



**A VISIBILIDADE DAS MULHERES KRAHÔ: ECOFEMINISMO E
DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

***THE VISIBILITY OF KRAHÔ WOMEN: ECOFEMINISM AND SUSTAINABLE
DEVELOPMENT***

Valéria Medeiros ANDRADE¹

Resumo

Este artigo trata da articulação entre o desenvolvimento sustentável e as relações de gênero focalizando as mulheres indígenas. Procura levantar os aspectos inerentes à situação que se estabelece entre a dimensão indígena, as peculiaridades da sustentabilidade, que partem de um contexto não-indio e as relações de gênero, que abrangem os dois contextos e que se perfaz de maneiras multiformes, de acordo com as tipologias culturais. A matriz que se busca construir neste trabalho é configurada pelas interações entre as abordagens citadas acima e terá como ponto de partida a situação tradicional que acontece com as mulheres da etnia *Krahô*, que serão tratadas como exemplificadoras de uma tipologia de relação de gênero para a questão de um modelo de desenvolvimento sustentável.

Palavras-chave: relações de gênero, mulheres indígenas, sustentabilidade.

Abstract

This article deals with the joint between the sustainable development and the gender relations, focusing the indigenous women. Search to raise aspects inherent to situation that if establishes between the indigenous dimension, peculiarities of sustainability, that breaks of a context not-indigenous and the gender relations, that they enclose the two contexts and that if it makes in ways you multiform, in accordance with the cultural typologies. The matrix that if it searches to construct in this work is configured by the interactions between the cited boarding above and will have as starting point the traditional situation that happens with the women of the etnia *Krahô*, whom they will be dealt with as that they demonstrate a typology of relation of gender for the question of a model of sustainable development.

Keywords: gender relations, indigenous women, sustainability.

Introdução

Os *Krahô* pertencem ao grupo Timbira, tronco lingüístico Macro-Jê, família Jê. A dicotomia entre classificações matrilineares e patrilineares entre os Jê Centrais demonstram uma variação dentro de um campo que possui similitude classificatória, que o relativiza para a abordagem das relações de gênero. Habitam uma das maiores áreas de cerrados preservados do Brasil, que está situada no norte do estado do Tocantins.

¹ Mestre e Doutora em Desenvolvimento Sustentável: Políticas Públicas e Gestão Ambiental – Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS/UnB). A autora pesquisa a sustentabilidade cultura e ambiental para os povos indígenas e relações de gênero. Pesquisadora colaboradora no CDS/UnB e recém aprovada no pós doutorado no Departamento de Antropologia da UnB. Endereço Institucional: CDS – UnB Setor de Autarquias Sul Quadra 5 - Bloco H - sala 200 CEP: 70070-914. Brasília – DF. concak@gmail.com.

A articulação entre etnodesenvolvimento e as relações de gênero procura levantar aspectos inerentes à situação que se estabelece entre a dimensão indígena e os atributos culturais e ecológicos da sustentabilidade. Tendo a interdisciplinaridade como modalidade do desenvolvimento sustentável, a visão sistêmica de interação das diversas disciplinas, configura a visibilidade da atuação das mulheres indígenas e das relações de gênero. Os *Krahô* contam atualmente com uma grande associação indígena que é a *Kàpey*, a qual elaborou o Plano Integrado de Desenvolvimento Sustentável *Krahô* (Pidsk). Neste artigo intercalarei também o conceito de etnodesenvolvimento, pois ambos preconizam a preservação ambiental, cultural e fazem jus à articulação com as políticas públicas.

A estreita relação entre a mulher indígena e a biosfera é uma das instâncias mais relevantes em termos de planejamento estratégico para que as comunidades indígenas possam estruturar-se afim de alcançar o desenvolvimento sustentável e o etnodesenvolvimento. A visibilidade das mulheres *Krahô*, se evidencia a partir de três pontos específicos: a suspensão das guerras intertribais, as caçadas que ficaram restritas com a demarcação do território e a inserção de produtos industriais (roupas e panelas).

Outra vertente é a conexão entre sustentabilidade, biodiversidade, mulheres e crianças indígenas se entremeiam em entraves que observei sobre o que determina o continuísmo cultural e o que se atrela aos ditames nocivos e predadores da ontologia indígena. Ademais a naturalização biológica encontra nas mulheres indígenas sua mais adequada expressão, pois a vida na aldeia se converge tradicionalmente em gravidezes sucessivas e criação das crianças. Nessa perspectiva Eller (2000) aponta que essa é ênfase das feministas matriarcais, pois desconhecem a paternidade fisiológica e atribuem que os aspectos pacíficos desde as sociedades neolíticas são decorrentes do poder centralizador na mulher, o que converge com a uxori-localidade *Krahô*.

As questões de gênero ecofeministas para as mulheres indígenas, trazem a prerrogativa de que o nível feminino possa concentrar os conhecimentos tradicionais, ao que observei que os homens ficam mais expostos ao contato interétnico, e assim elas falam menos a língua portuguesa e ficam mais nas aldeias. Tanto nos deslocamentos para fora da Terra Indígena (TI) *Krahô* quanto nas reuniões da *Kàpey*, são os homens que mais participam, e só eventualmente trazem consigo mulheres e filhos.

A mulher indígena é inquestionavelmente a que fala a língua indígena, é a que preserva o traje, os usos, os costumes, a história oral, os mitos e lendas, é ela que transmite e reproduz permanentemente a cultura índia. O homem rapidamente se incorpora as outras culturas em busca de oportunidades, enquanto a mulher conserva o que pode conservar e é a única responsável pela socialização primária da criança sem intermediários e agentes especializados, simultaneamente com suas funções básicas de ordem higiênica e produção. (Instituto Indigenista Interamericano - III, 1988:72).

