

Iraildes Caldas Torres
Paula Litaiff
Organizadoras

ENTRELACE DE GÊNERO NA AMAZÔNIA

Protagonismo, Feminismo
Indígena e Outras Intersecções



**ENTRELACE DE GÊNERO NA
AMAZÔNIA:
protagonismo, feminismo indígena e
outras intersecções**

Iraildes Caldas Torres
Paula Litaiff
Organizadoras

**ENTRELACE DE GÊNERO NA
AMAZÔNIA:
protagonismo, feminismo indígena e
outras intersecções**



ALEXA
CULTURAL
Embu das Artes / SP
2025



COMITÊ CIENTÍFICO ALEXA CULTURAL

Presidente

Adailton da Silva (UFJ – Jataí/GO)

Vice-presidente

Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)

Membros

Alexandre Santos de Oliveira (IFS - Poço Redondo/SE)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Antonio Carlos Batista de Souza (IFAM CMC – Manaus/AM)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica – Costa Rica)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Gabriel Frechiani de Oliveira (SEDUC/PI – Floriano)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Guilherme Gitahy de Figueiredo (UEA - Tefé/AM)
Iraíldes Caldas Torres (UFAM – Manaus/AM)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Letícia/Amazonas – Colômbia)
Karel Henricus Langermans (ECA/USP – São Paulo/SP)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFCAT – Catalão/GO)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marcial Cotes (UESC - Ilhéus/BA)
Maria Auxiliadora Coelho Pinto (UEA - Tabatinga/AM)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Rafaela Cássia Procknov (IFSP – Avaré/SP)
Renilda Aparecida Costa (UFAM – Manaus/AM)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFJ – Jataí/GO)
Sebastião Rocha de Sousa (UEA – Tabatinga/AM)
Sidney Barata de Aguiar (SEDUC – Manaus/AM)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Humaitá/AM)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)
Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente

Henrique dos Santos Pereira

Membros

Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA

Louis Marmoz - Université de Versailles
Antônio Cattani - UFRGS
Alfredo Bosi - USP
Arminda Mourão Botelho - Ufam
Spartacus Astolfi - Ufam
Boaventura Sousa Santos - Universidade de Coimbra
Bernard Emery - Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira - UFC
Conceição Almeida - UFRN
Edgard de Assis Carvalho - PUC/SP
Gabriel Conh - USP
Gerusa Ferreira - PUC/SP
José Vicente Tavares - UFRGS
José Paulo Netto - UFRJ
Paulo Emílio - FGV/RJ
Élide Rugai Bastos - Unicamp
Renan Freitas Pinto - Ufam
Renato Ortiz - Unicamp
Rosa Ester Rossini - USP
Renato Tribuzy - Ufam

Diretora da Edua

Heloísa Borges

Vice-Reitor

Geone Corrêa

Reitora

Tanara Lauschner

*Oferecemos este livro às mulheres indígenas do Alto Rio
Negro com suas histórias, reexistência e escrevivência.
Oferecemos também àquelas mulheres que sofrem violência
política e violência doméstica. Ao movimento LGBTQIAPN+
presente nas discussões deste livro,
o nosso apreço e solidariedade.
Nossos agradecimentos às agências que financiam os
Programas de Pós-Graduação Capes e Fapeam.*

© by Alexa Cultural

Direção

Gladys Corcione Amaro Langermans

Nathasha Amaro Langermans

Editor

Karel Langermans

Capa

Emilly da Cruz Pimentel

Revisão Técnica

Iraildes Caldas Torres

Revisão de língua

Gustavo Gilona de Souza Sales

Edição e diagramação

Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

T693i - TORRES, Iraildes Caldas

L775p - LITAIFE, Paula

Entrelace de Gênero na Amazônia: protagonismo, feminismo indígena e outras interseções - Iraildes Caldas Torres e Paula Litaiff (org.). Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2025.

14x21cm - 242 pgs

ISBN - 978-85-5467-601-8 - E-book em PDF

1. Sociologia - 2. Antropologia - 3. Gênero - 4. Feminismo indígena
5. Amazonas - I. Índice - II Bibliografia

CDD - 301

Índices para catálogo sistemático:

Sociologia

Gênero

Feminismo indígena - Amazônia

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610
É terminantemente proibida a reprodução parcial ou integral do conteúdo desta obra sem a
prévia autorização da autora e/ou editora.

Alexa Cultural Ltda

Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexax@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

Editora da Universidade Federal do Amazonas

Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos,
n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgílio
Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

APRESENTAÇÃO

Esta coletânea expõe o tema das mulheres indígenas em larga proporção, sem descuidar de outros temas de gênero de menor incidência. São pesquisas resultantes de cursos de mestrado que, entrelaçadas com o campo de investigação, trazem a lume um feixe de reflexões que podem contribuir para a ciência e para o desenvolvimento social das mulheres. Busca-se verificar a maneira pela qual a questão de gênero é engendrada por dentro das culturas e dos processos socioculturais, geradores de preconceitos, violências, estigmatização, exploração e apagamento. Busca-se também mostrar os fatos de resistência ecofeminista, a luta política, a grandeza e importância dessas mulheres para as suas comunidades.

Outros temas que compõem o corpus desta publicação estão circunscritos ao movimento LGBTQIAPN+, à verdade sobre sexo, violência política, políticas públicas para as mulheres pescadoras e políticas de enfrentamento à violência contra a mulher. Todos estes temas dialogam com uma metodologia interdisciplinar, com o aporte das teorias de gênero e das abordagens qualitativas. As narrativas constituem o solo sobre o qual se deitam as análises, sendo, pois, fonte de conhecimentos que vêm à luz nessas abordagens.

Esta coletânea está seccionada em quatro capítulos didaticamente bem distribuídos. Iraildes Caldas Torres abre o primeiro capítulo com breves sinalizações sobre as mulheres amazônidas e a estética da floresta, no qual explicita alguns conceitos que norteiam seus estudos sobre esta temática. Larissa de Sousa, Larissa Munhoz e Rebeca Silva apresentam uma discussão sobre o estado de direito e o ecofeminismo na Amazônia, apontando a necessidade de o Estado brasileiro olhar mais para as mulheres amazônidas.

Ainda no primeiro capítulo, Quelma Otero e Sidney Peres trazem a discussão sobre o ecofeminismo e as mulheres parteiras de São Gabriel da Cachoeira, mostrando ser a parturição uma prática ecofeminista paramentada pela espiritualidade. Olga Herculano de Jesus Maria e Jorgiane Silva Tenazor fecham este capítulo com o debate em torno do ecofeminismo amazônico, examinando os saberes e as práticas tradicionais de mulheres indígenas de Santa Isabel do Rio Negro, na perspectiva ecofeminista.

No segundo capítulo, Hildete Maria de Araújo e Nelson Matos de Noronha abrem as discussões sobre a participação de mulheres indígenas na mitigação dos impactos ambientais no distrito de Iauaretê, no Alto Rio Negro, chamando a atenção dos poderes públicos quanto à proteção do meio ambiente com políticas públicas. A economia feminista em São Gabriel da Cachoeira é discutida por Armando Menezes, Jurandir Silva e Jociela Araújo. Os autores apresentam a situação de mulheres indígenas chefes de família, que têm no trabalho informal da comercialização de lanches e da produção de artesanato suas únicas fontes de sobrevivência. Suely Diana Ambrósio de Oliveira Lobo e Odenei de Sousa Ribeiro expõem as discussões sobre o protagonismo das mulheres Nadahupda do Alto Rio Negro, chamando a atenção para o processo histórico de invisibilidade e discriminação étnica e de gênero dessas mulheres.

Kenned Brandão, Francisco Alciley Andrade e Fernanda Priscila da Silva fecham o segundo capítulo com a exposição do tema das políticas públicas para as mulheres pescadoras de Parintins, no Amazonas. Segmento social pouco prestigiado e invisibilizado, as mulheres pescadoras veem-se à margem da ação do Estado no que diz respeito à proteção social. É o que se constata no texto desses pesquisadores.

No terceiro capítulo, Aucimara Nascimento abre as discussões com o tema das mulheres indígenas na universidade, mostrando os desafios do curso superior e as dificuldades inerentes aos processos de ressignificação que elas vivem na cidade grande. João Ubiraci Junior, Iraíldes Torres, Marcelo Osco e Lorena Araújo expõem a experiência em intercâmbio científico entre o Brasil e a Bolívia, mostrando o entrelaçamento ecológico entre as mulheres indígenas Aymara e Tariana de forma aproximativa. Paula Litaiff e Iraíldes Torres discutem o tema da liderança feminista indígena na Amazônia, apontando a presença de violência política na vida de lideranças indígenas mulheres. Typa, mulher fundadora da etnia Baré, é o tema discutido por Jane Delgado e Iraíldes Torres. Elas expõem a relação de Typa com as origens de São Gabriel da Cachoeira e a fundação da cidade pelo povo Baré.

O quarto capítulo encerra esta coletânea com temas que estabelecem intersecção com o conceito de gênero. André Luiz da Silva e Nayara Tashiro discutem o tema dos movimentos sociais LGBT-

QIAPN+ e feminista no contexto amazonense, dando destaque à luta desses movimentos por direitos sociais e políticas públicas. Thais Miriam Helena Tarabossi, Nelson Noronha e Lidiany Cavalcante expõem o debate sobre sexo e seu rebatimento na elaboração de projetos de lei na Câmara dos Deputados, no Brasil, no período de 2020 a 2024. Os autores apontam os impasses e desafios dessa pauta no parlamento federal. Célia Maria Nascimento de Oliveira encerra esta coletânea com o tema das políticas públicas de enfrentamento à violência intrafamiliar contra a mulher. A autora expõe o drama das mulheres atendidas no CREAM de Manaus.

A relevância dessas pesquisas para o desenvolvimento social das mulheres, para a Amazônia e para o Brasil é significativa. Dentre os múltiplos resultados verificados, consta a visibilização que as mulheres indígenas têm nesses estudos, cujo diagnóstico apresentado neste livro pode contribuir como estratégia para a elaboração de políticas públicas para este segmento de gênero.

Iraildes Caldas Torres

Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas

Sumário

APRESENTAÇÃO

- 8 -

CAPÍTULO I ECOFEMINISMO E ENTRELACE ECOLÓGICO DAS MULHERES DA FLORESTA

1.1 As mulheres amazônidas e a estética da floresta

Iraildes Caldas Torres

- 16 -

1.2 – O estado ecológico de direito e ecofeminismo: reflexões a partir da experiência de gênero na Amazônia

Larissa Oliveira de Sousa,

Larissa Gabrieli dos Santos Munhoz e Rebeca Araújo da Silva

- 22 -

1.3 – Ecofeminismo: um dos princípios da alma das mulheres indígenas e parteiras de São Gabriel da Cachoeira/AM

Quelma da Silva Otero e Sidnei Clemente Peres

- 41 -

1.4 – Ecofeminismo Amazônico: saberes e práticas tradicionais de mulheres de Santa Isabel do Rio Negro, Amazonas

Olga Herculano de Jesus Maria e Jorgiane Silva Tenazor

- 54 -

CAPÍTULO II

MULHERES INDÍGENAS, MEIO AMBIENTE E ECONOMIA FEMINISTA

2.1 – Mulheres indígenas na mitigação dos impactos ambientais das mudanças climáticas

Maria Hildete Marinho Araújo e Nelson Matos de Noronha

- 72 -

2.2 – Economia Feminista em São Gabriel da Cachoeira: um estudo sobre as mulheres indígenas que vendem lanche no centro da cidade

Armando da Silva Menezes, Jurandir Farias da Silva e

Jociela Vasconcelos Araújo

- 85 -

2.3 Protagonismo das Mulheres Nadahupda no Alto Rio Negro: invisibilidade e discriminação

Suely Diana Ambrósio de Oliveira Lobo e Odenei de Souza Ribeiro

- 99 -

2.4 – Políticas Públicas para Mulheres: um estudo sobre as pescadoras sindicalizadas do Sindipesca em Parintins/AM

Kenned de Souza Brandão, Francisco Alcicley Vasconcelos Andrade e

Fernanda Priscila Alves da Silva

- 112 -

CAPÍTULO III – MULHERES INDÍGENAS NAS UNIVERSIDADES E NA LIDERANÇA POLÍTICA

3.1 – Mulheres Indígenas na Universidade: atravessamentos culturais e os desafios no ensino superior

Aucimara Souza do Nascimento

- 118 -

3.2 – Brasil e Bolívia:

o entrelaçamento ecológico das mulheres indígenas

João Ubiraci Andrade e Silva Junior, Iraildes Caldas Torres,

Marcelo Fernandes Osco e Lorena Marinho Araújo

- 132 -

3.3 – Liderança Feminista Indígena na Amazônia:

em defesa do corpo-território

Maria Paula Litaiff Gonçalves e Iraildes Caldas Torres

- 143 -

3.4 Typa, Mulher Baré e sua relação com as origens de

São Gabriel da Cachoeira

Jane Araújo Delgado e Iraildes Caldas Torres

- 155 -

CAPÍTULO IV

MOVIMENTO LGBTQIAPN+, LUTA CONTRA A VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E A VERDADE SOBRE SEXO

4.1 – Os movimentos sociais LGBTQIAPN+ e feminista no contexto amazonense: entre resistência e a luta por direitos

André Luiz Avelino da Silva e Mayara Mota Tashiro

- 169 -

4.2 – A verdade do sexo e seu rebatimento na construção de projetos de leis na Câmara Federal de Deputados no Brasil, de 2020 a 2024

Thaís Mirian Helena Pantoja Tarabossi, Nelson Matos de Noronha e

Lidiany de Lima Cavalcante

- 189 -

4.3 – Políticas Públicas de Enfrentamento à

Violência Intrafamiliar Contra a Mulher:

o drama das mulheres atendidas no CREAM de Manaus

Célia Maria Nascimento de Oliveira

- 210 -

POSFÁCIO

Iraildes Caldas Torres

- 228 -

SOBRE OS(AS) AUTORES(AS)

- 230 -

CAPÍTULO I
ECOFEMINISMO E ENTRELACE
ECOLÓGICO DAS MULHERES
DA FLORESTA

AS MULHERES AMAZÔNIDAS E A ESTÉTICA DA FLORESTA

Iraildes Caldas Torres¹

Introdução

A expansão dos estudos sobre a mulher e a abordagem de gênero na história inscrevem-se no quadro das transformações por que vêm passando as sociedades e as ciências nos últimos tempos. A presença de mulheres nos escritos acadêmicos vem crescendo, inclusive com a presença de mulheres indígenas, tanto em estudos de pós-graduação quanto como escritoras.

A crítica aos paradigmas ocidentais da ciência moderno-cartesiana e seus procedimentos de exclusão de outros tipos de conhecimentos, como o ecológico, permitiu a descoberta do outro, da alteridade, dos excluídos da história, entre eles as mulheres. As novas tendências de abordagem histórica emergentes possibilitaram a ampliação das áreas de investigação, apontando para o caráter dinâmico das relações sociais e modificando as formas de ver as mulheres, seu trabalho e práticas sociais, dando-lhes visibilidade.

O elemento mais marcante para essa abertura parece ter sido a descoberta do político no âmbito do cotidiano, conferindo a elas a dimensão de sujeito social, cuja participação interfere nos rumos de sua comunidade, de sua região e do País.

Este texto é revestido de uma abordagem conceitual voltada para a compreensão do trabalho, das práticas sociais e da participação das mulheres da floresta, no entrelaçamento de gênero, sob a perspectiva do bem viver, numa estética da floresta. Trata-se de reflexões relevantes que podem contribuir para as pesquisas de gênero na Amazônia.

¹ Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas.

Práticas Sociais das Mulheres da Floresta

A vivência das mulheres da Amazônia compõe um extraordinário repertório de cantos que fazem pulsar uma poética da floresta, com seus trabalhos e práticas sociais, que nos permitem pensar em uma estética da floresta. O trabalho é central na vida dessas mulheres, que são reconhecidas e valorizadas em suas comunidades por meio do trabalho que fazem. É por meio dele que homens e mulheres se realizam como seres históricos e sociais, no sentido ontológico.

Para além dos aspectos econômicos e da atividade lucrativa, o trabalho é fonte de realização do ser social, homem e mulher. A centralidade do trabalho é um conceito de Marx, elaborado em 1844, nos Manuscritos Econômico-Filosóficos. Esta discussão emerge em meio à Revolução Industrial, ao passo que a ontologia do trabalho é parte intrínseca da pessoa do trabalhador e da trabalhadora, do seu ser.

As práticas sociais estão voltadas para a construção dos sujeitos e atores sociais em seus contextos de interação com culturas ancestrais, entrelaçadas a ofícios naturais repassados oralmente por meio da tradição e das atividades místico-sobrenaturais que transcendem o aspecto físico. Essas práticas sociais são visíveis na atuação das benzedeiras, parteiras, erveiras, oleiras, quebradeiras de coco de babaçu, puxadoras de ossos, meliponicultoras, artesãs, mandioqueiras e farinhaadeiras. Elas promovem mudanças profundas e transformadoras na vida das pessoas com quem essas mulheres têm contato ou a quem assistem. São sociais porque atuam no contexto de suas comunidades, da coletividade, na sociedade, contribuindo para o desenvolvimento da humanidade e para a emancipação feminina.

As práticas sociais das mulheres da floresta são um conceito que venho construindo nos últimos quinze anos na Amazônia. Está associado aos saberes das mulheres anciãs, à sabedoria ancestral. Clarissa Pinkola Estés (2007) é audaz em dizer que esses ensinamentos se estendem muito adiante, dando a verdadeira vida, em vez de permitir o rompimento da linha matrilinear viva da mulher sábia e indomável, da alma sábia e indomável.

Esses saberes estão assentados numa matrística que, como aludido por Maturana (1998), corresponde a uma cultura na qual as mulheres floresceram, em tempos primordiais, como matriarcas, re-

vestidas de poderes, especialmente os espirituais. As práticas sociais das mulheres da floresta são compreendidas dentro do ecofeminismo que, na Amazônia, evoca o princípio feminino da Mãe-Natureza presentificado na tríade terra/floresta/água. Os andinos chamam-na Pachamama, que é a Mãe-Terra. Na Amazônia, referenciamos também a Pachamama, mas sem esquecermos das mães da mata, dos igarapés, das cachoeiras, das corredeiras, enfim, a mãe da floresta e das águas.

O princípio feminino não é o sagrado feminino. O princípio feminino é vivente, pulsa nas veias da terra, da mata e das águas. Ele norteia a alma da natureza e as almas das pessoas sensíveis à natureza, entrelaçado a elas: as mulheres que, investidas da matrística, bebem na sabedoria ancestral para ajudar as pessoas. É a sabedoria ancestral que se entrelaça com a natureza. Essas mulheres possuem uma mística da floresta, desenvolvem uma poiesis que lenteia no seu próprio viver, nos seus modos de vida, no cotidiano vivido, no coração da floresta. A natureza intuitiva da poética, com seu verniz ecológico do ato de viver a vida, está presente no mundo prosaico da selva.

Entrelaçamento e Bem Viver na Perspectiva de Gênero

Mulheres e homens são seres emocionais que usam a razão para justificar todas as coisas. Todos têm uma conexão com o universo, e as mulheres experimentam esta conexão de forma única, por meio de uma intuição uterina. O útero não é só um órgão do corpo da mulher; é, com efeito, uma mística, uma casa de acolhimento da vida, um mistério inefável, difícil de explicar. Diz-se que o Eterno fez as mães porque não podia estar em todos os lugares ao mesmo tempo.

Na lógica do florescimento matrístico, percebemos a existência da intuição e da espiritualidade. A intuição é a capacidade de perceber as coisas antes que elas aconteçam, antes que chegue a razão. É o espírito aguçado, capaz de adivinhar algo que ainda vai acontecer, um pressentimento. É a capacidade de entender e pressupor coisas que não dependem de um conhecimento empírico nem de conceitos nos domínios da razão.

As mulheres não só têm uma intuição aguçada em virtude da dimensão uterina que possuem, mas também porque mantêm uma conexão profunda com a terra, a floresta e as águas, que também são procriadoras e geram vida. São a alma da natureza, o útero do planeta, um princípio feminino responsável pelo equilíbrio ecológico.

Há uma poética, um canto, uma conexão de pertencimento e de afetividade das mulheres com a natureza. Uma ética de reciprocidade que altera a percepção e constrói aliança com o planeta. As mulheres florescem, se reinventam e se fortalecem nesse entrelace com a natureza. Elas se veem nos arquétipos femininos e se reconhecem como tributárias de suas ancestralidades.

O entrelaçamento que aponto nos meus estudos é o reconhecimento das matrísticas ancestrais; significa render-se à sabedoria das velhas, das mestras da vida, das bruxas, daquelas que ensinam na ritualística da experiência. É um entrelace místico, de amorosidade e de afetividade com o outro e com os elementais do universo.

É um entrelaçamento quântico que religa as coisas e permite que dois ou mais objetos estejam tão ligados que nenhum deles possa ser descrito sem a associação dos outros. A quântica trabalha com probabilidade, estuda os fenômenos microscópicos das escalas dos átomos e das partículas subatômicas. Trabalha com energia e acredita na convergência entre o conhecimento científico e a espiritualidade. Trata problemas de ordem física e emocional, pois tudo começa na mente e se conecta com o corpo. As mulheres têm todas essas possibilidades para conduzir suas escolhas, criando o seu próprio destino e influenciando a vida das pessoas ao seu redor.

As mulheres estão entrelaçadas com a energia quântica; elas estão no campo das relações entre mente e corpo de forma mais aguçada, estabelecendo uma relação de espiritualidade com a natureza, com as plantas e os animais. Elas fazem as coisas com potência, com alegria, com amorosidade. É a potência dos entrelaços, do reconhecimento do outro, do diferente. Amorosidade e ternura para enfrentar o tempo duro da razão.

As mulheres sabem fazer o entrelace entre o mundo da vida, dos fenômenos cotidianos, com a espiritualidade. É preciso, outrossim, que o conhecimento científico se aproxime mais dessa espiritualidade. Depois da quântica, não há mais lugar para o divórcio entre a ciência e a espiritualidade.

Precisamos fazer o resgate das conexões, buscar construir uma ética da relação e do cuidado. Estamos em busca da esperança em Gaia, a Mãe-Terra. A sabedoria ancestral está entrelaçada com Gaia, na prática das mulheres parteiras, benzedadeiras, oleiras, ervaíras e raizeiras. Elas possuem uma mística da floresta entrelaçada aos seus modos de vida, um modo ecológico de viver a vida.

O Bem Viver é um conceito trabalhado por Alberto Acosta e se refere à vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos/todas e para a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta. É uma filosofia em construção que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas.

É uma alternativa de desenvolvimento, uma dimensão do direito à natureza, a matriz de uma nova economia solidária e plural, de vocação pós-extrativista e pós-capitalista. Remete à construção do Estado Plurinacional, que é edificado com a participação popular dos povos e das nacionalidades, por meio de diferentes formas de democracia. O conceito de Sumak Kawsay, utilizado por Acosta, traz a ideia de vida limpa e harmônica e nos ensina a viver em paz, conviver bem, ter uma vida doce, suave.

Em tempos de distopia, o Bem Viver propõe uma ruptura civilizatória, uma quebra de paradigma para superar o fatalismo do desenvolvimento e reatar a comunhão entre a humanidade e a natureza. Torna-se necessário construir a educação intercultural para se estabelecer o Bem Viver. Esta é uma questão política que implica cidadanizar o Estado, criando espaços comunitários como formas ativas de organização social.

Considerações Finais

Nas pesquisas que venho desenvolvendo na Amazônia, o gênero aparece como um novo campo de pesquisa, com emprego de novos conceitos e novas metodologias. Busca-se esclarecer sombras, estabelecer conexões e interseccionalidades entre partituras invisibilizadas, soltas, em relação com o lugar, com a cenografia, com a espacialidade, com as narrativas ancestrais e com a poética. Na Amazônia, os nossos estudos de gênero buscam reposicionar um

novo ecofeminismo, revestido de práticas sociais das mulheres da floresta, presente também na relação que elas estabelecem com a natureza, na perspectiva do bem viver.

Minhas pesquisas buscam ver as cosmologias como ciência e as mulheres indígenas como sujeitos protagonicos de sua história, uma nova história escrita com letras étnicas e com narrativas ancestrais. Este texto traz os conceitos mais atuais na perspectiva de gênero que tenho utilizado em minhas pesquisas. São reflexões interdisciplinares que iluminam a história das mulheres na Amazônia.

Talvez ainda não seja tarde demais para entoar canções de um novo tempo e que as gerações novas de mulheres indígenas possam dar o salto, escrevendo as histórias de seu povo, e que as mulheres amazônicas, de modo geral, possam ver o sol no horizonte novo que se põe, jogando luz sobre suas vidas.

Referências

ACOSTA, Alberto. **O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Traduzido por Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016

ESTÊS, Clarissa Pinkola. **A ciranda das mulheres sábias: ser jovem enquanto velha, velha enquanto jovem**. Traduzido por Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 2007

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Traduzido por Jesus Ranieiri. São Paulo: Boi tempo, 2004

MATURANA, Humberto. **Conversações matrísticas e patriarcais**. In: Maturana, Humberto; Verden-Zol-Ler, Gerda. **Amar e brincar: Fundamentos esquecidos do humano**. Traduzido pela equipe editorial da Palas Athena. São Paulo: Palas Athena, 2009

O ESTADO ECOLÓGICO DE DIREITO E ECOFEMINISMO: REFLEXÕES A PARTIR DA EXPERIÊNCIA DE GÊNERO NA AMAZÔNIA

Larissa Oliveira de Sousa¹

Larissa Gabrieli dos Santos Munhoz²

Rebeca Araújo da Silva³

Introdução

A contemporaneidade é marcada por profundas mudanças no status quo das relações humanas com o planeta, refletindo o impacto cumulativo da modernidade e do capitalismo sobre os sistemas ecológicos. A ampliação do conhecimento científico sobre os fenômenos naturais, combinada com a emergência de estilos de vida pautados pelo consumo exacerbado, posicionou o ser humano como a principal força moldadora do planeta.

Esse novo papel inaugura uma era reconhecida como Antropoceno, caracterizada pela intensificação da crise ambiental. Nesse contexto, os danos causados à biodiversidade e à sustentabilidade da vida no planeta tornam-se cada vez mais evidentes e irreversíveis. Diante desses desafios, emerge o conceito de Estado Ecológico de Direito, proposta inovadora que transcende o controle e a mitigação de danos ambientais para priorizar a implementação de medidas efetivas de preservação e recuperação do meio ambiente.

Nesse contexto, pensar o Estado Ecológico de Direito demanda a reflexão sobre o contexto latino-americano, com ênfase na Amazônia, especialmente ao considerarmos a atuação de mulheres

1 Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito e Constitucionalismo na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

2 Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito e Constitucionalismo na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Bolsista pela Fundação de Amparo à pesquisa do Amazonas-Fapeam.

3 Mestranda em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito e Constitucionalismo na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Bolsista pela Fundação de Amparo à pesquisa do Amazonas-Fapeam.

amazônidas na preservação ambiental, o que oferece um terreno fértil para a reflexão sobre o papel das abordagens decoloniais e do ecofeminismo na governança ambiental.

O presente artigo propõe-se, assim, a explorar as bases do Estado Ecológico de Direito, suas interações com o ecofeminismo e as práticas ecológicas na Amazônia, buscando evidenciar caminhos para uma governança ambiental mais justa e inclusiva, para responder ao seguinte questionamento: em que medida as práticas de sustentabilidade de mulheres amazônidas constituem meio necessário à implementação do Estado Ecológico de Direito?

A metodologia adotada é o método dedutivo, com abordagem qualitativa, para compreender as bases do Estado Ecológico de Direito e seu atravessamento com o ecofeminismo. A pesquisa bibliográfica será utilizada como instrumento principal, fundamentando-se em estudos sobre direito ecológico, ecofeminismo, interseccionalidade e práticas sustentáveis. Por meio dessa análise, pretende-se oferecer reflexões que conectem teorias e práticas, considerando a complexidade das relações sociais e ambientais sob a ótica de gênero.

Para se chegar à resposta ao questionamento, a metodologia se vale da produção teórica para, no primeiro tópico, investigar o Estado Ecológico de Direito, modelo que adota uma visão ecocêntrica e reconhece os limites biofísicos do planeta, reposicionando a natureza como elemento central das políticas públicas e decisões jurídicas.

Em seguida, aborda-se o pensamento ecofeminista e sua relação com as questões trazidas pelo Estado Ecológico de Direito. Por meio de uma análise interseccional, que considera raça e gênero como fatores de fundamental relevância à abordagem, trata-se das contribuições de mulheres amazônidas – considerando a Amazônia enquanto território nacional e internacional – relacionadas às suas práticas sustentáveis de preservação ambiental, cujas vivências, moldadas por uma cosmovisão que integra ser humano e natureza, oferecem lições valiosas para a construção de um futuro sustentável.

O trabalho leva em conta a obra de importantes pensadoras, como María Lugones, que expande o conceito de colonialidade de gênero, Alicia Puleo, Lélia Gonzalez, bem como as contribuições de Iraildes Caldas Torres, que analisa as questões de gênero associadas às mulheres indígenas na Amazônia.

Assim, o trabalho propõe apresentar um terreno fértil para a reflexão sobre o papel das abordagens decoloniais e do ecofeminismo na governança ambiental. A região amazônica carrega as marcas de uma colonização que consolidou não apenas a exploração da natureza, mas também a subjugação dos saberes ancestrais, em especial os transmitidos por mulheres indígenas.

O ecofeminismo, enquanto corrente de pensamento que conecta as opressões de gênero e ambientais, emerge como uma perspectiva essencial para repensar práticas de sustentabilidade e promover uma justiça climática enraizada na equidade de gênero e no reconhecimento dos saberes tradicionais. Essa abordagem reconhece que a subordinação das mulheres e a exploração da natureza estão entrelaçadas, ambas refletindo a lógica capitalista e colonial de dominação.

O Estado Ecológico de Direito

Dentre as mudanças que a modernidade foi capaz de proporcionar aos seres humanos está a mudança de status quo relacionada às transformações no planeta. Anteriormente, o conhecimento sobre o funcionamento do sistema terrestre e a capacidade do ser humano para controlar eventos naturais, buscando sua sobrevivência em um ambiente hostil, era limitado (Aragão, 2017).

Entretanto, com as mudanças relacionadas à ampliação do conhecimento sobre fenômenos e processos biofísico-geoquímicos da Terra e de novos estilos de vida, que trouxeram consigo níveis de consumo exacerbados, o ser humano assume o lugar de principal força que molda e transforma o planeta.

É de se observar que os impactos decorrentes de tais mudanças trazem consigo efeitos negativos que já afetam a existência e sobrevivência de seres vivos. Diante disso, constatadas as mudanças e seus impactos à vida, surge uma nova modalidade de Estado de Direito, denominada Estado Ecológico de Direito – ou Estado de Direito Ambiental.

Esse Estado Ecológico de Direito é pautado por um “conjunto de normas, princípios e estratégias jurídicas necessárias para garantir a preservação de um conjunto de condições de funcionamento

do sistema terrestre que tornam o Planeta Terra um espaço seguro” (Aragão, 2017, p. 22), que assume a responsabilidade de regular projetos, atividades, planos, programas e políticas que impactam o sistema terrestre.

A nova era da humanidade, reconhecida por teóricos como Antropoceno⁴, é marcada pelo agravamento da crise ambiental, com a degradação do meio ambiente atingindo níveis preocupantes, e pela incerteza da capacidade e possibilidade de o Planeta Terra acomodar e facilitar o desenvolvimento humano:

O reconhecimento das transformações que a humanidade gera no planeta, trazendo consequências possivelmente irreversíveis para o sistema ecológico, torna mais evidente a responsabilidade humana em conter e reverter a degradação ambiental. E essa responsabilidade envolve, necessariamente, uma mudança nos estilos de vida atualmente adotados, sendo essencial uma transformação na sociedade e nas mentalidades fomentadas por ela. A ciência e a tecnologia são aliadas, porém, não suficientes para impedir danos como os que se apresentam no Antropoceno, caracterizados por sua natureza não-linear e complexa. (Leite; Silveira; Bettega; 2017, p. 65)

Assim, diante das transformações que ocorrem e de seu reconhecimento, é evidente a responsabilidade humana de atuar frente à degradação ambiental. E, ao tratarmos especificamente da América Latina, é imprescindível refletir sobre tais transformações a partir dos efeitos do capitalismo e da modernidade eurocêntrica instaurados no continente a partir da dominação colonial, que fortaleceram os saberes eurocêntricos e foram instrumentos relevantes para os processos de degradação ambiental na região, já que o sistema de dominação colonial serviu à sustentação do capital e do modelo mercantilista existente na Europa.

Pautados no modelo capitalista, não apenas foram instituídos sistemas de domínio e exploração de povos colonizados, considerados subalternos, como também foram forçosamente implementadas as visões de mundo do colonizador, que, além do viés da moral cris-

4 Termo utilizado por Paul Crutzen, químico vencedor do Prêmio nobel, para conceituar o momento em que foram constatadas as crescentes concentrações de dióxido de carbono e metano, onde o impacto que a humanidade passa a causar no sistema terrestre é capaz de modificar a era geológica do planeta.

tã e eurocêntrica que subjugou homens e mulheres que habitavam a região (de Castro, 2020), instaurou uma forma diferente de tratar a natureza.

A nova forma de se relacionar com a natureza estava ligada a uma visão antropocêntrica e mecanicista, que entende a natureza como uma mera fonte de recursos para a satisfação das necessidades humanas, de modo que não é forçoso, tampouco novidade, destacar que a ascensão do capitalismo levou à exploração ilimitada dos recursos naturais, o que começa a gerar consequências capazes de levar ao fim da humanidade ou efeitos severos sobre a qualidade ambiental e a qualidade de vida de futuras gerações (Dinnebier; Sena, 2017).

Assim, entende-se que o Estado Ecológico de Direito emerge como uma resposta necessária para estabelecer um paradigma jurídico capaz de compreender e proteger efetivamente o meio ambiente. Além disso, visa promover tanto a justiça ambiental quanto a consolidação do desenvolvimento sustentável.

A sustentabilidade, nesse contexto, é concebida como a estratégia fundamental para harmonizar a interação entre o ser humano e o meio natural. Tal princípio deve orientar as ações humanas sobre a natureza no âmbito do Estado Ecológico de Direito, garantindo a preservação da resiliência e da diversidade dos ecossistemas, ao mesmo tempo em que se reconhecem os limites intrínsecos impostos pelo próprio equilíbrio natural.

Nesse contexto é que se defende a observância dos valores ecológicos em processos decisórios jurídicos e administrativos, enfatizando que a consideração desses valores é indispensável para assegurar a proteção ambiental de forma abrangente. Defende-se, então, um enfoque integrado que transcenda a mera gestão ambiental convencional, adotando uma visão sistêmica em que o meio ambiente não seja tratado como um recurso isolado, mas como parte essencial da manutenção da vida e da qualidade ambiental (Dinnebier; Sena, 2017).

A implementação do Estado Ecológico de Direito, à luz das perspectivas mencionadas, requer a internalização de novas responsabilidades jurídicas que reconheçam a interdependência entre os sistemas naturais e sociais. Essa abordagem demanda, além da regulamentação de atividades com potencial de degradação, o fortale-

lecimento de instrumentos legais que promovam a regeneração ambiental, incentivem práticas sustentáveis e assegurem a participação efetiva da sociedade nos processos decisórios ecológicos (Rocha; de Carvalho, 2006).

O reconhecimento dos limites ecológicos e o compromisso com a preservação da diversidade biológica constituem elementos centrais para garantir um equilíbrio sustentável entre o desenvolvimento humano e a proteção ambiental, refletindo uma transformação paradigmática na concepção de justiça e nos direitos fundamentais.

