
Pensando um feminismo decolonial indígena Apinajé

Pensando en un feminismo decolonial indígena Apinajé

Carina Alves Torres
Marília Claudia Favreto Sinãni
Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)
Pelotas-Brasil

Resumo

Este artigo tem como objetivo apresentar as proximidades do feminismo decolonial com o movimento político das mulheres indígenas Apinajé, elucidando práticas ancestrais e aliança política. O fato observado é a inserção das mulheres na esfera política, assim como em outros espaços, protagonizados por lutas, pronunciamentos e articulações nas pautas territoriais e nas mobilizações dos movimentos indígenas no âmbito nacional. Concomitante a essas lutas, coletivos de mulheres indígenas, brasileiros e latinos, vêm construindo lutas versadas pela ótica do feminismo decolonial, pautando corpo-território e territorialidades que se dissociam do feminismo ocidental. A partir disso, observou-se que o movimento das mulheres Apinajé se assemelha ao feminismo decolonial por romper com o viés eurocêntrico e lutar pelo bem viver da comunidade e o fortalecimento das alianças femininas.

Palavras-chave: Atuações políticas; Feminismo decolonial; Mulheres indígenas.

Resumen

Este artículo tiene como objetivo presentar la cercanía del feminismo decolonial con el movimiento político de las mujeres indígenas Apinajé, elucidando prácticas ancestrales y alianza política. El hecho observado es la inserción de las mujeres en la esfera política, así como en otros espacios, protagonizados por luchas, pronunciamentos y articulaciones en las agendas territoriales y en las movilizaciones de los movimientos indígenas a nivel nacional. Concomitante a estas luchas, colectivos de mujeres indígenas brasileñas y latinoamericanas vienen construyendo luchas desde la perspectiva del feminismo decolonial, centrándose en cuerpo-territorio y territorialidades que disocian del feminismo occidental. A partir de esto, se observó que el movimiento de las mujeres Apinajé se asemeja al feminismo decolonial en la medida en que rompe con el sesgo eurocéntrico y luchar por el buen vivir de la comunidad y el fortalecimiento de las alianzas femeninas.

Palabras clave: Acciones políticas; Feminismo decolonial; Mujeres indígenas.

1. Introdução

Nas últimas décadas as mulheres indígenas passaram a ocupar várias funções sociais em seu território materno, tais como cacicas, professoras, agentes de saúde e brigadistasⁱ. Além das funções sociais, nos grupos indígenas também vem ocorrendo mudanças significativas na questão de gênero e um dos grandes desafios têm sido “abordar o ponto de vista das mulheres indígenas quando assumem novas representações diante das múltiplas relações que seus povos estabelecem com o Estado e atores/atrizes sociais diversos/as” (Sacchi; Gramkow, 2012, p.17).

As relações que as mulheres vêm assumindo com o Estado e as demais instituições demonstram novos desafios para se pensar as representações realizadas através da ótica delas e de suas atuações políticas, demarcadas pela proximidade com as práticas dos feminismos decoloniais e comunitário que visam o rompimento com o colonialismo e as suas ações de caráter hegemônico.

Levando em consideração que o movimento feminista tem suas bases influenciadas pelas experiências do eixo euro-estadunidense, o feminismo decolonial visa integrar o olhar e as vivências específicas das mulheres latino-americanas, negras, indígenas e lésbicas. Para isso, Maria Lugones (2014), figura central na construção do feminismo decolonial, parte das categorias da colonialidade do poder, ser e saber – criadas pelo grupo Modernidade/Colonialidadeⁱⁱ – para cunhar a categoria colonialidade de gênero, de modo a denunciar que não apenas a raça é construída pelo sistema colonial, mas gênero e sexo também fazem parte da estruturação colonial da América Latina.

Com base nessas críticas de estruturação da colonialidade na sociedade, situamos uma pesquisa engajada no “outro pensamento” (Mignolo, 2020, p. 101), como via de desconstrução dos resquícios coloniais que permeiam a forma de olhar e reconhecer os saberes que os povos indígenas manifestam. A ancestralidade negra e indígena constitui um dos motores de interesse em estudar o feminismo decolonial, a opressão de gênero, a violência e o racismo que as mulheres ancestrais de nossas famílias vivenciaram, uma vez que, a teoria feminista considera gênero ordenador social que interage com as categorias, classe e etnia (Graf, 2008), realocando as mulheres em um espaço de inferiorização. No diálogo com as nossas ancestrais, são perceptíveis narrativas que indicam essas formas de opressão e violência demarcadas pelo racismo.