Ao citar as futuras gerações gostaria de pontuar ainda, que a participação das mulheres indígenas torna-se mais contundente, quando se percebe que o campo em que elas se inserem, está sujeito às diferenciações étnicas e culturais, juntamente com a insuficiência do exercício da multiculturalidade e a demanda da pós-modernidade, com elevado teor tecnológico, à custa da degradação ambiental.

As políticas públicas juntamente com as regulamentações, proporcionam a fiscalização, monitoramento e controle dos procedimentos que afetam a biodiversidade e a dimensão humana. A participação das mulheres indígenas é uma modalidade de consulta que reforça o favorecimento e a visibilidade da percepção local. Contudo o âmbito participativo possui a controvérsia que Bursztyn (2002) cita como as diferenças entre democracia participativa e representativa e a representatividade das representações.

A participação das mulheres indígenas remete a algumas questões:

1. A representatividade destas mulheres é considerada nos processos decisórios?
2. Se a resposta for sim, então quais serão suas reivindicações e que tipo de interações perfaz padrões de sustentabilidade, insustentabilidade, atendimento às necessidades específicas concernentes ao espaço/tempo que ocupam?
3. As mulheres indígenas reforçam as demandas inferidas pelos homens ou possuem suas próprias?
4. E por último, a ênfase no feminino, nas relações de gênero e no desenvolvimento sustentável será importante para as mulheres indígenas?

A etnia *Krahô* que tem sido modelada pelo Pidsk e pelo Projeto de infra-estrutura do BNDES, provocando a intensa participação e gestão dos índios, onde as mulheres *Krahô* têm atuado nos seguintes formatos:

1. A Escola Agroambiental *Catxêkwyj* com os módulos ministrados para casais e seus filhos, de cada uma das aldeias.
2. Baixa e espontânea presença das mulheres nas reuniões da *Kàpey*
3. A intensa participação no espaço/tempo das aldeias, na periferia da *Kàpey* em termos políticos. As dicotomias do dia-a-dia e da excepcionalidade das reuniões da *Kàpey* apontam para dimensões de presença e atitude inerentes ao campo masculino e feminino.
4. Por ocasião da presença de visitantes, sejam eles pesquisadores ou pesquisadores/projetistas, o pátio central da aldeia, local tradicionalmente masculino, acolhe os forasteiros para que apresentem suas propostas e intenções de pesquisa/trabalho. Nessas ocasiões as mulheres são convidadas a participar, porém elas não o fazem com assiduidade. De outra forma, se as reuniões são convocadas para a periferia da aldeia, elas participam.

A Agenda 21 (Senado Federal, 1997), tecida no cerne da 1ª. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento – 1992, em seu Capítulo 26 – Reconhecimento e Fortalecimento do Papel das Populações Indígenas e suas Comunidades dispõem sobre a contribuição excepcional da mulher indígena, em políticas e programas de manejo de recursos e outros que possam afetá-los. A preocupação com a participação das mulheres indígenas é uma prerrogativa bastante inovadora em termos de políticas públicas e indigenismo, porém o grande desafio é que as relações de gênero estão em sintonia com a dinâmica interna ou interagindo com as interferências externas.

Material e Métodos

Para esta pesquisa utilizei a Metodologia Heurística e a Pesquisa-ação. Para trabalhar com a metodologia heurística baseei-me em Moustakas (1990), que a define como instrumento de investigação que fundamenta visões, imagens, sonhos, observações, sentimentos, sensações e intuições; conectadas com compreensão da subjetividade e singularidade humanas. Permite ao pesquisador envolver-se por seus próprios termos, e assim entrar em contato consigo e seus próprios valores à medida que vai elaborando o estudo e levantando os apontamentos e dados que delinham o campo da pesquisa. O processo heurístico requer um retorno constante para o **si mesmo**, exigindo uma atenção consciente e uma validação da própria experiência, que é única, levando o pesquisador a entrar em contato com as dimensões mais profundas da pesquisa avaliando os problemas e desafios, levando-o a conhecer e compreender sua dinâmica e seus constituintes.

A investigação heurística é um processo que começa com uma questão ou problema o qual o pesquisador busca encontrar uma resposta. A questão é um desafio pessoal na busca de compreensão de si mesmo e o mundo em que vive. O processo heurístico é autobiográfico e com um problema pessoal que virtualmente remete a uma significância social e universal. A heurística é um caminho na busca científica através de métodos e processos de descoberta, uma forma de auto-investigação e diálogo, consigo e com outros, para encontrar significados importantes nas experiências humanas. (MOUSTAKAS:1990, p.15).

A validação da pesquisa heurística envolve metodologia qualitativa que advém dos temas e essências da experiência, e não de medidas quantitativas que possam ser determinadas por correlações estatísticas. O método de coleta de dados é por meio de entrevistas extensas que têm a forma de diálogos consigo mesmo e com os participantes. As entrevistas são medidas pelo tempo interno e não pelo tempo do relógio, até o seu fechamento natural. Trabalhei com a entrevista como uma conversa informal, que lida com uma espontânea geração de perguntas e conversas como um diálogo, no entanto em grande parte das vezes é possível adquirir muito

conhecimento sem que seja necessário anunciar que está acontecendo uma entrevista. Esse tipo de contato se dá como uma conversa informal, sobre diversos assuntos, aproveitando os momentos em que a dona da casa onde eu estava hospedada, recebia visitas, ou mesmo eu recebia visitas. Essas visitas foram muito interessantes, pois realmente um grupo se dirigia à mim, ou homens, crianças, mulheres, pajés, casais, por exemplo, às vezes juntos, às vezes separados, e chegavam numa hora em que sabiam que eu estaria sentada à porta, pediam um café, e a conversa iniciava. Essa conversa podia ser assistida por quem já estava por ali antes.