Tal transformação exige a adoção de uma abordagem ética e jurídica que não apenas reconheça o valor intrínseco da natureza, mas também integre mecanismos que respeitem seus ciclos, sua capacidade regenerativa e suas funções ecossistêmicas.

No âmbito do Estado Ecológico de Direito, a sustentabilidade se configura não apenas como um princípio normativo, mas como uma diretriz que orienta a elaboração, interpretação e aplicação das normas jurídicas em todas as esferas. Esse movimento implica um reposicionamento da relação antropocêntrica tradicional, substituindo-a por uma visão ecocêntrica, em que a proteção do meio ambiente assume caráter fundamental e autônomo, e não apenas instrumental, com o objetivo de assegurar o bem-estar humano (Dinnebier; Sena, 2017).

A implementação desse modelo jurídico enfrenta desafios práticos, como a necessidade de reformulação das políticas públicas ambientais, a revisão de marcos regulatórios frequentemente voltados a interesses econômicos imediatistas que negligenciam a sustentabilidade ecológica, e a criação de mecanismos eficazes de participação social, viabilizando uma governança ambiental inclusiva e democrática.

O Estado Ecológico de Direito deve integrar instrumentos de monitoramento e controle ambiental que se valham de dados científicos e tecnológicos avançados para a identificação de riscos, a prevenção de danos e a recuperação de áreas degradadas. A articulação entre conhecimentos científicos e saberes tradicionais, como os cultivados por comunidades amazônicas, deve ser considerada como uma estratégia essencial para a promoção de práticas sustentáveis no manejo dos recursos naturais.

Logo, a compreensão de que o Estado Ecológico de Direito transcende a esfera nacional é fundamental, pois suas implicações

são de caráter global. O fortalecimento da cooperação internacional e a efetivação de acordos ambientais multilaterais constituem fatores essenciais para enfrentar desafios globais, como as mudanças climáticas, a perda de biodiversidade e a degradação dos ecossistemas em nível planetário. Dessa forma, a construção de um modelo jurídico sustentável exige um esforço contínuo e colaborativo, com o objetivo de garantir um futuro equilibrado para todas as formas de vida no planeta (Venâncio, 2017).

Tal construção se insere nas relações intrínsecas entre o direito, a sociedade e a natureza, demandando uma mudança paradigmática nas concepções tradicionais. Essa transformação impõe a adoção de uma abordagem ética e jurídica que não apenas reconheça o valor intrínseco da natureza, mas também incorpore mecanismos que respeitem seus ciclos, sua capacidade regenerativa e suas funções ecossistêmicas (Morin; Kern, 2003).

Nesse sentido, as discussões envolvendo o Estado Ecológico de Direito mostram-se relevantes na atualidade para repensar a responsabilidade e a capacidade humana de atuar ativamente frente às crises ambientais, bem como o papel do Estado na busca por uma governança global que se encontre alinhada aos propósitos de justiça ambiental.

A mudança do chamado Estado de Direito para o Estado Ecológico de Direito traz consigo objetivos de resultados. Enquanto, no primeiro, as obrigações jurídicas de proteção da natureza e do meio ambiente estão ligadas aos esforços para evitar danos ambientais e, na medida do possível, melhorar a qualidade do ambiente, no segundo há uma obrigação de alcançar resultados de prevenção eficaz de danos ambientais e de melhoria real da qualidade do ambiente (Aragão, 2017).

Com isso, tem-se que, no âmbito do Estado Ecológico de Direito, a sustentabilidade deve ser entendida não apenas como um princípio normativo, mas como uma diretriz transversal, orientando a elaboração, interpretação e aplicação das normas jurídicas em todas as suas esferas. Essa redefinição implica a substituição de uma visão antropocêntrica por uma ecocêntrica, em que a proteção do meio ambiente assume um caráter fundamental e autônomo, em vez de ser tratada como um simples meio para o bem-estar humano.

A implementação desse modelo também exige a superação de desafios práticos, como a necessidade de revisão das políticas públi-

cas ambientais, a reformulação de marcos regulatórios que, muitas vezes, priorizam interesses econômicos imediatistas em detrimento da sustentabilidade ecológica, e a criação de mecanismos eficientes de participação social que garantam uma governança ambiental inclusiva e democrática (Venâncio, 2017).

Ademais, o Estado Ecológico de Direito deve adotar instrumentos de monitoramento e controle ambiental baseados em dados científicos e tecnológicos de ponta, com o objetivo de identificar riscos, prevenir danos e assegurar a recuperação das áreas degradadas. A integração do conhecimento científico com os saberes tradicionais das comunidades locais, como as amazônicas, deve ser valorizada como uma estratégia crucial para a promoção de práticas sustentáveis no manejo dos recursos naturais.

O modelo proposto pelo Estado Ecológico de Direito reposiciona a natureza no cerne das questões jurídicas ambientais, utilizando-se de uma visão mais ecocêntrica, além de reconhecer os limites biofísicos do planeta e o valor intrínseco da natureza.

Direito Ecológico e o Ecofeminismo Associado às Práticas Ecológicas na Amazônia

O ecofeminismo é uma escola de pensamento que, desde a década de 1970, tem orientado movimentos feministas e ambientalistas em diversas partes do mundo, buscando uma interconexão entre a questão da dominação da natureza e a dominação das mulheres. Enquanto corrente de pensamento, une duas preocupações: a ecologia e o feminismo, e está fundado na intuição básica de que nas culturas patriarcais de modo geral, há uma conexão fundamental entre a dominação das mulheres e a dominação da natureza.

Alicia Puleo (2019) aponta que o surgimento do ecofeminismo como ponto de convergência de reivindicações das mulheres com o movimento ecologista foi influenciado por uma união de fatores sociais e intelectuais. A autora destaca o impacto de um estudo antropológico sobre a relação entre mulheres e natureza, o interesse de pensadoras e ativistas feministas pela ciência ecológica e pelas projeções demográficas e ambientais que já faziam um alerta para um futuro catastrófico.

Nesse contexto, Alicia Puleo (2019) destaca que é possível considerar como um ponto de partida para o pensamento ecofeminista o artigo da antropóloga Sherry Ortner, de 1972, sobre as evidências empíricas, em diferentes culturas, da existência de uma frequente associação da mulher à natureza.

Além do aspecto relacionado às relações de dominação, outro fator que é considerado determinante para o surgimento do pensamento ecofeminista e suas teorias é a preocupação ecologista com o insustentável crescimento desordenado da população e os limites do planeta diante de uma expansão econômica desenfreada.

Por assim dizer, dentre as questões trazidas pelo pensamento ecofeminista, cita-se, inicialmente, que do ponto de vista econômico, existe uma relação estreita entre a maneira como o pensamento ocidental dominante enxerga as mulheres e a natureza. Ou seja, a subordinação das mulheres e a exploração da natureza são aspectos interligados, ambos refletindo a lógica de tratar “recursos naturais” como algo a ser utilizado sem custos, servindo ao modelo capitalista de acumulação de capital (Siliprandi, 2000).

Em segundo lugar, para a lógica ecofeminista, sob uma perspectiva política, o pensamento ocidental associa a mulher à natureza e o homem à cultura, de modo que a cultura seria superior à natureza, entendida, nesse contexto ocidental, como uma forma de dominá-la. Assim, o ecofeminismo argumenta que as mulheres teriam especial interesse em pôr fim à dominação da natureza, uma vez que uma sociedade livre dessa exploração seria uma condição para a libertação feminina (Siliprandi, 2000).

Ainda, sob o ponto de vista científico, o ecofeminismo argumenta que as políticas científicas e tecnológicas que sustentam o desenvolvimento econômico na modernidade não são neutras em relação às questões de gênero ou ambientais. Aliado a isso, as mulheres foram silenciadas e excluídas do campo do conhecimento científico, tendo sua visão de mundo em relação à integração com a natureza sido subjugada pela ideia de dominação (Siliprandi, 2000).

Uma das principais pensadoras do ecofeminismo, Vandana Shiva, analisa a relação entre a violência contra as mulheres e a natureza na Índia e em países do chamado “terceiro mundo”, que, para ela, têm sua origem em bases materiais. A autora estabelece uma conexão entre as formas de dominação exercidas sobre os povos

desses países, por meio dos programas de «desenvolvimento», e a destruição da natureza, cuja principal consequência foi (e continua sendo) a devastação das condições essenciais para a sobrevivência das mulheres.

É necessário, contudo, observar que o movimento ecofeminista é plural, devendo ser consideradas as diversas conexões entre o feminismo e o meio ambiente, não sendo possível afirmar que o ecofeminismo se refira a uma filosofia única. Para fins do presente trabalho, não se pretende debruçar sobre cada corrente, sendo suficiente, por ora, limitar a análise à relação fundamental dentro do movimento: a dominação das mulheres e da natureza, ou seja, a presença de estruturas opressivas às quais as mulheres e a natureza estão submetidas.

Feitas as devidas considerações sobre o pensamento ecofeminista, entende-se que o Estado Ecológico de Direito, considerando as premissas de justiça ambiental, associa-se à busca por uma sociedade igualitária que leve em conta questões de gênero, sustentabilidade e meio ambiente, de modo que a equidade de gênero se associe às políticas, decisões e procedimentos em matéria ambiental (Silva, 2017). Assim, a conexão entre o Estado Ecológico de Direito e o ecofeminismo possibilita repensar medidas capazes de promover a almejada equidade em prol da sustentabilidade.

Assim, pensar um Estado Ecológico de Direito pressupõe, de forma inequívoca, voltar a análise para a realidade e experiência amazônica, especialmente às mulheres amazônidas, intimamente ligadas, por meio de suas práticas, às questões relacionadas à sustentabilidade.

Por meio de um pensamento ecofeminista com bases decoloniais, é possível enxergar as multiplicidades de práticas e o valor do conhecimento científico e ecológico presente na região. Conforme releva Iraíldes Caldas Torres (2024), há uma lógica diferente e um tempo múltiplo, étnico e ancestral associado ao conhecimento ecológico da Amazônia:

Estou falando de uma região que é a mais indígena no Brasil em que seus habitantes possuem relação de afetividade com a terra/floresta/água, em conexão com a Gaia. A natureza é amorosa e ecossistêmica. Este modo “de estar na terra tem a ver com a cosmovisão constituída pela vida das pessoas e de todos os outros seres que compartilham o ar com a gente, que bebem a água com a gente e que pisam nesta terra junto com a gente” (Krenak, 2020, p. 06). A autopoiesis das mulheres da floresta, a produção de suas vidas, em meio ao seu trabalho e práticas sociais, é tecida com os saberes tradicionais e ancestrais que elas possuem. (Torres, 2024, p. 266)

Importa, portanto, pensar o Direito Ecológico fundado na realidade amazônica a partir da perspectiva decolonial. Maria Lugones (2020) aponta que o sistema de gênero imposto pela colonização resultou na subordinação das mulheres em todos os aspectos de sua existência, incluindo o conhecimento.

Ela também menciona os ensinamentos de Paula Gunn Allen, que observou que muitas comunidades nativo-americanas eram matriarcais e tinham uma compreensão igualitária do gênero, em contraste com a subordinação imposta pelas forças coloniais.

Compreender o papel do gênero na experiência colonial e analisar as mudanças nas estruturas sociais dos povos colonizados é fundamental. María Lugones (2020) também ressalta que essas transformações ocorreram de maneira heterogênea, descontínua e gradual, sempre marcadas pela colonialidade do poder, que subjugou as mulheres colonizadas de forma violenta.

Susana de Castro (2020) aponta que “isso que hoje se chama ‘Brasil’ foi construído em cima do apagamento de memórias de povos originários que aqui habitavam, representantes de etnias e nações diversas”, e que a manifestação do poder também se deu pela apropriação de narrativas a partir do viés do colonizador, marcado pela moral cristã e eurocêntrica:

Sabemos que o poder não é apenas caracterizado por superioridade de força e capacidade de violência e intimidação, mas também possui um aspecto não material, marcado pela primazia de alguns em se colocarem como porta-vozes da narrativa a partir da qual a história de todos será contada. Estudamos nossa história a partir da narrativa edulcorada do

colonizador, segundo a qual os portugueses trouxeram civilização e modernidade para o Novo Mundo. [...] A perspectiva eurocêntrica com a qual narramos a história do Brasil apaga da nossa memória a contribuição cultural, política e histórica de negros da diáspora africana e de índios das diversas etnias indígenas na construção deste país. (de Castro, 2020)

A usurpação de narrativas sobre os povos indígenas que já habitavam o território brasileiro atingiu especialmente as mulheres indígenas que, além de terem sido exploradas e violentadas, tiveram suas vivências e perspectivas silenciadas, sendo resumidas a uma imagem sexualizada e à força de trabalho.

Apesar do forte e duradouro sistema de opressão instalado com a experiência colonial, mulheres indígenas ainda são protagonistas e forças motrizes quando se trata de práticas de sustentabilidade e de justiça ambiental.

Por meio do Relatório “Justiça Climática Feminista” (2023), a Organização das Nações Unidas reforça, por exemplo, que as desigualdades de gênero ampliam a vulnerabilidade de mulheres frente aos efeitos das mudanças climáticas, e a ausência de uma abordagem de gênero nas políticas climáticas piora ainda mais a situação. Além disso, a crise climática está interligada a diversas outras crises, todas intensificadas pelo aquecimento global, levando a uma crise complexa e multifacetada, que torna as mulheres mais vulneráveis frente a crises econômicas e à violência – incluindo violências raciais, que atingem mulheres não brancas, inclusive migrantes e refugiadas.

Dentre as medidas que são apontadas no relatório como necessárias à conquista da justiça climática, destaca-se que, “juntamente com o conhecimento científico, as políticas precisam levar em conta o conhecimento e a experiência das mulheres, inclusive das mulheres indígenas, rurais e jovens, para apoiar ações climáticas eficazes” (ONU, 2023).

Torres observa, ainda, o papel do Ocidente na invisibilização de mulheres enquanto detentoras de conhecimento.

Enquanto o Ocidente invisibiliza as mulheres, utilizando-se de elementos do patriarcado para deslegitimá-las enquanto sujeitos de conhecimento e da história, na Amazônia, podemos dizer que inexistente perpetuação da cultura e das etnias indígenas sem a mão da mulher. (Torres, 2024, p. 267).

Nesse contexto, enquanto o patriarcado ocidental busca deslegitimá-las como detentoras de saberes e de históricas contribuições, nas culturas indígenas da região amazônica as mulheres são essenciais para a preservação e transmissão dos conhecimentos tradicionais. A participação ativa é fundamental não apenas na manutenção das práticas culturais e espirituais, mas também na própria sobrevivência das etnias, revelando uma dinâmica em que o protagonismo feminino é intrínseco à perpetuação e adaptação das culturas. Esse contraste reforça a necessidade de reverter a invisibilidade das mulheres nos discursos hegemônicos, reconhecendo o valor dos saberes que elas detêm, os quais são frequentemente ignorados ou desvalorizados pelo olhar ocidental.

Um exemplo paradigmático da prática ecológica implementada por mulheres amazônicas pode ser observado nas comunidades ribeirinhas do Estado do Amazonas, onde desempenham um papel essencial na gestão e conservação dos recursos naturais, particularmente no contexto da pesca artesanal. Tal observação foi discutida no estudo de Ribeiro e Corrêa (2023), que destacou que, apesar de a atividade pesqueira ocorrida na Comunidade da Baixa do São José, no município de Parintins, ser majoritariamente executada pelos homens, as mulheres dessas comunidades assumem uma função crucial tanto na sustentabilidade da prática pesqueira quanto na organização das dinâmicas econômicas familiares, vinculando-se diretamente à preservação ambiental.

Na comunidade, as mulheres desempenham um papel significativo na gestão da pesca e na responsabilidade por práticas tradicionais de conservação e manejo sustentável dos recursos pesqueiros. Elas são responsáveis pelo processamento e comercialização dos produtos pesqueiros, utilizando técnicas de preservação, como secagem e produção de conservas, o que contribui para a manutenção da renda familiar e a utilização racional dos recursos. Essas práticas, transmitidas de geração em geração, refletem um conhecimento ecológico profundo e uma consciência sobre os limites dos ecossistemas locais, o que contribui para evitar a sobre-exploração dos recursos e promover sua regeneração.

Além disso, essas mulheres participam ativamente de outras atividades produtivas que têm impacto direto sobre a sustentabilidade ambiental, como o cultivo de hortas comunitárias e o manejo sustentável das áreas de várzea. Nessas práticas, elas adotam téc-

nicas agrícolas adaptadas ao ciclo natural da região, respeitando as dinâmicas dos ecossistemas locais, como os períodos de cheia e seca do rio Amazonas.

No contexto das relações sociais, as ribeirinhas da comunidade estudada exercem um papel fundamental na formação de redes de reciprocidade, que são essenciais para a resiliência econômica e social das comunidades ribeirinhas. Essas redes de solidariedade, caracterizadas pelo apoio mútuo entre as famílias de pescadores, constituem uma estratégia eficiente para lidar com períodos de escassez, ao mesmo tempo em que asseguram a subsistência sem comprometer os recursos naturais. A prática de doação de peixes e outros alimentos, comum nessas comunidades, reflete uma gestão coletiva dos recursos, em que as necessidades imediatas das famílias são conciliadas com o compromisso com a conservação ecológica.

Já no Estado de Mato Grosso, as mulheres do povo Ikpeng, organizadas no Movimento das Mulheres Yarang, lideram um esforço coletivo voltado à regeneração ambiental, que se dedica à coleta de sementes florestais com o intuito de reflorestar áreas degradadas, em grande parte por atividades humanas de colonização não indígena. O movimento, iniciado de forma exclusiva por mulheres, já coletou mais de 3,2 toneladas de sementes florestais e, até o momento, plantou mais de 1 milhão de árvores na região das nascentes dos rios Xingu e Araguaia (Michalski, 2020).

Atentando-se ao cenário da Amazônia Internacional, tem-se o contexto rural do Peru, em que as mulheres indígenas das comunidades de Atocata, Miraflores, Patachana, Yauca e Tucuta retomaram técnicas ancestrais para a seleção e conservação de sementes e o cultivo da terra, em resposta aos desafios impostos pelas mudanças climáticas, como a seca ou o apodrecimento das plantações devido ao excesso de chuvas e geadas.

Adotando métodos agrícolas tradicionais livres de agrotóxicos, elas têm promovido a seleção de sementes de melhor qualidade e a rotação de culturas, práticas que não apenas aumentam a resistência das plantações à seca e ao frio, mas também melhoram sua qualidade nutricional. A aplicação desses métodos tradicionais tem proporcionado uma significativa melhoria na produção agrícola, resultando diretamente na melhoria da saúde e da economia das famílias da região (ONU Mujeres, 2018).

Na Bolívia, um grupo de aproximadamente 250 mulheres da etnia Guaraní-Isoceña, residentes ao longo do rio Parapetí, na área do Gran Chaco, formou uma rede de compartilhamento de saberes e práticas sustentáveis de manejo de recursos naturais. Desde 2007, as mulheres guaranis vêm desenvolvendo os chamados Territórios Vivos, nos quais se aplicam os conhecimentos tradicionais indígenas para o uso e manejo sustentável dos recursos naturais, incluindo práticas como a produção de sabonetes naturais a partir de plantas locais, a apicultura com abelhas nativas e a produção de farinha de cupesí (Michalski, 2020).

Nos Territórios Vivos, as mulheres guaranis desempenham um papel central na conservação de seus territórios e recursos naturais, ao mesmo tempo em que fortalecem suas capacidades coletivas por meio de treinamentos técnicos e iniciativas de geração de renda, que têm sido fundamentais para a melhoria das condições de vida e autonomia de suas comunidades (ONU Mujeres, 2018).

Esses exemplos evidenciam a importância das práticas ecológicas desenvolvidas pelas mulheres amazônidas, que, ao integrar saberes tradicionais com estratégias sustentáveis de manejo, não apenas promovem a regeneração de ecossistemas, mas também garantem a resiliência e a autonomia das comunidades frente aos impactos ambientais, reforçando o papel das mulheres como agentes essenciais na conservação ambiental e na transformação socioambiental das regiões em que vivem.

Sob essa perspectiva, verifica-se que o Direito Ecológico, ao propor uma abordagem sistêmica e integradora, fundamenta-se na interdependência entre os direitos humanos e a preservação ambiental, promovendo uma reconciliação entre o desenvolvimento social e o equilíbrio ecológico e, quando combinado com a perspectiva ecofeminista, ganha uma dimensão ampliada, destacando o papel crucial das mulheres na governança ambiental.

Observa-se, portanto, que o ecofeminismo contribui para uma leitura crítica do modelo de desenvolvimento ocidental, que frequentemente desconsidera a capacidade regenerativa dos ecossistemas e promove uma exploração insustentável da natureza (Michalski, 2020; Dinnebieer; Sena, 2017).

Considerações Finais

Este estudo reafirmou a pertinência do ecofeminismo enquanto abordagem teórico-prática que articula as dimensões ambientais, de gênero e decoloniais em um esforço crítico de desvelar as interseções entre a exploração da natureza e a opressão das mulheres. A pesquisa cumpriu seus objetivos ao evidenciar que o ecofeminismo propõe uma leitura crítica do modelo de desenvolvimento ocidental, predominantemente antropocêntrico e capitalista, que negligencia os limites regenerativos dos ecossistemas e marginaliza saberes tradicionais, especialmente os sustentados por mulheres.

A análise demonstrou, de forma sistemática, como práticas desenvolvidas por mulheres amazônidas e indígenas constituem exemplos paradigmáticos de resistência e regeneração ambiental. Experiências como a coleta de sementes florestais em Mato Grosso, o manejo sustentável nas comunidades ribeirinhas do Amazonas e as práticas de conservação implementadas por mulheres indígenas em países vizinhos, como Bolívia e Peru, revelam a centralidade dos saberes ecológicos femininos na promoção da sustentabilidade. Essas iniciativas, ao integrarem técnicas ancestrais e estratégias de governança local, reafirmam o papel ativo das mulheres como agentes de transformação socioambiental, contribuindo diretamente para a resiliência das comunidades frente aos desafios climáticos e econômicos.

A problematização acerca da relação entre gênero, colonialidade e meio ambiente foi amplamente discutida à luz de autoras como María Lugones e Vandana Shiva, reforçando a compreensão de que as dinâmicas de opressão colonial subordinaram mulheres e povos indígenas em múltiplos aspectos, inclusive o epistemológico. Nesse sentido, a pesquisa evidenciou como o apagamento das narrativas femininas, somado à deslegitimação de seus saberes, resulta de uma lógica patriarcal e eurocêntrica que moldou as estruturas de poder e conhecimento. Por outro lado, destacou-se que, nas culturas indígenas da Amazônia, as mulheres desempenham papel central na preservação dos saberes tradicionais, o que reflete uma dinâmica de resistência que contrasta com as estruturas hegemônicas ocidentais.

O estudo também contribuiu para ampliar a compreensão so-

bre o potencial do Estado Ecológico de Direito enquanto paradigma jurídico capaz de integrar a justiça ambiental à equidade de gênero, a partir de uma perspectiva crítica e interdisciplinar. Quando associado ao ecofeminismo, esse modelo jurídico transcende a abordagem tradicional ao propor uma governança ambiental que reconheça a interdependência entre os direitos humanos e a preservação ecológica, enfatizando a necessidade de incorporar saberes locais e práticas femininas às políticas públicas ambientais.

Conclui-se que o ecofeminismo, ao tensionar as relações de poder que permeiam a exploração ambiental e as desigualdades de gênero, possibilita a construção de respostas mais abrangentes e eficazes aos desafios socioambientais contemporâneos. Ao resgatar e valorizar os saberes tradicionais das mulheres amazônidas e indígenas, o estudo reafirma a urgência de uma epistemologia decolonial que subsidie estratégias de sustentabilidade e justiça climática integradas às realidades locais. Dessa forma, o trabalho contribui significativamente para o campo do Direito Ecológico e para os debates acadêmicos sobre a interação entre gênero, ambiente e colonialidade.

Referências

ARAGÃO, Alexandra. **O estado ecológico de direito no antropoceno e os limites do planeta**. In: LEITE, Jose Rubens Morato; DINNEBIER, Flavia França. Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para proteção da natureza. São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde, p. 20-37, 2017.

DE CASTRO, Susana de. **Condescendência: estratégia pater-colonial de poder**. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

DINNEBIER, Flávia França; SENA, Giorgia. **Uma educação ambiental efetiva como fundamento do estado ecológico de direito**. In: LEITE, Jose Rubens Morato; DINNEBIER, Flavia França. Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para proteção da natureza. São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde, p. 88-133, 2017.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (orgs). Por um Feminismo Afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020a. p. 127-138.

LEITE, José Rubens Morato; SILVEIRA, Paula Galbiatti; BETTEGA, Belisa. O Estado de Direito para a Natureza: fundamentos e conceitos. In: LEITE, Jose Rubens Morato; DINNEBIER, Flavia França. Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para proteção da natureza. São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde, p. 57-88, 2017.

LUGONES, María. **Colonialidade e gênero**. In: HOLLANDA, He-loísa Buarque de. (org.). Pensamento Feminista Hoje: Perspectivas Decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MORIN, Edgar; KERN, Anne-Brigitte. **Terra-Pátria**. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2003, p. 94.

ONU MUJERES. *Acceso de las mujeres indígenas a la tierra, el territorio y los recursos naturales en América Latina y el Caribe*. Org. Irma Velásquez Nimatuj PH.D. Octubre 2018.

ONU. **Relatório de justiça climática feminista**. 2023. Disponível em: <https://www.unwomen.org/en/digital-library/publications/2023/11/feminist-climate-justice-a-framework-for-action>. Acesso em: 05 nov. 2024.

PULEO, Alicia. **¿Qué es el ecofeminismo**. Quaderns de la Mediterrània, v. 25, p. 210-214, 2017.

PULEO, Alicia. **Perspectivas ecofeministas da ciência e do conhecimento: a crítica ao viés andro-antropocêntrico**. Em Construção: arquivos de epistemologia histórica e estudos de ciência, n. 5, 2019.

RIBEIRO, Heidi Michalski. **As mulheres indígenas na regulação do clima da América Latina: caminhos para um direito ecológico**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2020.

RIBEIRO, Júlio César da Silva; CORRÊA, Rosimary. **Trabalho, relações de gênero e saberes tradicionais: a pesca de caniço da baixa do São José em Parintins, Amazonas**. In: TORRES, Iraíldes Caldas; LITAUFF, Paula. Gênero, trabalho e lutas sociais na Ana-

zônia. Alexa Cultural: São Paulo, SP; EDUA: Manaus, AM, 2023.

ROCHA, Leonel Severo; DE CARVALHO, Delton Winter. **Policon-texturalidade e direito ambiental reflexivo**. Seqüência: estudos jurídicos e políticos, v. 27, n. 53, p. 9-28, 2006.

SHIVA, Vandana; MIES, Maria. **Ecofeminism**. Bloomsbury Publishing, 2014.

SILIPRANDI, Emma. **Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais**. Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável, v. 1, n. 1, p. 61-71, 2000.

SILVA, Tatiana Raquel Reis. **Por um pensamento ecológico e decolonial: saberes ancestrais e agenciamento político de mulheres indígenas na Amazônia-Entrevista Especial com a Professora Dra. Iraíldes Caldas Torres**. 2024.

TORRES, Iraíldes Caldas. **Silenciamento e exclusão das mulheres indígenas na historiografia**. In: TORRES, Iraíldes Caldas (Org.). Entrelaçamentos de Gênero na Amazônia - silenciamentos, família, corpo e outras intersecções. 1. ed. Manaus - AM: Valer, 2015.

VENÂNCIO, Marina Demaria. **Estado de direito ecológico e agroecologia: repensando o direito ambiental rumo à sustentabilidade**. In: LEITE, Jose Rubens Morato; DINNEBIER, Flavia França. Estado de Direito Ecológico: conceito, conteúdo e novas dimensões para proteção da natureza. São Paulo: Instituto o Direito por um Planeta Verde, p. 202-226, 2017.

ECOFEMINISMO: UM DOS PRINCÍPIOS DA ALMA DAS MULHERES INDÍGENAS PARTEIRAS DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA-AM

Quelma da Silva Otero⁵

Sidnei Clemente Peres⁶

Introdução

Este artigo integra uma dissertação que trata dos saberes tradicionais das parteiras indígenas da cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas. Durante a pesquisa, buscou-se compreender o papel mitológico destas mulheres na sociedade, em especial o caráter sagrado de suas práticas. Essa investigação partiu de uma pesquisa bibliográfica sobre mitologia indígena relacionada à formação da humanidade.

Foi realizada uma leitura da obra *Antes o Mundo não Existia*, de autoria dos indígenas Firmiano Arantes Lana e Miguel Gomes Lana, que narra a mitologia da etnia desana, a qual compartilha um corpus mitológico comum com outros povos da região de São Gabriel da Cachoeira (AM). As imagens apresentadas no estudo foram desenhadas por um dos autores e estão inseridas no próprio livro.

Na análise e interpretação da obra, destacou-se a participação e a atuação da mulher nos episódios das historiografias mitológicas. A imersão nesse universo revelou a prerrogativa da importância feminina para o equilíbrio entre a humanidade e o mundo. O foco esteve na interpretação da mitologia em conexão com as fases do desenvolvimento humano, evidenciando que o ecofeminismo — não o formulado nas academias, mas aquele enraizado na alma feminina e nas mãos das parteiras — já se manifestava em suas práticas, por

⁵ Do povo Baré. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

⁶ Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Universidade Fluminense do Rio de Janeiro.

meio do papel mítico que lhes atribuía a humanidade. Seus atos e rituais sagrados se fundamentavam na lealdade ao pensar, preparar e cuidar dos seres.

São perceptíveis, em escala planetária, os acontecimentos destrutivos em que o meio ambiente se manifesta sem concessões à humanidade. Esses fenômenos, de acordo com Boff (2000, p. 27-30), levam a uma redefinição de ações e à formulação de novos paradigmas, nos quais o diálogo e as mudanças bruscas em nossos pensamentos e valores emergem como tentativas de garantir a sobrevivência em harmonia com o que restou do meio ambiente. Nesse contexto, destaca-se a atuação das mulheres nas lutas pela conservação ambiental e na promoção de formas conscientes de sustentabilidade humana.

A atuação firme e ponderada da mulher diante dos fatos veio a abalar o axioma estabelecido pela cultura ocidental, segundo o qual o mundo era regido pela predominância masculina. Predominância que, por muito tempo, simbolizou força e conquista — conquista por meio da supremacia do mais forte sobre o mais fraco, do destruir para possuir. Com o emergir do papel da mulher na chamada de atenção ao que acontece no planeta Terra, percebe-se que elas, por essência, agem com sabedoria e obstinação. Seu poder de criar e cuidar, associado ao papel doméstico e sustentável no seio da família, as torna provedoras de direito, altruístas e consideradas agentes primordiais na luta contra os problemas ambientais que vivenciamos.

Dessa emersão das mulheres surge o ecofeminismo, termo cunhado na França em 1970, mas que se popularizou na década de 1980, período marcado por inúmeros protestos e atividades contra a destruição ambiental (Mies e Shiva, 1993, p. 24). O ecofeminismo se fortalece pelo conhecimento e pelo poder visionário da mulher, que, longe de ser egoísta, preocupa-se com seus filhos e com todos ao seu redor. Daí decorre sua urgência em agir no presente, de modo a garantir a sobrevivência das futuras gerações.

O ecofeminismo que apresentaremos neste trabalho não se alinha a movimentos feministas materialistas nem a outras tendências voltadas para uma medição de poderes. Será apresentado a partir de uma revelação que ousamos chamar de ecofeminismo indígena, em analogia com a vertente espiritualista do ecofeminismo. Esta, por sua vez, confere centralidade à cosmologia e à ação protetora

das mulheres em relação à natureza, na qual “... a ética feminina de proteção dos seres vivos se opõe à essência agressiva masculina, e é fundamentada através das características femininas igualitárias e por atitudes maternas...” (Puleo, 2002, p. 38).

No contexto amazônico, a mulher e o feminismo são pensados, como sugere Stein (1999, p. 41), a partir da noção de “um ser para o outro”, em que a dimensão do ser feminino acede ao princípio de forças mágicas, infinitas e misteriosas, em harmonia com o cosmo, para a geração e a transformação da vida. Destaca-se, portanto, a confirmação da presença poderosa na alma das mulheres indígenas, que se estabelecem em uma relação de nutrição da vida permeada pelo imaginário, pelo mítico e pelo transcendental. Essa relação é constituída entre a mulher e a natureza por meio de elementos simbólicos complexos e completos, exigindo que se “compreenda a Amazônia e sua natureza como um corpo único no qual elementos materiais se unem a elementos imateriais, ricos e densos de simbologia que falam sobre a vida e as coisas de quem habita a floresta” (Torres, 2015, p. 32).

Discorreremos sobre o ecofeminismo indígena do Alto Rio Negro a partir de uma nova historiografia sobre o surgimento da humanidade, narrada por indígenas da etnia desana, pai e filho, Firmignano Lana e Luiz Lana, na obra ‘Antes o Mundo Não Existia’.⁷ Na narrativa apresentada pelos autores, o surgimento da humanidade e de tudo o que existe na Terra provém de um seio matriarcal, e não patriarcal. O ser matriarcal, doador da vida, promove a fertilidade e, ao mesmo tempo, carrega em si os poderes destrutivos da natureza. A natureza feminina é comparada à lua: contém todas as forças, a luz do dia e a escuridão da noite (Gimbutas, 1990, p. 152).

Ao reportar-se à mitologia, Everaldo Rocha (1991, p. 7) afirma que “mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala”. Essas falas, transmitidas de geração em geração, constituem-se como uma forma natural de explicar os fatos e as formas de vida, permitindo reflexões sobre a existência, o cosmo, as condições de “estar no mundo” e as relações sociais. Para Aracy Silva (1995),

7 Livro escrito por indígenas, habitantes do território do município de São Gabriel da Cachoeira-AM, da etnia desana, que apresenta relatos de um conhecimento ancestral da mitologia do surgimento da humanidade.

Os mitos dos povos indígenas da América vêm sendo coletados, registrados e interpretados por não-índios desde que foram feitos os primeiros contatos, no contexto da Conquista. Inicialmente entendidos como narrativas de caráter religioso, expressão de crenças e superstições que deveriam ser compreendidas para serem transformadas e, no final do processo, substituídas pela verdadeira fé dos colonizadores. (SILVA, 1995, p. 317)

Neste contexto, a autora nos alerta para as interpretações coloniais do mito, em que, mesmo ouvindo os relatos dos indígenas, os colonizadores acabam por produzir em seus escritos ideias e conceitos baseados no que desejavam afirmar, e não no que efetivamente ouviram. Esse processo contribui para desfigurar e deslegitimar o conhecimento e a história indígena.

O presente trabalho foi desenvolvido a partir de uma pesquisa bibliográfica no âmbito da abordagem qualitativa. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica porque, segundo Prodanov e Freitas (2013, p. 54), ela coloca o pesquisador em contato direto com toda a produção escrita sobre a temática em estudo — no caso, os escritos acerca da mitologia desana. Nessa mesma linha, Lakatos e Marconi (2003, p. 183) esclarecem que a pesquisa bibliográfica tem como finalidade “[...] colocar o pesquisador em contato direto com tudo o que foi escrito, dito ou filmado sobre determinado assunto...”.

Adotou-se também a perspectiva qualitativa, que, conforme Minayo (2009), preocupa-se com níveis de realidade que não podem ser quantificados, operando com um universo de significados, motivos, aspirações, atitudes, crenças e valores. Descreveremos, assim, passagens das mitologias nas quais o ecofeminismo se manifesta como parte natural do agir da mulher, tanto na origem da humanidade quanto na contemporaneidade.