Coadunando com essas discussões, a estudiosa mexicana Norma Blazquez Graf (2002) enfatiza que ao se usar as lentes de gênero, se coloca em evidência as diversas imagens e teorias que surgem nessas relações, oprimindo e colocando em desvantagens as mulheres na organização social. Desse modo, vêm sendo estabelecidas relações com as mulheres indígenas através do reconhecimento dos saberes ancestrais e práticas nas atuações políticas.

Neste artigo, situamos vivências de campo com as mulheres Apinajé, a partir do recorte temporal de 2019 a julho de 2023, delineando as proximidades do movimento político com o feminismo decolonial e pautando o empoderamento, assim como a luta pelos espaços políticos no território. Nesse sentido, os movimentos feministas confrontam as opressões de classe, raça, gênero, étnicas e geográficas. Como enfatiza Eli Bartra (2002), conceitos como patriarcado, opressão, relações de gênero e empoderamento são categorias específicas de investigações feministas que fazem reverberar não apenas as diversas realidades sociais, mas também a realidade étnica. Apesar das especificidades das lutas desses movimentos, existem alguns pontos em comum nessas pautas:

La igualdad entre los sexos a partir del reconocimiento de las situaciones de subordinación, discriminación, opresión y explotación de lo femenino, naturalizadas por el patrón de poder dominante, convergiendo todas, en la lucha contra las diversas e interdependientes expresiones sociales, políticas, científicas, económicas, culturales e ideológicas del patriarcado. También son heterogéneas y diversas las realidades latinoamericanas; AL presenta marcadas diferencias regionales (Andina, el Cono Sur y Centroamérica), y al interior de éstas, en el trabajo trato de combinar una mirada general con algunas referencias nacionales (Valdivieso, 2012, p. 21).

2. Teoria decolonial, feminismo decolonial e bem viver

Apesar de o movimento feminista ter grande parte das suas vertentes elaboradas com bases nas concepções do continente europeu e dos Estados Unidos, as estudiosas Gloria Anzaldúaⁱⁱⁱ (2000) Maria Lugones (2014) e Lélia Gonzales^{iv} (2020) apresentaram novos olhares acerca dessas correntes, trazendo as experiências e especificidades das mulheres latino-americanas, negras, indígenas e lésbicas. Diante deste cenário, novos debates vêm se configurando nas diversas pautas de lutas das mulheres de cor, tendo como ponto de partida a oposição ao feminismo tradicional ocidental, pois este não abria espaço para a interseccionalidade entre raça e gênero (Lugones, 2014).

Nesse sentido, a intelectual argentina Maria Lugones cunhou a teoria do feminismo decolonial, a partir da experiência das mulheres latinas e vítimas do colonialismo de gênero

(Lugones, 2014). Outrossim, o feminismo decolonial trata-se de um movimento em construção que parte das discussões realizadas pelo grupo Modernidade/Colonialidade, empenhado nos estudos decoloniais das relações de poder pautadas no processo de colonização e exploração da América latina.

Desse modo, elencada nas críticas aos estudos pós-coloniais e com interesse em transcender a epistemologia ocidental (Grosfoguel, 2008), a teoria decolonial denuncia a assimetria das relações de poder que constituem a modernidade e se mantêm por meio de um padrão de dominação perpetuador da desumanização dos povos dominados, da constante exploração, do eurocentrismo que influencia diretamente a produção do conhecimento e a formação das subjetividades no contexto latino-americano.

Vale ressaltar que, para nomear este padrão de poder que se sustenta não apenas na modernidade, mas também é um dos elementos constitutivos do capitalismo, Aníbal Quijano (2010) criou a categoria colonialidade do poder, responsável por aprofundar a dominação e manter o controle do poder por meio da classificação, da separação e da diferenciação das classes sociais, tendo em vista, a criação da ideia de raça. Ademais, a colonialidade do poder tem sua origem na expansão do colonialismo europeu no contexto da América Latina e se sustenta na ideia de raça “como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social” (Quijano, 2022, p. 4), separando para classificar e dominar. Nesse processo, separa superior de inferior, ser humano de natureza, razão de espírito, entre tantas outras dicotomias que servem à dominação.

Sendo assim, imposta aos povos dominados a ideia de raça, a qual é secularmente legitimada por meio do racismo/etnicismo que ‘explica’ o mundo de forma reduzida à dicotomia entre superior vs. inferior (Quijano, 2022). Além disso, a falsa crença de que os grupos dominados são inferiores é produzida pelo sistema colonial e dele surgem diversos processos de discriminação racista/etnicista que justificam as violências e as práticas de exploração. Tanto o racismo como o etnicismo fazem uso da biologia humana para perpetuar o projeto de desumanização em relação à população negra, indígena, campesina, entre outras que integram os grupos de dominados.