Quando os *Krahô* querem uma conversa em particular eles chamam na sua própria casa. Nessas ocasiões eu pedia licença para tomar anotações no meu caderno e nunca recebi uma recusa. Creio que quando não desejavam falar davam um jeito de negar o diálogo, dizendo que naquela hora estavam ocupados com outra atividade, ou tinham algo para resolver logo em seguida.

Apliquei também o enfoque da pesquisa-ação desenvolvido por Michel Thiollent (2002). Segundo este autor, a pesquisa-ação supõe uma forma de ação planejada de caráter social, educacional, dentre outros, podendo o pesquisador responder com maior eficiência aos problemas e situações abordadas. Conferindo um caráter transformador às situações, facilita a busca de soluções, pois permite ao pesquisador ficar atento às exigências teóricas e práticas para equacionar os problemas relevantes, dentro de uma situação social.

A pesquisa-ação valida a investigação por meio do vínculo entre, de um lado o raciocínio hipotético e as exigências de comprovação, e por outro lado as argumentações dos pesquisadores e participantes.

Entre as diversas definições possíveis, daremos a seguinte: a pesquisa-ação é um tipo de pesquisa social com base empírica que é concebida e realizada em estreita associação com uma ação ou com a resolução de um problema coletivo e no qual, os pesquisadores e os participantes representativos, da situação ou do problema, estão envolvidos de modo cooperativo ou participativo. (THIOLLENT, 2002, p.14).

A pesquisa-ação permitiu o acompanhamento e avaliação dos problemas encontrados investigando uma iniciativa participativa de forma participativa, indo além dos aspectos limitantes acadêmicos e burocráticos (THIOLLENT, 2002), buscando algo que as pessoas implicadas tinham a “dizer” e a “fazer”, indo além do simples levantamento de dados. O pesquisador desempenha um papel ativo na realidade dos fatos observados.

A pesquisa-ação tem por objetivo a tomada de conhecimento, para obter informações que seriam de difícil acesso, onde a ênfase pode recair em três aspectos: resolução de problemas, tomada de consciência ou produção de conhecimento (Thiollent, 2002).

(...) a pesquisa-ação não deixa de ser uma forma de experimentação em situação real, na qual os pesquisadores intervêm conscientemente. Os participantes não são reduzidos a cobaias e desempenham um papel ativo. Além disso, na pesquisa em situação real, as variáveis não são isoláveis. Todas elas interferem no que está sendo observado (...). (op.cit., 2002, p.21).

Acredito que além de apontamentos de expectativas futuras, esse estudo possua um teor póstumo e avaliativo. A pesquisa-ação não considera as populações como ignorantes e desinteressadas, mas sim leva a sério o saber espontâneo juntamente com as sutilezas e nuances, que em geral escapam dos procedimentos mais positivistas, considerando em certos casos, as técnicas de entrevistas individuais e questionários como materiais complementares.

Com o processo argumentativo (Thiollent, 2002) da pesquisa-ação é possível a substituição da tradicional noção de “demonstração”, e assim chegar a uma análise qualitativa dos dados quantitativos, cujo domínio é o plausível, o provável. Os resultados apresentam-se por meio de previsões argumentadas e avaliações subjetivas.

A perspectiva argumentativa permite que no decorrer do processo de investigação, sejam estabelecidos diálogos entre pesquisadores e participantes, viabilizando um contato informal, porém o papel do observador nunca é neutro no campo observado, podendo intervir nos momentos em que o diálogo esteja indo em sentido de engano e parcialidade por exemplo. Esse aspecto da metodologia torna mais fluida a aplicação da pesquisa-ação com povos indígenas, uma vez que eles possuem uma língua própria, e mesmo entre aqueles que falam e compreendem o português, muitas vezes o diálogo exige cuidado com a busca dos termos mais acessíveis.

Outro ponto em que a pesquisa-ação se revelou um excelente instrumento de pesquisa foi quanto à possibilidade de trabalhar com os índios com quem pude interagir, pois o papel do observador nunca é neutro dentro do campo observado, e no caso particular da pesquisa social, existe certa impossibilidade de isolar o experimento, i.e., existem fatores intervenientes que dependem do contexto social e histórico. Para esta pesquisa, entendi que além dos contextos históricos e sociais, intervinham a cosmovisão, e o nível epistemológico, que distinguia o que é um projeto de desenvolvimento a partir da visão deles, e não da minha.

Ao me deparar com a metodologia heurística, compreendi que ela e a pesquisa-ação se completavam, possibilitando a esta tese uma abordagem que formatasse este estudo e o trabalho de campo, no engajamento a partir de uma posição onde as dimensões que dão conta da essência indígena iriam adquirir relevância, articulando a dimensão que é onírica, metafísica e intangível com a materialidade.

Nesse estudo, a junção entre a metodologia heurística e a metodologia da pesquisa-ação, é para dar conta das interações entre os aspectos ontológicos e práticos, fazendo a ponte entre o

ambiental, o cultural e como a subjetividade indígena e sua cosmovisão tem interagido com o campo de valor da sociedade não-índia.

Resultados

É evidente que o vetor da guerra tradicional enquanto atividade cultural genuína dos *Krahô*, mobilizava os homens no papel de guerreiros. Cessadas as guerras, cessou essa atividade masculina que foi destituída do social tradicional. Em assim sendo, aos homens *Krahô* restaram outras atribuições como caça, roça e a interlocução com a sociedade envolvente - esta última é atribuída como uma substituição da guerra.

A finalização dessa modalidade tradicional juntamente com a demarcação das terras, restringiu o espaço limitado de perambulação que também afetou as atividades tradicionais dos homens. No entanto para as mulheres, a entrada das panelas e roupas sobrecarregou, aumentou e alterou o dia-a-dia doméstico.