Simbolismo materializado de uma terra de fartura e terra das mulheres guerreiras



Foto 01: Ray Baniwa/Facebook – São Gabriel da Cachoeira-AM.

A imagem ao fundo da fotografia mostra as serras que se erguem às margens do rio Curicuriari e que, unidas, formam a silhueta de uma mulher deitada, denominada pelos colonizadores de serra da “Bela Adormecida”.

Para os povos do Alto Rio Negro, contudo, trata-se da unificação das duas esposas de Bahsebó⁸, o deus da fartura. Seres míticos que fincaram nesta terra a representação visual e real de uma mulher como símbolo do preparar e do cuidar da vida. Adormecida, ela nunca esteve. Há quem diga já tê-la visto se levantar, em gestos míticos e singelos, para abraçar seus filhos gabrielenses.

Na mitologia da origem do povo Baré⁹, a gigante se eternizou como memória de uma terra que, em tempos remotos, foi habitada por uma tribo formada apenas por mulheres. Essa presença mítica reflete a força e a coragem que permanecem pulsando nas veias e na alma da mulher indígena da região. A mãe-terra, representada pelas serras, revela sua forma matriarcal: coberta de majestosos mantos verdes que se entrelaçam em cores diversas, abriga a vida vegetal, animal e mineral, constantemente renovada pela energia do sol, que alimenta e revigora todos os seres.

⁸ Sugiro a leitura do livro: Mitologias Sagradas dos Tukano Hausirô Porã/Miguel Azevedo e Antenor Nascimento Azevedo. FOIRN, 2003, p. 83-98.

⁹ Mitologia presente no livro: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (Org.). Baré, o povo do rio. São Paulo: Edições Sesc, 2015. p. 32-33.

Afinal, quem disse que uma mãe dorme? A mulher, símbolo do cuidado e da continuidade da vida, carrega em seu útero a magia do sagrado, o princípio do amor infinito e da proteção incondicional, onde o ato de doar a própria vida pela vida de um filho constitui a essência de sua existência.

Localizada a 850 quilômetros de Manaus, a cidade de São Gabriel da Cachoeira se sustenta em uma natureza única no extremo noroeste do Estado do Amazonas. Conhecida como a “Cabeça do Cachorro”, devido ao formato do território no mapa do Brasil, faz fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Nesse útero verde encontra-se o Parque Nacional do Pico da Neblina, que abriga e protege o embrião da Reserva Biológica Morro dos Seis Lagos, onde se destacam bolsões d’água de colorações distintas, resultantes da presença de diferentes tipos de minérios em suas paredes.

Terra de fartura em muitos aspectos, São Gabriel da Cachoeira acolhe 51.795 habitantes, segundo o Censo de 2022, e é marcada pela diversidade cultural de 23 povos étnicos que vivem em seus 109.192,562 km² de extensão (IBGE, 2022). Além do português, a cidade reconhece quatro línguas indígenas oficiais: nheengatu, tukano, baniwa e yanomami. Em 2022, essa pluralidade levou ao reconhecimento do município como a Capital Estadual dos Povos Indígenas, título conferido pela Lei nº 5.796, sancionada pelo governador do Amazonas, Wilson Lima.

Essa diversidade étnica floresce em cipós entrelaçados de conhecimentos ancestrais, transmitidos de geração em geração pela oralidade. São narrativas que explicam as origens em um mundo marcado por mistérios míticos, cosmológicos e naturais. Durante séculos, os saberes e histórias dos povos indígenas foram deturpados por registros feitos por “outros”. Hoje, porém, a historiografia indígena do Rio Negro começa a ser escrita pelos próprios filhos e netos desses povos, legítimos detentores do saber milenar.

‘A Primeira’ entre todos e tudo na mitologia Desana

Publicado originalmente em 1980, com 239 páginas, pela Livraria Cultura Editora (São Paulo), o livro *Antes o Mundo não Existia* reúne mitos fundamentais do povo Desana ou Umü komahs, também conhecidos como “Gente do Universo”. Nossa pesquisa bibliográfica foi realizada a partir da leitura da 22ª edição, lançada em 2021 pela editora Valer, obra considerada um clássico da antropoló-

gia brasileira. Nela encontra-se registrado o mito cosmogônico Desana, escrito e assinado por Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana, descendentes dos Kêhíripõrã, ou “Filhos (dos Desenhos) do Sonho”. Esses autores assumem o papel de protagonistas indígenas que decidiram imortalizar os conhecimentos transmitidos por seus antepassados, antes que fossem esquecidos ou deturpados (LANA, 1995, p. 11).

Para os autores, a historiografia do início da humanidade apresenta uma contradição em relação à versão católica, segundo a qual a criação teria como origem um Deus masculino. Na mitologia Desana, tal como relatada por eles (LANA; LANA, 2021, p. 65-66), no princípio tudo era trevas. Do nada, surge uma mulher que, de acordo com o mito, se fez por meio de seis elementos invisíveis: um banco de quartzo branco, um cigarro, cuias, ipadu¹⁰, maniva¹¹ e suportes para as cuias. Ao surgir, apoiou-se no banco e cobriu-se com seus enfeites, transformando-os em sua morada, um compartimento sagrado. Esta mulher recebeu o nome de Yebá Běló, que significa “Avó do Mundo” ou “Avó da Terra”, a primeira de tudo. Sozinha em sua morada, iniciou os rituais para a criação da humanidade. Antes, porém, refletiu sobre como deveria ser o mundo e, utilizando os instrumentos invisíveis e mágicos, realizou cerimônias para que seus pensamentos se materializassem.

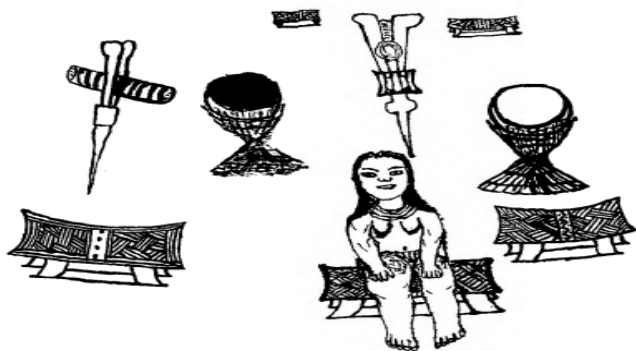


Figura 1 – Yebá Běló, avó do mundo e seus seis instrumentos invisíveis mágicos ao qual se formou e utilizou para seus feitos. (Luiz e Feliciano Lana, 1995, p.65)

10 Ahpí em desana. Arbusto (*Erythroxylum coca* var, ipadu) cujas folhas são tostadas e socadas em pilão especial (ahpideariru). São misturadas às cinzas de uma espécie de embaúba (ahpimoa “sal de ipadu”). O pó é mascado e engolido.

11 12 Mudras de mandioca, em língua geral.

A princípio, ela criou uma esfera que abarcou a escuridão. A essa esfera, a Avó do Mundo deu o nome de *ëmëkho patolé*, que significa “universo/barriga”. O significado remete claramente à figura da barriga, do útero feminino, origem e formação do ser, ou ainda do útero de qualquer outro ser da Terra.

Como a esfera permanecia na escuridão, a Avó fez surgir a claridade, a luz, a partir do brilho dos quartzos. Daí decorre a expressão do ato de parir como “dar à luz”. Após a criação da esfera, ela pensou e criou o homem — e não apenas um, mas cinco homens, os *ëmëkho ñehké*, conhecidos como “avós do mundo” ou “homens trovões”, também chamados de *etân bê welli mahsá*, expressão que significa “homens da pedra branca”. Esses homens poderosos são imortais. Para esses homens, a Avó do Mundo construiu e entregou casas chamadas *ëmëkho wiri*,¹² localizadas nos perímetros da grande esfera.

Uma representação do útero da mulher

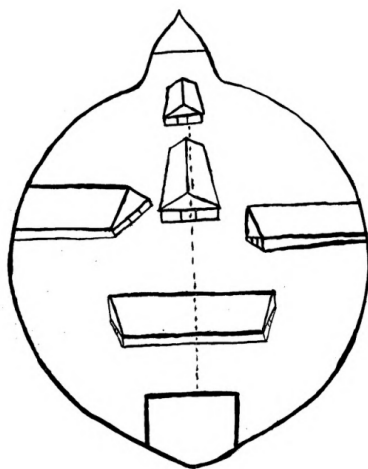


Figura 2 – Grande esfera criada por Yebá Bêló onde cria e dá aos cinco homens trovões suas casas invisíveis. (Luiz e Feliciano Lana, 1995, p. 66)

Na figura acima, feita de acordo com o imaginário presente na mitologia desana, temos uma representação da esfera, um feito mágico da Avó do Mundo, e as casas dos homens trovões. A esfera,

¹² Universo, casas.

com uma ponta acima, nos faz lembrar uma barriga com um umbigo, ou seja, um útero, onde as casas dos homens trovões nos levam a reportar as fases e andanças do feto no útero. Quem for mulher e mãe vai entender o que agora vou escrever, pois não sei se é para todas. Fui mãe quatro vezes e, toda vez que me vinham possibilidades, a desconfiança de estar grávida, eu as confirmava quando, em meu ventre, sentia como que pequenos choques, como pequenos raios circulando por dentro deste local. Podemos, então, associar o útero à esfera criada por Yebá Bêló, os choques sentidos ao surgimento dos homens trovões e as casas deles às fases do feto dentro do útero. O período da gravidez é um tempo em que a mulher passa por transformações envoltas em mistérios e magia milenar.

Expansão do universo e as fases do desenvolvimento humano

Após ter criado os homens trovões e suas moradas, a Avó do Mundo passou a repassar informações e saberes para que eles pudessem realizar seus próprios rituais e feitos. Uma das partes que nos chama a atenção na mitologia é o fato de os homens trovões, no início, se apresentarem preguiçosos e não fazerem direito como ela ensinava, pois, ao pedir que iniciassem a criação da humanidade, eles não o fizeram. Vejamos os trechos da mitologia:

Vendo que não dava certo, a Avó do Mundo disse: — “Esses não têm jeito mesmo, eles não sabem fazer” ... Pensou então em criar um outro ser que pudesse seguir as suas ordens, Tomou ipadu, fumou cigarro e pensou como de veria ser. Enquanto estava pensando, da fumaça mesmo formou-se um ser misterioso que não tinha corpo. Era um ser que não se podia tocar, nem ver. Yebá Buró pegou então o seu pari de defesa (wereimikaru) e nele o envolveu. Ela estava agindo como as mulheres quando dão à luz. Depois de tê-lo pegado com o seu pari, ela o saudou, dizendo Umukosurãpanami “Bisneto do Mundo”, ao qual ele respondeu Umukosurãnehkô “Tataravó do Mundo”. Isto ela fez no Quarto de Quartzo Branco. (LANA e LANA, 1995, p. 24).

Os homens tiveram, então, que obedecer às ordens e aprender a fazer seus próprios rituais para criarem, ou seja, darem conti-

nuidade aos pensamentos de Yebá Bëró.¹³ Em obediência, iniciou-se uma jornada longa e mística para a criação da humanidade. Para que isso acontecesse, um dos homens trovões, Ėmëkho ñehké, transformou-se em uma grande cobra que também parecia uma grande canoa, a canoa transformadora. Essa canoa, transformada e conduzida com os demais homens trovões à frente, saiu de seu leito e viajou por um grande rio. Em seu percurso, a mística embarcação encostava em determinados pontos onde eram fundadas as casas que, de acordo com a mitologia, são as casas dos povos, grupos humanos que eram deixados e presenteados para ali morarem e iniciarem suas vidas sozinhos, mas orientados antes da partida da embarcação para seguir viagem. Na leitura e significação dessas casas e encostas da embarcação mítica temos a interpretação em referência às fases do desenvolvimento do ser humano.

No início da grande viagem mítica, as primeiras casas ficaram ainda às beiras do lago Leite, que se refere ao período da amamentação. A terceira casa foi denominada diá balilá wi, que significa “casa do engatinhar”, remetendo ao fato de que, na segunda casa, a humanidade se rastejava e, na terceira, começou a engatinhar. Seguindo a viagem, a humanidade se transformava: na oitava casa, denominada diá maili wi (“casa, criança”), correspondia ao desenvolvimento humano de bebê para criança. Seguindo viagem da criação, da nona à vigésima nona casa correspondem aos processos de formação humana até a adolescência. Mas foi na quadragésima casa, chamada diá welá pagá wi (“rio, tapioca, grande, casa”), que aconteceu a primeira menstruação das meninas, a iniciação da mulher para a vida com mais responsabilidades. Esse fato fez com que o criador as deixasse no local, protegidas e em volta de um pari.¹⁴ Por isso, quando uma adolescente menstrua pela primeira vez, ela permanece reclusa em sua casa, com alimentações próprias e benzimentos para proteção.

Após o acontecido com as meninas, a viagem seguiu apenas com os meninos. Mas não demorou muito para ser a vez deles entrarem na fase de iniciação da adolescência para a vida adulta, pois a quadragésima primeira casa se chamou diá wahsun wi (“rio, açoite, casa”). Foi nesta casa que os meninos foram açoitados, para assim se tornarem homens fortes e valentes. Até a quadragésima primeira

13 Universo, avô.

14 Armadilha de pesca utilizada por indígenas.

casa, vemos a transformação da humanidade se destacando em determinadas casas construídas pelos homens trovões na grande embarcação mística, a canoa-cobra.

Outra comparação entre a mitologia e o desenvolvimento humano está no fato de que, de acordo com os relatos dos autores Lana e Lana, a embarcação vinha debaixo da água, como um submarino. As malocas também estavam submersas. Tanto é que a humanidade veio como Waimahsã, “Gente de Peixe” (1995, p. 31).

Esse relato indica que a humanidade viajava dentro da água, o que remete, no desenvolvimento humano, ao processo de formação no útero da mulher, em uma bolsa de líquido amniótico.

Yebá Bêló representada pelas mãos das parteiras indígenas

A primeira mulher, a criadora, a Avó do Mundo, Yebá Bêló, pode não mais estar em meio à humanidade, mas seu poder provedor de cuidar e preparar a humanidade permanece entre nós, materializando-se pelas mãos de nossas parteiras. Pois o ato de partejar é constituído de ritos por mediação do sagrado. Diferente dos primeiros homens trovões, as mulheres parteiras são mulheres de fé, que, detentoras de um dom divino, têm seus fazeres e preparos para a chegada do novo ser envolvidos em mistérios e rituais. Assim como Yebá Bêló, que, a cada criação sua, se envolvia com rituais utilizando seus instrumentos sagrados, estes também podem ser percebidos nos trabalhos das parteiras e em seus instrumentos.

Em uma roda de conversa com o grupo Mulheres da Floresta, realizada na Maloca do Saber, em São Gabriel, no mês de setembro de 2023, dona Miquelina Tukana relatou que, em tempos atrás, a gestação e o preparar para o novo ser eram levados mais a sério do que hoje. Quando uma mulher engravidava, iniciavam-se então rituais. Rituais estes que envolviam mudanças de comportamento, de alimentação, de rezas, banhos e chás. Tudo era realizado em períodos próprios, levando em consideração as fases da lua e outros sinais cosmológicos. E o cuidar não era apenas para a hora do parto, mas também para o futuro do novo ser, pois os pajés já iniciavam trabalhos de benzimentos de proteção e formação espiritual da criança desde o útero até a vida adulta.

Considerações Finais

Encontramos na mitologia desana o quão a mulher foi e continua representando a vida, o fazer a vida. Assim como, desde Yebá Bëló, as mulheres da contemporaneidade se preocupam com o bem-estar da humanidade e de todo o ser no planeta. Pois o cuidar e querer ver seus filhos vivendo bem e em harmonia é o desejo de toda mãe. E a mulher indígena, que, em seu papel social dentro da comunidade, se relaciona ao provimento de subsistência por meio do plantio, roçado e colheita, sabe que, se não cuidar do lugar, da terra onde se possa ter essa subsistência, pode ser o fim de sua geração e da humanidade. Com essa preocupação com o futuro, devido ao exagerado domínio do homem impulsionado pela ganância, cada vez mais mulheres ecofeministas têm se manifestado em repúdio à atual realidade e teimosia humana. A mulher, inspirada e de descendência mitológica de Yebá Bëló, sempre irá chamar a atenção do homem e recriar novos homens que acatem seus ensinamentos e pedidos, em que a força e a coragem das mulheres guerreiras se manifestam toda vez em que a sobrevivência humana é ameaçada.

Reconhecemos que, pelas mãos, pelos conhecimentos que são repassados de geração a geração, as parteiras indígenas se acionam a poderes místicos e mágicos. Conhecimentos estes que, na prática, são elementos inquestionáveis e primordiais para a preservação da vida, subsídios de luta pelo equilíbrio entre o homem e a natureza. A mulher sendo o “ser mulher”.

Referências

AMAZONAS (Estado). Lei N° 5.796, de 12 de janeiro de 2022. Declara o Município de São Gabriel da Cachoeira como a Capital dos Povos Indígenas. Manaus, AM: D.O.E. de 12/01/2022. Disponível em: <https://diario.imprensaoficial.am.gov.br/portal/visualizacoes/pdf/16759#/p:16759?find=Cachoeira> Acesso em: 15/06/2023.

BOFF, Leonardo. **Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

GIMBUTAS, M. **Mulheres e a deusa**. Santa Barbara, CA: ed. Opus, 1990.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Brasileiro de 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/22827-censo-demografico-2022>. Acesso em: 14/06/2023.

LANA, Firmiano Arantes. **Antes o mundo não existia**. Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana. **Antes o mundo não existia: mitologia dos antigos**. Desana-Kêhripõrã, Tõrãmã Kêhíri, Umusi Pârõkumu; desenhos de Luiz e Feliciano Lana. - 2. ed. – São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995.

LANA, Firmiano Arantes. **Antes o mundo não existia**. Firmiano Arantes Lana e Luiz Gomes Lana. – Manaus: Editora Valer. 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1989.

MIES, Maria e SHIVA, Vandana. **Ecofeminismo. Tradução Fernando Dias Antunes**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. (Coleção Epistemologia e Sociedade).

MINAYO, M. C. S. (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

PRODANOV, C. C.; FREITAS, E. C. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. Novo Hamburgo, RS: Feevale, 2013.

PULEO, Alícia H. **Feminismo y Ecología**. *El Ecologista*, no. 31, verano 2002, p. 37-39. Disponível em: Acesso em: 06/09/2023.

ROCHA, Everardo, **O que é mito**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense. 1991.

SILVA, Aracy Lopes da. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni — Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

TORRES, Iraíldes Caldas. **Entrelaçamento de gênero na Amazônia**. Manaus: Valer, 2015.

ECOFEMINISMO AMAZÔNICO: SABERES E PRÁTICAS DE MULHERES ECOFEMINISTAS NO MUNICÍPIO DE SANTA ISABEL DO RIO NEGRO, AMAZONAS

Jorgiane Silva Tenazor¹⁵

Olga Herculano de Jesus Maria¹⁶

Introdução

Este estudo apresenta os princípios do ecofeminismo amazônico a partir das experiências de mulheres do município de Tapuruquara (atualmente Santa Isabel do Rio Negro/AM), evidenciando a superação da separação entre natureza e cultura por meio da valorização do papel central das mulheres na preservação ambiental, na transmissão de saberes ancestrais e na resistência ao modelo de exploração capitalista da natureza. Essa perspectiva promove uma visão integradora que fortalece a igualdade de gênero, respeita a natureza e valoriza a cultura local.

A pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, voltada à compreensão de realidades culturais e subjetivas que não podem ser quantificadas, combinando levantamento bibliográfico e investigação de campo. A coleta de dados foi conduzida com base na história oral, por meio de entrevistas e visitas domiciliares realizadas com três mulheres residentes em diferentes bairros do município (Aparecida, São Judas Tadeu e São José Operário). A seleção das participantes foi feita com apoio de profissionais da educação e da rede socioassistencial local, priorizando mulheres reconhecidas por suas práticas ligadas aos saberes tradicionais e à preservação da natureza como parte inseparável de sua identidade e cultura.

¹⁵ Do povo Kokama. Mestranda do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas.

¹⁶ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e Sustentabilidade na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas.

Cada participante foi entrevistada individualmente, após explicação prévia dos objetivos do estudo. A análise dos dados envolveu uma leitura crítica das entrevistas, a identificação de conceitos-chave e a categorização em temas centrais, fundamentados na revisão da literatura sobre ecofeminismo amazônico.

Os relatos evidenciaram uma profunda interação entre essas mulheres e suas práticas com ervas medicinais, revelando uma relação intrínseca entre natureza, espiritualidade e cultura. Suas práticas reforçam a continuidade dos saberes tradicionais e apontam para formas sustentáveis de vida, centradas no respeito à floresta e no protagonismo feminino.

Os testemunhos destacam a continuidade e valorização dos saberes e práticas amazônicas vinculadas ao uso de plantas e seus preparos, configurando uma prática cultural fundamental na identidade dessas mulheres. Dona Oscarina, por exemplo, embora tenha perdido o domínio da língua Nheengatu em razão de repressões históricas, preserva o uso de plantas medicinais ensinadas por sua família, demonstrando profundo respeito à natureza. Entre as ervas utilizadas, estão a sena, o orégano e o uxi-amarelo, que ela associa tanto à cura física quanto à espiritualidade.

Dona Ivone, por sua vez, foi educada desde a infância no uso de remédios caseiros e acredita firmemente no potencial das ervas como alternativa à medicina convencional. Ela expressa confiança de que, no futuro, os profissionais de saúde reconhecerão o valor dessas práticas, destacando ainda a acessibilidade dos remédios naturais no atendimento às necessidades da comunidade.

O município de Tapuruquara (atual Santa Isabel do Rio Negro), local de residência das mulheres ecofeministas, está localizado no Médio Rio Negro, noroeste do Amazonas, integra a Amazônia Legal e se destaca pela vasta cobertura de floresta tropical, próxima às fronteiras com a Venezuela e a Colômbia, sendo uma área de relevante importância ecológica e cultural (Freitas, 2005; Sema, 2024). Situada a cerca de 630 km de Manaus, é acessível principalmente pela via fluvial. Com uma população de 14.164 habitantes (IBGE, 2022), o município possui um IDHM de 0,479, classificado como “muito baixo” (PNUD, 2024).

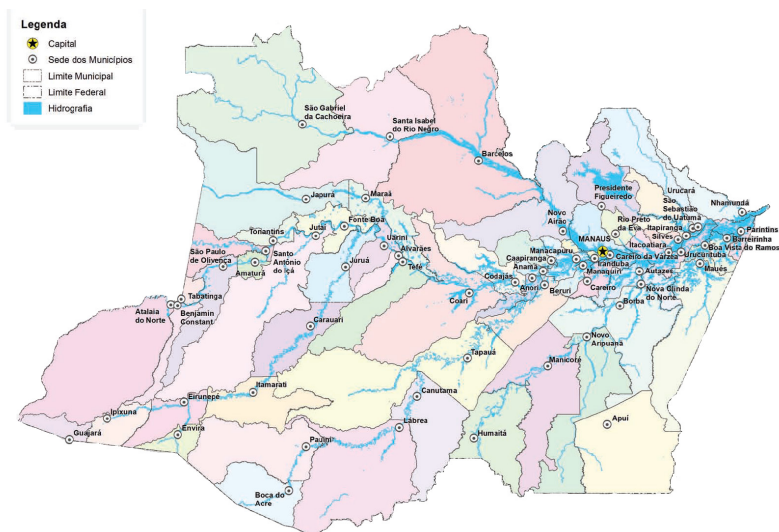


Figura 1 – Mapa do Amazonas com divisão política dos municípios, com seta destacando o município de Santa Isabel do Rio Negro/AM. Fonte: DEPI/SEPLANCTI (2016)

É nesse território marcado por imensas riquezas naturais, mas também por precariedades estatais, especialmente no que se refere às carências na área da saúde, que se compreende, historicamente, a separação entre natureza e cultura como uma construção do pensamento ocidental. Esse pensamento passou a tratar a natureza como um espaço a ser explorado e dominado, enquanto a cultura foi associada à racionalidade e ao progresso humano.

Nesse contexto, torna-se especialmente relevante compreender de que forma as mulheres de Tapuruquara (atualmente Santa Isabel do Rio Negro), no estado do Amazonas, incorporam os princípios do ecofeminismo amazônico e superam essa dicotomia entre natureza e cultura. A temática se fundamenta nos preceitos de Torres (2022), que entende o ecofeminismo como uma trama tecida nas relações de sociabilidade e no pertencimento identitário das mulheres com a terra, a floresta e a água, elementos que sustentam práticas ecológicas e agroflorestais na Amazônia.

Assim, o ecofeminismo amazônico revela-se como uma perspectiva que articula o cuidado com a natureza, a resistência cultural

e o protagonismo feminino na construção de modos de vida sustentáveis.

O ecofeminismo, como campo interdisciplinar, surge como uma perspectiva crítica que conecta as questões de gênero, ecologia e justiça social. O ecofeminismo nas comunidades tradicionais foca no papel das mulheres nas relações com a natureza e a cultura, superando a dicotomia mencionada. O termo “ecofeminismo” foi introduzido em 1974 por Françoise d’Eaubonne, que propôs a união entre ecologia e feminismo como resposta às crises ambientais e sociais (Flores, 2015; Rosendo, 2018). No mesmo ano, Sherry Ortner, em seu trabalho *Is female to male as nature is to culture*, analisou a subordinação tanto das mulheres quanto da natureza, alertando para as analogias entre esses processos de opressão (Siliprandi, 2015; Flores, 2015).

No entanto, o movimento ecofeminista concentra-se na relação entre mulheres e natureza, identificando no sistema patriarcal a raiz da crise ecológica, uma vez que ambas — mulheres e natureza — são historicamente exploradas por essa lógica de dominação (Bianchi, 2012). O ecofeminismo critica a estrutura patriarcal que subjuga simultaneamente o corpo feminino e o meio ambiente, evidenciando como as desigualdades sociais e de gênero contribuem diretamente para a degradação ambiental (Vieira; Azevedo, 2018).

Esse movimento questiona as formas de dominação exercidas tanto sobre as mulheres quanto sobre a natureza, evidenciando a interconexão entre essas opressões (Freitas, 2016). No contexto amazônico, essa abordagem torna-se ainda mais significativa, pois as comunidades ribeirinhas e indígenas, como em Santa Isabel do Rio Negro, no estado do Amazonas, mantêm uma relação intrínseca com a terra, a floresta e os saberes culturais, desafiando, na prática, a dicotomia entre natureza e cultura. O ecofeminismo tradicional, especialmente no contexto latino-americano, resgata as cosmovisões dos povos originários e valoriza as práticas de libertação, tendo as mulheres como figuras centrais na manutenção do equilíbrio ecológico e cultural. Ao revisar as dicotomias clássicas entre natureza e cultura, Simone de Beauvoir, em *O Segundo Sexo* (1949), já questionava essa separação, destacando como a ciência ocidental estrutura o pensamento por meio de oposições binárias (Itokazu, 2023).

Ecofeminismo Amazônico e Saberes Ancestrais: Vozes de Mulheres de Santa Isabel do Rio Negro

Ao abordar o ecofeminismo amazônico neste município, busca-se refletir sobre como as mulheres de Santa Isabel do Rio Negro atuam não apenas como guardiãs da natureza, mas também como figuras fundamentais na construção de uma cosmovisão que integra a vida humana à terra de forma holística. Essa relação, longe de ser uma dicotomia, é uma união simbiótica que sustenta tanto a cultura quanto o meio ambiente da comunidade em que vivem.

A dicotomia natureza/cultura, que permeia o pensamento ocidental, foi intensamente debatida ao longo dos séculos. Em 1949, Claude Lévi-Strauss observou a transição da natureza para a cultura como uma superação do caos do mundo biológico (Velden; Badie, 2011). Contudo, autores como Bruno Latour (1994) e Descola e Pálsson (1996) contestam a separação entre esses domínios, argumentando que natureza e cultura estão intrinsecamente interligadas e não podem ser compreendidas de forma isolada (Freitas, 2016).

A autora Iraildes Caldas Torres (2022), em seu livro *Vozes Femininas da Amazônia*, enfatiza as práticas ecofeministas, comparando-as a um “extraordinário repertório de cantos que fazem pulsar uma poética da floresta”. Essa metáfora nos convida a refletir sobre a importância das vozes femininas em todas as regiões do Brasil, especialmente na Amazônia, território marcado por uma rica diversidade geográfica, territorial, linguística, cultural e étnica. Trata-se de uma região com características peculiares, que, por vezes, são valorizadas, mas, frequentemente, são desconsideradas, sobretudo no que diz respeito à singularidade de seus povos.

São essas vozes que se manifestam por meio de práticas ecofeministas, profundamente ligadas ao cuidado com a natureza e, principalmente, com a vida — física, social, econômica, política e espiritual — de pessoas que carregam histórias, memórias, crenças e modos de ser. É nesse viés que iniciamos nosso diálogo com Dona Ciró, mulher de 74 anos, da etnia Baré, moradora do bairro São José Operário. Ela compartilha como se deu o início de seu contato com o manuseio de ervas medicinais:

Quando eu trabalhei na Pastoral da Criança, em 1993, com a Dona Íris de Jesus e com a Dona Ercília, eu tinha 53 anos, era voluntária. Aí, a Pastoral da Criança era coligada com a Pastoral da Saúde. Depois que a Dona Íris morreu, eu continuei [...]. Mas, antes, além de ser coordenadora, ainda tinha 17 crianças para pesar, para fazer a sopa, fazia a celebração da vida, aquela animação [...]. É o que eu digo: você tem que gostar de fazer [...]. E, na Pastoral da Saúde, a gente tinha que ter, porque quem fazia os remédios caseiros éramos nós, nós mesmas [...]. Mas o começo foi assim: eu vinha do meu trabalho, na época eu trabalhava na prefeitura concursada, e aí eu estava mal, não sabia o remédio... Aí eu cheguei com a Dona Íris de Jesus, ela era minha amiga, que estudou junto comigo como interna, né, e era mais velha do que eu. Aí eu cheguei com ela: “Ah, Dona Íris, eu não aguento mais, eu não consigo trabalhar.” Aí ela disse: “Menina! Acho que tu estás com menopausa. Toma folha de amora e toma o elixir da menopausa.” Aí depois tomei, só uma vez também. Aí depois ela disse: “Menina, vem ser líder com a gente!” Aí, nas horas vagas, eu ia [...]. (Ciró, 74 anos, Entrevista, nov/2024).

Dona Ciró, por meio de sua atuação na Pastoral da Saúde, desenvolveu uma nova perspectiva sobre a natureza e sua importância para a vida humana. Essa transformação ocorreu a partir da confiança depositada nas plantas medicinais e da valorização da liberdade de escolha — não limitada apenas à medicina científica ocidental, mas ampliada pelo reconhecimento dos saberes amazônicos. Esse processo foi impulsionado pelo incentivo e pelo exemplo de outra mulher, que a ensinou e a motivou a aprender. Como afirma Flores (2019), “a construção do ecofeminismo está intimamente ligada à luta pela libertação das mulheres e pela proteção da natureza”.

Essa luta manifesta-se na prática cotidiana de Dona Ciró, que prepara remédios caseiros e cuida com zelo das plantas medicinais cultivadas em sua própria residência. Seu relato evidencia a permanência e a continuidade dos saberes e práticas tradicionais relacionados ao uso das plantas, refletidos na produção de shampoos, pomadas, sabões, xaropes de casca de jatobá, remédios contra piolhos, entre outras receitas que compartilha com dedicação e generosidade. A partir dessas experiências, Dona Ciró desenvolveu importantes conhecimentos voltados à promoção da saúde na comunidade isabelense.

Ao adotar práticas de manejo baseadas em saberes ancestrais, as mulheres ecofeministas, como Dona Ciró, demonstram que a conexão entre mulheres, natureza e ciência é central em sua forma de viver e cuidar. Essa relação profunda, que une prática, experiência e resistência, é o que caracteriza o ecofeminismo.

Para Flores e Trevizan (2015), o ecofeminismo se opõe à lógica patriarcal e propõe uma reconexão entre mulheres, natureza e ciência, promovendo alternativas para a crise ecológica e incorporando os saberes femininos. Os saberes tradicionais, muitas vezes invisibilizados na Amazônia, são marginalizados pela ciência, que reforça o preconceito e a discriminação contra as mulheres e as minorias sociais: “a própria ciência se encarregou de legitimar o preconceito e a discriminação” (Torres, 2005).

Dona Oscarina, de 83 anos, moradora do bairro Aparecida, relata ter vivenciado a perda quase total de sua língua materna em decorrência da repressão promovida pela Igreja com a chegada dos Padres Salesianos a Tapuruquara. Apesar disso, preservou o conhecimento ancestral sobre o uso de plantas medicinais, transmitido por sua família desde a infância. Entre as ervas que utiliza, destacam-se a sena, o orégano e o uxi-amarelo, empregadas com base em uma forte conexão entre cura física e espiritualidade. Ao ser questionada sobre quando teve início sua relação com os saberes que hoje associamos ao ecofeminismo, Dona Oscarina relata que:

Eu era menina, né, quando eu já fui sabendo e já fui pegando, fui colocando na mente, fui observando e aí fui pegando, aí quando eu fiquei moça, aí me casei tudinho, tive meus filhos, aí já fui fazendo essas coisas, né, quando adoecia e tudo, né, aí fui vendo o que era remédio pra tal coisa, pra isso e pra aquilo, aí fui aprendendo... até que depois eu fui estudar os remédios caseiros [...]. (Oscarina, 83 anos, Entrevista, nov/2024).

É possível compreender nesse diálogo que a entrevistada preservou os saberes ecofeministas transmitidos por seus pais desde a infância, que intensificou após o casamento e a maternidade. As mulheres entrevistadas evidenciam seu vasto conhecimento, legitimado culturalmente, especialmente na fase da maternidade. Observa-se que a relação de se tornar mãe está interligada ao cuidado, ao

nascimento, à reciprocidade com a mãe-terra e com a vida: “mulheres e natureza se entrelaçam numa prática poiesis de criação, re-criação e autogeração da vida. Envolve uma ética de reciprocidade que altera a percepção e constrói uma aliança das mulheres com o planeta” (Torres, 2022, p. 33).

Para Araújo et al. (2017), as comunidades tradicionais, como as da Amazônia, compreendem a arte, o artesanato, os rituais e outros valores culturais como parte de um patrimônio coletivo que se perpetua ao longo do tempo, fortalecendo o sentimento de pertencimento ao território. Nesse mesmo sentido, Torres (2022) destaca que tudo gira em torno das relações entre mulheres, homens e a natureza, sendo essas interações fundamentais para a melhoria da qualidade de vida nas comunidades locais.

Outro ponto relevante destacado por Dona Oscarina é o compartilhamento de saberes vivenciados na Pastoral da Saúde, durante uma formação conduzida por uma pesquisadora e professora do estado do Pará. Naquela ocasião, houve uma rica troca de conhecimentos: Dona Oscarina ensinou aquilo que sabia, enquanto a professora também compartilhava seus saberes acadêmicos. Para ela, essa troca de experiências foi extremamente significativa e enriquecedora.

Além do manuseio de ervas medicinais, Dona Oscarina transmite outros conhecimentos tradicionais e culturais, como, por exemplo, a prática da defumação,¹⁷ utilizada para afastar os maus espíritos e proteger a saúde espiritual das pessoas.