Em síntese, a colonialidade do poder é base na construção de outras categorias associadas a ela: a colonialidade do ser e do saber. Enquanto a primeira tece críticas ao controle da produção do conhecimento dentro dos parâmetros eurocêntricos e modernos, a segunda explicita que a centralidade do conhecimento ocidental moderno tende a

corroborar para a desqualificação epistêmica e existencial dos grupos dominados. Assim, a colonialidade do ser, do saber e do poder formam uma estrutura triangular para exercer o controle sobre as dimensões ontológicas e epistemológicas (Castro-Gómez, 2007).

Segundo a teoria decolonial, estas duas colonialidades compõem a colonialidade do poder, bem como institucionalizam não apenas a violência racial, mas também o fatalismo em relação à hierarquia social, há séculos, estabelecida. Acrescenta-se ainda na dominação da dimensão ontológica e epistemológica, a colonialidade do ser e do saber, onde classificam racialmente e socialmente os grupos dominados para desumanizá-los, posicionando-os na condição de não-ser e tudo aquilo que é produzido por eles, sofre processos de silenciamento. Do mesmo jeito que práticas culturais, línguas, saberes, corpos, nada escapa dos efeitos da institucionalização do racismo.

É perceptível o quanto a colonialidade do poder gera impactos em diferentes esferas da sociedade, reproduzindo o pensamento moderno colonial como forma de controlar a linguagem, a estrutura política, as experiências, as ações humanas, entre tantos outros aspectos. A teoria decolonial, então, vem questionando este padrão de controle do poder e ao mesmo tempo, desvelando os impactos da colonialidade na realidade social de diferentes países da América latina.

Embora o grupo Modernidade/Colonialidade tenha criado as categorias da colonialidade do poder, ser e saber para ampliar o entendimento sobre a estruturação colonial que se reproduzia/reproduz em outros moldes na sociedade latino-americana, a argentina Maria Lugones foi além e cunhou a categoria colonialidade de gênero, criticando Aníbal Quijano por não ter identificado que gênero e sexo, bem como raça, são categorias construídas pelo sistema colonial.

Nessa ótica, o feminismo decolonial surge para ampliar as concepções tanto do movimento feminista de base euro-estadunidense, como da teoria decolonial. Deste modo, o feminismo decolonial realiza uma revisão epistemológica das teorias feministas, apontando que as experiências eurocêntricas e estadunidenses não dão conta de abarcar a complexidade da violência e da opressão perpetuadas pelas práticas colonizadoras.

Considerando a perpetuação da colonialidade do poder, ser e saber na sociedade latino-americana, o feminismo decolonial avança nos estudos decoloniais ao compreender que, assim como a classificação racial, o gênero é também um elemento classificatório e

estruturante da colonialidade, portanto, categorias como raça, sexo e gênero estão entrelaçadas (Curiel, 2020).

Ao revisitar as bases do movimento feminista, o feminismo decolonial questiona a falsa crença de que há uma universalidade entre as mulheres, concepção que os feminismos brancos e eurocêntricos propõem, já que isto tende a corroborar para a deslegitimação das experiências plurais que sofrem diariamente com as opressões, por intermédio de raça, etnia, classe, entre tantas outras classificações sociais.

Neste pressuposto, o feminismo decolonial vem construindo aberturas para a pluralidade de perspectivas de mundo mais justas, simétricas e comunitárias. Por conseguinte, busca formas de confrontar este padrão de poder global, alinhando-se em consonância com a prática do Bem Viver (Costa, 2020) que, proposta pelo movimento dos povos indígenas, surge como alternativa para enfrentar o paradigma dominante.

Há séculos, os povos indígenas vêm resistindo contra a colonialidade do poder e seus desdobramentos. Desde a invasão colonial, os povos originários sofrem com as práticas de genocídio e a destruição de suas produções culturais, mas, mesmo diante da opressão, permanecem lutando contra o paradigma dominante, através de seus modos de vida comunitários e alternativos ao modelo de ‘desenvolvimento’ imposto pela colonialidade do poder, ser e saber. A proposta do Bem Viver, então, surge do movimento dos povos indígenas

A colonialidade do poder, do ser e saber sobrevive até os tempos atuais e perpetua ações ‘civilizatórias’, por meio do modelo de ‘desenvolvimento’ capitalista global que não apenas controla a humanidade, como também alimenta um sistema hegemônico baseado na violência contra os povos dominados, a natureza, a vida como um todo. Esse modelo de ‘desenvolvimento’ a serviço da ótica da colonialidade do poder discursa sobre valorizar o ‘progresso’, porém se trata de mais uma das falsas crenças institucionalizadas pelo sistema colonial, porque a base deste modelo é a exploração dos elementos fundamentais de todas as formas de vida no mundo.