Existem dois outros vetores: às Doenças Sexualmente Transmissíveis e a síndrome da Imuno Deficiência Adquirida (DST/AIDS); e o abuso do álcool. Os impactos podem ser remetidos à matriz de gênero, se for tomado como ponto de referência o traço masculino do indigenismo, maior permanência das mulheres ao espaço/tempo da aldeia, e a perambulação nas cidades.

As mulheres *Krahô* são também indivíduos que circulam. Circulam nas adjacências das aldeias e estabelecem uniões temporárias com os caboclos, muitas vezes em decorrência de relações de compadrio, que têm como pano de fundo uma regra: experienciar a primeira gravidez preferencialmente com um não-índio, relação que não é assumida. Posteriormente, quem for o marido *Krahô* assume o filho.

Não se pode afirmar que estes contatos estejam isentos de DST/AIDS ou álcool, mas é possível perceber que o grau de intensidade de contato no caso das mulheres seja menor que os dos homens e o contato das mulheres se dão com menos frequência nas cidades, ao contrário dos homens que interagem mais com a urbanidade, onde as mulheres *Krahô* circulam geralmente acompanhadas por um homem *Krahô*. Além disso, cada aldeia possui um “metabolismo” próprio, apesar de comporem uma mesma etnia e possuírem similitudes na organização sócio-cultural. O exemplo da Aldeia Pedra Branca e Santa Cruz, essas tipificações se distinguem da seguinte maneira:

A) Aldeia Pedra Branca:

A Aldeia Pedra Branca localiza-se próxima à cidade de Itacajá e tem o acesso facilitado pela estrada. O nível de alcoolismo é elevado e homens, mulheres são consumidores. Os eventos regados a álcool geram espancamentos em mulheres, sejam elas filhas, esposas ou mães. Correlatamente ou não, existe uma perda de auto-estima nesta aldeia que se traduz na

verificação da presença de doenças de pele em crianças e desleixo com as roças pelos homens, em troca da busca mais intensa dos símbolos e objetos das cidades. Não existe um movimento de mulheres, que destaque para a ala feminina, seja na forma de conselhos ou casa das mulheres. A entrada de não-índio não é controlada e geralmente são pouco exigentes nesse sentido.

B) Aldeia Santa Cruz

Nesta aldeia é bastante controlado o uso do álcool por duas lideranças fortes: *Kolu* e sua mãe Onorinda, pois aqueles indivíduos que recorrem ao uso, o fazem na cidade e se retornam embriagados são fortemente repreendidos. Onorinda, por estar rodeada dos filhos e netos, não se propõem às saídas constantes da aldeia; sua mobilidade é baixa e isso traz um maior controle sobre a comunidade no nível micro-local, a quem ela se dirige como “meu povo”, “minha gente”. Os encaminhamentos feitos pelo filho são passados pelo crivo da mãe, com ou sem a presença da comunidade. Nesta aldeia existe o conselho das mulheres, que se reúne para conversar sobre diversos temas (internos ou externos) e inclusive opinam sobre as intervenções de não-índios, tendo poder de veto. Os homens podem ou não participar, e quando participam têm uma postura de escuta intensa. A entrada de não-índios é controlada e atualmente existe mais dificuldade para seu ingresso.

As diferenças, entre as tipologias das duas aldeias, podem ser referência para algumas considerações sobre como se implementaria a Agenda 21 (Senado Federal, 1997), a sustentabilidade e o etnodesenvolvimento, em que sejam consideradas as relações de gênero, o feminismo e a mulher indígena. Longe de querer ser exaustiva nessa questão, pode-se dizer que tanto as frentes colonizadoras, neocolonizadoras quanto o indigenismo são marcadamente masculinos, somente em janeiro de 2002 é que tomou posse a primeira chefe-de-posto mulher.

Lasmar (1999) aborda o viés que se faz presente nas etnologias - hegemonia masculina e escassez da presença feminina - em se considerando que no campo das ciências ocorre também a intensa influência androcêntrica que fundamenta e contextualiza o desenvolvimento insustentável, os mega-projetos e a tipologia cultural das regiões de entorno da TI.

A mudança que a presença feminina produz na posição de pesquisadora é percebida pela transposição da barreira que impede a visibilidade das mulheres indígenas. Os homens *Krahô* só se aproximam de uma mulher não-índia para tratar dos assuntos formais concernentes ao que gerou sua presença no espaço/tempo indígena. Quando os temas incidem em outras abordagens, que designem uma interação interpessoal e intersubjetiva, o diálogo torna-se moroso e distante. Já entre índias e pesquisadora o diálogo é facilitado pelo formato “de mulher para mulher” sobre temas que podem ser “coisas de mulher”.

Não refuto que os traços marcantes do indigenismo e das ciências formataram as primeiras percepções das mulheres indígenas. Merchant (1989) aborda as questões sobre as

conexões entre ciência, tecnologia e economia que formatam a realidade como uma máquina ao invés de um todo orgânico, sancionaram a dominação da natureza e da mulher. É bem provável que não-índios do sexo masculino tenham tido dificuldade em apreender a realidade e subjetividade feminina indígena. Além disso, a percepção pode ter se atido aos aspectos dos papéis que constituem similitude entre os contextos índios e não-índios: casamento, família, filhos, alimentos. Sem querer descartar o condicionamento de uma estrutura masculina indígena com suas peculiaridades, não se pode ignorar a possibilidade de que as interlocuções não poderiam ser feitas entre gêneros interétnicos, ou seja, homens não-índios e mulheres indígenas.

O contexto indígena possui um refratamento nas relações gênero em relação às tipologias ocidentais. Segundo Lea (1999) existe uma relatividade das relações de parentesco e das prerrogativas geradoras do casamento e da monogamia. A monogamia pode ser descrita como dentro de um contexto em que são atribuídas culturalmente as seguintes tipologias de associação: esposa de verdade, marido de verdade: para as relações maritais; pseudo-esposa e pseudo-marido: para as relações de amantes.

