

UMA ANCIÃ ILUMINA A NOITE: GÊNERO E FEMINISMOS INDÍGENAS A PARTIR DO POEMA “EWARON”, DE SONY FERSECK

AN ELDER LIGHTS UP THE NIGHT: GENDER AND INDIGENOUS FEMINISMS BASED ON THE POEM “EWARON” BY SONY FERSECK

Maria Beatriz Smith Silva (PPGL/UFAM)

beatrizsmithpa@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0001-0872-0331>

Adriana Cristina Aguiar Rodrigues (PPGL/UFAM)

adrianaaguiar@ufam.edu.br

<https://orcid.org/0000-0002-2192-9981>

RESUMO: Neste artigo, parte-se da obra Weiyamî: mulheres que fazem sol (2022), de modo específico, do poema “Ewaron”, da escritora indígena Makuxi Sony Ferseck, para tecer um diálogo crítico-reflexivo em torno da existência de um feminismo indígena no contexto brasileiro. Recorre-se, para tal, à literatura nativa (Dorrigo, 2018) como canoa, de modo a singrar as águas de um pequeno córrego, que é este artigo, para propor um rio de discussões e elucidações futuras mais profundas sobre o tema. Na perspectiva aqui assumida, Ferseck, em sua poética, situa como protagonista as vozes de mulheres indígenas violentadas e silenciadas pela cultura patriarcal, ao tempo em que ilumina, com a Sol, as histórias encobertas de suas antepassadas, clareando noites que duram séculos. Pretende-se, ao partir desse trançado, instigar o debate acerca de quais feminismos se pensar para mulheres indígenas, tecendo possíveis conexões entre a poética indígena makuxi, o Feminismo Comunitário proposto por Paredes e Guzmán (2014) e o Ecofeminismo de Mies e Shiva (2021).

PALAVRAS-CHAVE: Literatura indígena; Sony Ferseck; feminismo comunitário; ecofeminismo; gênero.

ABSTRACT: This article uses the work Weiyamî: Mulheres que faz sol (2022), specifically the poem “Ewaron” by the Makuxi indigenous writer Sony Ferseck, to weave a critical-reflective dialogue around the existence of an indigenous feminism in the Brazilian context. To this end, native literature (Dorrigo, 2018) is used as a canoe, in order to sail the waters of a small stream, which is this article, to propose a river of deeper discussions and future elucidations on the subject. From the perspective assumed here, Ferseck, in her poetics, places as protagonists the voices of indigenous women who have been violated and silenced

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144369

by patriarchal culture, while illuminating, with the Sun, the hidden stories of her ancestors, brightening nights that last centuries. The aim, based on this framework, is to instigate debate about which feminisms to use to think about indigenous women, weaving possible connections between Makuxi indigenous poetics, Community Feminism proposed by Paredes and Guzmán (2014) and Ecofeminism by Mies and Shiva (2021).

KEYWORDS: *Indigenous literature; Sony Ferseck; community feminism; ecofeminism; gender.*

1 Introdução

Sony Ferseck (ou Wei Paasi, nome indígena em Makuxi maimu) é formada em Letras pela Universidade Federal de Roraima, com mestrado em Literatura, Artes e Cultura Regional pela mesma universidade e com doutorado em Estudos Literários pela Universidade Federal Fluminense. Atualmente, desenvolve estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Letras na Universidade Federal de Roraima (PPGL/UFRR). É também cofundadora da Wei Editora, primeira editora independente do estado de Roraima.

De modo geral, iluminada pela grande avó Wei, a Sol, a poética de Ferseck é fortemente marcada pela sensibilidade para com questões de gênero, mas também pela espiritualidade mítica de seu povo, pela memória ancestral, pelo pertencimento. *Weiyamê: mulheres que faz sol* (2022), por exemplo, é composto por catorze poemas em versos livres, que se alternam entre a língua portuguesa e a makuxi. O livro conta com ilustrações que originalmente foram feitas usando a técnica da pintura e do bordado, de autoria de Georgina Sarmento, artista plástica indígena pertencente aos povos Macuxi e Wapixana, de Roraima.

Finalista, na categoria poesia, no 65º Prêmio Jabuti, no ano de 2023, de acordo com Ferseck, em entrevista concedida ao G1 Roraima (2023), tal indicação contribui não só para se pensar o protagonismo feminino indígena, mas também para refletir acerca da violência contra essas mulheres, tendo em vista que, na ocasião, Roraima liderava os índices de feminicídio no Brasil. Em nosso modo de ler, a obra de Ferseck é, em certa medida, uma celebração à cosmologia de seu povo, evocando a figura de Wei, a grande avó Sol, que ilumina o reencontro daqueles que encantaram junto de seus ancestrais, iluminando também os que permanecem nesse plano, no reencontro com as suas identidades indígenas. A começar pelo título, o livro não deixa de ser uma espécie de ode às mulheres Makuxi, ao colocar em evidência o protagonismo feminino indígena e enaltecer a sabedoria das velhas anciãs avós,

valorizando as mães, em seus afetos e cuidados, e as filhas, em suas danças e brincadeiras sob a Sol.