Os povos indígenas, mediante a proposta do Bem Viver, vêm lutando contra a dominação, a exploração e a discriminação, através de práticas alternativas que prezam pela igualdade social e a liberdade de pensamento nos âmbitos centrais da existência social (Quijano, 2014). Tal proposta vai ao encontro da interculturalidade e da des/colonialidade

do poder, ambas compromissadas com o rompimento da cisão binária entre ser humano e natureza.

Enquanto a colonialidade do poder incita a lógica de que “viver melhor” é sinônimo de acumulação de bens e consumo exacerbado, a proposta do Bem Viver defende que “viver bem” é quebrar as fronteiras entre natureza e cultura para que todas as vidas tenham o direito de viver em um mundo mais justo e comunitário (Costa, 2020). Por ser uma proposta em aberto, o Bem Viver partilha elementos em comum com a epistemologia sugerida no feminismo decolonial, além disso defende os modos de vida alternativos, convidando a população a construir essa nova existência social possível.

Diante da crise global que tem afetado a humanidade, surge a necessidade de romper epistemologicamente e ontologicamente com a colonialidade do ser, saber e poder. Nesse sentido, o feminismo decolonial em consonância com a proposta do Bem Viver são importantes para reivindicar o direito de todos/as a uma vida digna e saudável (Costa, 2020). Lutar contra a dominação implica discutir o quanto as questões de gênero, sexo e raça atravessam as nossas experiências e marcam a diferença que alimenta a colonialidade do poder e seus desdobramentos.

3. Construindo uma etnografia decolonial

O sistema de conhecimento ocidental se constitui por processos de classificação em que um saber tende a se sobrepor sobre os demais, seguindo a lógica da colonialidade do poder. De acordo com Smith (2018), no campo epistêmico, existem regras, muitas vezes ocultas, que são estabelecidas para legitimar o debate científico e acadêmico ocidental como base do conhecimento social dominante. Igualmente, as ações investigativas provêm deste sistema de classificação e traz consigo a neutralidade e a objetividade como tradição na produção científica.

Ao produzir a pesquisa, a tendência é reproduzir o olhar imperial que supõe as ideias ocidentais como as únicas possíveis para dar sentido ao mundo. Dentro do paradigma dominante da colonialidade do poder, ser e saber, a pesquisa se torna dependente de “una actitud y un espíritu que asume que uno es dueño del mundo entero, y que ha establecido sistemas y formas de gobierno que insertan estas actitudes en prácticas institucionales” (Smith, 2018, p. 88). Logo, adotar ou não as normas epistemológicas e ontológicas institucionalizadas pelo sistema dominante é o que vai determinar a legitimidade de uma pesquisa científica.

Portanto, no intuito de romper epistemologicamente e ontologicamente com os métodos investigativos consolidados pelo sistema de conhecimento ocidental, ao longo da trajetória desta pesquisa com a população Apinajé, vem sendo elaborada uma etnografia decolonial apoiada na crítica da antropóloga indígena Jozileia Schild (2016) do povo Kaingang que chama a atenção para a problematização de etnografias em populações indígenas ainda construídas pelo viés descritivo colonial, na qual ela atribui a necessidade de textos que tragam a memória dessas populações por meio do rompimento com o colonialismo.

Por tais razões, a problematização metodológica, que vem sendo construída reflete uma etnografia decolonial que evidencia a trajetória de quem pesquisa, mediante uma política de descolonização (Smith, 2018) e agenda de pesquisa que visa romper com a colonialidade do poder por meio das epistemologias indígenas. Com base nas contribuições do feminismo decolonial e da proposta do Bem Viver, a pluralidade de experiências e saberes é considerada nesta proposta de etnografia decolonial, de modo a construir possibilidades para metodologias alternativas de pesquisa.

Para isso, a pesquisa aqui apresentada está sendo realizada por intermédio de uma observação direta etnográfica que amplia a percepção de quem está investigando a fim de identificar a pluralidade de contrastes sociais, culturais e históricos (Eckert e Rocha, 2008). Ou seja, é através da observação direta que está sendo construída uma inter-relação entre os/as participantes da pesquisa.

Dessa maneira, a observação direta etnográfica que vem sendo realizada se caracteriza pelas vivências cotidianas no território e nas práticas da vida social (Eckert e Rocha, 2008). Essa técnica de investigação tem possibilitado um movimento de estar/construir/aprender com a cultura e as trajetórias políticas das cacicas Apinajé, elencadas na ancestralidade e nos aportes do feminismo decolonial. Assim, apresentamos o contexto social do povo Apinajé, a partir das aldeias chefiadas por mulheres.