“Às vezes, eles fazem porcaria¹⁸ com a gente, por meio de encanto, por meio de visagem do mato e por meio de porcaria mesmo, entre outras coisas... A defumação afasta esses perigos... Tem três tipos: visagem da mata, visagem do rio e visagem do ar [...]”. Esses atos influenciaram a forma como ela vê a vida e a natureza: “Me serviram enquanto pessoa, porque não para de vir gente atrás de remédios caseiros. Vixe! Sempre vem, sempre vem, constantemente, pra pedir garrafada pros rins, pra infecção urinária [...]”. (Diálogo em dezembro de 2024).

17 Uma mistura de plantas aromáticas e desidratadas é posta em um turíbulo contendo carvão em brasa [...] criando um ambiente favorável a essa relação. [...] A defumação “limpa”, “descarrega”, “energiza”, “purifica”, “afasta” os inimigos, “atrai” os orixás e guias espirituais, entre tantas outras ações (Carlessi, 2017). Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/mnr9qvM96cv5Tr5HcQsVZqp/?format=pdf&lang=pt>

18 Um tipo de feitiçaria para o mal de uma pessoa.

Em sua atuação na Pastoral da Saúde, observa-se como a relação da mulher com o meio ambiente se dá de forma integrada e natural. Ela demonstra um profundo compromisso com a preservação e o aprofundamento dos saberes ecofeministas ao longo da vida, mantendo uma postura aberta ao aprendizado e ao compartilhamento de conhecimentos. Essa dinâmica fortalece a continuidade das práticas ecofeministas, entendidas por ela como parte indissociável de sua identidade étnica.

Dona Oscarina também destaca o uso das chamadas garrafadas¹⁹ pelos membros da comunidade isabelense, uma prática comum na medicina popular, mas ainda invisibilizada pelo olhar da vigilância sanitária. Essa forma de cuidado não é oficialmente reconhecida, mesmo sendo amplamente utilizada.

De acordo com Pires, Neves e Fialho (2016), em estudo realizado com a comunidade indígena Xukuru do Ororubá, em Pernambuco, observou-se que, embora muitos indígenas prefiram a medicina alopática — sistema médico mais comum da cultura ocidental moderna — por sua ação mais rápida, a dificuldade de acesso à atenção básica de saúde leva a população a recorrer a práticas tradicionais, como o uso de chás, lambedores (xaropes caseiros) e garrafadas. Essas práticas, portanto, tornam-se alternativas à biomedicina, sendo adotadas não apenas por necessidade diante da escassez de assistência regular, mas também por influência de práticas ecofeministas e pela consequente efetividade percebida pelas próprias comunidades locais. Na região amazônica, por exemplo, o uso de garrafadas é tradicionalmente empregado no tratamento da malária entre os povos indígenas que habitam a região do Rio Negro (Frausin et al., 2015; Dos Santos, 2024).

É dessa fidelidade à Mãe Terra que Dona Oscarina se torna uma referência em saúde, educação e bem-estar para sua comunidade, sendo reconhecida como uma mulher profundamente conectada à natureza, à espiritualidade e às crenças culturais. Ela fala com vivacidade e zelo sobre a diversidade de plantas que conhece e utiliza, demonstrando um saber minucioso sobre suas finalidades. Entre as

19 As garrafadas, em geral, são combinações de plantas medicinais veiculadas em bebidas alcoólicas, utilizadas com diversas finalidades na medicina popular. (Passos et al, 2018) [...] é definida como uma fórmula medicinal preparada com componentes de origem vegetal, mineral e animal, complementada com elementos religiosos próprios dos sistemas de crenças vigentes no Brasil. (Camargo, 2011)

espécies mencionadas por ela estão a sena, o orégano, a japana, a corama (também conhecida como língua-de-pirarucu-caá), a tinospora, o cipó-alho, a pitanga, o mucuracaá, a folha de Santa Bárbara, a sabugueira e a puruca (em língua geral). Todas essas ervas são citadas com muita propriedade e orgulho, refletindo não apenas o domínio dos saberes ecofeministas, mas também o compromisso de Dona Oscarina em contribuir com a saúde e o bem-estar de seus vizinhos, amigos e de toda a comunidade local de Santa Isabel do Rio Negro.

Além dos saberes transmitidos oralmente e da prática cotidiana, Dona Oscarina também amplia seus conhecimentos por meio da leitura e consulta a obras como *A Flora Nacional na Medicina Doméstica*, de A. Balbach, e *O Maravilhoso Poder das Plantas*, de Elisa Biazzini, demonstrando uma articulação entre os conhecimentos ecofeministas e referências bibliográficas, o que fortalece ainda mais sua autoridade como guardiã dos saberes amazônicos.



Figura 2 - Registro das entrevistas com as mulheres ecofeministas de Tapuruquara. Fonte: autora, 2024

A Sra. Ivone Silva Carvalho, de 58 anos, moradora do bairro São Judas Tadeu, compartilha que, antes de se casar, nunca havia tido contato com médicos ou remédios farmacêuticos, pois sua vida sempre foi cuidada por remédios caseiros preparados por sua mãe e avó. Ela se surpreende ao observar a maneira como os profissionais de saúde recomendam medicamentos manipulados em farmácias, reconhecendo a importância do uso de ervas, que sempre tiveram efeitos positivos sobre sua saúde. Ivone acredita no crescente reconhecimento e na valorização das ervas como uma alternativa eficaz e confiável no cuidado com a saúde. Relata ainda que:

Acredito que, vai chegar um tempo, em que os médicos só vão recomendar os remédios naturais. [...]. (Ivone, 58 anos, Entrevista, nov/2024).

Dona Ivone expressa uma perspectiva otimista quanto ao futuro reconhecimento dos saberes ecofeministas e da eficácia das ervas medicinais. Ela acredita que, com o tempo, esses remédios naturais serão cada vez mais valorizados, inclusive pelos profissionais da medicina convencional. Além disso, faz uma crítica consciente aos altos preços dos medicamentos manipulados nas farmácias da capital, ressaltando a importância de garantir o acesso a tratamentos acessíveis por meio das ervas que comercializa em seu município.

Com humildade e convicção, Dona Ivone destaca que seu trabalho não representa concorrência à farmácia local do município, conhecida como Farmácia do Kondo. Pelo contrário, segundo ela, o próprio Sr. Kondo frequentemente orienta os clientes a procurarem seus produtos, promovendo uma relação de colaboração mútua e respeito, o que reforça o compromisso de ambos com o cuidado da saúde da comunidade de forma acessível e solidária.

Ali no Dr. Kondo, todo mundo que vai lá, vem do hospital: “eu tô com pedra na vesícula, tô com pedra no rim, tô com gordura no fígado”. Ele nem passa o remédio dele, manda lá pra gente. As pessoas chegam aqui com a receita dele: “tem quebra-pedra?” — “Tem. Tem sachê, líquido e cápsula.” Ou ainda: “tô com mioma, tem remédio?” — “Tem, tem uxi-amarelo, sara-tudo etc.” Eu fico admirada! (Ivone, 58 anos, Entrevista, nov/2024).

Dona de uma pequena banca localizada em frente à Drograria do Kondo, onde oferece uma diversidade de produtos à base de ervas, sementes e produtos extraídos da natureza. Dona Ivone dedica-se ao estudo, orientação e recomendação do uso de ervas medicinais, aliando esse saber ao poder da oração e do benzimento. Com profundo conhecimento sobre os remédios naturais, ela relata ter enfrentado um período difícil de ansiedade, marcado por diversos desafios. Foi nesse contexto que encontrou nas ervas uma forma eficaz de melhorar sua saúde física e mental, como ela mesma enfatiza:

Não é só remédio não, é também na mente, aí eu vou, eu aconselho, eu abraço, eu oro...sabe...não foi preciso eu fazer faculdade de Medicina, quem me deu sabedoria foi Deus [...]. (Ivone, 58 anos, Entrevista, Nov/2024).

Dona Ivone, por sua vez, relatou que, desde a infância, foi educada com o uso de remédios caseiros, desenvolvendo ao longo dos anos uma profunda confiança nas práticas ecofeministas como alternativa à medicina convencional. Ela expressa otimismo quanto ao futuro reconhecimento dos remédios naturais por parte dos profissionais da saúde e destaca, com firmeza, a acessibilidade e o alcance de suas práticas, que atendem à população local de maneira respeitosa e solidária.

Suas ações estão fortemente orientadas pelo cuidado com o meio ambiente e pela valorização da vida, princípios que se evidenciam nos testemunhos de diversas pessoas da comunidade repassados a ela. Muitas delas, após esgotarem os recursos disponíveis nos serviços formais de saúde, encontraram nas recomendações de Dona Ivone uma alternativa eficaz, relatando melhorias significativas em seu estado físico, emocional e espiritual.

Ressalta-se ainda que suas práticas ecofeministas estão direcionadas ao cuidado com o meio ambiente e à valorização da vida, confirmadas por meio de testemunhos de pessoas que, após esgotarem todas as opções de tratamento convencional, obtiveram resultados positivos ao adotar suas recomendações:

Tem remédio pra próstata que o rapaz estava em fase terminal e ficou bom. Teve uma senhorinha que foi desenganada em Manaus, mandaram ela pra morrer em casa, mas foram comprar uma garrafada comigo, e ficou boa. (Ivone, 58 anos, Entrevista, nov/2024).

Cabe destacar, nesse sentido, que a prática do ecofeminismo assume uma dimensão profundamente vinculada à experiência e à sensibilidade das mulheres. Isso porque, ao exercerem o cuidado, muitas vezes são percebidas como figuras de acolhimento e confiança. Tanto homens quanto mulheres se sentem à vontade para compartilhar com elas questões delicadas e íntimas — como infecções, corrimentos ou outros problemas de saúde —, demonstrando uma relação recíproca de confiança construída no cotidiano dessas práticas.

Nesse contexto, a prática ecoética, que orienta suas ações, busca oferecer cuidados de forma ética e solidária, sem fins lucrativos, respeitando as especificidades de cada pessoa atendida. Quando necessário, recorrem ao uso de garrafadas, preparações tradicionais à base de diversas plantas medicinais, como parte dos tratamentos naturais, articulando saberes ancestrais, empatia e compromisso com o bem-estar coletivo.

De acordo com De Arruda Camargo (2006), as plantas medicinais adquirem um caráter sagrado quando inseridas em determinados sistemas culturais, recebendo valor simbólico conforme o uso que lhes é atribuído. No contexto do ecofeminismo, observa-se uma valorização ampla do uso das plantas, desde os saberes caseiros até as formas industrializadas, sempre em diálogo com a diversidade cultural dos povos que as utilizam. Segundo Amaral e Bilar (2020, p. 184), o desconhecimento das tradições indígenas pode gerar preconceito, e a invasão de seus territórios contribui para o agravamento de sua vulnerabilidade. Ainda assim, os povos da Amazônia resistem e reafirmam suas raízes culturais por meio das práticas ecofeministas, que associam cuidado com a natureza, espiritualidade e preservação da identidade ancestral.

Os relatos de Dona Ciró, Dona Oscarina e Dona Ivone evidenciam a continuidade e a valorização dos saberes ecofeministas relacionados ao uso de ervas medicinais no município de Santa Isabel do Rio Negro, no estado do Amazonas. Tais saberes vêm sendo preservados pela tradição popular mesmo diante do processo de colonização, fortalecendo-se ao longo do tempo por meio das inter-relações culturais, sociais e de gênero.

Envoltas nas práticas cotidianas das mulheres isabelenses, essas experiências sustentam a convicção de sua eficácia, não apenas no tratamento de enfermidades físicas, mas também no cuidado com a saúde mental, emocional e espiritual, o que reforça o caráter de integralidade desses saberes na vida comunitária.

Considerações Finais

Este estudo evidencia que os saberes amazônicos, representados por mulheres como Dona Ciró, articulam conhecimentos

populares vinculados à natureza, à espiritualidade e à preservação ambiental. Esses saberes refletem um estilo de vida sustentável, comprometido com a continuidade das práticas medicinais sob a perspectiva ecofeminista, representando não apenas a salvaguarda dos saberes ancestrais, mas também o fortalecimento do empoderamento feminino. Esses elementos reforçam a relevância dessas práticas no cenário contemporâneo da saúde e da educação. As mulheres isabelenses aqui apresentadas são reconhecidas como referências em sua comunidade, detentoras de um vasto conhecimento sobre o uso de plantas medicinais, práticas de defumação, preparo de garrafadas e tantas outras práticas e saberes voltados à cura física e espiritual. Além de promoverem esses cuidados, estabelecem uma conexão simbólica e concreta entre as pessoas, a natureza e o território em que vivem.

Suas práticas transcendem o uso funcional das ervas, sendo orientadas por uma filosofia ecoética que propõe uma relação responsável com a natureza e com as futuras gerações. Evidencia-se, assim, um cuidado com a saúde e com o ambiente entrelaçados ao afeto, à generosidade e ao compromisso com o bem-estar coletivo. Suas ações não se limitam ao ato de curar, mas configuram um modo de vida sustentável, que valoriza o amor pela natureza, o zelo pelas plantas e a dedicação ao outro.

Esse compromisso com a preservação dos saberes culturais expressa a continuidade das práticas medicinais amazônicas, representando um ponto de convergência entre tradição e modernidade. Trata-se de um processo que permite a manutenção de saberes ancestrais mesmo diante das transformações culturais contemporâneas.

Referências

- A. M., & Milliken, W. An ethnobotanical study of anti-malarial plants among indigenous people on the upper Negro River in the Brazilian Amazon. **Journal of ethnopharmacology**, v. 174, p. 238-252, 2015
- ARAÚJO, Francisco; SOUZA, Maria; SILVA, João. Patrimônio Cultural e Identidade nas Comunidades Tradicionais. [s.l.]: [s.n.], 2017.

BIANCHI, Bruna. “Introdução - Ecofeminismo: il pensiero, I dibattiti, le prospettive”. Revista Deportate, Esuli, Profughe (DEP), n. 20, v. I-XXVI, jul. 2012.

COELHO, Suani Teixeira et al. Biomass residues as electricity generation source in low HDI regions of Brazil. In: **XI Latin-American congress on electricity generation and transmission—CLAGTEE**. 2015.

DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gisli. Nature and Society: **Anthropological Perspectives**. [s.l.]: [s.n.], 1996.

DEPI/SEPLANCTI. **Departamento de Estudos, Pesquisas e Informações**. Amazonas em Mapas. Disponível em: <https://www.sepecti.am.gov.br/wp-content/uploads/2019/07/1a_Amazonas_em_Mapas_2015_em_novembro_de_2016.pdf> Acesso em 08 fev. 2025.

DE ARRUDA CAMARGO, Maria Thereza Lemos. A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. **Dominguezia**, v. 27, n. 1, p. 41-49, 2011.

FLORES, Ana. **Ecofeminismo: Teorias e Práticas**. [s.l.]: [s.n.], 2015.

FLORES, Ana; TREVIZAN, Gilmar. **A Política do Ecofeminismo: Diversidade e Sustentabilidade**. [s.l.]: [s.n.], 2015.

FLORES, Bárbara Nascimento; TREVIZAN, Salvador Dal Pozzo. Ecofeminismo e comunidade sustentável. **Revista Estudos Feministas**, v. 23, n. 1, p. 11-34, 2015.

FLORES, Bárbara Nascimento; TREVIZAN, Salvador Dal Pozzo. Ecofeminismo: Mulheres e Povos Rumo à uma Cultura Sustentável. **Cadernos Macambira**, v. 4, n. 2, p. 94-102, 2019.

FRAUSIN, Gina de Freitas Hidalgo, A., Lima, R. B. S., Kinupp, V. F., Ming, L. C., Pohlit,

FREITAS, Carlos Alberto A. de; PRADO, Jefferson. Lista anotada das pteridófitas de florestas inundáveis do alto Rio Negro, Município de Santa Isabel do Rio Negro, AM, Brasil. **Acta Botanica Brasiliense**, v. 19, p. 399-406, 2005.

FREITAS, Paulo. **Natureza e Cultura: Reflexões sobre a Antropologia e o Pensamento Ocidental.** [s.l.]: [s.n.], 2016.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/santa-isabel-do-rio-negro.html>> Acesso em: 07 de jan 2025.

ITOKAZU, Anastasia Guidi. Por uma ciência sucessora ecofeminista: uma crítica da dicotomia aparência-realidade subjacente. **Perspectivas em Diálogo: Revista de Educação e Sociedade**, v. 10, n. 23, p. 91-103, 2023.

LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern.* [s.l.]: [s.n.], 1994.

DOS SANTOS, Edilane Mendes; BRAULE, Gilvânia Plácido; DA SILVA ALMEIDA, Tiago. **TRADIÇÃO E TRANSFORMAÇÃO: CAMINHO DOS FAZEDORES DE GARRAFADAS EM BENJAMIN CONSTANT-AM.** V. 29, n. 1, p. 32-63, 2024. [S. l.], v. 29, n. 1, p. 32-63, 2024. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/Identidade/article/view/3116>. Acesso em: 11 jan. 2025.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** 26 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

ORTNER, Sherry B. “Is Female to Male as Nature Is to Culture?” In: ROSALDO, M. Z.; LAMPHIRE, L. (eds.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, CA: **Stanford University Press**, 1974. p. 68-87.

PIRES, Maria Jaidene; NEVES, Rita de Cássia Maria; FIALHO, Vânia. **Saberes Tradicionais e Biomedicina: reflexões a partir da experiência dos Xukuru do Ororubá,** PE. *Revista Antropológicas*, v. 27, n. 2, 2016.

PNUD, **Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. Desenvolvimento Humano e IDH.** Atlas BR. Disponível em: <<http://www.atlasbrasil.org.br/perfil/municipio/130360#idhm-all>> Acesso em 30 dez. 2024.

ROSENDO, Daniela. **Filosofia Ecofeminista: Repensando o feminismo a partir da lógica da dominação.** Diversitas: Núcleo de Estudos das Diversidades, Intolerâncias e Conflitos, São Paulo, n. 5, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/diversitas/article/>

view/120579/117656. Acesso em: 12 dez 2024.

SEMA, **Plano Municipal de Gestão Integrada de Resíduos Sólidos do Município de Santa Isabel do Rio Negro/Am.** Disponível em: <<https://www.sema.am.gov.br/wp-content/uploads/2024/04/PMGIRS-SANTA-ISABEL.pdf>> Acesso em: 07 jan. 2025

SILIPRANDI, Emma. **Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais.** Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável. v. 1, n. 1, p. 61-71, 2000.

SILIPRANDI, Graziela. **Mulher e Natureza: Reflexões sobre a Subordinação e a Exploração.** [s.l.]: [s.n.], 2015.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas.** Manaus: EDUA - Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005

TORRES, Iraildes Caldas. **Ecofeminismo e Práticas Ecológicas e Agroflorestais na Amazônia.** In: VOZES FEMININAS NA AMAZÔNIA: Ecofeminismo, Trabalho, Educação e Violência Doméstica. Org. Iraildes Caldas Torres e Aldair Oliveira de Andrade. Manaus: EDUA; São Paulo: Alexa Cultural, 2022.

VELDEN, Felipe Vander; BADIE, Marilyn Cebolla. **A relação entre natureza e cultura em sua diversidade: percepções, classificações e práticas.** Avá, n. 19, p. 00-00, 2011.

VIEIRA, Bruna Benazi; MILWARD-DE-AZEVEDO, Michaele Alvim. A etnobotânica e o ecofeminismo em prol da conservação ambiental. **Diversidade e Gestão**, v. 2, p.178-188, 2018.

CAPÍTULO II
MULHERES INDÍGENAS,
MEIO AMBIENTE E
ECONOMIA FEMINISTA

MULHERES INDÍGENAS NA MITIGAÇÃO DOS IMPACTOS AMBIENTAIS DAS MUDANÇAS CLIMÁTICAS

Maria Hildete Marinho Araújo²⁰

Nelson Matos de Noronha²¹

Introdução

No presente, a humanidade enfrenta uma crise ambiental, cujo agravamento se mostra nas mudanças climáticas. Em grande parte, isso se deve ao crescimento econômico e à expansão desordenada das atividades industriais. Vale ressaltar que as mulheres estão sendo reconhecidas como as mais vulneráveis aos impactos climáticos, sobretudo as negras e indígenas, mais expostas aos efeitos danosos dessas mudanças. A cada ano que passa, suas lideranças precisam encontrar novas estratégias para resguardar seus conhecimentos, ameaçados pela crise ambiental, e descobrir caminhos e ações que lhes permitam organizar sua existência nesse novo contexto.

A Situação Ambiental do Distrito de Iauaretê

Tradicionalmente, os povos indígenas produzem mais lixo orgânico do que resíduos de longa durabilidade, mas o contato com outras culturas contribuiu para a introdução de novas alternativas de estilo de vida, em consequência do aumento da utilização de produtos industrializados (SILVA e BENINI, 2020). Na região do Baixo, Médio e Alto Rio Negro, as mudanças socioculturais têm se agravado há pelo menos noventa anos. Os diferentes povos indígenas, que há milênios vivem na região, experimentam, portanto, o aprofun-

20 Do povo Tariana. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

21 Doutor em Filosofia pela Unicampi. Professor Titular da Universidade Federal do Amazonas.

damento das alterações em seus modos de vida e de suas tradições. O grande impacto ocorreu em 1929, quando foram implantadas as missões salesianas e as ações de abertura de internatos para estudantes indígenas. Desde então, o contato com o mundo dos brancos teve como consequência um verdadeiro etnocídio (PGTA, 2019).

Um dos exemplos dessa situação é o Distrito de Iauaretê, localizado no Alto Rio Negro, pertencente ao município de São Gabriel da Cachoeira, no noroeste do Estado do Amazonas. No âmbito do movimento indígena, a cartografia representa esse território dividindo-o em quatro sub-regiões: Papuri, Alto, Médio, Rio Uaupés e Iauaretê. Esta última se destaca como o maior núcleo populacional da Terra Indígena Alto Rio Negro. Nesse distrito, há um constante tráfego migratório. Famílias das comunidades próximas passam ou se fixam ali em busca de serviços básicos, como banco postal, comércio, escolas de ensino fundamental e médio e outros serviços de utilidade pública. Nesses deslocamentos, todos estão à procura de melhores condições de vida e trabalho. Devido ao seu crescimento, ampliaram-se as vagas de emprego e a taxa de ocupação no distrito. A mudança da paisagem e do modo de viver da população indígena teve aí uma de suas referências mais significativas. Essa concentração populacional vem ocorrendo desde a desativação dos internatos salesianos, pois, para manter seus filhos em escolas, as famílias das calhas dos rios próximos tiveram que migrar para Iauaretê. Comparada a outras localidades, a região adquiriu características evidentes de um meio urbanizado. Com a aglomeração populacional, vieram os problemas que hoje desafiam a gestão pública, que precisa definir prioridades para a alocação de investimentos e a adoção de políticas públicas. A região atualmente conta com cerca de 2.570 pessoas, aproximadamente 570 famílias e 10 bairros (PGTA, 2020).

No que concerne à representação junto às instâncias de governo, os povos indígenas conseguiram a eleição de algumas vereadoras indígenas e, mais recentemente, elegeram o prefeito e o vice-prefeito. Entretanto, isso não foi suficiente para a criação de políticas públicas que contribuam para a minimização dos problemas sociais enfrentados por Iauaretê. Similarmente ao que ocorre nos grandes centros urbanos brasileiros, aqui a violência, a precariedade da educação e da saúde pública são problemas que afligem a população. A explosão demográfica nesse distrito trouxe consequências sem pre-

cedentes para os moradores e para os ecossistemas terrestres e aquáticos. Com o despejo de resíduos sólidos sem tratamento adequado, na maioria dos territórios indígenas, os problemas socioambientais tendem a crescer. Há situações em que resíduos e dejetos são depositados diretamente na natureza, o que gera o desgaste da qualidade de vida da população (SILVA et al., 2020).

Uma crescente preocupação socioambiental inquieta os povos indígenas do Distrito de Iauaretê. Identificam-se sinais de que está em curso a gestação de uma vontade coletiva voltada ao desenvolvimento de ações que viabilizem a destinação adequada dos resíduos sólidos produzidos pelo aumento do consumo de bens industrializados. Entre essas indicações, destaca-se o surgimento de estudos sobre a deterioração ambiental e o manejo dos recursos naturais do Alto, Médio e Baixo Rio Negro, como o trabalho de Leonardo Rios e colaboradores, publicado na Revista Saúde e Sociedade em 2007; a monografia de Silvia Cordeiro Melgueiro e colaboradores, desenvolvida na Universidade do Estado do Amazonas, sobre o lixão a céu aberto na Comunidade Nova Esperança, em São Gabriel da Cachoeira; e, sobretudo, o **Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro**, elaborado pela FOIRN — Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, em 2019.

A apresentação pública dessas pesquisas possibilitou a disponibilização de informações preliminares para a formulação de políticas públicas consistentes sobre a problemática em Terras Indígenas da região do Alto Rio Negro. O número de relatos sobre a deposição de lixo e a destinação incorreta de resíduos sólidos no meio ambiente de Iauaretê cresce de forma acelerada. Em função desses eventos, o interesse pelo tema foi retomado nos Encontros de Agentes Indígenas de Manejo Ambiental (AIMA), realizados em setembro, na Ilha de Duraka, no município de São Gabriel da Cachoeira, em novembro de 2022.

No entanto, a questão dos resíduos sólidos segue tratada de forma superficial pelos órgãos públicos. A maior preocupação parte dos moradores, que percebem os avanços do lixão a céu aberto e as consequentes doenças que tendem a se agravar. Cabe destacar que, nesse aterro insalubre, também são despejados materiais hospitalares e outros rejeitos igualmente nocivos. É indispensável lembrar que dos ecossistemas naturais o homem amazônico retira seu sustento e a sobrevivência alimentar de sua família, de modo direto e

indireto. A única ação perceptível dos gestores públicos é a coleta do lixo dentro do perímetro urbano dos bairros; contudo, na sequência, esse material é depositado em área inadequada, ao ar livre. Iauaretê, pelo que se observa, reproduz o mesmo cenário de São Gabriel da Cachoeira, município no qual o problema da coleta de lixo tornou-se notório a partir de 2010.

Quando o Ministério Público Federal (MPF) realizou inspeção in loco, expediu recomendação para que o município adotasse medidas necessárias à retirada do lixão localizado próximo à comunidade indígena Boa Esperança, onde residiam cerca de 86 pessoas de diferentes etnias. Já em 2013, após constatar que as medidas adotadas eram insuficientes, o órgão expediu nova recomendação ao município para que providências fossem tomadas em relação à situação.

Em 2014, o problema ganhou novos desdobramentos quando o Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM) atestou que o município estava em atraso quanto ao cumprimento do prazo legal para o encerramento dos lixões e a implementação de aterros sanitários. Em resposta, a prefeitura informou que medidas já haviam sido tomadas em relação ao lixão, incluindo sua transferência para outra localidade. Contudo, a resposta não condizia com a realidade, pois, em 2015, a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) notificou o MPF de que o lixão permanecia na mesma área próxima à comunidade Boa Esperança. A permanência do aterro transformava os moradores em coletores de lixo e afetava drasticamente os igarapés e os sistemas produtivos locais devido à contaminação. Desde então, a situação permanece sem solução, como relatam moradores locais.

No Sistema Nacional de Informações sobre Resíduos Sólidos (SINIR), os dados sobre essa problemática são inexistentes. Esse vazio estatístico reforça a necessidade de aprofundar estudos e reflexões sobre o tema, visando subsidiar políticas públicas mais eficazes e condizentes com as especificidades da região.

As Mulheres na Vanguarda da Questão Ambiental em Iauaretê

Vale ressaltar a preocupação pessoal da pesquisadora Maria Hildete Marinho Araújo, por ser “filha de Iauaretê” e por sua forma-

ção profissional na área do ambientalismo, como Gestora Ambiental e como Articuladora dos Agentes Indígenas de Manejo Ambiental da região do Rio Negro, por meio da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Diante dos desafios, a inquietação das populações indígenas se eleva e se intensifica devido ao risco de que essa situação possa se tornar irreversível, quando os lençóis freáticos, rios, mananciais e igarapés forem contaminados. Nesse sentido, sustenta-se a tese de que é premente a necessidade de se empreender uma pesquisa que, além de analisar, sirva de base para a disseminação de debates nos territórios e comunidades indígenas do Rio Negro, que possam resultar em alguma ação concreta futuramente e chamar atenção para as vulnerabilidades socioambientais às quais a Amazônia e suas populações tradicionais estão propensas.

A preocupação com o manejo inadequado dos resíduos sólidos concerne, sobretudo, às inquietações das mulheres referentes aos cuidados com a produção de alimentos, o uso da água, o saneamento básico e o cuidado com a saúde, uma vez que, devido às tarefas que lhes são atribuídas em suas comunidades, elas são as primeiras a sofrer os impactos dos processos de urbanização, industrialização, mineração, exploração de produtos da floresta e outras intervenções dos brancos sobre os seus territórios. Elas são as primeiras a sentir os efeitos das alterações climáticas decorrentes das agressões ao meio ambiente, tanto quanto as crianças.

Elas ainda guardam na lembrança as perseguições e os crimes que os brancos cometeram contra seus antepassados, por meio de sujeitos que sequestravam e vendiam as crianças em Manaus e em Belém (SILVA, J. L., 2010, p. 15). Suas crianças recebem essas lembranças para se prevenirem contra a retórica dos novos colonizadores. São elas que se encontram à frente quando se trata de repudiar o racismo que se difundiu, pelo menos desde o século XIX, contra os povos indígenas. E são elas que se defrontam também com a visão romântica e positivista de que os indígenas desejam viver apartados em territórios isolados e fechados aos processos de modernização deflagrados pela colonização europeia.

Os antigos colonizadores se valiam da retórica missionária que se justificava como ação civilizadora. Embora esse discurso tenha se revestido de novas roupagens, ele persiste como forma de legitimação das tentativas de desqualificação e dissolução das socie-

dades e das culturas dos povos originários. Entretanto, estes resistem de maneira aguerrida e mediante estratégias elaboradas a partir de conhecimentos adquiridos na convivência entre os brancos e as práticas exercitadas nas instituições implantadas pelos colonizadores. Assim, a formação escolar disseminada pelos religiosos salesianos e pelas missões evangélicas os capacitou para o domínio da língua portuguesa, para a produção manufatureira do artesanato e para as demais atividades das áreas do comércio, dos serviços e da administração pública, sem falar na disciplina rigorosa e na devoção religiosa. Essa formação causou efeitos danosos, pois muitos deixaram de falar as línguas de seus parentes e perderam as lembranças de seus rituais. Mas muitos resistiram e mantiveram esses conhecimentos.

Às mulheres indígenas também foi atribuída a forma mais sutil e persistente de apagamento. Mesmo em obras mais recentes dedicadas à construção de uma narrativa crítica sobre a presença das mulheres, ao buscar informações sobre as indígenas, deparamo-nos com uma ausência notável ou, no melhor dos casos, com uma breve menção acompanhada de um sentimento de desculpa por não contemplar de maneira mais abrangente (VIEIRA, 2017, p. 33).

Contudo, o presente trabalho visa investigar como as mudanças climáticas afetam as mulheres, suas percepções sobre o assunto, as vulnerabilidades que enfrentam e as ações que tomam para lidar com essas questões.

Enfrentamento Climático das Mulheres Nos Dias Atuais

A pesquisa descritiva será elaborada mediante entrevista estruturada e aplicada com as mulheres lideranças, com as seguintes percepções:

Pergunta	Respostas
1ª.) O que sabe sobre mudanças climáticas?	Entrevistada 1: “Fenômeno da natureza” Entrevistada 2: “Está sendo muito tratado mundialmente sobre a poluição, que faz com que o nosso clima atual esteja mudando, não é mais como antigamente. Escuto os mais velhos dizendo que o clima desses últimos tempos não é como antes, principalmente o Sol, com um calor que é de matar. Hoje em dia vejo muito as organizações falarem sobre o assunto das mudanças climáticas.”

2 ^a .) Quando é abordado o tema em sua região, o que vem na mente primeiro?	Entrevistada 1: “É a complexidade do fenômeno da natureza.” Entrevistada 2: “Me vem à mente as poluições de hoje em dia. Dá de perceber, a gente sente as mudanças climáticas: o sol, a chuva, os rios, a nossa mata.”
3 ^a .) Diminuir os impactos das mudanças climáticas é importante?	Ambas entrevistadas: Acho muito importante, principalmente mais pensando pelas gerações futuras.
4 ^a .) Como está a luta das mulheres indígenas da sua região sobre as mudanças climáticas?	Entrevistada 1: “Está numa sintonia coletiva labutando de encontrar atividade para amenizar a situação.” Entrevistada 2: “Sobre essa temática, né, creio que as mulheres da região também estejam sabendo mais sobre o assunto.”
5 ^a .) As mulheres indígenas estão sendo protagonistas nessa discussão ou estão iniciando?	Entrevistada 1: “Na minha percepção, a Associação das mulheres indígenas do Distrito de Iauaretê, na sua política de empoderamento, está sendo protagonista ao repassar aos jovens adolescentes, visando que, no futuro, eles serão os guardiões da natureza, usufruindo sem afetar o ambiente natural.” Entrevistada 2: “Sobre essa temática, né, creio que as mulheres da região também estejam sabendo mais sobre o assunto.”
6 ^a .) Na sua visão, o que mais é necessário fazer para contribuir no melhoramento do nosso ambiente?	Entrevistada 1: “Recursos mais altos para executar oficinas educativas integradas culturais. Na minha região, há muita diversidade e periculosidade de locomoção em lugares distantes.” Entrevistada 2: “É mais sobre a questão do lixo, como vemos, né, em muitas reportagens, o lixo tóxico é o que mais prejudica o meio ambiente. Então, seria mais sobre reciclagem de lixo.”
7 ^a .) Qual a mensagem para outras mulheres sobre essa pauta importante da atualidade?	Entrevistada 1: CERTEZA NA FRENTE, HISTÓRIA NA MÃO, a mensagem é de suma importância, onde um guardião de saberes teve o seu sentir, pensar, aprovisionar nos futuros tempos a geração vindoura. Entrevistada 2: “Se aprofundar sobre o assunto e agir para o melhoramento do nosso clima, preservando a natureza.”

Coleta de dados a partir de entrevistas estruturadas realizadas no período entre 6 a 10 de setembro de 2023 com lideranças femininas indígenas de Iauaretê, em São Gabriel da Cachoeira, por Maria Hildete Marinho Araújo.

Vieira (2017, p. 68) reforça a importância do movimento indígena, o qual desempenha um papel fundamental na discussão sobre políticas indígenas e públicas. Por meio das representações das organizações, busca-se acompanhar as questões que afetam o modo de vida, tanto no Brasil quanto em outros países, constantemente envolvidos na conscientização, sendo um esforço quase diário. Segundo Oliveira (2021), Vandana Shiva²² compreende que o empoderamento das mulheres e das comunidades tradicionais, juntamente com a preservação de seus modos de vida, desempenha um papel fundamental na promoção de novas formas de relacionamento entre as pessoas e a natureza, uma lição importante para toda a humanidade.

Seguimos, portanto, conforme o pensamento de Flores (2022), segundo a qual as mulheres consideram a importância do meio ambiente como uma causa digna de luta, quando perceberam que isso afeta diretamente a segurança em níveis pessoais, domésticos e comunitários. Essa conexão essencial entre a luta pela autonomia das mulheres e dos povos ligados à terra e a batalha pela preservação da natureza não é uma novidade, mas sim uma parte integrante da história de muitos grupos, em que a exploração da natureza é igual à exploração de sua própria existência.