Tomando essa obra como objeto de análise, a poesia de Ferseck é entendida aqui como ritual Parixara – para fazermos referência à prática que acontece através de danças em círculos e cânticos entoados em língua makuxi, celebrando o reencontro e a fartura das colheitas (Fiorotti, 2018). Como ritual Parixara, tal poética é invocação, oração tecida em várias vozes femininas indígenas, porque são as avós, as mães, as filhas, as netas, as bisnetas que dançam e entoam cantos de agradecimento, de reencontros, de denúncia e de cura. Ancorado a esse protagonismo feminino indígena, o leitor submerge no rio de cosmovisão e cosmogonia do povo nativo do estado de Roraima e, por meio desse coletivo de vozes, conhece a força, a grandeza, o afeto, bem como as angústias e as dores de mulheres que por séculos foram subjugadas e silenciadas.

Essa imagem a que aludimos é engendrada com mais potência em um dos poemas do livro, cujo título é “Ewaron”, termo que, conforme Ferseck (2022), significa, na língua makuxi *maimu*, escuridão, trevas ou noite. No livro, o poema a que nos referimos vem acompanhado por uma ilustração de Georgina Sarmento: na página, vê-se, solitário, um corpo feminino nu, com longos cabelos, tecidos com fios de lã, e pele marcada pela passagem do tempo. Enquanto uma das mãos está apoiada na coxa esquerda, a outra está erguida, iluminando a noite com uma grande tocha contornada por um fio de lã que vem desde os pés, fincados no chão. Junta-se à imagem e ao poema uma nota de rodapé, em que a autora informa:

Em entrevista ao projeto Pantan Pia’, seu Dilmo Lima da comunidade São Jorge, TI Raposa Serra do Sol, contou sobre como os indígenas sacrificaram uma idosa de uns 90 anos para acabarem com uma fera, um grande morcego, que dizimava uma comunidade dos arredores da Serra do Marari. A idosa serviu como isca e, segurando uma tocha, fez com que os homens conseguissem localizar onde era o esconderijo do monstro (Ferseck, 2022, p. 18).

É em torno desse poema que gostaríamos de nos deter, articulando-o com perspectivas advindas do feminismo comunitário (Paredes; Guzmán, 2014) e do ecofeminismo (Mies; Shiva, 2021), em diálogo com a literatura indígena (Graúna, 2013; Dorrico, 2017; 2018; Thiél, 2012). Em outras palavras, é na dor emudecida e silenciada desta avó Macuxi atravessada pela escuridão que encostamos nossa tocha à dela para, juntas, iluminarmos e incendiarmos *Ewaron* e as violações cometidas contra mulheres originárias, ao tempo em que

propomos reflexões acerca de que feminismos pensar para essas pessoas e como as questões de gênero, poder e violência se apresentam em “Ewaron”.

2 “Ewaron”: por uma poética feminista indígena?

Antes de prosseguirmos, faz-se fundamental frisarmos que contar e escutar histórias ocupa um lugar importante dentro da literatura indígena, pois é através de tais práticas que a memória, as crenças, os saberes ancestrais e as lutas são trançados, resistindo à força do tempo, sendo impressos nos textos atuais. Esse tecido textual ultrapassa os limites do sistema alfabético (Graúna, 2013; Thiél, 2012), pois carrega em sua trama as marcas da oralidade, as quais conferem uma riqueza singular às narrativas que entrelaçam fios de *taren* (palavra de encantamento e cura), *eren* (cânticos indígenas) e *panton* (narrativas, histórias), dando origem a uma escrita que reafirma e marca a identidade cultural do povo Makuxi (Fiorotti, 2018).

É, assim, através da prática da escrita, arma do homem branco, “elemento coercitivo que se impôs há mais de cinco séculos sobre os povos originários” (Dorrico et al., 2018, p. 19), que Sony Ferseck costura no papel enredos míticos, históricos, memoriais, testemunhais, preces e cantos. No livro, o real, o sobrenatural e o imaginário se encontram e não se pode ver a estremadura entre eles porque é o caráter complexo e híbrido textual típico desse tecer literário que se manifesta (Thiél, 2012). De tal modo, Ferseck dialoga diretamente com as tradições orais de seu povo, imprimindo em sua poesia a língua makuxi, acompanhada de tradução nas notas de rodapé, como vemos no próprio título do poema que buscamos analisar, “Ewaron”, e em alguns versos que lhe compõem: “*Oma’ toron yanpayamî*”; “*mîn yu’nanen, ewaronya taasaasen*”; “*Pena marappa’ wanî pemonkon yannen pe*” (Ferseck, 2022, p. 17-18). Por meio da língua nativa, a autora e o eu-lírico curam, cantam e contam as histórias dos ancestrais numa tentativa de se opor à cultura colonizadora, reivindicando sua identidade, sua pertença.