Entre os *Krahô* observei que o agente indígena de saúde da aldeia Santa Cruz desistiu do comportamento tradicional de ter uma prole numerosa, e também de utilizar o conhecimento etnobotânico e as plantas específicas para o controle da natalidade. Em abril de 2005, quando vi o jovem agente somente com dois filhos, ambos com idade avançada, perguntei-lhe o porquê. Ao que ele me respondeu que tem preferência pela camisinha e não pretende ter mais filhos. Aqui mais uma vez o homem insere na tradição um conhecimento que se instrumentaliza em um objeto industrial, de plástico, que inclusive possui atributo de resíduo sólido.

As repercussões das diferenças entre os espaços que ocupam os homens e as mulheres *Krahô* são fatores que influenciam as tomadas de decisão no nível micro-local da aldeia e macro da etnia. Por outro lado, a estipulação entre o que pertence ao espaço político e ao espaço doméstico consiste no exame minucioso das dimensões que vão ordenar os aspectos da relação de gênero e do que pertence ao espaço das mulheres.

Ao perguntar ao Velho Aleixo se as mulheres *Krahô* interferiam nos encaminhamentos decorrentes da reunião dos homens, ele respondeu que as mulheres sempre interferem. As decisões são discutidas, no espaço doméstico (a periferia), até que seja atingido um grau de nivelamento com as expectativas femininas, para depois retornarem para o espaço masculino (o centro), onde serão costuradas as opiniões vindas das diversas casas. Mesmo com tal afirmativa do ancião, favorável à inclusão das opiniões femininas nos processos decisórios, percebi de uma maneira geral a existência de uma clara definição entre o que é masculino e o que é feminino.

A política, proveniente dos contextos domésticos, dá conta do escoamento das interações na base da relação de gênero em que a prática dialogal é estabelecida pelas trocas de opiniões. O exemplo das mulheres aborígenes da Austrália Central (Edmunds, 1997) que possuem responsabilidade nas esferas doméstica e pública, as mulheres *Krahô* também atuam nas

demandas políticas, apesar de corporalmente não ocuparem a dimensão física de poder. Em algumas aldeias a voz das mulheres ecoa dentro de fronteiras que são de mulheres, a dimensão do feminino é independente e poderosa o suficiente para se auto-sustentar. Pelo prisma do desempenho de Onorinda verifica-se o intercurso lógico entre a autonomia tradicional e a interferência nas políticas indigenistas, participação e contribuição nos projetos.

Discussão

Para o ecofeminismo (Mies & Shiva, 1993), a perspectiva feminina apresenta uma nova necessidade de cosmologia que reconheça que a vida na natureza (incluindo os seres humanos), mantém-se por meio da cooperação, cuidado e amor mútuo. Aborda os aspectos excludentes da participação das mulheres indígenas na elaboração de políticas públicas e reconhece que em comunidades intrinsecamente ligadas à biomassa, as mulheres têm importância fundamental nas atividades de coleta, plantio, manufatura e cuidados com as crianças. A abordagem ecofeminista considera a relação que as mulheres indígenas possuem com a biodiversidade como uma relação com o sagrado, que reelabora a preservação e integridade das futuras gerações com a natureza, seus ciclos, animais, água, terra.

No ecofeminismo, o termo Mãe-Terra conceitua a Terra como um ser vivo, que tem a diversidade como limite da natureza (Shiva, 1993). A contribuição das mulheres indígenas na elaboração das políticas públicas coloca em perspectiva maiores opções para um futuro sustentável, tanto nos projetos quanto nos processos de gestão ambiental.

Em Strathern (1980) a dicotomia entre cultura e natureza como categorias ocidentais de sistematização de valores em modos empíricos, pode ser interpretada como princípios substantivos, que para os povos indígenas adquire sentido somente a partir de seus próprios termos.

Em Merchant (1989) a natureza se contrasta com a tecnologia que manufatura coisas. O termo natureza refrata-se diante do feminino indígena, pois ela produz na natureza a cultura, abrangendo a manutenção da biodiversidade de um lado, e de outro potencializa o grupo pela maternagem onde se replica a tradição, o *ethos*.

Conhecer “o que” e “como” essas mulheres desejam inserir na TI ainda são questões com poucas respostas. Será que elas desejam que a biodiversidade fique realmente intacta? Sendo o nível político forjado também no doméstico, como saber se as mulheres apoiarão a manutenção desse estado intacto? A conservação da biodiversidade atribui à manutenção do saber/fazer tradicional e o estilo de vida das mulheres indígenas, mas os estilos de vida ocidental já se pronunciam como atraentes. Segundo Machado (1998) o dilema indissolúvel do pensamento ocidental da igualdade/diferença entre a cultura estando para o masculino e a o feminino para a natureza, dispõe o masculino em níveis superiores, construindo a realidade. Assim vão sendo introduzidos no contexto indígena pelo indigenismo, modelos de desenvolvimento do entorno e

fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1978, 1981), que o campo ontológico das mulheres indígenas reage ora retraindo, ora adquirindo os atributos do contexto envolvente patriarcal.

Se o enredo tecido pela Agenda 21 (Senado Federal, 1997) é uma estipulação para o meio ambiente saudável em que seja considerada a participação das mulheres indígenas, impõem-se as precauções ante o desgaste e esgotamento da biodiversidade, decorrente de um tipologia de utilização e globalização masculina como Shiva (1993) aborda. Se a identidade e a cultura estão para o masculino; e a natureza e a diferença para o feminino, a participação das mulheres indígenas pode contribuir para a escuta da subjetividade, mas pode ser que algumas dessas mulheres realmente prefiram deixar de viver na tradição indígena.

