *Plataforma de Ação da Quarta Conferencia Internacional sobre a Mulher*. ONU. Beijing : s.n., 1995.
5. Segato RL. *OS PERCURSOS DO GENERO NA ANTROPOLOGIA E PARA ALÉM DELA*. Brasilia : Estado e Sociedade, 1998.
6. Junges JR. *Hermenêutica dos problemas éticos percebidos por profissionais da atenção primária*. Brasilia : Conselho Ferederal de Medicina, 2012, Vol. 20.
7. Volnei G. *Inclusão Social no Contexto Política da Bioética*. Brasilia : SBB, 2005, Vol. 01.
8. Volnei G. *Da bioética de principios a uma bioética interventiva*. Brasilia : Bioética, 2005, Vol. 13.
9. Organização Pan-Americana de Saúde OPAS/OMS. *Curso Virtual de Género y salud: marco conceptual*. Washington DC : OPAS, 2011.
10. Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação FAO. *Guião para a integração da perspectiva de género na legislação relativa a terra e águas*. ROMA : FAO, 2011.
11. Organização Pan-Americana de Saúde. OPAS/OMS. [Online] Pan-American Health Organization, 2005. [Citado em: 12 de Fevereiro de 2014.] <http://www2.paho.org/hq/dmdocuments/2009/OPS-politica-de-igualdad-de-genero.pdf>.
12. Organização Pan-Americana de Saúde OPAS/OMS *Género y Salud: Marco Conceptual*. Washington : OPS, 2011.
13. Butler J. Actos performativos y constitución del género: um ensaio sobre fenomenologia y teoria feminista. *Debates Feministas*. 1998.
14. Potter VR. *Bioethics: bridge to the future*. Englewood Cliffs,NJ : Prentice-Hal, 1971.
15. Volnei G. Apresentação: O novo conceito de Bioética. [A. do livro] V Garrafa, M Kottow e A. Saada. *Bases Conceituais da Bioética enfoque Latino-americano*. São Paulo : Ed Gaia, 2006.
16. National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research . *The Belmont Report: ethical principles and guidelines for the protection of human*



- subjects of research. In: Reich WT, (Ed). *Encyclopedia of Bioethics*. Re. New York : In: Reich WT, (Ed). , 1979.
17. Beauchamp TL, Childress JF. *Principles of Biomedical Ethics*. 1st ed. New York : Oxford University Press, 1979.
18. Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. UNESCO: *Declaração Universal sobre o Genoma Direitos Humanos*. Brasília : IBICT/UNESCO, 1997.
19. Segato RL. Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder.
20. Diniz D. *Bioética e gênero*. 2, Brasília : Revista Bioética, 2008, Vol. 16.
21. Guilhem d. Diniz d. *Bioética feminista: o resgate político do conceito de vulnerabilidade*. 2, Brasília : Revista de Bioética, 1999, Vol. 7.
22. Pyrrho M. Garrafa V. Bases Epistemológica e Políticas da Bioética de Intervenção. [A. do livro] Leo Kriger & Samuel Jorge Moysés Simone Tetu Moysés. *Saude Bucal das Famílias: Trabalhando com Evidências*. São Paulo : Médicas, 2008.
23. Sotolongo PL. O tema da Complexidade no Contexto da Bioética. [A. do livro] Miguel Kottow & Alya Saada Volnei Garrafa. *Bases Conceituais da Bioética : Enfoque Latino-Americano*. São Paulo : Editora Gaia, 2006.
24. Kottow M. *Bioética y biopolítica*. 2, Brasília : Revista Brasileira de Bioética, 2005, Vol. 1.
25. Schramm FR. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. [A. do livro] V Garrafa, M Kottow e A Saada. *Bases conceituais da Bioética enfoque latino-americano*. São Paulo : Gaia, 2006.
26. Guilhem D. Diniz D. *Bioética feminista na América Latina: a contribuição das mulheres*. 2, Florianópolis : Estudos Feministas, 2008, Vol. 16.
27. Guilhem D. Azevedo AF. *Bioética e gênero: moralidades e vulnerabilidade feminina no contexto da Aids*. 2, Brasília : Revista de Bioética, 2008, Vol. 16.
28. Corrêa MCDV. Ará M. *Tecnologia e normas de gênero: contribuições para o debate da bioética feminista*. 2, Brasília : Revista Bioética, 2008, Vol. 16.
29. Bandeira L. Almeida TMC. *Bioética e feminismo: um diálogo em construção*. 2, Brasília : Revista Bioética, 2008, Vol. 16.
30. Garrafa V. Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética. [A. do livro] Miguel K & Alya S Volnei G. *Bases Conceituais da Bioética enfoque Latino-Americano*. São Paulo : Editora Gaia, 2006.
31. Garrafa V. Porto D. *Intervention Bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and justice*. 5-6, s.l. : Bioethics, 2003, Vol. 17.
32. Tealdi JC. Os princípios de Georgetown: análise crítica. [A. do livro] Kottow M & Saada A Garrafa V. *Bases conceituais da Bioética enfoque latino - americano*. São Paulo : Editora Gaia, 2006.