Em “Ewaron”, a agulha de Sony costura as letras de Makunaimî e, juntos, escrevem a história de violências múltiplas contra uma mulher idosa, como se pode notar nos seguintes versos: “Medo grande no corpo”; “Uma vez que a fera/ Devore minha garganta” (Ferseck, 2022, p. 17). Na nota de rodapé do poema em questão, como dizíamos, Sony Ferseck traz informações sobre histórias que ouviu do senhor Dilmo Lima, morador do território indígena Raposa Serra do Sol (RR), enquanto ela participava do projeto Panton Pia’, coordenado por Devair Fiorotti. Dilmo Lima, na ocasião, expõe dois aspectos relevantes que irão fecundar o

imaginário de Ferseck e se converter em material do poema da escritora makuxi: o primeiro diz respeito à indicação de que uma anciã de 90 anos de idade foi sacrificada por um grupo de homens de sua própria comunidade; o segundo aspecto diz respeito à razão desse ato, isto é, a necessidade de conhecer o esconderijo e, em seguida, capturar um grande morcego que se alimentava do sangue de moradores da Serra do Marari (RR). Movida pelo desejo de tornar mulheres indígenas protagonistas de sua própria história, Sony costura a história oral de seu Dilmo Limo à escrita de sua poesia, a fim de homenagear a memória daquela anciã.

Assim, em “Ewaron”, a avó, lançada na escuridão da noite como isca para a fera, sem poder de escolha, agarra sozinha a tocha de fogo até que ele se apague, numa tentativa de quiçá proteger as filhas e as netas daquela violação. Apesar do medo expresso já no primeiro verso do poema (“Medo grande no corpo”), o ato de não soltar a tocha significa também não soltar as mãos das gerações futuras. É assim que a avó, numa espécie de lamento saudosos, canta seu fim e seu renascimento. Potencializada pela poesia de Ferseck, o eu lírico murmura a glória de eternizar sua existência na memória, ressurgir e ser mais que um produto de todo o ato de violência praticado contra ela:

Ewaron
Me atravessa como presa
Me agarro à brasa
Contra o escuro
Eu vivo longo (Ferseck, 2022, p. 17)

O eu lírico “vive longo” porque, enfim, pode ser vista e ouvida a cada recontar de sua história. Essa existência se torna infinita todas as vezes em que é lembrada. A vida, antes banalizada e invisibilizada, estende-se na memória através do tecer literário de Sony, que possibilita com que esse corpo ancestral narre e reinvente a história de seu encantamento. Porém, ainda que o protagonismo feminino alcance voz, o passado de violência acompanha e transborda o poema.

Não obstante a percepção de que há uma forte alusão a gênero, vozes e aos corpos femininos na poética de Ferseck, ainda é bastante corriqueiro se ouvir que homens indígenas são menos machistas se comparados aos homens brancos. Também é frequente o discurso de que o patriarcado, o racismo, o sexismo, o etarismo, dentre outros “ismos”, quando presentes nas comunidades indígenas, são parte das ruínas coloniais. Dessa forma, surge, portanto, um grande revés no que diz respeito a mulheres indígenas e violência de gênero, tema que se apresenta de forma complexa, quase sempre tangido para o apagamento e a invisibilidade.

Que o colonialismo atravessou, subordinou e explorou brutalmente tanto as ocupações das terras quanto as culturas dos povos colonizados não há dúvidas. Além disso, temos clareza de que desses atravessamentos outras identidades, calcadas em hibridismos culturais, deslindam-se (Hall, 1999). Como argumenta Said (2011, p. 24), em torno desse entrelace cultural, deveríamos considerar “a experiência histórica do império como algo partilhado em comum”, estando, portanto, “todas as culturas (...) mutuamente imbricadas; nenhuma é pura, única, todas são híbridas, heterogêneas” (Said, 2011, p. 30). Nesse sentido, a relação do colonizador com os povos indígenas provocou, violentamente, uma espécie de transculturação (Ortiz, 1978 *apud* Graúna, 2013, p. 58). Nessa perspectiva, parece-nos válido refletir acerca da ideia de machismo e patriarcalismo nas aldeias enquanto uma manifestação das ruínas coloniais no presente.

Por outro lado, há uma tendência em desconsiderar a pré-existência de desigualdade econômica, social e de gênero nas civilizações nativas das Américas antes de todo processo de atravessamento cultural ocidental proveniente da colonização. Não obstante, Gayatri Spivak (2010), ao se voltar para as relações de gênero durante o império britânico e no período pós-independência na Índia, indica que tanto a tradição hinduísta, nativa, quanto a modernidade se impõe sobre as mulheres, silenciando-as, subalternizando-as.

Consideradas as diferenças entre tais geografias e culturas, a desigualdade já era prática habitual entre os povos pré-colombianos, com sociedades altamente organizadas, estratificadas e detentoras de grande riqueza e poder (Paredes; Guzmán, 2014). Assim sendo, à luz dos estudos do filósofo Michel Foucault (1979), quando tratamos de uma estrutura onde sujeitos atuam sobre outros sujeitos, existe aí, portanto, uma relação de poder e consequentemente relações de desigualdades e violações.