A visibilidade das mulheres indígenas é um empreendimento inovador para as políticas públicas indigenistas. O desafio vai para além de correlação aparentemente óbvia entre mulher e natureza, que o campo disciplinar dos estudos de mulheres, relações de gênero e o campo feminista hesitam veementemente em congelar. Ademais, incorre no perigo de projetar categorias ainda ambivalentes, índios e não-índios, para a aniquilação da diferença e o engolfamento dos primeiros pelos segundos.

A abordagem das mulheres indígenas pelas dimensões hierárquicas do poder globalizado, enraizado na relação intersubjetiva desenhada pela manipulação da alteridade para sua adequação, se instaura pela tentativa de acompanhar os deslocamentos entre hierarquia e dominação. O feminino da mulher indígena pode ser mais uma fronteira que sucumbirá à hierarquia.

A inter-relação entre a soberania da lógica masculina e de mercado, e a lógica feminina e de subsistência, tem a conotação de predominância da lógica masculina marginalizando a lógica feminina, tornando-a desconhecida e desconsiderada enquanto subjetividade. Não se encontra, facilmente, uma possibilidade para a dimensão do feminino se consolidar e avançar na implementação das ações que partam diretamente de sua *epistême*.

O androcentrismo em Boff (2002) é o foco masculino. A abordagem androcêntrica é uma velha construção que impôs às mulheres, a condição de seres incapazes na gestão de uma estrutura que, dentro do processo histórico, foi se focalizando e fundamentando em pressupostos cada vez mais de cunho masculino, onde de fato, o que prevalecia era a desconsideração dos aspectos de cunho feminino, no processo formador, também da instância científico-tecnológica.

Entre o pessoal e o coletivo, fica a extensão de uma trajetória que é formada por uma variedade de causas e efeitos das implicações do nível estabelecido nos diversos formatos das relações de gênero e da dimensão do feminino, desde a queda do matriarcado até a extrema dominação patriarcal.

Leopoldo Zea (1990) busca contextualizar a dimensão epistemológica do bárbaro marginalizado pelo processo de dominação de um logos grego em expansão, tornando-se

supremo perante as colônias que ia estabelecendo como decorrência de processos dominantes sobre povos e cidades.

A marginalização do bárbaro consistia em deixar na margem - nas beiradas e periferias - os entes mais estranhos (e que estranhavam) o logos dominante, já que eram entes robustamente íntegros em sua alteridade o que dificultava a absorção pelo logos grego/dominante/supremo. Para Aristóteles o logos das mulheres é inferior (Zea, 1990), pois lhe parece que elas são subalternas e ineficientes aos dotes da razão e ao ditame da racionalidade.

Enquanto o logos feminino foi excluído por volta de 384-322 a.C., estudos recentes buscam evidências de civilizações mais antigas à grega, que possuíam organizações orientadas pelo logos das mulheres: a Europa Antiga revelada pela arqueologia². As novas explorações, a cada dia, têm reunido uma equipe interdisciplinar para dar conta dos contextos complexos para que a reconstituição dos cenários daquelas épocas remotas tornem visível o invisível. (Eisler, 1989).

É precisamente no período pré-histórico, mais especificamente a partir do neolítico, que se concentram as descobertas dos artefatos que vem consagrando a percepção do sagrado feminino ancestral. Segundo Eisler (1989), é na planície da Anatólia, atual Turquia, onde houve a descoberta de dois sítios neolíticos cujas escavações foram feitas pelo Instituto Britânico de Arqueologia de Ankara por James Mellart, e revelaram-se de especial relevância para a demonstração de uma estabilidade e continuidade no crescimento, ao longo de milhares de anos, de culturas de adoração à Deusa. Nessas civilizações o que se encontrava era uma profunda conexão com os ciclos naturais, a sazonalidade das estações e a demanda por subsistência, muito diferente da concepção mecanicista e do logos masculino, que é idealizador dos parâmetros de teorias e metodologias técnico-científicos atuais, altamente nocivas à qualidade de vida humana.

Segundo Bartholo (1986), a técnica preenche um imperativo existencial do Homem em satisfazer a estabilização da relação Homem/Mundo, necessidade que nasce do interesse de controlar o transcurso natural nas culturas pré-industriais, que têm na magia um ‘estabilizador cultural’ para o cotidiano.

As ‘técnicas sobrenaturais’ de estabilização tratam os eventos desestabilizadores (por exemplo, eclipses, secas, inundações, terremotos, erupções vulcânicas, etc) como sinais cósmicos de maus presságios a serem evitados magicamente, ao mesmo tempo em que buscam de forma cúltica assegurar a regularidade no transcurso natural (por exemplo, rituais de fertilidade). O posicionamento do Homem relativamente ao ritmo da vida na Natureza é de espera e dívida, sendo a harmoniosa regularidade assumida como existente na Natureza, algo a ser preservado pelos cultos e rituais, e não a ser introduzido na Natureza pela ação do Homem. (Op. cit., p.23-24).

² Devido à tecnologia a arqueologia vem adquirindo mais eficiência nas descobertas.

O entrelaçamento da técnica com a habilidade do Homem moderno em se intrometer nos ciclos naturais possui uma ambivalência: os resultados dos processos oriundos dessa lógica que se baseiam na usurpação e espoliação da natureza e na sua “coisificação” e consumo a partir da monetarização. Tomando-se os rituais mágicos e suas implicâncias e ressonâncias com os campos de conhecimento e estruturação de um culto à fertilidade, pode-se ter como pressuposto que a dimensão Deusa/Natureza era imprescindível ao logos feminino, sendo despotencializada em barbárie e em marginalidade.

Em Eisler (1989) a Europa antiga experimenta a ruptura física e cultural das sociedades neolíticas adoradoras da Deusa no quinto milênio a.C., que segundo Gimbutas (apud Eisler, 1989), é protagonizada pelos kurgos que são os primeiros agentes transformadores do padrão dos ritos ancestrais de culto à feminilidade - como epicentro de uma conformação social centrada numa organização gilânica - ou seja, centrada na mulher. O logos masculino, cujo centro do poder organiza-se de forma androcática, foi se configurando até embasar o sistema social, econômico, cultural da atualidade.