A Educação Ambiental: um espaço de lutas e um lugar de fala das mulheres indígenas

Como membro integrante da comunidade, a pesquisadora Marial Hildete Marinho Araújo tem mantido contatos intermitentes com os seus parentes, os migrantes e os recém-chegados de Iauaretê. Nesta condição, ela já teve acesso a algumas das respostas de seu questionamento a propósito do entendimento de seus comunitários sobre o problema do lixo que os assola. Para alguns, as mudanças climáticas são apenas um fenômeno da natureza. Outras opiniões nos dão conta de que, para a maioria deles, essa questão não tem relevância. Outros dizem que falta entendimento ou consciência e que a situação é muito complexa. Mas há quem tenha noção da gravidade da situação e da relevância de se tomar atitudes para que a população receba as informações e os esclarecimentos sobre o assunto e que se tomem medidas de prevenção a fim de evitar as consequências prejudiciais para as gerações futuras.

22 Filósofa, física, ecofeminista e ativista ambiental indiana.

Nesses contatos, a pesquisadora sondou as opiniões sobre o engajamento das mulheres indígenas nas atividades voltadas para o entendimento e o enfrentamento das mudanças climáticas. Embora algumas dessas opiniões indiquem que já existe a percepção de que as mulheres indígenas de Iauaretê sabem mais sobre esse assunto do que os homens e de que elas estão atentas e empenhadas na busca de soluções, uma parte significativa ainda mantém uma atitude cética, pois constata que, por se tratar de uma questão recente, a maioria das mulheres não tem acesso aos dados da questão nem possui condições para conhecê-la com profundidade devido ao fato de estarem presas aos trabalhos domésticos e aos afazeres da roça.

Diante desse cenário, a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro (FOIRN) tem se empenhado em constituir um Grupo de Trabalho com a missão de elaborar um diagnóstico da situação ambiental na região do Alto Rio Negro, do qual faz parte a pesquisadora Maria Hildete. Esse estudo deverá servir como um subsídio para a promoção de debates com vistas a determinar diretrizes e ações de políticas públicas. Uma das perspectivas desse movimento consiste na construção de um programa de educação ambiental em conformidade com os princípios e as estratégias do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Terra Indígena Alto Rio Negro.

A FOIRN adotou como um dos seus princípios fundamentais o envolvimento das mulheres, dos jovens e dos homens, de maneira articulada, em todas as suas frentes de atuação. Na esfera da educação, esse princípio aparece com destaque, em parte devido à tradição escolar construída ao longo dos trabalhos da missão salesiana. Mas essa qualidade se deve também à formação política adquirida nas lutas dedicadas à organização dos movimentos das causas indígenas há mais de meio século, o que parece ter proporcionado o desenvolvimento de uma atitude comum entre suas lideranças no que tange à mobilização de todas as etnias, sem distinção e de maneira isonômica, no esforço comum pelo qual se alcançaram relevantes conquistas no campo dos direitos dos povos originários.

Um programa de educação ambiental na região do Alto Rio Negro não pode, portanto, se apresentar sem adotar essa postura, uma vez que ela comporta uma pedagogia que possui o poder de despertar no público o interesse pelo conhecimento e por um co-

nhecimento significativo para a juventude. Um programa de educação ambiental requer a sistematização de um conjunto de informações científicas e técnicas que permitam aos estudantes dominar conceitos e modelos de explicação pelos quais a cultura ocidental compreende as leis da natureza e o comportamento dos fenômenos naturais. Ele não deve deixar de abordar os valores éticos, políticos e estéticos correspondentes a essa maneira de pensar. Entretanto, o risco de fracasso inerente a esse programa na região será bastante alto, caso ele não contemple a história dos povos originários e despreze a relevância de seus valores espirituais, de suas práticas tradicionais e de suas formas de organização social.

A crítica tem sido um exercício que se faz presente de maneira ostensiva nas atividades políticas e culturais da FOIRN, prática que tem se aperfeiçoado pela disseminação da pedagogia de Paulo Freire mediante diversas iniciativas que contribuíram com a formação escolar e acadêmica da juventude da região. Acreditamos que, aliada à educação para a prática da liberdade, a conscientização da sociedade para a questão ambiental poderá se beneficiar dos estudos e do exemplo de Vandana Shiva. Ativista engajada na luta mundial em favor do ambientalismo, esta autora possui grande afinidade com as causas indígenas, uma vez que sustenta a tese de que, sem a participação e a voz das populações marginalizadas, essa luta não poderá alcançar seus objetivos.

Assim como Paulo Freire, segundo Carolina Alves Gomes de Oliveira (OLIVEIRA, 2021, p. 520), Shiva possui o entendimento de que a ciência tem sido direcionada para a dominação capitalista em desfavor do combate às desigualdades econômicas e em favor da justiça social. Sua proposta pedagógica se volta, assim, para a crítica dessa forma de utilização da ciência e para a promoção da emancipação das populações que se tornaram exploradas pelo capitalismo e sujeitadas politicamente pelos governos que o representam. Nesse campo, ao seu ver, o papel das mulheres é imprescindível.

Considerações Finais

As mulheres indígenas desempenham um papel fundamental na abordagem das mudanças climáticas, pois possuem conhe-

cimentos tradicionais e uma relação profunda com a terra e o meio ambiente. Algumas maneiras pelas quais as mulheres indígenas estão relacionadas às mudanças climáticas são seus conhecimentos ancestrais sobre práticas agrícolas sustentáveis, manejo de recursos naturais e técnicas de conservação que podem ser cruciais para enfrentar as mudanças climáticas. Da mesma forma, são ativistas que têm reforçado papéis de liderança em movimentos e organizações que lutam contra as mudanças climáticas e pela proteção dos direitos das comunidades indígenas. Elas frequentemente defendem práticas sustentáveis e a justiça ambiental.

No entanto, é importante considerar que as mulheres indígenas também enfrentam as mudanças climáticas, como a perda de terras devido à exploração de recursos naturais. Além disso, muitas vezes enfrentam discriminação de gênero, principalmente em culturas indígenas nas quais o homem tem o papel de líder, tornando-se mais vulneráveis às consequências das mudanças climáticas. Da mesma forma, segundo Costa (2022), é inaceitável que um pequeno grupo de indivíduos brancos e ricos lucre à custa da destruição do nosso planeta, colocando em risco a vivência das futuras gerações. Nesse cenário, são os mais vulneráveis, incluindo os pobres, mulheres, negros e indígenas, que acabam sofrendo as consequências mais graves das tragédias decorrentes da crise climática. A desigualdade e a crise climática estão intimamente entrelaçadas.

De acordo com a ONU Mulheres, elas estão envolvidas em iniciativas de sustentabilidade em todo o mundo, com participação e liderança que resultam em ações climáticas mais eficazes. Durante a cúpula em Belém, a ONU Mulheres informou que tem trabalhado junto ao governo brasileiro e em parceria com os governos locais para que as mulheres e meninas da Amazônia Legal possam exercer seu potencial de agentes de mudança, tomadoras de decisão e participantes na ação climática e ambiental.

O protagonismo das mulheres indígenas do Rio Negro tem ganhado notoriedade nos espaços internacionais, levando suas experiências de seu território para outros territórios, reafirmando o compromisso da FOIRN com a luta por justiça climática, defesa territorial e valorização dos conhecimentos ancestrais.

Para abordar as mudanças climáticas de forma eficaz, é fundamental envolver e respeitar os conhecimentos e as perspectivas das

mulheres indígenas, bem como garantir seus direitos à terra, à água e à participação ativa nas decisões relacionadas ao meio ambiente. Isso pode contribuir para estratégias mais resilientes e sustentáveis de enfrentamento das mudanças climáticas. Portanto, no distrito de Iauaretê, as lideranças indígenas mulheres têm consciência da grave situação das mudanças climáticas e buscam estar à frente desse enfrentamento.

Referências

COSTA, Alexandre Araújo. **‘Desigualdade e crise climática estão completamente juntas’**. Entrevista concedida a Agatha Christie Silva. AGÊNCIA ECO NORDESTE, jun. 2022. Disponível em <https://agenciaeconordeste.com.br/desigualdade-e-crise-climatica-estao-completamente-juntas-aponta-alexandre-costa/>.

DA SILVA, Lucas Braga; MENESES, Verônica Dantas; DEMAR-CHI, André Luís Campanha. **RESÍDUOS SÓLIDOS E POVOS INDÍGENAS: ENQUADRAMENTOS DA MÍDIA NO BRASIL**. Humanidades & Inovação, v. 7, n. 16, p. 482-493, 2020.

FLORES, Bárbara Flores. **Ecofeminismo e comunidades indígenas: rumo à cultura de sustentabilidade ambiental e reconhecimento das identidades locais para enfrentamento de crises globais**. Sustentabilidade: Diálogos Interdisciplinares, v. 3, p. 1-23, 2022.

Nações Unidas ONU News. **Perspectiva Global Reportagens, ONU Mulheres**. Disponível em: [Humanashttps://news.un.org/pt/story/2023/08/1818657](https://news.un.org/pt/story/2023/08/1818657) acesso: ago. 2023.

OLIVEIRA, Carolina Alves Gomes. **Diálogos entre Paulo Freire e Vandana Shiva como aportes para uma Educação Ambiental desde el Sur**. Ensino, Saúde e Ambiente, v. 14, n. esp., p. 512-535, 2021. **Plano de Gestão Territorial e Ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro/ Realização FOIRN- Federação das Organização Indígenas do Rio Negro**. São Gabriel da Cachoeira-AM: FOIRN, 2019.

SILVA, Lucas Braga da; BENINI, Édi Augusto. **Reflexões acerca**

da questão dos resíduos sólidos em territórios indígenas. Revista Brasileira de Gestão Ambiental e Sustentabilidade, v. 7, n. 17, p. 1425-1438, 2020.

VIEIRA, Ivânia Maria Carneiro et al. **Lugar de mulher: a participação da Indígena nos Movimentos Feministas e Indígenas do Estado do Amazonas.** 2017.

ECONOMIA FEMINISTA EM SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA: UM ESTUDO SOBRE AS MULHERES INDÍGENAS QUE VENDEM LANCHE NO CENTRO DA CIDADE

Armando da Silva Menezes¹

Jurandir Farias da Silva²

Jociela Vasconcelos Araújo³

Introdução

O enfoque da economia feminista, no mundo, ganha impulso em meados da década de 1970 e 1980, com forte influência do feminismo como movimento político, social, ideológico e filosófico, sobre os estudos e o modelo econômico atual. A crítica se acentua sobretudo nos aspectos negligenciados pelo formato econômico vigente, tais como: a temática de gênero; diferenças salariais entre mulheres e homens, ambos exercendo a mesma função; segregação sexual no mercado de trabalho, reservando atividades mais leves e/ou precárias às mulheres, que recebem, consequentemente, salários inferiores aos dos homens, e a sobrecarga da mulher nos trabalhos domésticos e de cuidados, além do seu trabalho fora de casa. Trata-se da negação dos direitos da mulher que, ao longo da história da humanidade, vem contribuindo para o agravamento da desigualdade de gênero nas sociedades.

De acordo com o IBGE, no Brasil, em média as mulheres recebem 20,4% menos que os homens; a diferença se acentua quando se trata da mulher negra, que atinge 39,2% a menos. Suponhamos

1Do povo Tukano. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

2Do povo Tukano. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

3Do povo Tariano. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

que um funcionário (masculino) da empresa X tenha ganho mensal no valor de R\$ 4.236, equivalente a três salários mínimos (R\$ 1.412 até 2024). Efetuando o cálculo básico, a regra de três, os 20,4% equivalem ao valor de R\$ 3.371,856, enquanto os 39,2% correspondem a R\$ 2.575,488. Note-se que, na simulação, fica perceptível a desigualdade salarial entre homem, mulher branca e mulher negra.

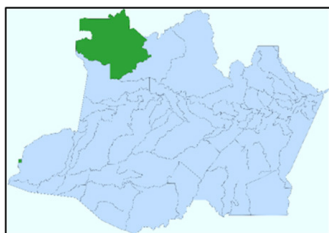
Para os movimentos feministas, o assunto da economia não deve se restringir especificamente aos especialistas ou às fórmulas matemáticas, afastando-se da experiência histórica do trabalho e da vida da mulher. A sustentabilidade da vida humana não se sustenta somente com o trabalho remunerado, mas também na interação com o trabalho não remunerado (doméstico e de cuidados), exercido por milhares de mulheres todos os dias. As horas de trabalho remunerado feminino, adicionadas ao trabalho doméstico e de cuidados, ultrapassam as horas de trabalho pagas. O modelo de economia tradicional invisibiliza as horas de trabalho doméstico e de cuidados realizados pela mulher. Este estudo expõe uma abordagem sobre o trabalho das mulheres indígenas vendedoras de lanche e de artesanatos no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira, no estado do Amazonas, tendo por base as discussões da economia feminista.

A abordagem da economia feminista permite entender o trabalho das mulheres e chama a atenção para o fato de existirem mulheres indígenas em São Gabriel da Cachoeira que, hoje, são chefes de família, pois vivem em arranjos monoparentais. Outro aspecto considerado é a ineficiência da política pública em relação ao trabalho econômico feminino. Constata-se que tanto as vendedoras de lanche quanto as artesãs atendem os clientes em espaços inadequados. São mais de 6 horas que essas mulheres permanecem nos pontos de trabalho, na beira das ruas e nas esquinas das avenidas. O trabalho econômico da mulher indígena precisa de incentivo do poder público e de espaços adequados para que ela possa garantir o sustento do seu grupo familiar.

Por outro lado, a temática da economia feminista não é amplamente difundida ou discutida no meio feminino e nos movimentos sociais em São Gabriel da Cachoeira/AM, condição que contribui para a não efetivação dos direitos e a continuidade da invisibilidade do trabalho econômico feminino nesta cidade, que é a mais indígena do Brasil.

A metodologia foi pautada em abordagens qualitativas, sem exclusão dos aspectos quantitativos. O trabalho de campo concentrou-se na pesquisa bibliográfica e na entrevista semiestruturada junto a três mulheres que trabalham com a venda de lanches no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Localização geográfica do município de São Gabriel da Cachoeira/AM



Fonte: Created with mapchat.net. Organizados pelos autores, em 2024⁴

A cidade de São Gabriel da Cachoeira localiza-se em linha reta a 852 km de Manaus, no noroeste do Estado do Amazonas, fazendo fronteira com a Colômbia e a Venezuela. Pela Lei nº 5.796, sancionada em 12 de janeiro de 2022 e publicada no Diário Oficial do Estado (DOE) do Amazonas, foi reconhecida como a cidade mais indígena do Brasil,⁵ pois nela habitam indígenas de 24 povos nativos do Rio Negro.⁶ Portanto, a cidade de São Gabriel da Cachoeira apresenta uma rica diversidade sociocultural e natural. Atualmente, a população da cidade é estimada em 51.759 habitantes (IBGE, 2022). Esta pesquisa assume relevância social tanto para os estudos da temática de gênero quanto para os movimentos feministas locais, que podem utilizá-la como instrumento de reivindicação de políticas públicas para as mulheres de São Gabriel da Cachoeira.

4 Disponível em: <https://www.mapchart.net>. Acesso: 16/12/2024, às 22 horas.

5 Disponível em: <https://ipol.org.br>. Acesso: 10 de julho de 2024, às 10h:20min.

6 São eles: Tukano, Desana, Kubeo, Kotiria, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-Tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Barasana, Makuna, Baniwa, Koripako, Baré, Werekena, Tariana, Hupda, Yuhupde, Dâw, Nadöb, Yanomami, e recentemente foi incluído o povo Yebá mahsã, totalizando 24 povos indígenas do Rio Negro.

Economia Feminista e a Questão de Gênero

Em um país patriarcal como o Brasil, historicamente marcado por desigualdades sociais e regionais, preconceito, racismo e pressionado pelo liberalismo econômico, torna-se relevante a discussão e difusão da nova abordagem da economia, agora sob a perspectiva feminista e em contraposição à economia tradicional. Segundo a perspectiva feminista, o sistema capitalista e a economia de mercado mais afastam do que promovem a sustentabilidade da vida humana (Teixeira, 2018). O modelo de economia vigente opera baseado em modelos matemáticos e de seleção racional de trabalhadores que, do ponto de vista da identidade humana e da natureza do conhecimento, estão ligados ao antropocentrismo tradicional (Teixeira, 2018). Por sua vez, o novo modelo de economia proposto pela abordagem feminista deve elucidar os seguintes aspectos:

- i) dar visibilidade às mulheres como sujeitos, legitimando suas experiências e perspectivas; ii) reconhecer e entender as desigualdades entre mulheres e homens; iii) modificar a teoria, a metodologia e as práticas da disciplina econômica; e iv) desenvolver um método que inclua todas as pessoas (Teixeira, 2018, p. 160).

A economia tradicional produz duas realidades de trabalho assimétricas. De um lado, o trabalho produtivo, remunerado, com vantagem e domínio masculino; de outro, a mulher com menos direitos e vantagem, muitas vezes exercendo a mesma função. O trabalho doméstico e de cuidados exercidos pela força de trabalho feminina é visto pela economia tradicional como trabalho improdutivo, logo, invisível ou não-trabalho. A mulher assume múltiplos compromissos e responsabilidades ao longo dos 365 dias para garantir a reprodução, ou seja, a continuidade da vida humana e a sustentabilidade de uma determinada sociedade. O termo sustentabilidade aqui é interpretado como fator integral, envolvendo um conjunto de aspectos primordiais para a manutenção da qualidade da vida humana, como o trabalho, a família, a educação, a saúde, o lazer e outros.

No trabalho invisível ou não pago, a mulher doa sua energia e duplica seu tempo para cuidar da família, das crianças, dos enfermos e dos idosos (Fernandez, 2018). Isso pode ser constatado em

entrevista com as mulheres vendedoras de lanches no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira, no Amazonas, no caso da senhora Marizete, nome fictício, de 41 anos de idade, do povo Baniwa, mãe solteira, que expõe a seguinte narrativa:

Deixo o ponto de venda, por volta das 13 horas, assim que chego em casa, lavo roupas, limpo a casa; às 18 horas preparo o jantar e descanso uns 30 minutos. Em seguida, já começo a preparar o recheio de frango e carne moída, e suco também, eu deixo tudo pronto para o dia seguinte. E vou dormir ou descansar, por volta das 22 horas. Às 4 horas da manhã acordo e começo a preparar os lanches, sempre chego aqui, no ponto de venda às 7:30 horas da manhã. Trabalho de segunda a sábado. Faço isso para poder me manter e ajudar o estudo do meu filho (entrevistada: Marizete Baniwa, 2024).

Observa-se que Marizete Baniwa, além das seis horas de trabalho nos centros da cidade, praticamente tem mais seis horas, ou até mais, dedicadas ao trabalho doméstico e de cuidado. Durante esse tempo, ela lava roupa, limpa a casa, cuida e acompanha a tarefa escolar do filho, realiza compras e prepara os lanches para a comercialização. Assume a responsabilidade de ser mãe e pai ao mesmo tempo. É perceptível a ineficiência das políticas públicas no que diz respeito à valorização e ao incentivo às atividades econômicas das mulheres indígenas. As vendedoras de lanches e de artesanato no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira trabalham sem a proteção do Estado, sem usufruir de direitos sociais e de cidadania.



Figura 1 e 2: vendedoras de lanche no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira/AM - 2024. Fotos: Jurandir Farias da Silva, 2024.

Mulheres Indígenas da Cidade de São Gabriel Da Cachoeira – AM

Há famílias em que a mulher é a principal responsável pela subsistência do núcleo familiar, seja por meio da venda de artesanato, lanches, do trabalho formal em instituições governamentais, não governamentais e em empresas privadas. Algumas mulheres, em parte, têm apoio na renda proveniente de programas sociais do Governo Federal, como o Bolsa Família e outros.

Há mais de 30 anos, a educação escolar é um dos principais motivos da migração das famílias das comunidades para a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Nos primeiros momentos, a procura foi principalmente pelo nível de Ensino Médio, que, na época, não havia nas comunidades. Atualmente, no município de São Gabriel da Cachoeira, a oferta de Ensino Médio está mais acessível.

A intensa reivindicação das lideranças indígenas nos primeiros anos dos anos 2000 resultou na criação de escolas matrizes, que oferecem o ensino básico completo. É o exemplo das comunidades de Taracuí, Iauaretê, Pari Cachoeira e Assunção do Içana, localizadas na TI Alto Rio Negro, ou seja, são comunidades-sede, de maior concentração populacional e com a presença da estrutura física dos salesianos e das salesianas, onde funcionava o sistema de internato. Posteriormente, em algumas comunidades, foram implantadas as chamadas salas anexas de Ensino Médio, vinculadas à Escola Matriz.

Recentemente, a migração das famílias para a cidade de São Gabriel da Cachoeira se intensificou por inúmeros motivos, mas, em relação à educação escolar, ocorre principalmente pela busca de Ensino Superior para os filhos. Ao se estabelecerem na cidade, a família, seja do povo Tukano, Baniwa, Tariano, Desana, Kuripako ou outros, traz consigo sua tradição, crenças, arte, dança, música, costumes, conhecimentos, saberes e a língua paterna, entre outros, para o espaço urbano. Essas tradições são evidenciadas na venda de produtos da roça (farinha, beiju, tapioca, maniçoba, tucupi), na culinária (quinhapira), nos eventos da Festribal (dança de Kariçu, Mawako, Kapiwaya, Japurutu) e na venda de artesanato. São formas de manifestação cultural dos povos indígenas do Alto Rio Negro.

O resultado do trabalho da roça dos indígenas ocorreu em 2006, por exemplo, numa pequena feira improvisada, conhecida

como “Produtos direto da roça”. A experiência surgiu a partir do apoio do Instituto Socioambiental - ISA⁷ e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN⁸. A pequena feira de produtores indígenas foi instalada em uma casa comunitária, coberta com palha de caranã, próximo ao estádio de futebol, chamado Quirinão.

A atividade era realizada aos domingos, quando famílias de diversas etnias se reuniam para a comercialização de produtos agrícolas, bebidas e alimentos tradicionais. Além dos produtos da roça, os feirantes indígenas também apresentavam as danças tradicionais, como Kariçu, Mawako e outras. Era um momento de celebração pelo trabalho, encontro de parentes e fonte de renda familiar.

Na cidade de São Gabriel da Cachoeira, há algumas associações de mulheres, como, por exemplo, a Associação das Artesãs Indígenas (ASSAI), voltada para a produção e venda de artesanatos, as chamadas biojoias. Há também a Associação Indígena do povo Tuyuka, uma associação que envolve homens e mulheres e promove, todos os finais de semana, a venda de comidas e bebidas tradicionais. Já a Associação Cultural de Artesãs das Senhoras Baré do Alto Rio Negro se dedica à produção e venda de artesanatos, como biojoias, colares, pulseiras, brincos, porta-joias, bolsas e outros.

Sobre o associativismo feminino indígena, pontua Torres (2024, p. 270) que “a organização delas, por meio de grupos ou associativismo, tem contribuído para o seu empoderamento no âmbito da economia feminista com geração de renda. Elas são organismos vivos e corpos de trabalho...”. Segundo a autora, as mulheres indígenas “foram submetidas a silêncios e exclusões no campo das ciências e da produção de conhecimento no Oriente, desde os primórdios

7 Desde 1994, o ISA atua ao lado de comunidades indígenas, quilombolas, e extrativistas, seus parceiros históricos, para desenvolverem soluções que protejam seus territórios, fortaleçam sua cultura e saberes tradicionais, elevem seu perfil político e desenvolvam economias sustentáveis. O ISA é uma Oscip – Organização da Sociedade Civil de Interesse Público. Possui equipes e escritórios permanentes em São Paulo, Distrito Federal e quatro estados amazônicos, além de compromissos de longo prazo com parceiros nas regiões do Vale do Ribeira, Xingu e Rio Negro. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/sobre#:~:text=A-tuamos%20desde%201994%20ao%20lado,pol%C3%ADtico%20e%20desenvolvam%20economias%20sustent%C3%A1veis>. Acesso: 16 de janeiro de 2025, às 17:30 min.

8 A FOIRN é uma organização indígena, sem fins lucrativos, fundada em 30 de abril de 1987. Representa 24 povos indígenas, sua jurisdição abrange três municípios: Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, no Estado do Amazonas. A Federação, além da função de Controle Social de políticas públicas, “articula ações em defesa dos direitos e do desenvolvimento sustentável de 750 comunidades indígenas” no Rio Negro, a “região mais preservada da Amazônia”. Reconhecida como de utilidade pública pela Lei Nº 1831 de dezembro de 1987. Disponível em: <https://foirn.org.br>. Acesso: 19 de junho de 2023, às 10 horas.

do projeto de colonização portuguesa na Amazônia” (Torres, 2024, p. 265). Seu trabalho é, sobretudo, voltado para o reconhecimento de seus saberes e para que elas se livrem das sombras que as ocultaram ao longo da história.

As artesãs comercializam seus produtos diariamente e, para isso, procuram lugares de maior circulação de pessoas, como a feira municipal e alguns pontos estratégicos próximos ao centro da cidade. Até o momento, não conseguiram um espaço adequado e digno para expor seus produtos ao público. Como pode ser conferido nas Figuras 3 e 4, apresentadas a seguir, a arte feminina continua invisível aos olhos das autoridades locais, o que inviabiliza que as mulheres almejem voos mais altos.



Figura 3 e 4: Artesãs vendendo seus produtos em

São Gabriel da Cachoeira/AM- 2024. Fotos: Jurandir Farias da Silva, 2024.

As mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira, sejam artesãs, roceiras, lavadeiras, vendedoras de lanches, trabalhadoras domésticas, enfermeiras, cuidadoras da família, professoras ou tantas outras, têm em comum a sobrecarga de trabalho. Muitas são as primeiras a acordar e as últimas a dormir.

Na perspectiva da economia feminista, o modelo econômico atual, além de reproduzir desigualdades de gênero, ignora o trabalho e o sacrifício feminino. O debate sobre a economia feminista deve ser intensificado junto às associações que as representam. Lançar luz sobre o trabalho feminino invisibilizado pelo modelo econômico vigente e pela sociedade em geral é urgente e necessário.

3As Mulheres Vendedoras de Lanches no Centro da Cidade de São Gabriel da Cachoeira

A abordagem da economia feminista permite compreender o conciliamento entre o trabalho doméstico e de cuidados com a atividade econômica da mulher indígena na cidade de São Gabriel da Cachoeira, em especial as vendedoras de lanches e artesãs. Algumas delas, conforme constatado por meio de entrevistas, possuem formação de nível médio, técnico ou superior, mas encontraram na venda de lanches e de artesanato o meio de garantir sua renda.

A economia tradicional naturaliza, nas sociedades, a existência de dois tempos: o tempo de trabalho, correspondente ao tempo de produção ou remunerado, e o tempo improdutivo ou não remunerado. O tempo improdutivo incluiria o lazer, as atividades domésticas, os cuidados pessoais, com crianças, enfermos e idosos, além de tarefas como ir ao mercado, deixar e buscar filhos na escola, entre outras. Este último é considerado pela economia tradicional como não trabalho, secundário ou subordinado ao tempo de trabalho (Fernandez, 2018).

Foram realizadas entrevistas com algumas vendedoras de lanches no centro da cidade de São Gabriel da Cachoeira, cujas narrativas passamos a analisar. A indígena do povo Baré, Yei Jhonask Lopes Plácido, de 30 anos, revela o seguinte:

Sou graduada em Administração, porém não consigo emprego formal, porque é difícil aqui na cidade. Trabalho como vendedora de lanches para sustentar meus filhos. Foi esse o trabalho que encontrei para manter minha família, o meu sustento. Sou mãe solteira, tenho dois filhos para criar e trabalho porque é preciso. (entrevista realizada, 2024).

A narrativa da indígena do povo Baré evidencia a sujeição da mulher ao trabalho informal como meio de sustento da família. Para a mãe solo, o tempo de trabalho e a responsabilidade são dobrados, uma vez que assume a chefia do lar. É o caso de Yei Jhonask Lopes Plácido, que, além de sustentar os filhos, divide o rendimento obtido com a venda de lanches com vários irmãos que moram na mesma casa, o que aumenta o consumo e as despesas, completou a entrevista.

Outra narrativa é a da vendedora de lanches, também do povo Baré, Marila Rodrigues de Souza, de 49 anos. Vejamos:

Eu tenho Ensino Médio completo, sou casada e moramos em cinco pessoas na nossa casa. Comecei a trabalhar aos 14 anos de idade com as freiras e, depois, passei a trabalhar em lojas. A partir de 2011, comecei a vender lanches como ambulante aqui no centro da cidade. Meu marido, na maior parte do tempo, está ausente porque trabalha como motorista fluvial. (entrevistada, 2024).

A fala de Marila Rodrigues de Souza revela o protagonismo feminino indígena de São Gabriel da Cachoeira, expresso tanto na inserção da mulher nas atividades de geração de renda quanto no compromisso com os afazeres domésticos e a manutenção do núcleo familiar. Sobre esse aspecto, Torres (2007, p. 12) destaca que “nas sociedades indígenas da Amazônia, a família e as relações que dela resultam constituem-se no elemento organizador da economia. A divisão sexual do trabalho é o suposto da produção e tem nas atividades femininas o ponto basilar da organização do trabalho”. Nesse contexto, fica evidente a condição monoparental feminina, em que a mulher assume a chefia da família e se torna a principal responsável pelo sustento da casa e dos filhos. É o que revela a indígena Baré, Yei Jhonask Lopes Plácido, nos seguintes termos:

Com esse trabalho de venda de lanches aqui no centro da cidade, eu consigo o dinheiro para pagar o aluguel, comprar o rancho, os uniformes e os materiais escolares dos meus filhos. Também consigo adquirir os ingredientes para preparar os salgados, trigo, fermento, ovos, e as polpas de frutas para fazer sucos. E assim segue a minha rotina” (entrevista, 2024).

Segundo Fernandez (2018), o trabalho doméstico/invisível, não foi só um pressuposto da economia clássica, mas também da sociologia, que justificaram a divisão sexual do trabalho entre masculino (marido) e feminino (esposa). Dessa forma, completa a autora:

Enquanto ao homem caberia o exercício da função instrumental de provedor da casa e ganha-pão da família, à mulher

caberia a função expressiva enquanto cuidadora da casa, dos filhos e do próprio marido, com a correlativa distribuição de afetos e emoções aos membros da casa (Fernandez, 2018, p. 571).

Prossegue essa autora chamando a atenção para os condicionantes do trabalho invisível das mulheres, fato que contribui para as desigualdades de gênero. Aponta a necessidade de valorização e relevância social do trabalho da mulher nos seguintes termos:

Ao lançar luz sobre as condicionantes e as características do trabalho invisível, não remunerado, as análises da economia feminista têm pretendido explicitar, por um lado, quão importantes são as mulheres que o executam para a provisão de bem-estar de suas famílias e, portanto, por extrapolação, para o bem-estar social (Fernandez, 2018, p. 571).

A jornada de trabalho das mulheres vendedoras de lanches começa cedo, por volta das 4h, com o preparo dos alimentos para a venda e o café da manhã dos filhos. Às 7h, elas se deslocam para o ponto de venda, no centro da cidade, onde permanecem até as 13h, horário em que conseguem comercializar a maior parte dos produtos. O período da tarde é dedicado às atividades domésticas e ao cuidado da família. Assim, a rotina de trabalho e de responsabilidades se repete ao longo da semana. Sobre esse aspecto, Marila Rodrigues de Souza, do povo Baré, explica:

Eu acordo às 4h da manhã. Começo a fritar os salgados. Às 7 horas da manhã saio da minha casa, vou no ponto onde fico vendendo meus salgados até por volta das 13 horas da tarde, e depois volto pra casa, primeiro almoço. Depois começo cuidar da casa, lavar roupa e outras coisas. Vejo a tarefa da escola de minhas filhas, ajudo quando puder. A noite deixo pronto os salgados para fritar e assim vou indo todos os dias (entrevista, 2024).

O cotidiano da mulher indígena, como vendedora de lanches e cuidadora da família, evidencia a crítica da economia feminista à economia tradicional, que se restringe apenas ao trabalho de mercado ou remunerado. Esse modelo marginaliza e invisibiliza o trabalho doméstico e de cuidados exercido pela maioria das mulheres, como se o trabalho remunerado fosse, por si só, a solução para todas as necessidades e problemas da família.

Considerações Finais

Esta pesquisa examinou o tema da economia feminista no contexto do trabalho informal de mulheres indígenas de São Gabriel da Cachoeira. Discutimos os parâmetros da economia tradicional como forma de invisibilizar o trabalho das mulheres. A contraposição ou a crítica da economia feminista em relação ao modelo de economia tradicional não tem como ponto de partida o trabalho morto e o trabalho produtivo como díspares.

As mulheres recebem um tratamento desigual no âmbito da categoria trabalho. O trabalho doméstico e de cuidados familiares é considerado trabalho morto pela Sociologia do Trabalho. É considerado trabalho somente aquele que contribui para a riqueza do país, que é o chamado trabalho produtivo, enquanto o trabalho doméstico e de cuidados é invisível para a economia tradicional.

À luz da perspectiva da economia feminista, foi possível constatar a presença da mulher indígena no processo de desenvolvimento da economia da cidade de São Gabriel da Cachoeira. As mulheres indígenas vendedoras de lanches e artesãs são um dos exemplos da condição indissociável do trabalho doméstico e de cuidados com a atividade econômica. Constatamos, também, a presença da mulher como a única responsável pela economia do seu grupo familiar. Para essas mulheres de famílias monoparentais, há sobrecarga em todas as atividades realizadas por elas, seja no que diz respeito à educação e saúde dos filhos, atividades escolares, renda, aquisição de bens materiais e outros. Uma realidade que, na maior parte, impede a mulher de dar continuidade aos seus estudos, o que contribui para o não acesso a outros trabalhos profissionais. Conforme manifestado por algumas entrevistadas, estar vendendo lanche na beira e na esquina das avenidas, no centro da cidade, não é uma opção, mas realmente não há outra escolha.

Esta pesquisa revela que há necessidade de maior disseminação da perspectiva da economia feminista no meio feminino, nas escolas e associações representativas indígenas de São Gabriel da Cachoeira, para que nenhum direito fique de fora da luta de emancipação da mulher indígena do Alto Rio Negro. É preciso que haja política pública específica para a valorização e incentivo

às atividades de renda familiar da mulher indígena, moradora no espaço urbano. As vendedoras de lanches, artesãs e outras precisam de condições de trabalho adequadas e de dignidade para que possam obter um resultado satisfatório e oferecer um ambiente agradável aos clientes.

Referências

Cartilha Tira-Dúvidas: Lei da Igualdade Salarial e de critérios remuneratórios entre mulheres e homens. 2024- . – Brasília. Ministério das Mulheres, Ministério do Trabalho Emprego, 2024. Disponível em: https://www.gov.br/mulheres/pt-br/central-de-conteudos/noticias/2024/marco/cartilha-tira-duvidas-sobre-a-lei-de-igualdade-salarial-e-de-criterios-remuneratorios-entre-mulheres-e-homens/Cartilha_IgualdadeSalarial.pdf. Acesso: 05 de janeiro de 2024.

FERNANDEZ, Brena Paula Magno. **Economia feminista: metodologias, problemas de pesquisa e propostas teóricas em prol da igualdade de gêneros.** Revista de Economia Política, vol. 38, nº 3 (152), pp. 559-583, julho-setembro/2018. Disponível em: <https://www.scielo.br>. Acesso: 21 de julho de 2024, às 19h:43min.

FOIRN, **Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. Terras Indígenas**, Unidades de Conservação e Comunidades no Alto e Médio Rio Negro. Disponível em: <https://pgtas.foirn.org.br/mapas/>. Acesso: 09 de julho de 2024, às 23h23min.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Cidades e Estados. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/am/sao-gabriel-da-cachoeira.html>. Acesso: 09 de julho de 2024, às 23h32min.