Se falar das relações de poder é falar sobre desigualdades, a questão de gênero pesa e está diretamente entrelaçada nesses liames, mas, quando se aborda a violência contra mulheres dentro de comunidades indígenas, o assunto ganha várias modulações e especificidades. Indígenas brasileiras ativistas, representantes políticas, professoras, escritoras, poetisas, artistas e pesquisadoras, tais como Joenia Wapichana (RR), Myrian Krexu (SC), Márcia Kambeba (AM), Iza Tapuia (PA), Taily Terena (MS), Marize Vieira de Oliveira (RJ), entre outras, afirmam que, para interpretar e compreender as representações de homens e mulheres dentro de comunidades originárias, é necessário desnudar-se das lentes do homem branco, pois no contexto em questão os papéis relacionados ao gênero são bem definidos e não há divisão de trabalho pautada no poder.

Em reportagem de Ana Beatriz Rosa (2016, on-line), publicada pela HuffPost Brasil, a ativista indígena Iza Tapuia afirma que as questões de poder não estão relacionadas ao gênero no mundo indígena. No que diz respeito à divisão do trabalho, a lida do preparo da terra como a abertura e limpeza do roçado, o manejo do arado, exigem força física, portanto é exercido pelos homens. Já o plantio, manuseio e o cuidado com a reprodução das sementes ficam por conta das mulheres, pois, segundo Iza, elas estão mais aptas e conectadas com a terra pela sua condição biológica de mães, naturalmente cuidadoras: “essas normas são feitas muito antes da gente nascer. Já está definido ali o meu papel, a minha responsabilidade” (Rosa, 2016, on-line).

Em entrevista disponível no Youtube, concedida à escritora Heloisa Buarque de Holanda junto ao Canal Brasil, Márcia Kambeba, Taily Terena e Marize Vieira de Oliveira, mulheres fortemente ligadas a representações e lutas das causas indígenas, concordam e declaram que “não existe feminismo nas aldeias” e que o estupro nas comunidades nativas não é cultural, pois “quem estupra é quem invade” (Canal Brasil, 2021, on-line). De modo análogo, colocam que os casos de violência contra as originárias praticadas por homens indígenas dentro das aldeias são raros.

Ocorre que, conforme o Relatório Técnico sobre Homicídios contra Mulheres e Adolescentes Indígenas no Brasil (2024), realizado pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) em parceria com o Ministério dos Povos Indígenas, os casos de violência em ambiente doméstico aumentaram, resultando em uma taxa de homicídios de 28,7%. Além disso, 18,8% das mortes aconteceram em ambiente hospitalar após a vítima buscar suporte médico.

Um outro dado relevante é o fato de o Estado não ter números precisos que retratem o real índice de violência, seja porque ainda existe uma falha no alcance da Lei Maria da Penha dentro dos aldeamentos, seja porque as próprias vítimas não se sentem reconhecidas nem seguras dentro da “lei do branco”, pois têm medo que a aplicação da lei possa “desestruturar a realidade em que elas vivem” (Rosa, 2016, on-line). Isso posto, naturalizar as diversas formas de violências contra originárias é prática usual nas aldeias, visto que a figura masculina do marido e das lideranças tradicionais ainda são, não raramente, fortemente imponentes.

Na contramão, em entrevista produzida e divulgada pelo Portal Catarinas, em 2021, jovens indígenas, como Jhelice Kaiowá (MS), Avelim Buniacá Kambiwá (PE), Ingrid Sateré Mawé (AM), Vanuza Kaimbé (SP), entre outras, relatam e denunciam práticas machistas e violentas de homens e lideranças de suas comunidades que coagem e silenciam suas vítimas.

Além do machismo e do alcoolismo, a dependência financeira de seus abusadores e a falta de informação acerca das leis de amparo para essas mulheres são um dos pontos cruciais para fomentar e naturalizar as violências.

Sem desejarmos esgotar tema tão complexo, consideramos que o poema “Ewaron”, de Sony Ferseck, admite uma leitura que indicia práticas hostis para com as mulheres em comunidades indígenas. Embora o eu lírico afirme que, mesmo mediante o silenciamento de sua voz, seu corpo é quem ditará o ritmo dessa nova história, sendo, portanto, instrumento e melodia que conduz esse recontar, é inevitável não olhar para esse corpo através das lentes em que ele aparece como instrumento usado para se alcançar uma espécie de vitória masculina. Lembremo-nos do ritual de autoimolação da viúva na pira, estimulado por autoridades nativas, hinduístas, na Índia, a partir do qual Spivaki (2010) argumenta em torno da noção de representação e de subalternidade. De modo análogo, nos ossos brancos que “cantarão de memória” (Ferseck, 2022, p. 17) e nos cabelos que servirão de ninho para os pássaros, somos conduzidos a uma dupla leitura, a saber: como esse corpo foi entregue como presa para capturar *Ewaron*; e como ele pode se reinventar para ecoar vozes de resistência e denúncia.