33. Kottow M. Bioética prescritiva. Afalacia naturalista. O conceito de princípios na bioética. [A. do livro] Kottow M & Saada A Garrafa V. *Bases conceituais da Bioética enfoque latino-americano*. São Paulo : Editora Gaia, 2006.
34. Garrafa V. Verbetes: Bioética de intervenção; imperialismo moral; Bioética y política. [A. do livro] Tealdi JC. *Discionário Latino-americano de Bioética*. Bogota : Unibiblos/UNESCO, 2008.
35. Hooft PF. *Bioética y Derechos Humanos: temas y casos*. Buenos Aires : De Palma, 1999.
36. Porto D. Garrafa V. *Bioética de Intervenção: considerações sobre economia de mercado*. Brasilia : Bioética CFM, 2005, Vol. 13.
37. Sen A. *Desenvolvimento com Liberdade*. São Paulo : Companhia das Letras, 2000.
38. *blog moral catolica*. [Online] [Citado em: 22 de junho de 2015.] <http://ambulemusinluminedei.blogspot.com.br/2014/07/el-valor-del-cuerpo-humano.html>.
39. Bourdieu P. *A dominação Masculina*. Rio de Janeiro : Bertarnd Brasil, 2011.
40. Montagner M. *Pierre Bourdieu: o corpo e a saúde: algumas possibilidades teóricas.*, Rio de Janeiro : Saúde Coletiva, 2006, Vol. 11.
41. Seeger A. A fabricação de corpos nas sociedades indígenas Brasileira. [A. do livro] Oliveira JP. *Sociedades Indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro : Marco Zero, UFRJ, 1987.
42. Ferreira LO. Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implementação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. *Ciencia & Saúde Coletiva*. 4, 2011, Vol. 18.
43. Nascimento WF. Por uma vida descolonizada: Dialogos entre a bioética de Intervenção e os estudos sobre colonialidade. *Tese (Doutorado em Bioética) Programa de Pós - Graduação em Bioética*. Brasilia : Universidade de Brasilia, 2010.
44. Teixeira CLJ. *ANÍBAL QUIJANO E JOSÉ MARIA ARGUEDAS: UM ENCONTRO*. Rio de Janeiro : Revista Habitus – IFCS/UFRJ , 2011, Vol. 09.
45. Lugones M. Heterosexualism and the colonial\ Modern Gender System. *Hypati*. 2007, Vol. 22.
46. Paredes J. *Hilando Fino Desde el Feminismo Comunitario*. La Paz : Lifs, 2008.
47. Lugones M. Coloniality and Gender. *Tabula Raza { on line}*. 09, 2008.
48. Quijano A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana*. Buenos Aires : CLACSO, 2005.
49. Segato RL. Género y colonialidade: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. *e-cadernos ces*. [Online] 01 de dezembro de 2012. [Citado em: 2014.] <http://eces.revues.org>.

50. Mello MIC. *Iamurikuma:musica, mito e ritual entre os Waja do Alto Xingu*. Tese de Doutorado. *Universidade Federal de Santa Catarina*. 2005.
51. Coimbra C. Garnelo L. Questões de Saúde Reprodutiva da Mulher Indígena no Brasil. [A. do livro] Sansone L Monteiro S. *Etnicidade na America Latina: um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos*. Rio de Janeiro : FIOCRUZ, 2004.
52. Grubits S. Darrault-Haris I. Pedroso M. Mulheres Indígenas: Poder e Tradição. *Psicologia em Estudos*. 3, 2005, Vol. 10.
53. Segato RL. La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad.
54. Lugones M. *Colonialid y gênero*. Bogota : Tabula Raza [online], 2008, Vol. 09. 1794-2489.
55. Lugones M. *Rumo a um Feminismo Descolonial.*, New York : Hypatia, 2010, Vol. 25.
56. Porto D. Garrafa V. Bioética de intervenção: Considerações sobre a economia de mercado. *Bioetica CFM*. 1, 2005, Vol. 13.
57. Fávero MH. *Psicologia do Gênero*. Curitiba : UFPR, 2012.
58. Moscovici S. *Representações Sociais Investigações em psicologia social 8ªed*. Petropolis : Vozes, 2011.
59. Foucault M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro : Graal, 2000.
60. Sen A. *Desigualdade reexaminada*. Rio de Janeiro : Record, 2001.
61. Jodelet D. *Representações Sociais um Dominio em Expansão*. Rio de Janeiro : UERJ, 2001.
62. Garrafa V. *Espectativas de Mulheres a espera de reprodução assistida em hospital público do DF- Estudo Bioético*. Brasília : AMB, 2007.
- 63.
64. Garrafa V. Pyrrho M. Bases Conceituais e políticas da Bioética de Intervenção. [A. do livro] Kriger L, Moyses ST Moyses ST. *Saúde Bucal das Famílias: trabalhando com evidências*. São Paulo : Artes Medicas, 2008.
65. Porto D. *O significado da maternidade na construção do feminimo: uma critica bioética a desigualdade de gênero*. Brasilia : Revista Redbioética/UNESCO, 2011, Vol. 1.