Na organização gilânica, toda a dimensão da natureza fazia parte do cotidiano diretamente, numa relação dialogal onde transparecia as imanências de cada um dos componentes naturais (água, terra, fogo, ar) e seus fenômenos (tempestades, furacões, eclipses, etc.), que juntamente com a dimensão social, cultural e econômica de subsistência tecia a organicidade da sociedade (Merchant, 1989). Mas o que parece ser o grande enigma desta trajetória, da inter-relação entre a gilania e a androcracia, revela-se numa trilha que leva a uma argumentação tanto de caráter pré-histórico, quanto de caráter contemporâneo. Essa distância cronológica, e mesmo o modelo patriarcal científico, pode ter uma implicação na não evidência e não ênfase nas abordagens de cunho feminino, de modo que pode ter sido proposital a sua escamoteação.

Eisler (1989, 1996) remete ao paradigma de parceria e ao paradigma dominador como duas modalidades em interação. Em Buber (1977) o EU e TU/EU e ISSO ilustram essas modalidades, já que atribuem dois sistemas, lógicas e *epistêmes* distintas, onde cada grupo de dois, paradigma dominador/paradigma de parceria e EU e TU/EU e ISSO evidenciam pré-requisitos: cada dupla traz elementos que ordenam causas e efeitos dentro da lógica de parceria/EU e TU/gilânica ou de dominação/EU e ISSO/androcêntrica.

O ISSO é o nível da coisificação, seja de uma pessoa, de uma flor de um elemento qualquer que não se revela ao sujeito, como TU. O ISSO não dispõe de nenhuma outra possibilidade de auto-transcedência, de troca de *epistême* oriunda de cada um dos campos inerentes aos pares envolvidos no encontro. O nível EU e ISSO de polaridade é congruente com o paradigma dominador. O paradigma dominador coloca as mulheres e a natureza como coisas que destoam na paisagem do logos masculino enfeitando-o, são ruídos manipuláveis, elimináveis e descartáveis.

Entre os *Krahô* existe mutualidade do EU e TU para as relações entre as mulheres, os homens e as crianças. Lá a periferia não é a margem, ela é o limite, pois para além do limite encontra-se a natureza indomável. Encontram-se a fauna e os recursos hídricos, e para mais além, além dos limites da TI, encontra-se o logos do EU-ISSO, a sociedade envolvente que abusa da biodiversidade. Porém dentro da TI as mulheres *Krahô* tecem seu dia-a-dia voltado para as crianças, para os afazeres domésticos e lida com a biodiversidade, labuta que tece as relações cotidianas. Nada escapa ao comentário delas e à sua participação. O olhar dos homens e das crianças é atento a elas. Mas a aldeia Santa Cruz sob o comando de Luís - que se rebelou aos ditames de Onorinda - parece ser o poder gilânico que se legitima devido à ênfase do feminino ser muito exacerbada em relação às demais aldeias *Krahô*.

O TU/feminino comunica, tem um logos, uma linguagem, tem algo a dizer e realizar para que a relação aconteça e o *ethos* se mantenha. Sendo assim, o paradigma de parceria ainda não foi banido da TI *Krahô*, mas não me furto a perceber o tom do paradigma dominante. A periferia doméstica na aldeia pode vir a ser o local do logos segregado e espoliado, onde homens e mulheres resistem aos traços de homens e mulheres ocidentais. Então o financiamento do BNDES pode ser uma chance para a Escola Agroambiental *Catxêkwyj*, que trabalha com casais das aldeias que trazem seus filhos, mantendo a dialógica entre masculino e feminino, padrão de sustentabilidade que inclui as mulheres indígenas.

Observo a posição estratégica dentro da gílania ao invés de androcêntrismo, pois assim fatores que farão os ajustes nas políticas públicas indigenistas e no indigenismo, propiciarão o desenvolvimento sustentável e o etnodesenvolvimento. As empreitas direcionadas aos povos indígenas e à natureza se constituem em um grande desafio, pois o ingresso nessa seara traz de o encontro diversos obstáculos de diversas origens, oriundos desde o espaço/tempo interno indígena quanto do espaço/tempo não-índio.

Segundo Campos e Bartholo (2001) os conteúdos das universidades eram alicerçados em conhecimentos filosóficos e científicos greco-árabes, o que provoca ressonâncias que constroem dos povos da floresta; a associação com o conhecimento greco-árabe e depois com a Igreja, saber de cunho masculino da fricção interétnica. A varredura do feminino, que ainda se fortalece na dualidade cartesiana corpo e razão, reforça a negação do corpo como instrumento de conhecimento (BARTHULO, 1986). O encaixe entre ciência e mercado é perfeitamente um dos resultados deste processo histórico, onde a visibilidade feminina torna-se uma exposição carnal e a indígena uma exposição de recursos naturais e conhecimentos sobre plantas. Ademais, na *Kàpey*, as mulheres também têm relação com a aquisição de panos e miçangas, tais artefatos são exigidos peremptoriamente como imprescindíveis para as mulheres.

A manobra que a androcracia utilizou para instalarem-se como logos dominante não é generosa, pois o corpo e a razão de mulheres e dos índios são sem significado, não possuem razão, epistême. O corpo feminino e índio só *são* um ISSO; corporeidade que carrega uma

epistême que resiste. Sobre ele houveram intervenções colonizadoras, interferindo também no seu ambiente, seu *oicos*, homogeneizando-o, submetendo-o. A subsistência indígena e a relação com a sustentabilidade é o norte para que as abordagens desenvolvimentistas possam ser elaboradas a partir do dialógico. Resgatar o *ethos* e a sua relação com o *oicos* demonstra profunda responsabilidade como o futuro que colherá o fortalecimento das vertentes ambiental e cultural.