Como ficamos sabendo ao longo do poema, a avó retornará do “oco entre as pedras/Em que a fera vive” (Ferseck, 2022, p. 17), mas sabemos que retornará em memória, em contação de história, em poesia. Seu corpo físico não, pois os duros golpes de violência contra ele foram consumados. Ainda assim, poder ter voz e vez, mesmo que simbolicamente através das formas culturais, revela uma grande conquista, pois, para além de rememorar a história de como um grupo de homens capturou uma fera e de como um corpo feminino esteve a serviço desse grupo, a voz se apodera do protagonismo dado pela sua poeta e toma posse do existir coletivo, desse *eu-nós* (Dorrigo, 2017), do ‘eu’ indissociável do ‘nós’ no coletivo étnico, do ‘eu’ “enquanto sujeito mítico e ancestral” (Dorrigo, 2017, p. 229) que possibilita ampliar os olhares sobre ele, ressignificando-o, potencializando-o, como se nota nos seguintes versos:

Digam Às minhas netas
Que agora eu nasci
Pra antiga.
(Ferseck, 2022, p. 17)

Se olharmos o contexto brasileiro contemporâneo, redes e articulações, tais como a Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), a Wayrakunas, a Marcha das Mulheres Indígenas, a Marcha das Margaridas e suas frentes

contra a cultura e a violência patriarcal, levam-nos a entender esses movimentos como lutas feministas. No entanto, mulheres originárias do Brasil costumam afirmar que, para a população aldeada, o feminismo tem outra conotação, sendo ainda visto de forma eurocentrada, sem considerar as particularidades e diversidades da cultura ancestral. Concluem elas que não reivindicam em nome de um feminismo indígena porque a busca por um reconhecimento feminino não é exclusiva, nem o fator primordial de suas lutas. Como analisa Taily Terena, em entrevista disponível no Youtube do Canal Brasil (2021, on-line), a Luta das Mulheres, termo designado para substituir a palavra feminismo no contexto brasileiro da luta indígena, gira em torno da proteção e demarcação da terra, dos direitos da natureza, da soberania alimentar, bens comuns tanto de mulheres quanto de homens indígenas.

De acordo com Paredes e Guzmán (2014), mulheres indígenas do povo Aymara da Bolívia, teóricas e representantes do Feminismo Comunitário, o patriarcado europeu é a coluna vertebral que sustenta todas as formas de opressões, discriminações e violações que acometem os seres humanos e a natureza. Elas asseguram que esse sistema se erigiu e lançou raízes sobre os corpos femininos e, por isso, a necessidade de se fazer um Feminismo Comunitário. Apesar disso, o movimento enxerga o machismo nas aldeias como herança colonial, onde homens indígenas são as segundas vítimas. Julieta Paredes acredita no machismo como uma espécie de doença, daí provém a ideia de um feminismo não como inquisição para com esses homens, mas com a intenção de curá-los.

Segato (2003) afirma que os homens são as primeiras vítimas de uma espécie de estrutura hierárquica, cujo mandamento de masculinidade é exercido por outros homens. Por conseguinte, a autora justifica que muitas das violências praticadas são nada mais do que consequência da precarização da vida, da economia. Paralelamente a estes argumentos, a escritora indígena Eliane Potiguara, em seu livro *Metade cara, metade máscara* (2019), além de denunciar a invasão às terras indígenas que tem se perpetuado no tempo, relatando as trágicas consequências desses processos na vida de mulheres indígenas, também frisa que as relações de igualdade de gênero dentro das comunidades tradicionais foram modificadas a partir da chegada do homem branco, pois o homem indígena se viu obrigado a “assumir um papel machista para a defesa de sua família” (Potiguara, 2019, p. 90), internalizando os costumes do estrangeiro. É nesse cenário que mulheres indígenas inserem a importância da demarcação de terras como forma de combater a violência contra as elas, pois a terra confere

as comunidades uma reestruturação. Sem o reconhecimento de suas terras, o que acontece é um “efeito cascata de violência e a parte mais vulnerável é a mulher” (Rosa, 2016, on-line).

Paredes e Guzmán (2014) refletem que, para descolonizar o feminismo, é necessário entender que o patriarcado ancestral nada tem relação com o patriarcado colonialista, ainda que as sociedades pré-colombianas fossem hierarquicamente divididas, inexistindo um conceito de pureza, eram mais comunitárias porque não havia a ideia de propriedade privada e, desse modo, as mulheres desfrutavam de melhores condições de vida. As teóricas rechaçam a ideia de que seriam “alunas de Simone de Beauvoir”, tendo em vista que as lutas de suas ancestrais da ameríndia são muito mais antigas e anteriores à chegada do colonizador, embora não utilizassem o termo específico para dar nome a tal protagonismo. Resistir contra as dominações dos impérios Incas e Astecas já era prática de mulheres nativas guerreiras:

Desde 1492, devido à invasão colonial de nossos territórios, existem reações coloniais entre Europa e Abya Yala (América Latina e Caribe, isso significa, entre outras coisas, que os europeus pensam que inventaram as lutas das mulheres contra o patriarcado, acreditam que podem ensinar ao mundo modelos de sociedade e modelos de como lutar para alcançá-lo” (Paredes; Guzmán, 2014, p. 13, tradução nossa)¹.