Sempreviva Organização Feminista (SOF). **Para entender a economia feminista.** E colocar a lógica da vida em primeiro lugar. São Paulo, 2014. Disponível em: <https://www.sof.org.br>. Acesso: 21/06/2024, às 19:29.

SILVEIRA, Diego Soares. **A identidade na diferença:** agencia-mentos e translações indígenas no espaço urbano de São Gabriel da

Cachoeira (AM). Revista ANTARES, vol. 05, Nº 09, jan/jun. 2013.

TEIXEIRA, Marilane Oliveira. **A economia feminista e a crítica ao paradigma econômico predominante**. Campinas, 26, (52): 135-166, ago/dez.2018. DOI10.20396/temáticas.v26i52.11706. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br>. Acesso: 21 de julho de 2024, às 19h:36min.

TORRES, Iraildes Caldas. **A visibilidade do trabalho das mulheres ticunas da Amazônia**. Revista Estudos Feministas, 2007.

TORRES, Iraildes Caldas. **Por um Pensamento Ecológico e Decolonial: saberes ancestrais e agenciamento político de mulheres indígenas na Amazônia**. Revista de Políticas Públicas. DOI <https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v28n1.2024.14>. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/23972/12845>. Acesso: 17 de janeiro de 2025, às 11 horas.

PROTAGONISMO DAS MULHERES NADAHUP NO ALTO RIO NEGRO: INVISIBILIDADE E DISCRIMINAÇÃO

Suely Diana Ambrozio Oliveira Lobo¹

Odenei de Souza Ribeiro²

Introdução

Os povos Nadahup, que englobam os Hupd'äh, Yuhupdëh, Dâw, Nadëb, Nukak e Kakwa, habitam os rios Papuri, Tiquié e Uaupés, no Alto Rio Negro, noroeste da Amazônia brasileira, em territórios que refletem uma história de resistência cultural frente a processos coloniais iniciados no século XVII. Classificados pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) como grupos de recente contato, os Nadahup caracterizam-se pela mobilidade seminômade, pelo manejo sustentável da floresta e por uma cosmologia que vincula narrativas míticas à relação com o ambiente. Athias (1995, p. 140) argumenta que “os Hupdah preservaram práticas xamânicas e rituais frente às pressões coloniais que remontam aos primeiros contatos europeus no Alto Rio Negro”. Essa trajetória de resistência, que se estende desde as expedições portuguesas às ameaças contemporâneas, como a poluição por garimpo nos igarapés, é central para compreendermos o protagonismo cultural feminino das mulheres Nadahup.

Este texto foca nas mulheres Nadahup do acampamento Parawari, localizado a 10 km do município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, onde cerca de 200 pessoas vivem em tendas de lona azul, enfrentando condições adversas marcadas por chuvas que inundam o chão de terra, com a ausência de saneamento básico e barreiras ao acesso à saúde, à educação diferenciada e à terra demarcada. Ao examinar o cotidiano dessas mulheres, constatamos que a opressão

1 Do povo Baré. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

2 Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor da Universidade Federal do Amazonas.

enfrentada por elas não se restringe à dimensão étnica, mas se manifesta na sobreposição de desigualdades estruturais baseadas em gênero, classe, território e colonialidade. As formas de violência e invisibilidade vivenciadas no acampamento Parawari se inscrevem em um cenário mais amplo de negação histórica do direito à terra, à cidadania plena e ao reconhecimento político dos saberes indígenas, com especial impacto sobre as mulheres.

A partir de uma abordagem qualitativa, ancorada na etnografia e no uso de entrevistas semiestruturadas com uma liderança feminina Nadahup, este trabalho propõe refletir sobre como essas mulheres constroem práticas de resistência em meio à negação histórica de seus direitos. O foco recai sobre a atuação das mulheres como mediadoras da cultura, defensoras da memória e sujeitas políticas em contextos marcados por deslocamento e exclusão.

Torres (2023), ao analisar comunidades ribeirinhas e indígenas na Amazônia, destaca que as mulheres da floresta exercem papel fundamental na produção e transmissão dos saberes tradicionais, sendo guardiãs da memória coletiva e da organização social. Em sua etnografia com a comunidade Santa Rita de Cássia, em Parintins, a autora observa que “as mulheres têm capacidade de se organizar comunitariamente, participando ativamente de empreendimentos sociais e exercendo controle social no interior das comunidades” (ibidem, 2023, p. 19). Essa leitura ressoa nas práticas de resistência observadas entre as mulheres Nadahup do Parawari, que, mesmo em condições adversas, seguem articulando saberes, protegendo o território e reivindicando seus direitos.

A análise aqui proposta se insere, portanto, no campo das discussões interseccionais sobre gênero, território e política na Amazônia, e pretende evidenciar que as práticas dessas mulheres não se limitam à esfera doméstica ou cultural, mas as reconhecem também como sujeitas ativas de produção de vida e de enfrentamento das violências simbólicas e materiais impostas pela colonialidade. Segundo Torres (2023, p. 9), o protagonismo feminino na Amazônia expressa uma cultura que vai além dos limites espaciais, temporais e étnicos, refletindo um modo singular de ser e estar no mundo.

Este estudo assume fundamental importância para as epistemologias femininas indígenas, com destaque para a organização Nadahup como protagonistas na manutenção das identidades e na

reivindicação por políticas públicas que considerem sua realidade. A experiência etnográfica aqui relatada, ao ser articulada com os aportes teóricos de autoras da região, pretende fortalecer uma leitura decolonial que reconheça as mulheres indígenas como produtoras de saber e não apenas como objetos de pesquisa.

Identidade, Território e Pertencimento

A identidade dos povos indígenas do Alto Rio Negro, como os Nadahup, é construída de maneira intrínseca aos seus territórios de origem, a seus modos de vida tradicionais e a suas redes de parentesco e espiritualidade. A ruptura desse elo, provocada pela migração forçada para o contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira, afeta profundamente a autopercepção, os vínculos sociais e a continuidade de práticas culturais essenciais para a reprodução identitária.

Ouvimos, em entrevista, algumas mulheres para sabermos sobre seu pertencimento étnico e territorial, ou seja, como elas se apresentam e se reconhecem dentro do povo Nadahup. Indagamos Pérola sobre qual é a filiação linguística e obtivemos a seguinte resposta:

Minha mãe faz parte do tronco linguístico que é o povo Nadahup. A minha identidade é o mesmo tronco linguístico do meu povo Dâw, Hupdah, Yupideh. (Entrevista, 2025).

Observe-se que Pérola se identifica com o tronco linguístico Nadahup. Isso confirma a centralidade da língua e dos vínculos ancestrais como mediadores da identidade étnica. Como observa Assis (2001), no Alto Rio Negro a autoidentificação não se dá meramente pela autodenominação tribal, mas pela filiação a redes linguísticas e de parentesco que estruturam a organização social e a cosmologia dos povos indígenas.

Segundo Bertoli (2021), nas migrações indígenas do Rio Negro as mulheres exercem papel central na preservação das marcas identitárias, especialmente pela continuidade da língua e das práticas culturais no ambiente doméstico e comunitário, que se torna um espaço de resistência frente à urbanização forçada.

Nesse sentido, a fala de Pérola revela que a identidade Nadahup se mantém viva não apenas na memória, mas na prática cotidiana,

na fala e nos gestos culturais que resistem à pressão de assimilação imposta pelo espaço urbano.

O pertencimento Nadahup é articulado por meio da memória coletiva. É o que revela Pérola nos seguintes termos:

O povo Dâw começou a surgir no rio Unixi através de uma briga. Eles acharam que era o povo Yanomami, mas não era; depois descobriram que se tratava do povo Nadub, do mesmo tronco linguístico Nadahup. Então brigaram lá e perderam a guerra. O povo Dâw perdeu contra o povo Nadub e, em seguida, subiu o beiradão do rio Negro, saindo do rio Unixi e atravessando para a beira do Marié. Chegando à cabeceira do Marié, eles iam descendo o beiradão do rio, e mais adiante conseguiram atravessar em uma canoa, com ajuda de outros parentes, para o lado direito do Marié. Subiram o rio Negro sempre pela floresta, na margem direita, até encontrarem um igarapé chamado Einego, onde fizeram a primeira moradia. Foi nessa localidade, nesse território, que o povo Dâw começou a ocupar, mas sempre dentro da margem. (Entrevista, 2025).

Essa narrativa detalhada reconstrói a trajetória do povo Dâw, conectando o passado ao presente e legitimando sua ocupação territorial. A narrativa de Pérola, ao conectar a migração à demarcação reconhecida pela FUNAI, posiciona o pertencimento como um ato político que desafia a exclusão histórica.

As dinâmicas de identidade, território e pertencimento articuladas por Pérola revelam uma resistência multifacetada, que combina a preservação cultural com a luta política. A demarcação territorial reconhecida pela FUNAI é um marco dessa resistência, mas a entrevistada também aponta desafios persistentes, como invasões que ameaçam a caça e a pesca. A fala de Pérola, ao enfatizar o diálogo com os invasores, sugere uma resistência negociada, que busca preservar o território sem confronto direto — estratégia que Bertoli (2021) identifica como característica da agência feminina no rio Negro.

Papel das Mulheres Nadahup na Resistência

As mulheres Nadahup desempenham um papel central na resistência cultural, política e simbólica de seu povo, articulando

práticas tradicionais com a luta por novos espaços de poder em contextos de marginalização histórica e contemporânea. Esta análise, fundamentada na narrativa de Rubi, explora o papel dessas mulheres na preservação da cultura e da identidade Nadahup, na resistência diante das dificuldades atuais e nas transformações em seus papéis sociais ao longo do tempo. A entrevistada afirma que:

O papel das mulheres Nadahup é continuar valorizando a sua cultura. Por exemplo, as mulheres Nadahup continuam fazendo seu caxiri, cuidando das crianças, respeitando os maridos e respeitando os mais velhos. Mas também houve mudanças um pouco, né. Hoje em dia, as mulheres Nadahup têm que se autoidentificar, que nós, mulheres, podemos ter também nossos direitos iguais aos dos homens, direitos iguais; que não podemos só trabalhar cuidando das crianças. Não é fácil esse desafio, ainda é uma luta muito grande, mas nós, mulheres, temos que resistir e afirmar que as coisas mudaram também. (Entrevista, 2025).

Essa fala encapsula a dualidade entre a manutenção de práticas tradicionais e a busca por igualdade de gênero, que posiciona as mulheres Nadahup como guardiãs da memória coletiva e agentes de transformação social.

O feminismo decolonial, conforme articulado por Torres (2024), oferece uma lente para compreender essa resistência. Torres argumenta que as mulheres indígenas enfrentam uma tripla subalternização — por gênero, etnia e classe — e resistem por meio de práticas como o artesanato e a “pedagogia do afeto” (ibidem, p. 6). A produção de caxiri, uma bebida fermentada central nos rituais Nadahup, é um exemplo paradigmático dessa resistência cultural.

A preservação cultural pelas mulheres Nadahup é um processo dinâmico que envolve a reprodução de práticas materiais e imateriais essenciais à identidade étnica. Como destaca Bertoli (2021) em sua análise das mulheres indígenas do rio Negro, as práticas rituais lideradas por mulheres são atos de resistência que fortalecem a coesão comunitária frente às pressões aculturativas.

A luta por direitos iguais, mencionada pela nossa entrevistada — “nós mulheres podemos ter também nossos direitos iguais aos dos homens” —, revela uma resistência política que transcende o

âmbito doméstico. Essa autoidentificação como sujeitos de direito reflete o que Anzaldúa (1987) denomina “consciência mestiça”, uma capacidade de navegar entre mundos culturais distintos, adaptando tradições sem perder a essência identitária.

Torres e Oliveira (2012) chamam a atenção para o fato de que as mulheres indígenas enfrentam violências estruturais que limitam sua autonomia, mas também criam estratégias de resistência, como a ocupação de espaços antes dominados por homens. A entrevistada, ao afirmar que “não podemos trabalhar, não só cuidar de criança”, desafia a divisão sexual do trabalho que confina as mulheres ao espaço doméstico, uma lógica que, segundo Mies (1986), sustenta a acumulação patriarcal em sistemas coloniais. Essa resistência é particularmente significativa em um contexto em que os Nadahup enfrentam estigmas que os posicionam como “menos civilizados”, como argumenta Assis (2001). As mulheres, ao perpetuarem práticas culturais e reivindicarem novos papéis, redefinem a identidade de seu povo, desafiando narrativas de marginalização.

A resistência feminina Nadahup diante das dificuldades atuais é igualmente complexa, marcada pela luta contra o patriarcado interno e a exclusão social em contextos urbanos. Rubi, ouvida em nossa pesquisa, discorre sobre o preconceito desferido às mulheres Nadahup nos seguintes termos:

Os homens não querem que a mulher tenha voz, né? Então, esse é o maior desafio para ocupar espaço, porque o homem não quer que a gente ocupe dois espaços. Essa é uma dificuldade que a gente vai ter dentro desse povo. Mesmo assim, a gente não desiste, é o nosso direito ocupar. Hoje em dia não é mais hora de ficar cuidando só das coisas dentro de casa. Então, nós temos que resistir, né? Lutar pelo nosso direito, nós mulheres, para o bem viver da nossa sociedade, dentro da nossa comunidade, como mulheres Nadahup. (Entrevista, 2025).

Essa fala evidencia uma tensão central: a resistência ao patriarcado interno, na medida em que os homens Nadahup resistem à ressignificação dos papéis femininos e à luta delas por cidadania em um contexto de marginalização estrutural.

A perspectiva de Crenshaw (1989) sobre interseccionalidade é crucial para compreendermos essa resistência. As mulheres Na-

dahup enfrentam opressões que se cruzam em sua condição de gênero, etnia e classe, particularmente em contextos urbanos, como o acampamento Parawari, descrito em outros momentos da entrevista como precário e desumanizante. Hooks (2000) argumenta que o feminismo deve abordar essas opressões de forma integrada, numa abordagem que ilumine a luta das mulheres Nadahup para ocuparem espaço.

Bertoli (2021) destaca que as mulheres do rio Negro criam redes de solidariedade para enfrentar adversidades, como a violência patriarcal e a exclusão social, uma dinâmica refletida na determinação da entrevistada em “não desistir”. Essa resistência prática se manifesta na ocupação de cargos de liderança, como professoras e agentes de saúde, que fortalecem a comunidade e promovem o bem viver – conceito que, segundo Acosta (2016), prioriza a harmonia comunitária e territorial sobre a lógica individualista capitalista.

As transformações nos papéis das mulheres Nadahup ao longo do tempo refletem uma transição de responsabilidades domésticas para papéis de liderança, impulsionada por mudanças sociais e pelo acesso à educação. Rubi prossegue sua narrativa afirmando que:

Hoje em dia eu percebo essa diferença, de correr atrás do que nós queremos. Houve uma mudança muito grande. No passado, era ir para a roça, acordar de manhã, fazer mingau; agora não. Houve essa mudança: o homem tem que fazer as coisas para que nós, mulheres, corramos atrás dos nossos direitos e do que queremos, né? Então, houve uma mudança muito grande. Hoje em dia nós somos professoras, juntamente com os homens; não é só mais cuidar da casa, da roça. Nessa parte, mudou bastante: ocupar um espaço, um cargo de liderança dentro da comunidade. (Entrevista, 2025).

Essa fala ilustra uma reconfiguração das relações de gênero, em que as mulheres assumem papéis antes restritos aos homens, desafiando normas tradicionais e coloniais. A mudança nos papéis das mulheres Nadahup pode ser analisada por meio do conceito de “modernidade reflexiva” de Giddens (1990, p. 36), que descreve como as sociedades tradicionais se adaptam às pressões da modernização, redefinindo papéis sociais.

No passado, as mulheres Nadahup estavam frequentemente confinadas a papéis subordinados, reforçados por relações de dominação impostas por missionários e colonizadores, como descrito por Assis (2001). Rubi reforça essa visão ao mencionar que “no passado era ir pra roça, acordar de manhã, fazer mingau”, uma rotina que limitava seu protagonismo. Contudo, a resistência feminina, conforme discutida por Torres e Oliveira (2012), permitiu que as mulheres Nadahup desafiassem essas restrições, especialmente por meio da educação e da participação em movimentos indígenas.

As mulheres Nadahup são agentes centrais na resistência cultural, política e simbólica de seu povo, combinando a conservação de práticas tradicionais com a luta por novos espaços de poder. Sua resistência enfrenta desafios significativos, como o patriarcado interno e a exclusão estrutural, mas também revela uma capacidade transformadora que redefine a identidade Nadahup. A análise desse papel prepara o terreno para a discussão sobre o acesso a direitos e políticas públicas.

Direito, Políticas Públicas e Interculturalidade

A análise do acesso da comunidade Nadahup a direitos, políticas públicas e interculturalidade revela as tensões entre as necessidades específicas desse povo e as estruturas estatais que frequentemente perpetuam sua marginalização. Esmeralda revela o seguinte:

Sobre Parawari, sim, o foco ali são as mulheres, tudo é a luta delas, porque acompanham os homens, vêm atrás de receber o Bolsa Família, de desbloquear o cartão do Bolsa Família ou de requerer o auxílio-maternidade. A realidade é dura, mas é dessa forma que acabam ocupando o acampamento Parawari. (Entrevista, 2025)

Essa fala sublinha o papel central das mulheres Nadahup na busca por direitos sociais, enfrentando condições precárias que refletem a exclusão histórica de seu povo. O acesso aos serviços de saúde e educação pela comunidade Nadahup é marcado por barreiras estruturais que perpetuam desigualdades históricas. A entrevista descreve a situação no acampamento Parawari como um espaço

de luta liderado por mulheres, que acompanham os homens para acessar benefícios sociais, como o Bolsa Família, em condições adversas. Essa precariedade é agravada pela exposição a doenças como a malária e pela insegurança de pertences, como canoas e rabeta, que são roubados no acampamento. Torres (2024) reforça que as mulheres indígenas enfrentam violências estatais e étnicas, enraizadas na colonialidade, que as excluem de políticas públicas.

No caso Nadahup, a falta de infraestrutura adequada no Parawari, descrito pela entrevistada como “feito de lona” e um ambiente onde “somos considerados lixo humano na cidade de São Gabriel da Cachoeira”, evidencia uma desumanização que ecoa na análise de Fanon (2008) sobre a negação da humanidade dos povos colonizados.

Esmeralda reforça essa marginalização ao afirmar que “muitos voltam sem melhorar e levam um tipo de doença para a comunidade”, apontando para a ineficácia do sistema de saúde em atender às necessidades específicas dos Nadahup.

O não direcionamento das políticas públicas às necessidades e valores culturais dos Nadahup revela uma lacuna significativa na política estatal. Esmeralda afirma que,

Ainda temos muito a percorrer para que as políticas públicas respeitem nossas necessidades. Já tivemos pequenos avanços, mas ainda é um pouco difícil, né? Outros povos, como os Yanomami, já se beneficiaram de políticas públicas; os povos Tukanos também. (Entrevista, 2025).

Essa percepção de exclusão, em comparação com outros grupos indígenas, reflete a marginalização histórica dos Nadahup. A entrevistada reforça essa exclusão ao descrever a situação desde 1997, quando os Nadahup começaram a acampar à beira do rio, em São Gabriel da Cachoeira, em condições precárias, sem alojamento adequado.

As mudanças desejadas nas políticas de saúde, educação e proteção territorial refletem a necessidade de uma abordagem que respeite a transitoriedade dos Nadahup e fortaleça sua identidade cultural. Ouçamos Esmeralda mais uma vez:

O interesse do povo Hupdah não é morar na cidade, é apenas resolver problemas de documentação, cartões bancários e de programas de assistência social, receber dinheiro, comprar

alguns pertences. [...] Precisamos de uma estrutura que ajude a gente pelo menos a passar o tempo necessário na cidade (Entrevista, 2025).

A resistência das mulheres Nadahup, como descrita pela entrevistada, é um fio condutor que conecta o acesso a serviços, o respeito cultural e as mudanças desejadas. Sua luta no Parawari, enfrentando condições desumanas para garantir benefícios sociais, é um exemplo de protagonismo que desafia a marginalização estrutural. Essa resistência dialoga com a análise de Hooks (2000), que enfatiza a necessidade de um feminismo interseccional que aborde as opressões de gênero, raça e classe.

O acesso da comunidade Nadahup a direitos e políticas públicas é limitado por barreiras estruturais que perpetuam sua exclusão, particularmente no acampamento Parawari, onde as mulheres desempenham um papel central na resistência. As políticas públicas carecem de uma abordagem intercultural que respeite as necessidades e valores culturais dos Nadahup, como a transitoriedade e a conexão com o território.

A compreensão de gênero como categoria analítica é fundamental para problematizar as estruturas de poder que sustentam desigualdades entre homens e mulheres nas mais diversas esferas da vida social. Scott (1991) define gênero como uma forma primária de dar significado às relações sociais, sustentando que este conceito está diretamente vinculado às relações de poder e deve ser pensado em articulação com outras categorias estruturantes, como classe, etnia, geração e território.

Essa perspectiva permite compreender que os marcadores sociais não operam isoladamente, mas se entrecruzam, compondo experiências múltiplas de opressão. No caso das mulheres indígenas, essa intersecção se revela de maneira intensa. Elas enfrentam a colonialidade histórica que racializou seus corpos e culturas, o patriarcado que silencia suas vozes e a marginalização econômica que limita suas formas de sobrevivência. Barros (2017), ao discutir os feminismos decoloniais na América Latina, enfatiza que o corpo racializado das mulheres indígenas se transforma em território político de resistência, memória e produção de sentido.

O contexto amazônico amplia essas complexidades. Como aponta Torres (2005), pensar políticas públicas para mulheres ama-

zônidas exige considerar as especificidades territoriais, culturais e identitárias que permeiam suas vidas. As categorias clássicas do feminismo liberal não são suficientes para dar conta das práticas e lutas de mulheres como as Nadahup. É necessário um olhar interseccional e situado, atento às dinâmicas locais e às práticas de resistência cotidianas, muitas vezes invisibilizadas pelo Estado e pela academia.

Considerações Finais

Este texto, fruto de nossa dissertação de mestrado, explorou a luta das mulheres Nadahup no acampamento Parawari e suas vulnerabilidades como migrantes temporárias, oferecendo uma contribuição significativa para o entendimento do protagonismo feminino indígena. O percurso metodológico, que integrou entrevistas e observação participante, revelou a força dessas mulheres na preservação cultural, na luta por direitos humanos e indígenas e na construção de um futuro digno.

Os resultados destacaram sua iniciativa em enfrentar vulnerabilidades como a discriminação, a precariedade habitacional e o acesso limitado a serviços, em um contexto de políticas públicas frágeis e negligentes que desconsideram direitos básicos e indígenas. As limitações da pesquisa apontam para caminhos de aprimoramento, enquanto as perspectivas propostas reforçam o potencial do tema para informar políticas públicas inclusivas.

Em última análise, esta pesquisa celebra a resiliência das mulheres Nadahup, cuja luta no Parawari por direitos humanos, como moradia e saúde, e por direitos indígenas, como a proteção territorial, inspira reflexões sobre justiça, interculturalidade e descolonização na Amazônia.

Referências

ACOSTA, A. **O Bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. Tradução de Tadeu Breda, São Paulo: Editora Elefante, 2016.

ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza: la nueva mestiza**. In: Anzaldúa, G. (Org.). *Borderlands/La frontera: the new mes-*

tiza. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987. p. 3-19.

ASSIS, Elias C. **Patrões e fregueses no Alto Rio Negro**: relações econômicas e sociais entre indígenas e não indígenas. Manaus: EDUA, 2001.

ATHIAS, Renato. **Hupdë-Maku et Tukano**: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, amazonien (Brésil). 1995. Tese (Doutorado) — Université de Paris X, Paris, 1995.

BARROS, Rooney Augusto; TORRES, Iraildes Caldas. **Corporeidade e Sexualidade Do Gênero Feminino Na Amazônia**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex**: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, v. 1, p. 139-167, 1989

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução de Flávio R. Kothe. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008

GIDDENS, Anthony. **The Consequences of Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 1990.

HOOKS, Bell. **Feminism is for Everybody**: Passionate Politics. Cambridge: South End Press, 2000.

MIES, Maria. **Patriarchy and Accumulation on a World Scale**: Women in the International Division of Labour. London: Zed Books, 1986

SCOTT, Joan. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Avila. Recife, SOS Corpo, 1991.

TORRES, Iraildes Caldas. **As novas amazônidas**. — 1ª Ed. — Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.

TORRES, Iraildes Caldas. **O contemporâneo e os novos coletivos de mulheres**. SER Social 47 | jul.-dez. 2020.

TORRES, Iraildes Caldas. **Por um Pensamento Ecológico e Decolonial: Saberes Ancestrais E Agenciamento Político De Mulheres Indígenas Na Amazônia**. Revista de Políticas Públicas, 2024. DOI <https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v28n1.2024.14>.

TORRES, Iraildes Caldas. **Tráfico de Mulheres na Amazônia**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2012.

POLÍTICAS PÚBLICAS DE GÊNERO PARA MULHERES: UM ESTUDO SOBRE AS PESCADORAS SINDICALIZADAS DO SINDIPESCA EM PARINTINS/AM

Kenned de Souza Brandão¹

Francisco Alcicley Vasconcelos Andrade²

Fernanda Priscila Alves da Silva³

Introdução

As pescadoras de Parintins, no Estado do Amazonas, desempenham um papel essencial na economia local por meio da pesca artesanal. Contudo, enfrentam desafios relacionados à desigualdade de gênero e ao acesso limitado a direitos garantidos por políticas públicas. A pesquisa sobre “Políticas Públicas de Gênero para Mulheres” busca compreender o impacto dessas políticas na promoção da igualdade de gênero e na autonomia das pescadoras sindicalizadas do Sindicato de Pescadores e Pescadoras Artesanais de Parintins (SINDIPESCA).

Essa análise se entrelaça à ideia de Nhandecy, a Mãe Terra em Tupi-Guarani, que simboliza a interconexão entre a mulher e a natureza. Assim como Nhandecy sustenta e nutre todas as formas de vida, as mulheres pescadoras, em sua relação com os rios e o meio ambiente, refletem essa conexão vital. As pescadoras, enquanto parte da natureza, enfrentam não apenas desafios práticos e econômicos, mas também a necessidade de reafirmar seu lugar em um sistema que, historicamente, busca invisibilizá-las.

1 Discente de Administração da Universidade Federal do Amazonas. Campus de Parintins.

2 Doutor em Ambiente e Sociedade pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Professor Adjunto da Universidade Federal do Amazonas. Campus de Parintins.

3 Doutora em Educação e Contemporaneidade pela Universidade do Estado da Bahia.

Apesar de iniciativas governamentais como o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e o Seguro-Defeso, as pescadoras enfrentam barreiras como burocracia, preconceito de gênero e falta de informação. Nesse contexto, a organização sindical emerge como um ator fundamental para a promoção dos direitos dessas mulheres. Este artigo apresenta uma análise sobre a eficácia e o alcance das políticas públicas voltadas à pesca artesanal e os desafios enfrentados pelas pescadoras.

Contextualizando a Importância das Políticas Públicas de Gênero

As políticas públicas de gênero são essenciais para promover a inclusão social e econômica de mulheres em setores tradicionalmente dominados por homens. Segundo Barroso (2019), essas políticas são cruciais para empoderar mulheres, reduzindo desigualdades e promovendo a autonomia econômica. No entanto, Pedro (2018) destaca que a efetividade dessas iniciativas é limitada por fatores como normas culturais e institucionais que perpetuam a desigualdade.

As pescadoras de Parintins representam uma classe vulnerável dentro do setor pesqueiro. Apesar de contribuírem significativamente para a economia local, são frequentemente invisibilizadas em discussões sobre desenvolvimento sustentável. Essa vulnerabilidade, porém, reforça sua conexão simbólica com a Mãe Terra, uma vez que a luta pela sobrevivência e pelo reconhecimento é também uma luta pela preservação do ambiente natural que sustenta suas vidas e seu trabalho.

A pesquisa realizada voluntariamente pelos pesquisadores do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia (ICSEZ) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM Parintins), busca trazer visibilidade às demandas dessas mulheres, destacando os desafios enfrentados no acesso a direitos garantidos por políticas públicas.

O estudo adota uma abordagem qualitativa, utilizando entrevistas semiestruturadas e rodas de conversa com as pescadoras sindicalizadas e lideranças do SINDIPESCA. Essa metodologia busca capturar as experiências e percepções das pescadoras em relação às políticas públicas e a seu impacto na vida cotidiana.



Figura 1: Encontro com as mulheres sindicalizadas. Fonte: Autor, 2024.



Figura 2: Roda de Conversa com as mulheres sindicalizadas. Fonte: Autor, 2024.

Houve análises documentais de leis, teses, dissertações, artigos, regulamentos e programas governamentais voltados para a pesca artesanal e a promoção da igualdade de gênero. De acordo com Minayo (2010), abordagens qualitativas são essenciais para compreender as nuances das relações sociais e institucionais que moldam a experiência das mulheres na pesca artesanal.

No decorrer da pesquisa, obtivemos alguns resultados preliminares indicando que, apesar da existência de programas como o PRONAF e o Seguro-Defeso, muitas pescadoras encontram dificuldades significativas para acessar esses direitos. Entre os principais obstáculos estão:

- » **Burocracia:** procedimentos complexos que dificultam o acesso aos benefícios.
- » **Preconceito de gênero:** normas sociais que marginalizam as mulheres no setor pesqueiro.
- » **Falta de informação:** desconhecimento sobre os programas e como acessá-los.

A mobilização sindical, promovida pelo SINDIPESCA, tem desempenhado um papel crucial na conscientização das pescadoras sobre seus direitos e na reivindicação de políticas mais acessíveis. Por meio de encontros e rodas de conversa, o sindicato tem promovido maior visibilidade às demandas femininas no setor pesqueiro.

Impacto e Desafios Futuros

A efetividade das políticas públicas para pescadoras depende de esforços conjuntos entre governo, sindicatos e sociedade civil. Sorj e Gomes (2021) argumentam que políticas de gênero precisam ser implementadas de forma integrada, considerando as especificidades culturais e econômicas das comunidades atendidas. Nesse sentido, a visão de Nhandecy lembra-nos que a sustentabilidade e o bem-estar das pescadoras estão intimamente ligados à preservação dos recursos naturais e ao respeito pela sua relação simbólica com a natureza.

No entanto, desafios como a resistência cultural à mudança e a falta de recursos financeiros e humanos continuam limitando o alcance dessas iniciativas.

Considerações Finais

A pesquisa sobre as pescadoras sindicalizadas do SINDIPES-CA revela a importância de políticas públicas inclusivas e efetivas para promover a igualdade de gênero no setor da pesca artesanal. Apesar de avanços significativos, como a existência de programas governamentais direcionados, ainda há um longo caminho a ser percorrido para garantir o pleno acesso a essas políticas e a eficácia delas.

A mobilização sindical emerge como um elemento-chave para a promoção dos direitos das pescadoras, proporcionando maior visibilidade às demandas femininas. Contudo, é necessário um esforço conjunto entre governo, sindicatos e sociedade civil para enfrentar os desafios persistentes e garantir que as pescadoras possam exercer plenamente seus direitos e fortalecer sua autonomia econômica e social.

Assim como Nhandecy é fonte de vida e sustentação, as pescadoras são parte essencial de um ciclo que conecta a sociedade à natureza. O reconhecimento pleno de seu trabalho é também um reconhecimento da interdependência entre a humanidade e a Mãe Terra.

Referências

BARROSO, João. **Empoderamento Feminino e Políticas Públicas no Brasil**. Fortaleza: UFC Press, 2019.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: Manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento: Pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo: Hucitec, 2010.

PEDRO, Maria José. **Políticas Públicas de Gênero no Contexto Rural Brasileiro**. São Paulo: Cortez, 2018.

SORJ, Bila; GOMES, Helena. **Gênero, Trabalho e Políticas Públicas no Brasil: Desafios e Perspectivas**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2021.

CAPÍTULO III
MULHERES INDÍGENAS NAS
UNIVERSIDADES E NA
LIDERANÇA POLÍTICA

MULHERES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE: ATRAVESSAMENTOS CULTURAIS E OS DESAFIOS NO ENSINO SUPERIOR

Aucimara Souza do Nascimento⁴

Introdução

Nas últimas décadas, houve significativos progressos na Educação Escolar Indígena, ensejando muitas possibilidades no âmbito acadêmico. No entanto, as mulheres indígenas ainda enfrentam desafios para efetivar sua educação formal. Aqui se pretende fomentar reflexões quanto à presença das indígenas nas universidades no Brasil, discutindo também, à luz do levantamento teórico, a questão da formação de professoras e professores indígenas no âmbito do Ensino Superior.

Por meio das leituras prévias para a fundamentação do projeto de pesquisa, perceberam-se outros atravessamentos relacionados à formação acadêmica, problemáticas para as mulheres indígenas na universidade em diversos cursos de formação, não apenas no âmbito da formação de professores. Nesse sentido, tais discussões são necessárias e atuais na história da educação brasileira, o que vem contribuir com a produção de novos conhecimentos, sendo necessário que os resultados sejam ampliados e socializados para uma contínua reflexão e tomada de decisões nas políticas públicas, avançando nas discussões de gênero e formação universitária das mulheres indígenas.

As políticas educacionais no âmbito da Educação Escolar Indígena são recentes, tendo como marco a Constituição Federal (1988) e a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996). Alinhadas a isso, têm-se as pressões do movimento indígena organizado pela garantia ao ensino superior, contemplando o acesso e assegurando políticas de permanência. Contudo, os marcadores de gênero tendem a se atenuar, sustentando a hipótese de que esse fator

⁴ Mestranda em Educação da Universidade Federal do Amazonas.

se reflete na escassez de mulheres protagonistas na formação acadêmica. Assim, podemos buscar, por meio das investigações, refletir acerca da presença das mulheres indígenas na universidade.

O presente texto, nesse sentido, é fruto de uma reflexão que ancora o projeto de mestrado em educação em fase inicial. No entanto, torna-se indispensável enfatizar desde já a relevância do estudo para reafirmar o protagonismo das docentes indígenas, observando os entraves para sua permanência nos cursos de formação, como se consolidou o processo formativo, estratégias de estudos, bem como os aspectos culturais, que constituem problemáticas a serem exploradas, partindo do arcabouço teórico e dos dados elencados na investigação em processo.

Compreende-se que há oferta de cursos de licenciaturas específicas no Amazonas, já consolidados há alguns anos. No entanto, quem são os egressos desses cursos é uma indagação necessária: as mulheres que adentram uma formação têm efetivamente se graduado e se tornado professoras, ou a trajetória é incongruente diante dos marcadores de gênero dentro da própria realidade de formação docente e em outros campos do Ensino Superior? Seja no contexto acadêmico ou social, tal fenômeno é um rico campo a ser interpretado e devolvido a quem de direito.

Formação de Docentes Indígenas

O campo de pesquisa acerca da formação docente é muito vasto, porém ainda há pouca problematização em relação à formação de professoras e professores indígenas. Müller (1999) revela como se iniciou a construção e o sentido de nação, bem como suas probabilidades a respeito da composição étnica do povo brasileiro e como as mulheres começam a sair do espaço privado para o espaço público. A saída da mulher encontrou, como espaço público privilegiado, as escolas primárias, as quais, por sua vez, passaram a assumir papel fundamental, pois, através delas, foram construídas a identidade e o sentido de nação brasileira. Nas escolas, as professoras contribuíram com o Estado na difusão de símbolos e na conformação de hábitos e atitudes de alunos da educação primária.