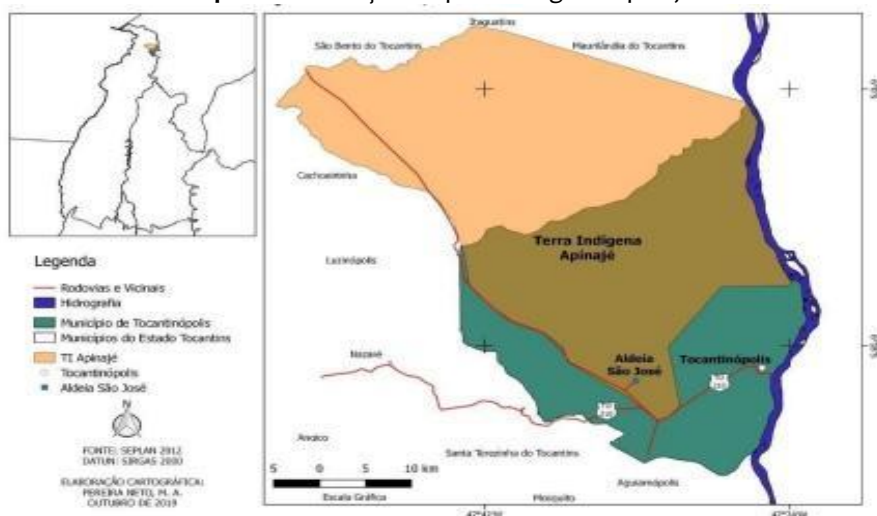
4. Localização territorial das mulheres Apinajé

As mulheres indígenas Apinajé estão territorializadas na região Norte do estado do Tocantins, tendo como limitantes municipais as cidades de Tocantinópolis-TO, Luzinópolis-TO, Maurilândia-TO, Itaguatins-TO, São Bento do Tocantins-TO e Cachoeirinha-TO, com

uma população de aproximadamente 2.699 habitantes, segundo o Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena – Siasi e a Secretaria Especial de Saúde Indígena – Sesai (2020), acentuados em 55 aldeias.

O território da etnia Apinajé é atravessado pela fronteira agrícola MATOPIBA^v, Usina Hidrelétrica de Estreito (UHE) e outros empreendimentos que ameaçam os territórios tradicionais. Estes têm sido uns dos motivos de conflitos interétnicos nessa região (Torres, 2020).

Mapa I - Localização do povo indígena Apinajé.



Fonte: Torres (2019).

No que concerne o movimento das mulheres Apinajé, é importante situar que a coletividade e a aliança construída por elas atravessam a ancestralidade que une o território (Baniwa *et al.*, 2023), em que reverbera a força e o protagonismo nas trajetórias de lutas. Conforme, pontuou Milhomem (2021, p. 104), “a mulher indígena do Norte do Brasil vem, gradativamente, protagonizando em diversos espaços antes reservados ao protagonismo masculino”, ou seja, delineando as mudanças sociais de gênero nos grupos étnicos.

Nessa etnia, há um número representativo de mulheres cacicas, atuando politicamente frente às questões territoriais, educacionais e de saúde. Contudo, nem sempre foi assim, a primeira cacica passou a exercer essa função no ano de 2002, rompendo com as estruturas políticas até então vigentes. Anterior a esse contexto, só os homens chefiavam as aldeias e representavam os Apinajé em eventos públicos, como reuniões na cidade de Tocantinópolis ou em outras cidades e Estados.

A partir desse cenário, as temporalidades políticas que vêm ocorrendo no território apontam que, até o ano de 2018, onze mulheres exerceram a função de cacica, sendo elas: Maricota (aldeia Custa me ver), Maria de Almeida (aldeia Brejinho), Djé Maria de Jesus, (aldeia Macaúba), Nhiro (aldeia Irepxi), Joanita (aldeia Areia Branca), Edna (aldeia Palmeiras), Nair (aldeia Formigão), Graça (aldeia Bacabinha), Irê/Cupity (aldeia Cipozal), Panlé (aldeia Bonito) e dona Raimunda (aldeia Bonita).

Na conjuntura atual, outras mulheres estão assumindo o cacicado de suas aldeias, como a liderança Marlúcia, cacica da aldeia Barra do Dia, que desde junho de 2023 vem assumindo a chefia frente as pautas de saúde, educação e território, além de outras mulheres que há anos estão engajadas na estrutura política. Assim, este estudo apresenta as vivências com o movimento das mulheres Apinajé.

5. Vivência com o movimento das mulheres Apinajé e proximidades com o feminismo decolonial

Observar as proximidades do feminismo decolonial com o movimento das mulheres Apinajé, sem dúvidas se torna um desafio para uma pessoa não socializada no território indígena, no entanto, as experiências e vivências etnográficas com essa etnia, nas últimas décadas, vêm possibilitando observar essas proximidades, principalmente na defesa territorial pautada na ancestralidade e na luta contra a lógica hegemônica capitalista ocidental, pois as mulheres pautam suas lutas na relação corpo-território:

Nós, mulheres indígenas, nascemos em um lugar que se constrói a partir de um ambiente, de um bioma. Pois quando falamos de corpo-território, estamos falando que nós carregamos heranças ancestrais, que carregamos heranças espirituais nos nossos corpos e, além das heranças, carregamos a sabedoria coletiva dos nossos povos (Baniwa et al., 2023, p. 07).