Apesar da latente rejeição ao rótulo de “feministas”, as indígenas bolivianas incorporam o termo como “uma estratégia semântica [...] as feministas da etnia chicana autodenominam-se *mujeristas*, mas na atualidade este nome ninguém conhece, nem se conhece essas lutas e como todo respeito, não passam de uma anedota” (Paredes; Guzmán, 2014, p. 15-16, tradução nossa)². Desse modo, indígenas bolivianas seguem sua marcha na busca do “*sumak kawsay*”, ou seja, um Viver Bem (Paredes; Guzmán, 2014), pautado na ideia de não propriedade, na partilha, na coletividade e na defesa do meio ambiente.

A preocupação com a proteção e segurança da terra e dos direitos da natureza está atrelado ao desejo de garantir a sobrevivência e o bem-estar das próximas gerações. É nessa correlação entre luta ambiental e de gênero, na qual a dominação e a violação da terra vinculam-se à prática do estupro como forma de controle patronal no campo e nas aldeias, que consideramos as discussões pautadas no ecofeminismo mais espiritualista conectadas com as perspectivas de mulheres indígenas acerca das questões de gênero, poder e violência.

¹ “A partir de 1492, por la invasión colonial a nuestros territorios, se han dado relaciones coloniales entre Europa e Abya Yala (Latinoamérica y el Caribe), esto significa entre otras cosas que en Europa piensan que inventaron las luchas de las mujeres contra el patriarcado, creen que pueden enseñar al mundo modelos de sociedad y modelos de como luchar para conseguiria”.

² “una estrategia semántica [...] las feministas chicanas, decidieron llamarse *mujeristas*, pero en la actualidad este nombre nadie lo conoce, ni se conoce esas luchas y con todo respeto, no pasan de ser una anécdota”.

Sabemos que a destruição do espaço natural onde mulheres indígenas e ribeirinhas coabitam, além de afetar a produção de alimentos e as atividades econômicas, afeta também o elo afetivo, a identidade local e o bem-estar, pois, para elas, tudo está diretamente relacionado com a Mãe Natureza e, portanto, dela se tornam dependentes. Segundo Mies e Shiva (2021), a sacralidade e a qualidade da vida das mulheres do Sul Global não reside em “nenhuma divindade de outro mundo, mas no dia a dia, no nosso trabalho, nas coisas que nos rodeiam, na nossa imanência” (Mies; Shiva, 2021, p. 71). As autoras reforçam ainda que os modelos econômicos patriarcais e a ciência contemporânea mecânica se autodenominam deuses porque movimentam genes, manipulam a biodiversidade e “criam” ecossistemas. No entanto, o mau exemplo da catástrofe de Chernobyl na Ucrânia mostra que os modernos patriarcas podem ter hoje dimensões do estrago causado, “mas não podem restaurar a vida. Para isso, ainda precisam, como todos nós, de Gaia, da Mãe Terra e da mulher” (Mies; Shiva, 2021, p. 118).

O trabalho de Mies e Shiva (2021) traz grandes contribuições para os estudos ecofeministas porque discute a violência contra a mulher e a natureza, para além da ideologia de gênero. Todavia, ainda existem algumas limitações em seus argumentos, limitações essas que conversam diretamente com o Feminismo Comunitário de Julieta Paredes e Adriana Guzmán, pois a abordagem ecofeminista das autoras acaba culminando numa forte relação entre feminino-natureza, mais intensa do que a relação masculino-natureza, advinda de uma lógica determinista, com raiz na biologia, e que reforça o discurso dicotômico de natureza/cultura, colocando todas as mulheres do Sul Global como seres universalmente inatos, conectadas com a natureza e “essencialmente mais aptas a protegerem a natureza pelo fato de sua condição biológica de mãe” (Bezerra, 2020, p. 40). Além do mais, as teóricas ecofeministas ajudam a reforçar premissas, de certo modo romantizadas, de que as bases de desigualdade econômicas sociais e de gênero eram menores antes da chegada do colonizador.

A pauta ecológica está relacionada com a questão do gênero, mas não pode ser analisada isoladamente do contexto social. É o que sustentam teóricas do ecofeminismo construtivista. O elo entre o feminino e a natureza não acontece de modo determinista, “não existem essências imutáveis de gênero, sexo, raça, natureza: sua significação é construída pelos grupos humanos” (Gebara, 1997, p. 13), ou seja, o elo ocorre por conta da construção histórica e social, de responsabilidades e necessidades diárias criadas a partir de uma divisão social de trabalho, de poder e de propriedade.

As críticas ao essencialismo de gênero se ampliam em Judith Butler (2015), pois, para ela, a noção de gênero é elaborada dentro da cultura hegemônica onde os corpos são

moldados para performar e desempenhar papéis pré-estabelecidos dentro de uma lógica dicotômica socialmente imposta. Sendo o gênero um produto cultural e não biológico, não há porque se pensar em binarismos, mas em gêneros plurais. Além de questionar a existência de um feminino universal e a relação binária homem e mulher como identidades essencialistas, Butler também rechaça a ideia de que existe um sistema de opressão e dominação singular e universal.