Como afirmou Veríssimo (1987) apud Müller (1999), a mulher era responsável pela educação dos filhos e construtora da na-

ção, por esse motivo deveria sair da “ignorância”. A Escola Normal surgiu no Brasil nesse contexto, na perspectiva de instruir e formar as professoras primárias. O curso Normal era predominantemente frequentado por mulheres. Pesquisas no campo da formação de professores revelam que essa realidade permaneceu nos cursos de magistério e de pedagogia, processo chamado de “feminização” do magistério.

Fontana (2002) apresentou o que seriam os melhores passos para uma formação de qualidade, demonstrando que a qualificação vai além da sala de aula, pois o ato de “professorar” acontece no segmento social. Ao discutir sua trajetória como professora, a autora faz compreender que “silenciamos como adesão ao poder e como resistência a ele. [...] Na dimensão do drama, os silêncios das professoras têm muito a nos ensinar sobre os segredos selados dessa nossa profissão” (Fontana, 2002, p. 63-64). Nessa perspectiva, no início dos anos 2000, a mulher ganhou espaço no âmbito profissional da educação, mas ainda ficava ofuscada diante de coordenadores, falando em sala de aula e silenciando fora dela.

No que concerne à questão da docência indígena, verificou-se que os cursos voltados para a formação de professoras e professores indígenas, nas primeiras experiências em diferentes regiões brasileiras, contaram com o protagonismo dos povos indígenas, Organizações Não Governamentais (ONGs) e a assessoria de universidades. Há uma crescente demanda dos povos indígenas do Amazonas pela formação de professores indígenas – categoria criada no final da década de 1990 ⁵ – tanto em nível de Magistério Indígena quanto em nível de licenciaturas específicas.

A proposta de educação escolar indígena foi fundamental para o surgimento dessa categoria, visando atender aos anseios e realizar sonhos. Luciano (2010 apud Brito, 2016) sugere que a aspiração intensa em frequentar cursos e ter uma formação regular, pelos povos indígenas, relaciona-se ao ensino superior e a um desejo coletivo de resistência e protagonismo. É necessário, segundo ele,

[...] enfrentar as condições de vida e marginalização, na medida em que veem a educação como uma ferramenta para promover suas próprias propostas de desenvolvimento, por

⁵ A categoria “professor indígena” foi criada por meio da Resolução 03/99, do Conselho Nacional de Educação.

meio do fortalecimento de seus conhecimentos originários e do incremento de suas capacidades de negociação, pressão e intervenção dentro e fora de suas comunidades. (Luciano, 2010, p. 8 *apud* Brito, 2016, p. 41).

As experiências de cursos específicos de magistério indígena são recentes diante da necessidade e demanda dos povos indígenas, que percebem na formação docente um leque de possibilidades. Silva (1998) estudou o Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre a partir de seus encontros anuais. É uma pesquisa pioneira na área da educação no Brasil e traz questões atuais e urgentes da luta do movimento indígena pela educação escolar e pela formação de docentes indígenas.

Batista Mendes (2017, p. 52) caracterizou a formação de docentes indígenas como um “desafio para os sistemas educacionais”. A autora investigou, no estado de Roraima, o Projeto Magistério Indígena TAMÍ’KAN (PMIT), no período de 2006 a 2013, analisando a questão dos egressos, mas não retratando a discussão de gênero na atuação desse curso, contudo evidenciando a dualidade na prática de professores indígenas, entre “ser promotor do conhecimento universal e, do outro, ter que resguardar e manter os conhecimentos étnicos próprios de seu grupo social de origem”.

Segundo Albuquerque (2010), os primeiros cursos de Formação de Professores Indígenas no Acre começaram a ser oferecidos de forma contínua pela CPI/AC, a partir de 1983. A autora salienta que o curso foi uma resposta às solicitações das comunidades indígenas por educação específica e diferenciada. Para contar a história dos 20 anos de Formação de Professores Indígenas no Projeto de Autoria da CPI/AC, Albuquerque (2010) entrevistou doze professores indígenas de cinco povos diferentes, que fizeram formação no magistério indígena. Estes relatam suas histórias de vida e a aprendizagem profissional da docência no processo do curso.

Araújo (2011) revela, a partir de estudos realizados no estado do Acre, que há um engajamento em atender à demanda diante do Programa Nacional de Integração da Educação Profissional com a Educação Básica na Modalidade de Educação de Jovens e Adultos – PROEJA. Por meio dele, a Educação Profissional e Tecnológica aparece de forma integrada à Educação Escolar Indígena, tendo

como diferencial o foco na formação profissional específica. Assim, “as experiências acreanas despontam como carro-chefe [...] afinadas com as constantes transformações do mundo globalizado”, salientou (Araújo, 2011, p. 11).

Segundo Faria (2002), o atendimento à formação de professores indígenas pelo Estado do Amazonas teve início na década de 1990, por meio do Instituto de Educação Rural do Amazonas (IER/AM). Esse órgão foi extinto em 1998 e criada a Gerência de Educação Escolar Indígena, responsável pelo desenvolvimento do Pira-Yawara – Programa de Formação de Professores Indígenas do Estado do Amazonas da Secretaria de Estado de Educação do Amazonas (SEDUC/AM).

Os cursos específicos de magistério indígena oferecidos pela SEDUC/AM, por meio da Gerência de Educação Escolar Indígena – GEEL, têm atendido, em parte, às demandas dos povos indígenas por formação em nível fundamental e médio. A Secretaria Municipal de Educação (SEMED/Manaus) ofertou o curso de Magistério Indígena, visando atender às demandas, contemplando comunidades indígenas localizadas no município de Manaus. A Universidade do Estado do Amazonas (UEA) iniciou a oferta de curso específico de licenciatura intercultural a partir da década de 1990. A Universidade Federal do Amazonas (UFAM) só iniciou, em 2008, a oferta de cursos de licenciatura específica, um por meio da Faculdade de Educação (FACED) e outro por meio do Instituto de Ciências Humanas e Letras.

É nesse contexto que podemos verificar a força do movimento indígena organizado em suas lutas e conquistas, como salienta Munduruku (2012), pois a legislação vigente não responde às reivindicações que não cessam. Nesse sentido, pensar e consolidar a formação docente são ações legitimadas, mas ainda carecemos de persistir nas discussões de gênero dentro desse âmbito. Como a formação docente e o acesso e permanência no Ensino Superior têm se dado para as mulheres indígenas constitui o próximo item de reflexão.

Mulheres Indígenas no Ensino Superior

Santos (2005), no início dos anos 2000, verificou que havia poucos estudos que problematizavam a formação de professoras indígenas, já refletindo acerca da questão de gênero no contexto da

educação escolar indígena. A autora investigou a trajetória de formação de professoras e professores indígenas Sateré-Mawé da região do rio Marau, município de Maués/AM. Entrevistou cinco professores e duas professoras que cursavam o magistério indígena pelo Pira-Yawara. Em seu estudo, sinalizou que as turmas eram compostas em sua maioria por homens.

Acerca do gênero, Louro (1997) destaca que, pela construção social e histórica produzida sobre o biológico, a partir das características sexuais são estabelecidas representações ou valorizações, conectando o que se atribui ao feminino ou masculino em uma dada sociedade e em um dado momento histórico. Para que se compreenda o lugar e as relações de homens e mulheres em uma sociedade, importa olhar não seus sexos, mas sim o que socialmente se construiu sobre os sexos, a partir da perspectiva de gênero, pois são essas interpretações que vêm permeando o fazer de homens e mulheres em nossa sociedade, à qual se estabeleceram rígidas concepções diante dessas construções, pelas quais os movimentos de mulheres têm lutado por igualdade de direitos até os dias atuais. Temos, contudo, de estar atentos para não cairmos em reducionismos acerca da conceituação de gênero.

Miranda (2015), ao citar Ricardo Verdum (2008), nos fala que, na década de 1980, as mulheres indígenas se organizaram por meio de associações, onde houve reivindicações, fortalecendo os movimentos sociais indígenas e promovendo discussões quanto às políticas sociais. Em suas investigações acerca da Associação de Mulheres Indígenas Sateré-Mawé/AMISM, Miranda (2015) nos apresenta ricas discussões sobre como as indígenas Sateré, em Manaus, já se organizavam, a princípio buscando se fortalecer e consolidar uma renda por meio dos artesanatos.

Como evidenciado na dissertação de mestrado de Miranda (2015, p. 55), as organizações de mulheres pensavam e se articulavam para novas conquistas. Em um trecho da ata da 1ª reunião, em 21 de fevereiro de 1993, as indígenas falavam em preservar a cultura, construir um espaço para a produção e a venda dos artesanatos e, “conforme o crescimento e a renda que mais tarde trabalharemos na área da saúde e educação” (ARQUIVO AMISM, 1993). Compreende-se esse anseio das mulheres indígenas por ocupar os espaços de formação, tendo nas organizações esse campo de lutas e reivindicações constantes.

Uma pesquisa de iniciação científica⁶ realizou estudos visando mapear o total de indígenas ingressos e egressos de cursos específicos para formação de docentes indígenas no estado do Amazonas. A investigação foi significativa, mas o levantamento contemplou apenas os cursos específicos da SEDUC/AM e da UFAM até o ano de 2013.

Nascimento e Santos (2013) mostraram que os ingressos nos cursos específicos da Universidade Federal do Amazonas totalizavam 282, sendo apenas 81 mulheres, o que correspondia a 28,7%. Dessa forma, a investigação constatou que são poucas as mulheres que participam dos cursos de licenciatura específica da UFAM.

No magistério indígena da SEDUC/AM, apesar de haver turmas egressas, a secretaria não possuía o registro por sexo. Nas licenciaturas específicas não havia egressos até a finalização da pesquisa. Os resultados, contudo, confirmaram a presença maciça de homens nesses cursos, a partir do registro de ingressos. Diante dessa realidade, questiona-se o porquê de as mulheres indígenas serem uma pequena parcela, colocando em destaque os aspectos culturais da resistência dos povos ainda nos dias atuais.

A ausência da mulher pode estar relacionada às culturas dos povos indígenas. Segundo Pereira (2003), no processo de contato com os colonizadores, uma das estratégias de resistência do povo Sateré-Mawé foi proibir que suas mulheres aprendessem a língua dos dominadores. Entretanto, outros estudos revelam que a mulher indígena tem sido protagonista no movimento indígena organizado, como afirma Palacios (2005), assumindo o papel de sujeito histórico e político em potencial.

No sul do Brasil, um estudo mostrou que tem crescido o número de participação das mulheres indígenas nos cursos de formação. Brito (2016) verificou as vivências e os fenômenos que permeiam as relações, tendo um olhar voltado para narrativas de mulheres que, ao mesmo tempo, são mães, indígenas e estudantes. Mesmo com um maior quantitativo de matrículas nos últimos anos, o autor corrobora a afirmação dos desafios que surgem para a conclusão dos estudos das mulheres indígenas naquela região.

Bergamaschi, Doeber e Brito (2018), também com um olhar para os obstáculos da permanência de estudantes indígenas em uni-

6 PIB-A/0079/2012 “A presença da mulher indígena nos cursos de magistério indígena da SEDUC/AM e nas licenciaturas específicas da UFAM”.

versidades, ressaltam, sobretudo, que as mulheres indígenas se sobrecarregam nessas multitarefas, levando ao abandono do curso em muitos casos. Por vezes, soma-se a cultura ainda de resistência, afastando as mulheres do magistério.

Essa compilação de afazeres socialmente atribuídos às mulheres tende a intensificar as pressões individuais que se somam em prol de um protagonismo para além do núcleo familiar. Teixeira e Gomes (2012) afirmam que alinhar a vida profissional, formação acadêmica, papéis comunitários, entre outros aspectos, direciona para conflitos, influenciando as reflexões desses papéis de gênero como recurso para um adocimento das mulheres.

No mesmo sentido do que as autoras anteriores já colocaram, os estudos de Faustino, Novak e Rodrigues (2020) e Ruano-Ibarra e Gama (2020) apontam para a maior participação das mulheres indígenas no ensino superior, principalmente quando olhamos para as políticas afirmativas de acesso às universidades, bem como posteriormente o auxílio permanência. Contudo, os obstáculos são muitos para a permanência efetiva e conclusão dos cursos pelas mulheres indígenas.

Um estudo muito recente de Gomes (2024) problematiza, em nossa região amazônica, as vivências de mulheres indígenas em uma universidade pública na cidade de Manaus. A pesquisadora alerta e discute o compromisso institucional em pensar e repensar esses espaços para as universitárias que vêm de suas aldeias, dos municípios do interior do estado do Amazonas e, inevitavelmente, ainda sofrem violência racial nos espaços que frequentam. Sentem-se em desamparo, requerendo acolhimento, reivindicando uma universidade pautada pelo respeito, que compreenda a mulher indígena, ou as mulheres indígenas em suas especificidades. compreenda a mulher indígena, ou as mulheres indígenas em suas especificidades.

Reflexões à Luz dos Aspectos Metodológicos

Este levantamento buscou verificar artigos, relatórios de iniciação científica, dissertações e teses. De caráter exploratório, o estudo se iniciou com uma revisão de literatura, dando enfoque às publicações referentes à discussão das mulheres indígenas na uni-

versidade, principalmente nos cursos de formação docente. Após o levantamento, deu-se sequência à realização de uma análise interpretativa de cunho qualitativo. Em se tratando de pesquisa qualitativa, Minayo (2009, p. 27) destaca que o ciclo da pesquisa nunca se esgota, pois, “toda pesquisa produz conhecimento e gera indagações novas”.

Hernandez Sampieri, Collado e Lucio (2013, p. 380) sugerem uma “visualização gráfica de uma formulação qualitativa”, de modo a compreendermos o problema de pesquisa. Dessa forma, é importante definir o fenômeno central e os conceitos vinculados, “extraídos de nossas reflexões, experiências e de revisão da literatura”. Ao longo da pesquisa, cabe revisar esse esquema para questionar se outros problemas foram identificados. A seguir, apresento um esquema das reflexões aqui elencadas (figura 1).

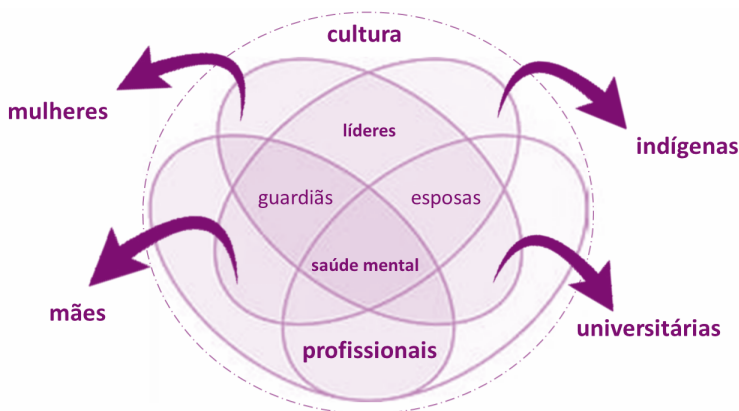


Figura 1. Representação das atribuições dos papéis de gênero às mulheres indígenas. Fonte: Elaborado pela autora (2024). O esquema é uma adaptação do conceito de visualização gráfica de Hernandez Sampieri; Collado; Lucio (2013).

É importante ressaltar que as palavras-chave da figura acima são uma ilustração da discussão e reflexão traçada aqui no manuscrito, acerca da representação das atribuições dos papéis de gênero às mulheres indígenas. Sendo mulheres, indígenas, passam a ser mães, universitárias, atuam profissionalmente, são líderes, esposas, guardiãs dos saberes ancestrais. No centro, está a saúde mental,

que funciona como força motriz daquilo que nos constitui a partir de uma perspectiva de saúde, permeando tudo, não de modo fechado por uma linha contínua, mas pontilhada; ao redor, tem-se a cultura e as relações de poder que perpassam esses conceitos.

Não se pretende aqui afirmar que, por ser mulher, automaticamente haverá uma maternidade ou um matrimônio, nem que isso aconteça na ordem citada, mas trata-se de ilustrações de como as mulheres indígenas podem estar vinculadas a uma multitarefa ao longo de sua experiência enquanto mulheres. Assim como também pode haver diversas mulheres indígenas com muitas outras atribuições e que irão, sim, cursar o Ensino Superior e concluir. Não cabem generalizações nem reducionismos, pois se trata de uma realidade dinâmica, em constante transformação, uma vez que não era assim para as indígenas de quarenta anos atrás e nem será para as próximas gerações, mas permanece a interpretação do tempo presente, diante dos fenômenos e das literaturas atuais.

Conclusões Finais

Sabe-se que as mulheres indígenas são guardiãs da cultura e da língua materna de seus ancestrais, assim, acreditou-se, por alguns autores, que inicialmente havia certa resistência no contato entre as mulheres indígenas e os povos não-indígenas, justificando a maioria de homens em relação às mulheres indígenas nas universidades e em cursos de formação. No que concerne à resistência, estudos apontam a mulher indígena como atuante efetiva dos movimentos indígenas organizados, reforçando, todavia, o caráter histórico, político e ativo que possui.

Uma hipótese é a de que tais aspectos culturais estariam, então, refletindo na (não) presença delas nos cursos de formação — não por uma fragilidade ou incompetência que se poderia propagar pejorativamente, mas justamente pelo acúmulo de demandas que as mulheres indígenas enfrentam, refletindo, em muitos casos, em desistências nos cursos formais em prol de aspectos ligados à liderança comunitária, ao envolvimento efetivo em associações de mulheres, pensando, em um primeiro momento, na questão econômica, por meio de artesanatos e culinária, deixando a universidade para um se-

gundo momento, quando essa universidade oferecesse, de fato, um espaço acolhedor às suas necessidades.

As breves reflexões aqui colocadas se ancoram na validação de um protagonismo das mulheres indígenas que seja real, observando os entraves para sua permanência nos cursos de formação, bem como os aspectos culturais, como problemáticas que carecem ser exploradas, partindo do arcabouço teórico e dos dados elencados. Hoje podemos, sim, ter dados mais robustos sobre a presença feminina no Ensino Superior, mas muito ainda se precisa fazer, pois apenas por meio da luta constante é que se efetivam os direitos frente ao Estado, tendo ainda que ir de encontro à lógica neoliberal que permeia as relações institucionais e ao racismo estrutural que ainda persiste.

Vale destacar que, apesar do adoecimento mental, as estatísticas acerca dos casos de suicídio indígena em nossa região amazônica são predominantemente de homens jovens e não de mulheres, demonstrando, assim, o que foi evidenciado ao longo do texto acerca da vitalidade e do caráter resiliente das mulheres indígenas ao lidarem com as diversas problemáticas.

Por fim, mas sem a intenção de esgotar essa discussão tão atual e necessária, algumas perspectivas de reflexão para a (não) permanência das mulheres indígenas na universidade podem estar relacionadas às inúmeras variáveis que as cercam, desde questões culturais, compromissos dos movimentos sociais, demandas da maternidade — um tema à parte, inclusive, que requer outro texto de reflexão —, entre outros, recaindo em uma sobrecarga na saúde mental que leva, muitas vezes, ao abandono do processo de formação no Ensino Superior.

Referências

ALBUQUERQUE, Maria do Socorro Craveiro de. **Vinte anos de Formação** de professores indígenas no projeto de autoria da CPI/AC. João Pessoa: Santa Marta, 2010. 203p.

ARAÚJO, José J. C. do Nascimento. A formação de professores e a Educação Profissional e Tecnológica Indígena: uma breve leitura da experiência acreana. Educere et Educare – **Revista de Educação**. Vol. 6, n 11. ISSN: 1981-4712 (eletrônica), 2011. Disponível em:

<<http://e-revista.unioeste.br/index.php/educereeteducare>>. Acesso em: 01 set. 2022.

AMAZONAS. Secretaria de Estado da Educação - SEDUC. **Projeto Pira-Yawara** - Programa de Formação de Professores Indígenas do Estado do Amazonas. Manaus, 1998.

BATISTA MENDES, S. R. Formação do educador indígena: instrumento de fortalecimento da educação escolar indígena. **Revista Amazônida: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Amazonas**, [S. l.], v. 1, n. 2, 2017. Disponível em: <[//periodicos.ufam.edu.br/index.php/amazonida/article/view/3552](http://periodicos.ufam.edu.br/index.php/amazonida/article/view/3552)>. Acesso em: 05 out. 2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. **Constituição 1988**. Texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais n° 1/92 a 26/2000 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão n° 1 a 6/94. Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2000. Cap. 07. P. 207-248.

BRITO, Patrícia Oliveira. **Indígena-Mulher-Mãe-Universitária**: o estar-sendo estudante na UFRGS. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação. Porto Alegre, 2016.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; DOEBBER, Michele Barcelos; BRITO, Patricia Oliveira. Estudantes indígenas em universidades brasileiras: um estudo das políticas de acesso e permanência. **Revista Brasileira Estudos Pedagógicos**. Brasília, v. 99, n. 251, p. 37-53, Jan. 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 09 Set. 2022.

CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO. **Resolução CEB n. 3, de 10 de novembro de 1999**. Diário Oficial da União, Brasília, 14 de dezembro de 1999, Seção 1, p. 58.

FARIA, E. P. **Formação de professores indígenas na perspectiva do estado**: o caso do projeto Pira-Yawara – SEDUC/AM. (Relatório Final de PIBIC). Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Educação, UFAM, Manaus: 2002.

FAUSTINO, Rosângela; NOVAK, Maria; RODRIGUES, Isabel. O

acesso de mulheres indígenas à universidade: trajetórias de lutas, estudos e conquista. **Revista Tempo e Argumento**. 2020.

FONTANA, Roseli A. Canção. A professora em silêncio: fragmentos de um processo singular de constituição. In: NETO, Alexandre Shigunov; MACIEL, Lizete S. B. (Orgs.), et al. **Desatando os nós da formação docente**. Porto Alegre: Mediação, 2002.

GOMES, Thalyta Juliana da Silva. **Da aldeia à Universidade: Vivências cotidianas de Mulheres Indígenas em uma Universidade Pública do Estado do Amazonas**. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Amazonas, 2024.

HERNANDEZ SAMPIERRE, H. R.; COLLADO, C. F.; LUCIO, M. P. B. **Metodologia de Pesquisa**. 5ª ed. Porto Alegre: Penso, 2013.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação. **Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ, Vozes, 1997. p. 14-36.

MÜLLER, Lúcia. **As construtoras da nação: professora primária na Primeira República**. Niterói: Intertexto, 1999.

MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. 28 ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.

MIRANDA, Vanessa. **Mulheres indígenas na cidade: cultura, saúde e trabalho (Manaus, 1995-2014)**. Dissertação (Mestrado em Saúde, Sociedade e Endemias na Amazônia). FIOCRUZ/UFAM, 2015.

MUNDURUKU, Daniel. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**. São Paulo: Paulinas, 2012.

NASCIMENTO, A. S; SANTOS, E. F. **A presença da mulher indígena nos cursos de magistério indígena da SEDUC/AM e nas licenciaturas específicas da UFAM**. Relatório de pesquisa. Programa Institucional de Iniciação Científica - CNPq. 2013.

PALACIOS, Paulina. Construyendo La diferencia em La diferencia: mujeres Indígenas y Democracia Plurinacional (p.311 a 347). In: DÁVALOS. Pablo. **Pueblos indígenas, estado y democracia**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2005.

PEREIRA, Nunes. **Os índios Maués**. 2 ed. rev. Manaus: Valer e Governo do Estado do Amazonas, 2003. 194p.

RUANO-IBARRA, Socorro; GAMA, Victoria Miranda da. Mulheres Indígenas, Ensino Superior e Colonialidade de Gênero. **Revista Antropolítica**, n. 50, Niterói, p. 273-299, 3. quadri., 2020.

SANTOS, Elciclei Faria. **Contando histórias de formação de professores(as) indígenas Sateré-Mawé**: um estudo a partir de experiência docente em áreas indígenas. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Amazonas, Faculdade de Educação, PPGE/Faced/UFAM, Manaus: 2005.

SILVA, Rosa Helena Dias. **A autonomia como valor e articulação de possibilidades**: um estudo do movimento dos professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, a partir de seus encontros anuais. Quito/Equador: Abya-Yala, 1998. 317p.

TEIXEIRA, I. A. V. GOMES, A. M. R. A escola indígena tem gênero? Explorações a partir da vida das mulheres e professoras Xakriabá. **Práxis Educativa**, Ponta Grossa, v. 7, Número Especial, p. 55-83, dez. 2012. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja>>. Acesso em: 09 Set. 2023.

BRASIL E BOLÍVIA: O ENTRELAÇAMENTO ECOLÓGICO DAS MULHERES INDÍGENAS

João Ubiraci Andrade e Silva Jr.¹

Iraildes Caldas Torres²

Marcelo Fernández Osco³

Lorena Marinho Araújo⁴

Introdução

O objetivo deste artigo é refletir sobre a organização das mulheres indígenas entre o Brasil e a Bolívia no contexto da emergência global e a consequente ameaça aos seus territórios sagrados. A partir da iniciativa e da interpretação dos fenômenos sociais e climáticos, as mulheres indígenas apresentam novas formas de relações de poder, dando nova ênfase ao espectro capitalista e à ordem mundial que torna cada vez mais evidente o racismo ambiental que se espalha pelo mundo. A metodologia utilizada neste trabalho baseia-se em métodos etnográficos e qualitativos, como forma de demonstrar precisão na descrição dos fenômenos sociais investigados. Observa-se que o destaque das mulheres indígenas vem crescendo dentro da agenda ambiental nos últimos anos, como consequência da necessidade direta de ações mais eficazes contra as mudanças climáticas, o que muitas vezes pode significar um confronto direto com uma estrutura política e patriarcal que domina os debates sobre o tema da emergência global. Neste contexto, podemos posicionar as mulheres indígenas no Brasil e na Bolívia como promotoras de uma

1 Do povo Mura. Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Bolsista CAPES para intercâmbio Brasil/Bolívia no Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias Nascimento.

2 Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas.

3 Doutor em Estudos Românicos pela Duke University. Professor Convidado da Universidad Mayor de Santo Andrés, Bolívia.

4 Do povo Tariano. Mestrando em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Bolsista CAPES para intercâmbio Brasil/Bolívia no Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias Nascimento.

nova concepção de ecologia social, criada dentro dos movimentos sociais, o que significa que a sua organização pode influenciar positivamente os debates sobre o meio ambiente. As mulheres indígenas são caracterizadas por uma visão de mundo baseada em suas cosmologias, o que lhes confere a capacidade de compreender a natureza, os animais e as pessoas como um fenômeno de interdependência entre os elementais e os seres vivos. Essa forma de pensar as coisas do mundo esbarra em um sistema de capital construído e instituído para o conforto das elites dos grandes centros urbanos, que muitas vezes não entendem a natureza como uma extensão de nossas vidas, deixando-a nas mãos das mulheres indígenas, que lembram o significado de viver em harmonia com o meio ambiente.

A Emergência Global à Luta das Mulheres Indígenas na Agenda Ambiental

O posicionamento das mulheres indígenas entre o Brasil e a Bolívia no enfrentamento às mudanças climáticas vem ganhando espaço em um cenário que antes era compartilhado majoritariamente por homens. O desafio de participar das agendas ambientais constitui uma luta contra a invisibilização do gênero e a mudança de lugar da mulher indígena, que no passado ocupava os bastidores das discussões em suas comunidades, para um lugar de protagonismo, onde os créditos de suas atuações podem ser vistos sem a sombra do patriarcalismo.

Esses movimentos sociais indígenas têm como base comum, além da preocupação com o futuro do planeta Terra, uma visão cosmogônica do que é viver em sociedade. Na visão indígena, não há uma desconexão entre o homem, os animais, o meio ambiente e, principalmente, entre os espíritos da natureza. O que, dentro da estrutura capitalista, pode parecer inadequado, pois a visão que se tem sobre os recursos naturais é totalmente predatória, alimentando a necessidade de atender a uma demanda de mercado cada vez mais exigente. De acordo com Rezende (2024, s/p.):

A espiritualidade indígena é frequentemente vista com desconfiança, como algo alheio à ciência. Mas, para nós, ela é parte essencial do que chamamos de ciência indígena. Ela

sustenta a vida, interage com forças imateriais e permite um manejo equilibrado das realidades que nos cercam. Segundo a compreensão deles, a espiritualidade não é ciência, é outra coisa, vamos dizer. Mas para nós, a invisibilidade, a imaterialidade, faz parte também das ciências indígenas.

Esse mercado, que exige cada vez mais dos recursos naturais mundo afora, sempre foi objeto de análises e protestos de organizações de defesa do meio ambiente e intelectuais do mundo acadêmico, que alertam sobre o esgotamento e as consequências do uso indevido desses recursos, o que, de algum modo, posicionava as comunidades indígenas às margens de grandes discussões. Na 76ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), foi apresentado um quadro consequente das mudanças climáticas no sul da Amazônia, durante a Mesa-Redonda “Caminhos para afastar a Amazônia do ponto de não retorno”. Na ocasião, fatores como o desmatamento, grandes obras de infraestrutura e a especulação de grandes extensões de terra para a atividade agropecuária foram apontados como determinantes na dinâmica política iniciada nos anos 1970, que afetaria drasticamente aquela região até os dias atuais, como descreve o cientista climatologista Carlos Afonso Nobre (2024):

O mais preocupante é que, nos últimos 40 anos, em todo o Sul da Amazônia, a estação seca está 4 a 5 semanas mais longa. Historicamente, a estação seca dura de 3 a 4 meses, mas sempre com chuva, o mínimo de chuva em toda essa região eram 40 mm no mês mais seco. Mas agora esse período está ficando mais longo e mais seco.

Cenário que as comunidades indígenas já conheciam e alertavam, e que as mulheres indígenas do Brasil e da Bolívia hoje apresentam com sua visão de mundo, impactando ideologias neoliberais de mercantilização da natureza e o acúmulo excessivo decorrente disso. A participação dos movimentos sociais indígenas exige a discussão de novas epistemologias sob a ótica dos povos originários, numa tentativa clara de rever a ordem das estruturas e narrativas impostas para justificar a ação predatória do homem. Segundo Torres (2015, p. 145):

A ação predatória do homem sobre a terra é tão antiga quanto sua existência. Desde a era antiga existe a ação predatória do homem contra o meio ambiente, fato que desembocou na degradação ambiental que atinge as cidades. O homem recorreu à natureza para explorar seus recursos e assim poder garantir sua a sua sobrevivência. Essa situação produziu consequências negativas para o meio ambiente e consequentemente ao desenvolvimento sustentável.

Rever as relações da ordem mundial com a Mãe Terra é um conceito que vai além da linha vermelha proposta pelos cientistas e climatologistas sobre o uso inadequado da natureza. As agendas ambientais, com a participação das mulheres indígenas, apresentam aspectos de suas tradições que colaboram com suas cosmogonias, ciência indígena e a humanização da natureza como ser que interage com seres humanos e animais. Isso é de extrema importância no processo de combate à dessensibilização da Mãe Natureza como um ente vivo que sempre esteve presente. Segundo a liderança e ativista indígena Julieta Paredes Carvajal (2019):

Não chamamos América Latina de América Latina, chamamos Abya Yala, assim como fizeram nossas lideranças, que quer dizer ‘terra em plena maturidade, continente em plena maturidade’. O Brasil tampouco se chama Brasil, se chama Pindorama. É assim que os Povos Indígenas chamavam esse território. Para nós, como Povos Originários, chamar o nosso continente, o nosso território pelo nome próprio é muito importante. Como a Bolívia que chamamos de Chuquiyapu Marka.

O que as mulheres propõem é muito mais do que o controle do extrativismo predatório que afeta o clima e provoca inundações, aquecimento, furacões e terras secas. O que se observa dentro dessas discussões, com a participação das mulheres indígenas, é um novo conceito de ecologia social a partir de uma visão holística de mundo proposta pelas comunidades originárias, demonstrando que “as mulheres estão diretamente relacionadas com o meio ambiente e, consequentemente, com o desenvolvimento sustentável” (TORRES, 2012, p. 114).

Construir um Estado onde a natureza é tratada como um ente que possui direitos legítimos constitui um paradigma jurídico-epis-

temológico no qual as comunidades indígenas latino-americanas muito têm ansiado. A Constituição boliviana parece ter entendido bem os anseios dessas comunidades, como pode ser visto no conceito de “Vivir Bien” inserido na carta magna do País. A Constituição boliviana prevê o princípio indígena “Suma Qamaña” dos Aymara como sinônimo de “Vivir Bien”, e ainda incorpora outras filosofias de vida indígena:

Artículo 8. I. El Estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), suma qamaña (vivir bien), ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble).

O capitalismo também possui sua versão holística de mundo, contemplando uma visão própria e orgânica da sua relação com a natureza, construindo narrativas e incentivando ideologias neoliberais sobre o domínio da natureza e suas consequências, como um aspecto inerente ao homem moderno. A essa visão de mundo, as agendas ambientais se contrapõem, e as mulheres indígenas tentam impor sua cosmovisão à lógica ilógica de mercado. É claro que essa atuação por parte das mulheres exige um esforço muito maior para que sejam ouvidas. Nesse sentido, encontros como “Articulação Internacional dos Povos Indígenas: Defendendo nossos Direitos nas Agendas do Clima e da Biodiversidade”, realizada no terceiro dia do 20º Acampamento Terra Livre (ATL), contribuem objetivamente para que suas vozes sejam ouvidas também fora do País.

Das Comunidades ao Mundo: a origem das vozes das mulheres indígenas contra as mudanças climáticas

Pensar a atuação das mulheres indígenas na agenda ambiental como uma concessão patriarcal das exigências de novos tempos é imprimir um reducionismo à importância delas através da história da humanidade. As mulheres sempre tiveram seu destaque em grandes eventos que marcaram a trajetória da humanidade, mas que, de alguma forma, tiveram suas presenças invisibilizadas nesse proces-

so histórico. A questão que se apresenta neste trabalho é: por que agora as mulheres indígenas se apresentam como protagonistas da luta contra as mudanças climáticas?

A essa questão podemos somar vários fatores que vão do acesso a novas tecnologias de comunicação, a uma maior entrada delas em instituições de nível superior e à interação com outras metodologias de resistência de mulheres. Uma dessas metodologias é o ecofeminismo, que encontra nas mulheres indígenas uma familiaridade no ambiente de luta contra o patriarcalismo e, agora, contra o espectro das mudanças climáticas. Segundo Flores (2021, p.100):

O ecofeminismo latino-americano tem um perfil próprio que traz uma revalorização das cosmovisões autóctones dos povos originários e ênfase na práxis da libertação. Este é um traço da proposta geral ecofeminista de construção de novas cosmologias ou teocosmogonias, que têm sido adaptadas e lançadas por meio da Teoria de Gaia de Lynn Margulis e James Lovelock (1979, 2006). Em um sentido mais amplo, essa teoria é uma proposta de concepção que retorne à visão de sacralização do planeta e que impeça ações humanas predatórias contra a própria existência e toda a vida na Terra.