O ciclo de subsistência dos povos indígenas se intercala com o lema de *vamos consumir* de imediato tudo que temos hoje. É por isso que o Armazém Comunitário *Krahô* é um esforço e um desafio. Nesse sentido o Pidsk afeta sobremaneira o ritmo tradicional construído sobre a abundância dos recursos naturais que a TI dispõem. O ritmo perene do contato intenso com a biodiversidade foi quebrado com o contato e fricção interétnica e o Pidsk são a tradução desse impacto para a linguagem do desenvolvimento sustentável. Mas a distorção que o feminino apreende como retenção ao espaço interno pode ser retraduzida pela **auto-eco-organização** que a *Kàpey* propicia. As mulheres *Krahô* ainda dialogam com os homens *Krahô* por força cultural, mas seria a destituição do poder de Onorinda já o sinal que a androcracia vence silenciosa e sorrateiramente?

A força do contato não é mais só a colonização que veio com as naus, é o neocolonialismo enrijecido pela herança devastadora moldada no pensamento do logos masculino. Portanto pode-se compreender que as mulheres indígenas são afetadas pela:

1. A história científica com seu viés androcêntrico;
2. Categorização de barbáras, de *non-sense*, de selvagens, onde foram desconsideradas as atribuições de subjetividade intrínseca e profundamente relacionada ao logos feminino;
3. Relação de causa e efeito entre a dimensão técnico-científica e a destruição da qualidade de vida no planeta que se refletem nos âmbitos culturais e ambientais das TIs e suas populações.

Uma sociedade uxorilocal como a *Krahô*, que tem no feminino o fio condutor, se retrai ante o logos masculino, colocando adendos na lógica centrada na mulher - no contexto da aldeia, o espaço que ora se impõem e ora se dilui perante a sociedade envolvente, se legitima e é deslegitimada na *Kàpey*, pela figura masculina indígena e não-índia.

Referências

- BARTHOLO, R. S. Jr. 1986. Os labirintos do silêncio: cosmovisão e tecnologia na modernidade. São Paulo: Marco Zero/Coppe/UFRJ, 139 p.
- BOFF, L. 2002. A nova consciência. In: MURARO, R. M.& BOFF, L. Feminino Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, p. 15 -118.

- BUBER, M. 1977. EU e TU. Ed. Centauro; São Paulo, 170p.
- BURSZTYN, M. 2002. Novas institucionalidades e gestão do meio ambiente. In: FELDMAN, F. (org.), Rio + 10 *A decade of change*. Rio de Janeiro: Instituto de Estudos da Religião/ISER, p. 84-91.
- CAMPOS, A. E. M. & BARTHOLO, R. S. Jr. 2001. O que é um intelectual? In: BURSZTYN, M. (org.). *Ciência, ética e sustentabilidade*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, p 21 - 42.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Editora da UnB, 221p.
- _____ 1981. *O índio e o mundo dos brancos*. Ed. Universidade de Brasília; São Paulo, Pioneira, 131p.
- EDMUNDS, M. 1997. *Redefining place: aboriginal women and change*. In: HOWITT, R. et. al. *Resources, nations and indigenous peoples: case studies from Australasia, Melanesia and south-east Asia*. Austrália: Oxford, p. 121-136.
- EISLER, R. 1989. *O Cálice e a Espada: nossa história nosso futuro*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 339 pp.
- _____ 1996. *O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 636p.
- ELLER, C. 2000. *The myth of matriarchal prehistory: why an invent past won't give women a future*. Massachusetts: Beacon Press, 276.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO - III. 1988. *Educación con mujeres indígenas; Seminario Técnico Regional, Antigua, Guatemala, 15-19 junio de 1987; Publicado por la Oficina Regional de Educacion de la /ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO CIÊNCIA E CULTURA/UNESCO - UNESCO para América Latina y el Caribe; Chile: Santiago, 83p.*
- LASMAR, C. 1999. Mulheres indígenas: representações. In: *Revista de Estudos Feministas*, vol.7no. 1e2 /, p. 143-155.
- LEA, V. R. 1998. Desnaturalizando gênero na sociedade Mëbengôkre. In: MACHADO, L. Z. *Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas*. In: SCHPUN, M. (org). *Gênero sem fronteiras*. Florianópolis: Ed, das Mulheres, p. 94-139.
- MERCHANT, C. 1989. *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*. New York: Harper San-Francisco, 348p.
- MIES, M. & SHIVA, V. 1983. Introdução: porque escrevemos este livro juntas. In: MIES, M. & SHIVA, V. *Ecofeminismo*. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, p. 9-34.
- MOUSTAKAS, C. E. 1990. *Heuristic research: desing, methodology, and applications*. Newbury Park/California: Sage Publications, 129p.
- SENADO FEDERAL. 1997. *Agenda 21. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento*. 2ª Ed., Brasília: Subsecretaria de Edições Técnicas, 598p.
- SHIVA, V. 1993. O conhecimento indígena das mulheres e a conversão da biodiversidade. In: MIES, M. & SHIVA, V. *Ecofeminismo*. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, p. 215-227.

STRATHERN, C. 1980. *No nature, no culture: the Hagen case*. In: MacCORMACK, C. P. & STRATHERN, M. *Nature, culture and gender*. New York: Cambridge University Press, p. 174-222.

THIOLLENT, M. 2002. *Metodologia da pesquisa-ação*. São Paulo: Cortez, 107p.

ZEA, L. 1990. *Discurso desde la Marginaciòn y la Barbárie*. México, D.F: Fondo de Cultura Econômica, 255 p.

Recebido: 06/07/08

Aceito: 10/10/08