Dito isto, ao regressarmos à poética de Ferseck, percebemos que o feminino é o princípio vital, daí provém o ato de invocar Wei, a Sol, aquela que ilumina a vida. Em “Ewaron”, o corpo ancião é dado em sacrifício para afastar a Fera que invade o território e dizima as comunidades de Raposa Serra do Sol, vasto território ocupado pelos povos das etnias Macuxi, Wapixana, Ingarikó, Taurepang e Patamona, palco de inúmeros conflitos por terra entre fazendeiros e os povos tradicionais da região.

Desse modo, ao pensarmos sobre a escuridão que assola tanto a comunidade da narrativa de seu Dilmo quanto a avó do poema de Ferseck, entendemos que ela, a escuridão, é a metáfora das invasões imperialistas que se perpetuam e se renovam até os dias atuais. Mas é também a metáfora das lutas coletivas pelo território ancestral dos povos daquela região, que têm no território o vínculo com o sagrado, o lugar da origem, do alimento, das práticas culturais e espirituais, as memórias e vivências da coletividade.

No poema, o enfrentamento da noite, ou seja, das ameaças e invasões, dá-se pela resistência e pelo sacrifício do corpo feminino idoso, fisicamente frágil, mas cultural e simbolicamente forte, que, a partir da cosmovisão indígena, converte-se em uma espécie de ente mítico, sagrado, de tal modo que o mal só será vencido quando esse corpo feminino (e não masculino) for ofertado em sacrifício que não será em vão, pois perpetuará a história, a força, a luta e memória de um povo, o povo Makuxi.

Ademais, “Ewaron”, ao evocar a cosmogonia e cosmovisão indígena Makuxi, coloca a anciã como aquela que carrega as memórias e a sabedoria ancestral, a que carrega os segredos e detém os mistérios da noite, trazendo no corpo as marcas da resistência e do longo tempo vivido. Ela é, portanto, aquela que está pronta para enfrentar, apesar do “Medo grande no corpo” (Ferseck, 2022, p. 17), a grande escuridão, a Fera que se aproxima.

Não obstante, ao encararmos essa mulher sacrificada, ainda que haja tocante beleza que se ancora na cultura tradicional, não deixamos de vê-la como um corpo feminino atravessado pela violência. Em outras palavras, o corpo que incendeia a noite é também

incendiado pelo fogo da morte, da mesma violência patriarcal que incendiou os corpos femininos ao longo da história, em caçadas às supostas bruxas.

No poema, o corpo idoso da anciã é “todo instrumento” que retornará “Do ninho”, “Do oco entre as pedras/Em que a fera vivia” (Ferseck, 2022, p. 17). Do alto de sua cabeça, de seus cabelos, esse ninho que nascerá assume forma circular, em uma alusão ao Cosmo, ao tempo circular, à aldeia, à casa, à memória que resiste nas formas culturais. É por esse corpo ancião feminino, que segura a brasa na tentativa de afastar o perigo, que todo o povo resiste. Não obstante, é impossível deixar de notar que não é outro corpo, mas o feminino, que sofre duplamente as violações dos processos colonizatórios. Ela é imolada como um sacrifício, dando um sopro de vida ao povo que resiste a genocídios e a invasões que atravessam séculos. A despeito de tamanha violência que o atravessa, esse corpo renasce e retorna na poesia de Sony Fersceck, permitindo-nos compreender esse retorno como manifesto cosmopolítico que recobra o direito à palavra através de uma “voz-práxis estético-literária” (Dorrigo, 2018), a voz coletiva do povo Macuxi.

3 Considerações finais

No decorrer deste artigo, buscamos nos aproximar de uma discussão de gênero fecundada pelo poema “Ewaron”, de Sony Fersceck, para pensarmos feminismos que se conectam com os discursos de mulheres indígenas brasileiras e em como eles se apresentam e dialogam entre si e com as pautas de suas lutas. Salientamos que a literatura indígena é lugar legítimo e oportuno para esses debates, pois narrar é exercer poder, é amplificar o lugar de fala. Nesse sentido, *Weiyamî: mulheres que faz sol* demarca muito bem esse lugar, sobretudo no que diz respeito à voz feminina. Isso se reforça, por exemplo, no ato de Fersceck em converter o substantivo masculino “o Sol”, no feminino “a Sol”, a grande avó Makuxi, aquela que ilumina suas netas, que ajuda a aquecer as panelas de barro que cozinharão e alimentarão suas filhas, entrecortando com seus raios as árvores dos quintais e terreiros, tingindo de dourado os cerrados de Roraima.

Logo, desde o título da obra até os catorze poemas que a compõem, mulheres indígenas figuram como protagonistas, impondo forte presença. Essa polifonia de vozes femininas parece se oferecer como um convite para uma leitura de gênero e de feminismos, associada à perspectiva indígena Makuxi. De tal modo, o tecer literário indígena, além de ser um “cobertor índio” (Thiél, 2012, p. 41), é também um rio de confluência que transborda as

vivências, as resistências, o insurgir, os saberes e tradições, bem como as relações e a singeleza do cotidiano nativo desses sujeitos.