Além da proximidade com o feminismo decolonial, as práticas das mulheres Apinajé também vão ao encontro da proposta do Bem Viver, uma vez que, ao se pensar o corpo-território, de certo modo, há um movimento de rompimento com a cisão binária entre corpo-natureza estabelecida pela colonialidade. Por consequência, ao refletirmos sobre a relação corpo-território, estamos nos referindo à ancestralidade que as mulheres indígenas carregam em seu corpo, tais como a sabedoria, a espiritualidade e o bioma, entrelaçados na cosmologia.

Sem dúvidas, a inserção das mulheres na esfera política se constitui umas das temáticas emergentes acerca dos atravessamentos sociais, como direitos humanos,

ativismos, feminismos, gênero, etnia e raça que estão sendo debatidos com mais recorrência nas instituições acadêmicas, ativistas e em outros espaços sociais, visto que são diálogos que colocam em evidência as vozes das minorias sociais, como as mulheres indígenas (Collins, 2022). Diante deste cenário, é possível observar as lutas políticas e de gênero das mulheres indígenas da região amazônica, imbricadas na desconstrução do viés ocidental e suas mazelas. Em vista disso, as mulheres indígenas vêm estabelecendo os movimentos políticos, concatenando as especificidades culturais de suas etnias e do movimento indígena nacional.

Durante as vivências de campo com o movimento das mulheres Apinajé, é possível observar que elas estão alçando diversos espaços sociais em território, com inserção mais recorrente na esfera política e na chefia de aldeia. A rede de relações, então estabelecida entre as cacicas Apinajé, são entrelaçadas pelas trocas de saberes, conhecimentos tradicionais, militância e articulações políticas. Deste modo, estas mulheres “possuem uma grande força e poder de mobilização política, já que dispõe de elementos que possibilitaram a ocupação da função de cacica” (Rocha, 2019, p. 35).

O prestígio social é outro fator que realoca as mulheres no cacicado, tais como o posicionamento político em reuniões e as relações de parentesco. No contexto social Apinajé, as pessoas que ocupam funções na educação escolar, posto de saúde indígena, governadora das aldeias^{vi}, brigadista ou missões cristãs, são vistas por terem prestígio social, assim como as pessoas que falam e reivindicam seus direitos em reuniões ou manifestações são conhecidas pelo posicionamento político.

Apesar da inserção das mulheres na política, educação e saúde, as desigualdades de gênero nas relações sociais da aldeia ainda se perpetuam, pois como pontuou a estudiosa Rita Segato (2010), às desigualdades de gênero nas comunidades indígenas estão imbricadas na ordem colonial moderna, na qual as relações patriarcais, mesmo de menor grau em relação às comunidades ocidentais, se intensificaram com o colonialismo. Estas relações patriarcais tendem a refletir na inferiorização das mulheres indígenas.

Ante o exposto, conforme apontamentos supramencionados, se destaca o protagonismo da liderança Marlúcia (Figura 1), que chefia a aldeia Barra do Dia, esta tem trinta e seis anos, é cacica, conselheira de saúde indígena e missionária cristã. É uma das mulheres com representação política no contexto atual, considerando que seu prestígio social vem fortalecendo a sua atuação.

Figura 1: cacica Marlúcia



Fonte: Arquivos pessoais da Marlúcia (2022).

Marlúcia se inspirou/inspira em outras mulheres do território materno como a liderança *Nhiro*, cacica da aldeia *Irepxi* e na ministra dos povos originários Sônia Guajajara que é conhecida pelo o ativismo indígena no cenário nacional e internacional. A cacica Marlúcia vem encorajando outras mulheres indígenas a se engajarem na luta política, assim como na esfera da educação e saúde, porque reconhece que elas ainda são minoria nesses espaços.

Durante as observações diretas etnográficas, em várias situações, Marlúcia ressalva que se considera guerreira *panhi^{vii}*, que a sua luta está centrada na defesa territorial e no incentivo de outras mulheres indígenas a se posicionarem politicamente:

Sou a primeira mulher da minha família a ser cacica. As mulheres estão avançadas nessa questão, antigamente a gente não via mulher falando, debatendo ou participando de movimento e muito menos em reunião, elas ficavam só ouvindo caladas. Hoje elas levantam, falam e debatem do que em quem doer isso é bom, eu mesma, não fico calada. Sempre incentivo outras mulheres a falarem e serem lideranças de suas aldeias.

Ao vivenciar as atuações políticas de Marlúcia, percebe-se o senso de coletividade e de comunidade que as mulheres desempenham em suas lutas, pois são realizadas, a partir dos anseios do território. Por meio da concepção de comunidade presente na atuação dessas mulheres, é possível observar que as suas lutas têm algumas proximidades com a

proposta do Bem Viver e com o feminismo comunitário de Julieta Paredes, uma vez que esta ressalta que esse movimento “é a luta de qualquer mulher em qualquer parte do mundo, em qualquer momento da história” (Spyer *et al.*, 2019, p.34). Visto que se trata de um feminismo que versa sobre a descolonização de seus territórios, saberes e corpos, é possível notar, tais características nas lutas das mulheres Apinajé, as quais lutam na defesa territorial e ocupam um espaço político nas suas aldeias.

É notável a presença da aliança que move o movimento das mulheres Apinajé, respaldado por rituais, cantos, vestimentas e artesanatos. Destarte, a coletividade, o cuidado e o desejo em participar da esfera política tem sido algumas das pautas da atualidade, tendo em vista que são mais de sessenta aldeias no território e apenas seis são chefiadas por mulheres, reverberando o sistema patriarcal, a desigualdade de gênero e a ordem colonial nos territórios originários.

Embora o movimento das mulheres Apinajé tenha se aproximado com o feminismo decolonial, elas ainda ocupam pouco espaço nas esferas da política, educação e saúde, mesmo atuando ativamente nas demandas do seu povo. No entanto, as lutas e a atuação política dessas mulheres fazem na prática aquilo que é proposto nas teorias do feminismo decolonial, já que provocam fissuras na estrutura reprodutora da colonialidade do poder e, assim, delineiam mudanças sociais em relação às questões de gênero e políticas dessa etnia.

6. Considerações finais

As lutas políticas das mulheres Apinajé se assemelham com o movimento feminista decolonial, pois são subsidiadas pela desconstrução do feminismo eurocêntrico e a valorização das especificidades das mulheres latino-americanas e de cor. No contexto Apinajé, as mulheres vêm mostrando o empoderamento político e alçando diversos espaços sociais, apoiadas pela luta em comum na ocupação, com mais recorrência, dos espaços sociais que antes a elas eram negados. Nesse sentido, a inserção na estrutura política está elencada na ancestralidade e no corpo-território, delineando novos moldes de lutas sociais.

Desse modo, o feminismo decolonial remonta uma epistemologia política libertadora, que também caminha ao encontro da proposta do Bem Viver, protagonizada pelas vozes das mulheres subalternizadas, uma vez que denuncia a colonialidade, o patriarcalismo e o machismo. Assim sendo, reverbera as especificidades das mulheres

vitimas das práticas de colonização, como as lutas das mulheres Apinajé, que soam rumo ao movimento feminista decolonial e comunitário, a partir da relação corpo-território e práticas ancestrais que, há séculos, resistem desde as práticas indígenas.

Referências

ANZALDÚA, Glória. Falando em outras línguas: carta às mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Flórida-nópolis, Jan./Jun. 2000.

BANIWA, Bráulina; KAINANG, Joziléia; MANDULÃO, Giovana. **Mulheres: corpos-territórios indígenas em resistência**. Porto Alegre: Fundação Luterana de Diaconia: Conselho de Missão entre Povos Indígenas. 2023. p. 32.

BARTRA, Eli 2001. Acerca de la investigación y la investigación feminista. In: Blazquez Graf, Norma, Bartra, Eli. **Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales**. México D. F., 2010.

BLAZQUEZ, Graf 2002. Epistemologia feminista: temas centrales. In: Blazquez Graf, Norma, Bartra, Eli. **Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales**. México D. F., 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 79-91.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. São Paulo: Boitempo, 2022. p.37-124.

COSTA, Maria da Graça. Agroecologia, (eco)feminismos e “bem viver”: emergências decoloniais no movimento ambientalista brasileiro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 336-350.

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas e partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-138.

DULCI, T. M. S.; MALHEIROS, M. R.; Ortiz, C. Entrevista: Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. In: Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear. **Entrevista a Tereza Spyer, Mariana Malheiros e Maria Camila Or**, v. 3, p. 22-42, 2019.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. **Etnografia: saberes e práticas. Iluminuras**, Porto Alegre, v. 9, n. 21, 2008. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9301>. Acesso em: 18 jan. 2024.

GONZALVEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago e Ramon GROSFOGUEL (orgs.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

LUGONES, Maria, 2008. Colonialidad y género. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala** Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 22, p. 935-952, Set./Dez. 2014.