Na busca por materiais que nos ajudassem a discutir, refletir e delimitar convergências e contrassensos, nos deparamos com algumas barreiras a serem transpostas. A pesquisa foi um tanto espinhosa, vagarosa e difícil, visto que ainda há muito pouco arcabouço teórico sobre feminismos produzido por mulheres indígenas brasileiras e com os quais poderíamos dialogar. Desse modo, valem-nos de entrevistas e reportagens produzidas por jornais com perspectivas de gênero, coletando e analisando as falas de mulheres originárias, traçando uma linha tênue entre o ecofeminismo clássico e espiritualista e o Feminismo Comunitário, uma vez que essas correntes ideológicas e epistemológicas, hoje, parecem ser as que mais estabelecem diálogos com o que a maioria das indígenas acreditam e defendem.

Entretanto, apoiadas no próprio material analisado, identificamos contrapontos entre as concepções teóricas aqui propostas e os relatos de vivências dessas mulheres, de tal modo que, por causa das lacunas expostas nesses contrassensos, recorreremos aos argumentos de Gebara (1997) e Butler (2015), a fim de minimamente preenchê-las. Contudo, o panorama aqui apresentado abre-se para ser mais bem explorado e aprofundado em estudos vindouros.

Por fim, entendemos e reafirmamos a necessidade de se abrirem mais espaços e diálogos para se questionar a existência de feminismos indígenas porque seus corpos têm ocupado diversos lugares importantes, porque suas vozes se insurgem e suas lutas são tantas, são cotidianas, são fortes e são centenárias. São mulheres que reivindicam pelo direito de existir, pelo direito de pertencer a si próprias e a seus territórios, e elas fazem isso por meio da educação, da saúde, da arte e da política, entrelaçando redes que se fortalecem e embalam as novas gerações de mulheres indígenas rumo a lutas ainda maiores. Alargar e estender a inclusão dessas mulheres nas discussões acerca das pautas feministas é também uma forma de visibilizar, representar e fortalecer suas causas.

REFERÊNCIAS

BEZERRA, Ester Dias. *Um olhar ao ecofeminismo a partir do pensamento de Vandana Shiva*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor Litoral, Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para o Ensino das Ciências Ambientais Matinhos/PR, 2020. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/69379>. Acesso em: 16 abr. 2023.

BUTLER, Judith P. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144369

CANAL BRASIL. *Feminismo Indígena*. O Que Querem as Mulheres? YouTube, 21 de setembro de 2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg&list=WL&index=5>. Acesso em: 23 jul. 2024.

DORRICO, Julie; DANNER, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; DANNER, Fernando (Orgs.). *Literatura indígena brasileira contemporânea*: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

DORRICO, Julie. A oralidade no impresso: o ‘eu-nós lírico-político’ da literatura indígena contemporânea. *Boitatá*, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 216–233, 2017. DOI: 10.5433/boitata.2017v12.e32958. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/32958>. Acesso em: 9 abr. 2024.

FERSECK, Sony. *Weiyamî: mulheres que fazem sol*. Ilustração Georgina Sarmento. Boa Vista, RR: Wei Editora, 2022.

FIOROTTI, Devair Antônio e Silva, Terêncio Luiz. *Panton pia’*: Eremukon do circum Roraima. Cantores Manaaka e Yuayo. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do índio, 2018.

FIOROTTI, Devair Antônio. Taren, eren e panton: poeticidade oral Macuxi. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*. n. 53, jan-abr 2018, pp. 101- 127. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-4018534>. Acesso em: 03 set. 2024.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

G1 RORAIMA. Livro de escritora macuxi finalista no Prêmio Jabuti reúne poemas sobre mulheres indígenas. 23 nov. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2023/11/23/livro-de-escritora-macuxi-finalista-no-premio-jabuti-reune-poemas-sobre-mulheres-indigenas.ghtml>. Acesso em: 01 dez. 2024.

GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Editora Olho D’água, 1997.

GRAÚNA, Graça. *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2013.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Tradução Carolina Caires Coelho. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021.

PAREDES, Julieta C.; GUZMÁN, Adriana A. *El tejido de la rebeldía ¿Que el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad Mujeres creando comunidade, 2014.

PORTAL CATARINAS. Treze mulheres indígenas falam sobre as violências que enfrentam em seus territórios. *Catarinas: Jornalismo com perspectiva de gênero*. 10 dez. 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/21diasdeativismo-a-luta-das-mulheres-indigenas-pelo-pais/>. Acesso em: 19 jun. 2024.

Organon, Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025.

DOI: 10.22456/2238-8915.144369

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumim Edições, 2019.

ROSA, Ana Beatriz. Porque a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. *Huffpost Brasil*, 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562856-por-que-a-violencia-contra-mulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-ser-combatida-no-brasil>. Acesso em: 19 jul. 2024.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottmann. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o subalterno falar?* Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THIÉL, Janice. *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Práticas Docentes, 3).

Artigo submetido em: 01 dez. 2024

Aceito para publicação em: 18 fev. 2025

DOI: <https://dx.doi.org/10.22456/2238-8915.144369>