MILHOMEM, Sandra Rodrigues da Silva. **Ser Mulher indígena: Território, Identidade e protagonismo**. 2021. 154 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico)- Universidade Federal do Tocantins – Campus Universitário de Araguaína-Curso de PósGraduação (Mestrado) em Estudo de Cultura e Território, Araguaína, 2021.

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais / Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020. p. 77-126.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder e Classificação Social**. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. S. Paulo: Cortez Ed. Epistemologias do Sul, 2010.

QUIJANO, Aníbal. Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2017. p. 847-859.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Revista Novos Rumos**, [S.l.], n. 37, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/novosrumos/article/view/2192>. Acesso em: 18 jan. 2024.

ROCHA, Welitânia de Oliveira. **O movimento das mulheres indígenas Apinajé: tempo, política e chefia feminina**. Orientador: Silvia Guimarães; co-orientador André Demarchi. 2019. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal de Brasília, 2019.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (orgs.) *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero"*. 27ª **Reunião Brasileira de Antropologia**, Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ/FUNAI, 2012.

SEGATO, Rita Laura. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico decolonial*. **E-cadernos CES** (Online), v. 18, p. 1-5, 2012.

PIB. socioambiental. Disponível em

<https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos > Acesso em: 23 dez. 2023.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. 2017. 195 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Santa Catarina. 2017.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas**. Tradução Roberto G. Barbosa. Curitiba; Ed. UFRP, 2018.

SPYER, Tereza; MALHEIROS, Mariana; ORTIZ, María Camila. *Julieta Paredes: mulheres indígenas, descolonização do feminismo e políticas do nomear*. **Revista Epistemologias do Sul**, v. 3, n. 2, p. 22-42, 2019.

TORRES, Carina Alves. **Mulheres indígenas Apinajés: trajetórias socioespaciais em Tocantinópolis (TO)**. 2020. 115f. Dissertação (Mestrado em Estudos Interdisciplinares de Cultura e Território). Universidade Federal do Tocantins. Araguaína-TO, 2020.

VALDIVIESO, Magdalena. *Aportes e incidencia de los feminismos en el debate sobre ciudadanía y democracia en América Latina*. In: CAROSIO, Alba (Coord.). **Feminismo y cambio social en América Latina y el Caribe** / Coordinado por Alba Carosio. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2012. p. 19-42.

Notas

ⁱ Pessoas que trabalham na brigada florestal do território Apinajé.

ⁱⁱ O grupo Modernidade/Colonialidade surgiu no âmbito acadêmico ao final da década de 90 e tem como principais membros Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Arturo Escobar e Fernando Coronil.

ⁱⁱⁱ Partindo da ideia de que partilhamos a ferida colonial, Glória Anzaldúa contribui para estudos do feminismo desde as experiências das mulheres de cor, debatendo sobre a consciência mestiça e as vivências desde a fronteira.

^{iv} Visando a construção de uma identidade étnica e considerando os impactos da diáspora africana, Lélia González propõe a categoria amefricanidade.

^v Segundo a Embrapa, empresa brasileira de pesquisa agropecuária, o Matopiba é uma região formada pelo estado do Tocantins e partes dos estados do Maranhão, Piauí e Bahia, onde ocorreu forte expansão agrícola a partir da segunda metade dos anos 1980, especialmente no cultivo de grãos. Fonte: <https://www.faculadefgi.com.br/post/o-que-e-matopiba>. Acesso: 22/11/2023.

^{vi} Pessoas que são mediadoras de conflitos na aldeia.

vii Como o Apinajé se autodenomina.

Sobre os autores

Carina Alves Torres

Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Tocantins (UFT) - campus de Tocantinópolis, complementação em Pedagogia pela Faculdade Integrada de Brasília (FABRAS) e Mestrado em Estudos de Cultura e Território (UFT) - Araguaína-TO. Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Membro do grupo de estudo "Mariposas: minorias sociais, resistências e práticas de transformação" e do Núcleo de Etnologia Ameríndia (NETA). Possui experiência em educação intercultural indígena, sociologia urbana com ênfase em contatos interétnicos, pesquisando a etnia Apinajé situada no extremo norte do Tocantins. Email: carinatorres123alves@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9646-1930>

Marília Cláudia Favreto Sinâni

Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Mestre em Educação (Bolsista CAPES) pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas. Possui graduação em Artes Visuais - Licenciatura pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Técnica em Administração pela ETEC Pedro Ferreira Alves. Tem experiência na área de Educação e Artes Visuais, atuando nos seguintes campos temáticos: ensino de artes visuais; decolonialidade; emancipação sensível; educação estética e libertação; criatividade; estudos culturais e a história da arte numa perspectiva descolonial.

E-mail: profmariliasinani@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5135-9484>

Recebido em: 17/03/2024

Aceito para publicação em: 26/05/2024