A proposta de um ecofeminismo com novas percepções cosmogônicas e teocosmogônicas, que evoca novas formas de combate contra a destruição da natureza, claramente pode ser compreendida também como uma postura contra o patriarcalismo estrutural, que são também as ações humanas predatórias que constroem continuamente o cenário de crise predominante que estamos vivendo. O retorno de uma visão milenar com feições humanas sobre a natureza parece dar uma dinâmica maior a uma ancestralidade feminina e às lições aprendidas com ela, conferindo contornos próprios a esse movimento, que pode se apresentar também como feminismo comunitário. Brasil e Bolívia contribuem para tentar entender se a dimensão da crise que o nosso planeta enfrenta tem relação direta com as estruturas dominantes herdadas do patriarcalismo. De acordo com Rodríguez (2019, p. 151),

No podemos trazar una imagen completa de la crisis sistémica en la que vivimos sin centrar los sistemas estructurales e históricos de poder y opresión basados en la raza,

etnia, classe, gênero y sexualidad, y otros roles y aspectos de identidad que caracterizan a nuestras sociedades. Es decir, las funciones del “sistema” no pueden entenderse sin ver quién ocupa el papel de “dominante” y quién desempeña el papel de subalterno de forma estructural. Los “dominados” son aquellos cuyos cuerpos, vidas y dignidad se toman como medios para el fin de la acumulación: grupos indígenas que han sido colonizados, trabajadores en los peldaños inferiores, “minorías” negras y marrones, y mujeres que están en la encrucijada de múltiples tipos de opresión. Comprender los mecanismos por los cuales esto se desarrolla, y cómo estos sistemas de opresión dependen el uno del otro para funcionar, es fundamental para entender lo que significa, y cómo se ve, un “cambio de sistema, no cambio del clima.

A capacidade com que essas mulheres conseguem marcar suas presenças em grandes debates sobre o clima e o meio ambiente não tem a ver somente com o entendimento sistêmico da crise climática como consequência de uma estrutura que domina as minorias. Também está relacionada a uma vivência em suas comunidades, como destaca a coordenadora da Amima (Articulação de Mulheres Indígenas do Maranhão), segundo Maria Helena Gavião (2019):

As mulheres sentem muito mais as mudanças climáticas, na aldeia, na roça. E tudo tem mudado muito rapidamente. Antes, em abril, já tinha passado a chuva. Hoje, chove até julho. Não sabemos mais quando vai começar nem quando vai parar de chover. A gente fica perdido, não sabe quando deve começar a fazer a roça. E, quando a gente fala de clima, a gente fala de proteção do território, a gente fala de Bem Viver. Está tudo interligado. Quando a gente está no mato, a gente sente a energia da mata, da floresta. É muito forte e muito bom. Por isso a gente tem que preservar. Sem esse conhecimento, a gente não vive. E isso é passado de geração para geração. Sem floresta, a gente não tem vida. É nossa casa, nossa história, nossa origem. Tudo depende da floresta. Os não indígenas não têm essa ligação com a natureza. Acham que o capitalismo, os empreendimentos, o dinheiro é vida. Mas não é! Sem água, como vamos viver? E o que é mais vital está sendo ameaçado, destruído, todos os dias.

Relatos como este estão se tornando cada vez mais comuns nos dias atuais e contam com a observação aguçada das mulheres

da floresta, que denunciam a intensidade com que as mudanças climáticas atuam sobre seus territórios, ameaçando suas vidas e a continuidade de suas culturas, como relata Edilena Krikati⁵ da Terra Indígena Krikati (2019):

Nós, mulheres, somos as primeiras a sentir e observar os impactos e as mudanças relacionadas ao clima no nosso cotidiano, porque temos uma relação especial com a natureza e o território. Somos nós também que guardamos as sementes e passamos estes e outros conhecimentos para as novas gerações, inclusive os diferentes modos de fazer a proteção territorial. A gente precisa se adaptar mais à natureza e não intervir tanto, fazendo grandes desmatamentos, mudando as paisagens, construindo barragens e estradas. E não percebemos o quanto isso é ruim para a nossa própria existência. Nós, indígenas, tiramos da natureza tudo o que precisamos para comer, para viver e para estar lá. Se isso faltar, a gente passa a não existir mais, porque a nossa relação é um todo, não é em partes. Nós somos só um, que estamos lá naquele conjunto maior. Não estamos fora da natureza.

Da vez, mais mulheres articulam-se em seus territórios e comunidades, formando uma rede de enfrentamento à crise global. De acordo com o Instituto Socioambiental (ISA), no livro *O Mapa das Organizações das Mulheres Indígenas no Brasil 2024*, observa-se um número crescente de mulheres indígenas no Brasil se organizando em torno da defesa de suas comunidades. A pesquisa identificou 241 organizações, além de aprofundar-se nas diversas razões que motivam mulheres indígenas a se estruturarem, para além do machismo que encontram em seus territórios, como afirma a fundadora da Anmiga⁶ Lucimara Patté, do povo Xokleng: “Por mais que as mulheres estejam organizadas, ainda sofremos muito com a tentativa de invisibilizar as nossas lutas”, o que parece ser uma reclamação constante dessas mulheres.

Mesmo em um cenário em que o machismo predomina, podemos verificar que a resiliência das mulheres indígenas tem como base uma sororidade a partir de lutas diárias que constituem uma ação política de mulheres latino-americanas. A construção de uma

5 Entrevista dada ao Instituto Humanitas Unisinos, em junho de 2019.

6 Articulação Nacional das Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade, fundada em 2021.

crítica ecológica perpassa a práxis e as expressões de um pensamento complexo sobre espiritualidades e sentimentos em relação à natureza, que não exclui o diálogo constante com estruturas patriarcais.

Esse vigor com que as mulheres indígenas latino-americanas apresentam suas formas políticas de atuação forja conceitos e categorias de análise que manifestam um desenvolvimento superior das práticas de organização e articulação, desempenhando um papel de grande contribuição para o mundo dos debates dentro das agendas ambientais. Ideias que entrelaçam feminilidade e natureza compõem um arcabouço teórico para novas epistemologias, como o caso do conceito “território-corpo”, categoria reivindicada pelas mulheres indígenas no Brasil, no México, na Guatemala e na Bolívia, por exemplo, que emerge com potência e lança luzes à “crítica ecológica”, tendo muito a aportar à ecologia política feminista (Barbosa e Nóbrega, 2023, p.32).

Esse conceito é usado para expressar relações de poder ao longo da história, como forma metodológica de entendimento e problematização de uma realidade. O território é uma delimitação das relações políticas, econômicas e culturais. O corpo é uma representação das violências e desigualdades sofridas e serve para exemplificar as consequências impostas pela ação predatória também contra a natureza.

Considerações Finais

As formas de organizações e movimentos sociais que as mulheres indígenas vêm apresentando nas últimas décadas reforçam a ideia da necessidade de criação e implementação de novas formas de economia e de políticas que possam conectar a demanda de sociedades cada vez mais consumidoras à preservação dos recursos naturais.

Diante da emergência climática, das ameaças a territórios sagrados e da exclusão nas agendas ambientais, cada vez mais comunidades indígenas apresentam suas mulheres como defensoras e articuladoras de um novo projeto de ecologia social, que prega a cosmovisão como princípio para restabelecer o equilíbrio entre o mundo em que vivemos e o mundo espiritual.

A Bolívia é um dos primeiros países a contemplar uma Constituição que se baseia nas tradições indígenas como forma de preservar a natureza, atribuindo a ela aspectos humanos e direitos protegidos por lei. Isso só foi possível graças às mulheres indígenas e à sua relação com a Pachamama, demonstrando grande resiliência às mudanças impostas pelo capitalismo e, consequentemente, às mudanças climáticas.

Por sua vez, as mulheres indígenas no Brasil também têm do que se orgulhar, pois cada vez mais se fortalecem, criando associações e outros coletivos que amplificam suas vozes contra a violência dentro das comunidades, contra as invasões de suas terras e, principalmente, contra a destruição da natureza que afeta o mundo todo.

Referências

Academia.edu **O princípio do Vivir Bien na justiça boliviana: um projeto inacabado de bem viver.** Disponível em: <https://www.academia.edu> >201

BARBOSA, Lia Pinheiro. NOBREGA, Luciana Nogueira. **A luta das mulheres indígenas na América Latina e a crise ambiental / Indigenous women's struggles in Latin America and the environmental crisis / Lucha de las mujeres indígenas en América Latina y la crisis ambiental.** Ser Social. 2023. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view

FLORES, Bárbara. **Revista Latino-Americana de Estudos Científicos. Ancestralidade, Movimentos de Mulheres e Sustentabilidade Ambiental Local para Enfrentamento de Crises Globais.** ISSN 2675-3855 – v. 02, n.12, 2021; Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/ipa/article/view>

Instituto Humanitas Unisinos – IHU. **Mulheres indígenas debatem mudanças climáticas para garantir proteção territorial.** Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br> 2019.

REPAM – Rede Eclesial Pan-Amazônica. **Padre Justino Rezende: A Voz Indígena para a Preservação da Amazônia e o Diálogo entre Saberes;** Disponível em: <https://repam.org.br> > 2024.

RODRÍGUEZ ACHA, Majandra. “c”. In: SANTISTEBAN, Rocio Silva *et al Mujeres indígenas frente al cambio climático* Lima: IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2019. p. 149. Disponível em: <https://www.iwgia.org> ›

TORRES, Iraildes Caldas. **Entrelaçamento de Gênero na Amazônia: silenciamento, família, corpo e outras intersecções**. Valer 2015.

sbpcnet.org.br. **Cientistas alertam para a proximidade do ponto de não retorno no sul da Amazônia**. 76ª Reunião Anual da SBPC – SBPC. Disponível em: <https://portal.sbpcnet.org.br> › eventos - 2024

LIDERANÇA FEMINISTA INDÍGENA NA AMAZÔNIA: EM DEFESA DO CORPO-TERRITÓRIO

Maria Paula Litaiff Gonçalves⁷

Iraildes Caldas Torres⁸

Introdução

O corpo da mulher indígena carrega em si múltiplas camadas de sentido: é espaço sagrado, território político e campo de batalha contra as violências impostas por um sistema patriarcal, colonial e racista. Ao longo da história, o corpo feminino indígena foi violentado tanto física quanto simbolicamente, como extensão da terra invadida, explorada e fragmentada. A compreensão do corpo como território, portanto, emerge de um processo histórico de dominação e resistência, em que a mulher não apenas sofre, mas também reconfigura e reinventa sua existência em contextos de opressão.

A proposta deste trabalho é refletir sobre o corpo da mulher indígena, em análise da mulher Kokama, como um território insurgente no contexto amazônico urbano, tomando como base a realidade das lideranças do Parque das Tribos, em Manaus. A narrativa da cacica Lutana Kokama, figura central deste estudo, ilumina um campo de forças em que a ancestralidade, a espiritualidade e a política se entrelaçam na corporeidade feminina, transformando a dor em resistência e o corpo em memória viva de seu povo.

O conceito de corpo-território, amplamente utilizado pelos movimentos feministas decoloniais e indígenas, ultrapassa a noção biológica do corpo para compreendê-lo como uma dimensão do pertencimento, da espiritualidade e da identidade coletiva. Para autoras como Eliane Potiguara (2004) e Márcia Kambeba (2020), o corpo é onde habitam os ancestrais, onde pulsa a terra e onde se inscreve a história. Essa compreensão rompe com as visões fragmentadas da modernidade ocidental e propõe uma reconexão entre corpo e território como partes indissociáveis do ser indígena.

⁷ Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

⁸ Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas.

A trajetória de Raimunda da Cruz Kokama, mãe de Lutana, e de tantas outras mulheres da região do Alto Solimões que migraram para Manaus em busca de sobrevivência evidencia um processo profundo de desterritorialização, conforme proposto por Deleuze e Guattari (1996). No entanto, essa desterritorialização não é apenas perda ou desraizamento, mas também potência criadora, capaz de fundar novas territorialidades simbólicas, como o Parque das Tribos. Nesse espaço urbano, o corpo das mulheres torna-se instrumento de reterritorialização e resistência diante da violência estrutural e do silenciamento histórico.

Michel Foucault (1979) oferece ferramentas fundamentais para entender como o corpo é moldado e controlado pelas forças de poder. Segundo o autor, os corpos são disciplinados pelas instituições, pelas normas e pelas práticas discursivas que regulam quem pode falar, quem pode existir, quem pode resistir. No caso das mulheres indígenas, essa disciplina se dá por meio de práticas que deslegitimam suas identidades, duvidam de sua origem e criminalizam seus modos de vida. O corpo indígena feminino, nesse contexto, é alvo de uma biopolítica colonial que tenta silenciá-lo, mas que, ao mesmo tempo, o fortalece como território de luta.

David Le Breton (2011) acrescenta que o corpo é também um espaço de inscrição de significados culturais e sociais. Para ele, o corpo é linguagem, é narrativa, é suporte de identidade. A mulher indígena, ao habitar seu corpo com consciência política, transforma essa linguagem em resistência, em ato de insurgência contra a colonialidade do saber e do poder. É nesse sentido que Lutana Kokama, ao afirmar sua liderança enquanto mulher, mãe e cacica, transforma o corpo em território de afirmação, de enfrentamento e de reinvenção do mundo.

A violência simbólica, conceito desenvolvido por Pierre Bourdieu (2004), também é central para este debate. Essa forma de violência atua de maneira invisível, naturalizando a inferiorização dos corpos indígenas e femininos, impondo-lhes uma condição de subalternidade. No caso das mulheres do Parque das Tribos, essa violência se expressa na negação de seus direitos, na necessidade de provar sua identidade étnica e na tentativa de desqualificar suas lideranças. Entretanto, como mostra o relato de Lutana, essa mesma violência encontra barreiras na força coletiva das mulheres que, uni-

das, reconstroem sua dignidade e reafirmam seu território.

A experiência das mulheres indígenas na cidade também nos obriga a repensar os paradigmas do feminismo ocidental. Como destaca a professora e ativista Vera Suely de Oliveira (apud Suely Suárez, 2004), as mulheres indígenas não se reconhecem em discursos feministas que desconsideram sua espiritualidade, sua relação com a terra e sua ancestralidade. O que se vê no Parque das Tribos é a emergência de um feminismo indígena, forjado na prática cotidiana da resistência, que une corpo, território e comunidade como dimensões de um mesmo existir insurgente.

Ao final, o corpo da mulher indígena, tal como proposto neste trabalho, é um território vivo que se contrapõe à lógica colonial da fragmentação. Ele é lugar de memória, de dor e de vida; é terra que sangra, mas que também floresce. No contexto urbano amazônico, esse corpo resiste ao asfalto, ao racismo e à violência política, afirmando que o território não está apenas na terra física, mas na carne, no gesto e na palavra.

Dessa forma, este texto propõe uma análise interseccional que articula corpo, gênero, etnia e território a partir da perspectiva das mulheres Kokama. A história da cacica Lutana Kokama serve como fio condutor para compreender como o corpo feminino indígena se transforma em território de reexistência diante da colonialidade do poder e da violência política de gênero. Em um mundo que insiste em apagar corpos racializados e femininos, essas mulheres seguem existindo, resistindo e reinventando o território com seus próprios passos.

O corpo-território indígena como fundamento da ancestralidade

O conceito de corpo-território, central para os feminismos decoloniais e indígenas, parte da noção de que o corpo das mulheres originárias é o primeiro território invadido pela colonização e, ao mesmo tempo, o primeiro espaço de resistência. Ao longo da história, esses corpos foram marcados pela exploração, pela catequese forçada, pelo estupro e pela deslegitimação simbólica. Entretanto, também foram os corpos das mulheres indígenas que guardaram,

nutriram e transmitiram os saberes ancestrais, mesmo em contextos de dispersão e violência.

Para Eliane Potiguara (2004), o corpo da mulher indígena é como a terra: “sangra, resiste, dá frutos e se regenera”. Essa afirmação sintetiza uma cosmovisão que entende o corpo não como objeto de apropriação, mas como extensão do território coletivo e espiritual. O corpo feminino, nesse sentido, é um espaço sagrado, habitado por ancestralidade e responsabilidade para com as futuras gerações.

A narrativa da cacica Lutana Kokama, liderança do Parque das Tribos em Manaus, confirma essa lógica. Filha de Raimunda da Cruz, que migrou do Alto Solimões para a capital amazonense, Lutana carrega no corpo a memória das mulheres que fundaram o território. “Foi minha mãe quem abriu caminho com o corpo dela”, afirma, indicando que a presença física e espiritual das mulheres foi essencial para reocupar simbolicamente o espaço urbano.

Como aponta Le Breton (2011), o corpo é uma “interface simbólica entre o sujeito e o mundo”. Na experiência das mulheres indígenas, essa interface é atravessada por múltiplas camadas de sentido: espiritualidade, maternidade, território, violência e cura. O corpo é, simultaneamente, morada e fronteira, terra e linguagem.

No contexto da urbanização forçada, como ocorreu com os Kokama e outros povos da tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia, o corpo torna-se o principal vetor de reterritorialização. Ao deslocarem-se para Manaus, essas mulheres carregaram consigo os cantos, os rituais e os modos de vida que hoje sustentam a vida comunitária no Parque das Tribos.

A maternidade é uma das formas mais profundas de expressar esse corpo-território. Lutana, mãe de quatro filhos, relata que ser mãe em meio à luta política a tornou ainda mais enraizada: “Os filhos são sementes que brotam do corpo-território; é por eles que permanecemos em pé”.

A espiritualidade também atravessa o corpo e lhe confere um lugar central na resistência. As lideranças femininas indígenas realizam rituais de cura, benzimentos, rezas e atendimentos espirituais que envolvem o toque, a escuta e a energia. Esses rituais não apenas curam feridas físicas, mas restauram a relação com os ancestrais e com o território originário.

O corpo é, portanto, um arquivo vivo. Em cada cicatriz, em cada gesto, em cada canto entoado por uma mulher indígena, há uma memória coletiva que se inscreve contra o esquecimento imposto pelo colonialismo. Como afirma Márcia Kambeba (2020), “o corpo é terra onde germina a resistência”.

No Parque das Tribos, essa concepção de corpo como território se manifesta de forma concreta nas práticas de saúde, educação e cuidado comunitário. Parteiras, benzedadeiras, curandeiras e mães lideram processos coletivos que reatualizam os saberes ancestrais na cidade.

A visão ocidental, ao contrário, separa corpo e território, mente e natureza, espiritualidade e política. As mulheres indígenas, ao reintegrarem esses elementos, propõem uma ontologia radicalmente diferente, em que o corpo é a própria terra em movimento.

A violência simbólica e a colonialidade sobre os corpos indígenas

A colonialidade não é um fenômeno do passado; ela se atualiza diariamente nas práticas institucionais, discursivas e simbólicas. Para Rita Laura Segato (2003), a colonização dos corpos é o primeiro gesto da dominação ocidental. No caso das mulheres indígenas, essa colonização assume formas específicas, como a hipersexualização, a criminalização da maternidade e o apagamento identitário.

Lutana Kokama relata que, ao assumir a liderança do Parque das Tribos, teve sua identidade contestada por autoridades e por outros indígenas. Em um episódio extremo, foi obrigada a se despir diante de funcionários públicos para provar que era indígena. “Nos pediram para tirar a roupa e mostrar os traços do corpo. Como se a nossa história estivesse apenas na cor da pele”, denuncia.

Essa prática revela a persistência de uma biopolítica racializada que, como aponta Foucault (1979), age sobre os corpos para regulá-los, classificá-los e hierarquizá-los. O corpo indígena, sobretudo o corpo da mulher, é objeto de uma vigilância colonial que exige comprovações permanentes de sua autenticidade.

A violência simbólica, como define Bourdieu (2004), é aquela que naturaliza a dominação, fazendo com que as vítimas interiorizem sua inferioridade. As mulheres indígenas enfrentam essa vio-

lência quando têm seus saberes deslegitimados, suas falas interrompidas e seus corpos silenciados.

No cotidiano da cidade, essas mulheres são confrontadas com olhares, piadas, dúvidas e políticas públicas que não as reconhecem. “Para muitos, somos exóticas ou invisíveis”, diz Lutana. Essa oscilação entre o fetichismo e o apagamento é uma forma sutil, porém profunda, de violência.

A liderança feminina é especialmente alvo de resistência. A cacicagem ainda é vista como espaço masculino por parte de lideranças tradicionais. Lutana relata que um dos líderes afirmou que “essa história de empoderamento feminino é uma falácia”, negando não apenas sua liderança, mas o próprio direito das mulheres de ocuparem o espaço público.

A colonialidade do poder, conceito proposto por Quijano (2000), estrutura-se na interseção entre raça, gênero e classe. As mulheres indígenas estão na base dessa pirâmide de opressão. Entretanto, como aponta Suely Suárez (2004), “são justamente essas mulheres que inauguram um novo paradigma de resistência, a partir do ventre, da espiritualidade e do vínculo com a terra”.

As políticas públicas, em sua maioria, não contemplam as especificidades das mulheres indígenas urbanas. Faltam políticas de saúde diferenciadas, espaços seguros para partos tradicionais, apoio à maternidade coletiva e reconhecimento institucional de lideranças femininas.

Essa exclusão revela a estrutura racista e patriarcal do Estado brasileiro, que só reconhece os povos indígenas em moldes territoriais fixos, vinculados à aldeia. A existência urbana dos povos indígenas é vista como contradição, e não como continuidade cultural.

Assim, o corpo feminino indígena urbano está duplamente vulnerável: por ser mulher e por ser indígena fora da aldeia. A violência simbólica, a burocratização da identidade e o silenciamento institucional operam para desqualificar sua presença e seu saber.

O fortalecimento das lideranças femininas indígenas é um dos principais marcos de reexistência no contexto urbano. Ao assumir a cacicagem do Parque das Tribos, Lutana Kokama rompe com a lógica patriarcal tradicional e atualiza o princípio feminino que, desde os tempos ancestrais, organiza a vida dos povos originários. “A sa-

bedoria da minha mãe e de outras mulheres é o que nos sustenta. Eu só sigo esse caminho porque elas trilharam antes de mim”, afirma.

A liderança de Lutana não é isolada, mas coletiva. Ela está inserida em uma rede de mulheres que inclui parteiras, benzedeiças, mães e jovens lideranças. Essa liderança do cuidado é diferente da liderança verticalizada e hierárquica. Como explica Suely Suárez (2004), trata-se de uma liderança do ventre, que escuta, acolhe e articula.

Durante a pandemia da Covid-19, esse modelo de liderança se revelou essencial. Lutana organizou campanhas de vacinação, articulações com a Secretaria Municipal de Saúde e atendimento espiritual às famílias. Essas ações, ao mesmo tempo práticas e espirituais, mostram que o cuidado é uma prática política.

Como afirma Márcia Kambeba (2020), “as mulheres indígenas curam com as mãos, com os olhos, com as palavras. Sua força está na conexão com a terra, com o tempo e com os encantados”. Essa força é o que sustenta a permanência da cultura indígena no espaço urbano.

A espiritualidade é um dos pilares da liderança feminina indígena. Os rituais realizados pelas mulheres conectam o território urbano à floresta ancestral, aos rios e aos encantados. É por meio do corpo em oração, em canto e em dança que o território é invocado e mantido vivo.

A oralidade é outro elemento que fortalece o corpo-território. Quando uma mulher indígena conta a história de sua mãe, de sua avó ou dos encantados, ela reinscreve a ancestralidade no presente. “Quando eu falo, é minha mãe que está falando. E quando ela falava, era a mãe dela”, narra Lutana.

Esse modo de transmissão do saber contraria as lógicas coloniais de escrita, arquivo e validação acadêmica. É um saber vivo, encarnado no corpo e na memória. Como afirma Potiguara (2018), “a fala das mulheres indígenas carrega os ecos do tempo e a sabedoria da floresta”.

A cacica também destaca o papel das mulheres na mediação de conflitos e no fortalecimento do coletivo. Em diversas situações, foi ela quem articulou saídas pacíficas para conflitos territoriais, brigas internas e disputas políticas. “Eu sou chamada quando o fogo

está alto, porque sabem que eu venho com a água da palavra”, explica.

A atuação das mulheres nos conselhos de saúde, nos espaços de educação e na formulação de políticas públicas amplia o alcance dessa liderança. Elas não apenas resistem, mas constroem pontes entre mundos: o da tradição e o da cidade, o da ancestralidade e o das instituições.

A experiência das Kokama mostra que a liderança feminina indígena urbana não é exceção, mas tendência crescente em várias partes do Brasil. Mulheres como Sônia Guajajara, Alessandra Korap e tantas outras indicam que essa presença é fundamental para o futuro dos povos originários.

A cidade como espaço de reterritorialização e insurgência do corpo feminino

A migração das mulheres Kokama para Manaus, embora motivada por necessidades urgentes como saúde e educação, não significou o abandono da identidade, mas sim sua transmutação. O Parque das Tribos, fundado por uma mulher e liderado por outra, é uma expressão dessa capacidade de reterritorialização na cidade.

Gilles Deleuze e Félix Guattari (1996) explicam que a desterritorialização não é apenas perda, mas também potência. Toda linha de fuga carrega em si a possibilidade de criar novos territórios. No caso das Kokama, esse novo território é urbano, mas profundamente ancestral.

A reterritorialização urbana acontece primeiro pelo corpo: o corpo que se movimenta, que cuida, que educa e que cura. É nele que a memória da terra natal é transportada e ativada. “Quando a gente cuida do corpo, está cuidando do território todo”, diz Lutana.

Práticas de saúde tradicionais, como os banhos de ervas, os chás medicinais e os rituais de benzimento, transformam a casa e o corpo em espaços sagrados. A cidade, mesmo asfaltada, é redesenhada por essas práticas que não pedem licença ao concreto para existir.

A culinária, os cantos, as rodas de conversa e os cuidados maternos são expressões de uma insurgência cotidiana, silenciosa e

radical. Elas não ocupam as manchetes, mas constroem o chão da resistência. Como diz Potiguara (2018), “as mulheres indígenas fazem política com as mãos na terra e com os pés no chão”.

O espaço urbano, ao mesmo tempo que é espaço de violência, também é espaço de disputa. As mulheres Kokama não apenas sobrevivem na cidade — elas a reconfiguram. O Parque das Tribos é hoje referência nacional em organização territorial indígena urbana.

A resistência urbana das mulheres indígenas está profundamente ligada ao direito ao corpo, à moradia, à educação e à saúde com perspectiva intercultural. No entanto, as políticas públicas raramente consideram essas especificidades. A invisibilidade institucional é mais uma forma de violência colonial.

Elas constroem seus próprios caminhos. Por meio de alianças com universidades, coletivos, associações e instituições de justiça, as mulheres indígenas têm criado alternativas autônomas de cuidado, formação e incidência política.

O corpo, que já foi visto como apenas território de dor, torna-se também território de sonho. “Sonho com uma cidade onde as mulheres indígenas possam parir com dignidade, criar seus filhos em segurança e andar com os pés descalços sem medo”, diz Lutana, em uma fala que une utopia e prática.

Conclui-se que o corpo da mulher indígena urbana é insurgente: ele carrega o território, planta sementes de futuro e derruba as cercas do colonialismo com passos firmes. Cada mulher, ao cuidar do próprio corpo, está refazendo o território de todo um povo.

Considerações Finais

A análise proposta neste artigo evidencia que o corpo da mulher indígena, no contexto urbano do Parque das Tribos, em Manaus (AM), não pode ser desvinculado da terra, da espiritualidade e da memória ancestral, constatando-se três eixos centrais, a saber: o corpo da mulher indígena como território de ancestralidade, a violência simbólica de gênero como herança da colonialidade e a reterritorialização do corpo da mulher indígena como insurgência em espaço urbano. Mais do que uma entidade biológica, o corpo feminino é território vivo, espaço de inscrição das dores históricas da colonização

e, ao mesmo tempo, campo de reexistência diante das opressões do presente. A trajetória da cacica do Parque das Tribos, Lutana Kokama, nesse contexto, é expressão dessa complexidade: seu corpo lidera, cura, resiste e territorializa.

No primeiro eixo, o corpo como território de ancestralidade revelou-se uma chave de leitura fundamental para entender o protagonismo das mulheres indígenas na manutenção dos saberes tradicionais. A oralidade, os rituais de cura, a maternidade e os vínculos espirituais são práticas que integram o corpo ao coletivo, sustentando a vida em meio às adversidades. Como destaca Eliane Potiguara (2004), os corpos das mulheres indígenas são fortalezas que carregam a história de seus povos e garantem a sua continuidade.

A partir das práticas corporais relatadas por Lutana, como o cuidado com parturientes, os rituais espirituais e a escuta ativa das mulheres do território, compreende-se que a liderança feminina não se dá à margem da ancestralidade. A espiritualidade, tão presente nas práticas cotidianas do Parque das Tribos, reconecta os corpos urbanos às florestas de origem, ativando uma memória que sobrevive mesmo diante da desterritorialização.

O segundo eixo, centrado na violência simbólica como herança da colonialidade, revelou que os corpos das mulheres indígenas são alvos constantes de controle e invalidação. Seja por meio de exigências institucionais para “comprovar” sua identidade étnica, seja pelas tentativas de silenciamento nas estruturas tradicionais masculinas, esses corpos seguem sendo racializados, regulados e inferiorizados. A exposição forçada de Lutana para “mostrar” que era indígena é uma cena emblemática da biopolítica que atua sobre essas mulheres.

A violência de gênero vivida por mulheres indígenas urbanas articula dimensões simbólicas, institucionais e epistêmicas. Conforme aponta Rita Segato (2003), essa violência é fundante do colonialismo e opera até hoje na deslegitimação dos saberes, das formas de organização e das lideranças femininas. Ao mesmo tempo, as mulheres resistem à colonialidade não apenas com palavras, mas com o corpo, com a presença e com a prática política cotidiana.

O terceiro eixo, referente à reterritorialização e insurgência no espaço urbano, demonstrou que a cidade, ainda que marcada pela exclusão, pode ser resignificada pelas práticas das mulheres indíge-

nas. O Parque das Tribos, fundado por uma mulher e liderado por outra, é um exemplo concreto de reterritorialização a partir do corpo feminino, da espiritualidade e da coletividade. Ali, o concreto dá lugar à floresta simbólica, às rodas de conversa, às benzedadeiras e à cura ancestral.

As mulheres indígenas, ao habitar a cidade com seus corpos marcados pela ancestralidade, desafiam o modelo hegemônico de urbanização. Elas plantam medicina no quintal, rezam no barracão comunitário, parem com dignidade em suas casas e constroem redes de cuidado que reconfiguram a relação com o território. Seus corpos insurgem contra a lógica do apagamento, tornando-se instrumentos de luta e reconstrução.

Importante destacar que essa insurgência feminina não se limita à resistência: ela produz novos mundos possíveis. A liderança de Lutana, ao articular espiritualidade, política e cuidado, rompe com os paradigmas ocidentais de poder e propõe uma ética relacional, em que a terra, o corpo e o coletivo se entrelaçam como dimensões inseparáveis da existência.

Assim, ao considerar os corpos das mulheres indígenas como territórios, reconhecemos neles não apenas a história de um povo, mas a força que sustenta sua continuidade. Seus passos firmes no chão urbano não significam esquecimento da aldeia, mas reinvenção do território originário. Como expressa Márcia Kambeba (2020), essas mulheres “fazem política com os pés na terra e a alma nas estrelas”.

Diante disso, conclui-se que o corpo da mulher indígena urbana é um campo de disputa, mas também um campo de criação. Ele guarda feridas coloniais, mas também sonhos ancestrais. Ele carrega o território em si e propõe outras formas de habitar o mundo, em que o cuidado, a memória e a dignidade caminham juntas, transformando o espaço urbano em chão sagrado de resistência política e espiritual.

Referências

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 10. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Ay kakyri Tama – Eu moro na cidade**. São Paulo: Patuá, 2020.

LE BRETON, David. **A sociologia do corpo**. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. 2. ed. Brasília: Gráfica do Senado Federal, 2004.

POTIGUARA, Eliane. “A fala das mulheres indígenas carrega os ecos do tempo e a sabedoria da floresta”. In: Coletivo de Mulheres Indígenas (org.). **Memórias Ancestrais**. São Paulo: Instituto UKA, 2018. p. 45-49.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder e classificação social**. Estudos Avançados, São Paulo, v. 21, n. 57, p. 117-131, maio/ago. 2007.

SEGATO, Rita Laura. **Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos**. Buenos Aires: Prometeo, 2003.

SUÁREZ, Suely. **Mulheres indígenas: resistências e saberes ancestrais**. In:

OLIVEIRA, Vera Suely de (Org.). **Feminismo, ancestralidade e território**. Manaus: UEA Edições, 2004. p. 71-88.

TYPA, MULHER BARÉ E SUA RELAÇÃO COM AS ORIGENS DE SÃO GABRIEL DA CACHOEIRA

Jane Araújo Delgado¹

Iraildes Caldas Torres²

Introdução

Este estudo tem o propósito de examinar em que sentido se constata a presença de uma mulher no nascedouro da etnia Baré, povo indígena do Alto Rio Negro, localizado no Amazonas. Os Baré, diferentemente de outras etnias da região, possuem uma origem singular: descendem de uma mulher vinda de um grupo de guerreiras.

Typa é a mulher que dá origem ao povo Baré, fundador da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Uma mulher forte que aparece na narrativa de origem como aquela que resolveu conflitos, apaziguou contendas e ascendeu como mediadora do seu povo.

A pesquisa assumiu as orientações das abordagens qualitativas, sem excluir os aspectos quantitativos. Inspira-se na fenomenologia, no sentido de valorizar as manifestações do imaginário social, especialmente no que diz respeito à narrativa popular sobre o pertencimento à cidade de São Gabriel da Cachoeira. Nesta pesquisa, buscamos exercitar um olhar que estranha, que inquire, que indaga e que sugere novas angulações de interpretação sobre essa cidade que carrega o sangue indígena em suas veias ancestrais.

O estudo assume singular importância para os estudos de gênero, sobretudo para a história das mulheres indígenas, ainda tão invisibilizada pela ciência.

1 Do povo Baré. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Doutoranda pela mesma Universidade.

2 Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas.

KUIRÍ AÇÚ AMBEU PENHARÃ, MAIÊ TAÁ BARÉ ITÁ IUPIRUNGÁ

“AGORA EU VOU CONTAR PARA VOCÊS A ORIGEM DO POVO BARÉ”

Typa foi uma mulher que, junto com seu companheiro Mira-Bóia, gerou o povo Baré: Kuirí Açú ambeu penharã, maiê taá Baré itá iupirungá, agora eu vou contar para vocês a origem do povo Baré, assim os historiadores dos nossos antepassados iniciavam uma história.

Vimos anteriormente que a origem do povo Baré está associada ao casal Mira-Bóia e Typa, que fugiram da companhia das Içamiabas para viver o sentimento de amor que os uniu. Deste casal surgiu um grande povo, formado em sua maioria por homens. E assim se proliferou a etnia Baré, um povo forte que tem o sangue das guerreiras Amazonas.

Typa pertencia a esse grupo, era a mais nova e estava prestes a passar pela iniciação. Era muito querida pelas demais, além de possuir uma beleza inconfundível. Por ser a mais jovem, após a iniciação, Mira-Bóia passaria mais tempo com ela antes de ser morto — assim elas decidiram. Yaci Baré, de 82 anos, narra este fato da seguinte maneira:

Essas mulheres eram muito respeitadas por todos, não só do Rio Negro, mas por outras bandas também. Enquanto outros povos tinham acreditado em Jurupari, elas não aceitaram e eram as últimas desse tipo (matriarcado). Typa era a mais nova delas, a avó do meu povo; se não fosse ela, nós não estaríamos vivos. Por isso, nós também somos fortes, porque ela (Typa) era uma delas. Eu conto nossas histórias, por isso nós, Baré, ainda estamos vivos, dizem as Içamiabas. Por isso somos fortes: nós criamos nossos filhos. É difícil encontrar uma Baré que tenha medo de brigar e ganhar esse mundo. Nós estamos em todos os lugares (entrevista, 2024).

Typa e Mira-Bóia apaixonaram-se e decidiram fugir. Typa conhecia a rotina do grupo e, em um dia em que as outras mulheres saíram para caçar, durante os preparativos da festa da lua cheia, eles fugiram. A partir desse momento, inicia-se uma saga de fuga, bus-

cando o lugar mais distante para viverem felizes. A história conta que, com o passar do tempo, Typa e Mira-Bóia “tornaram-se uma família numerosa e encontraram um lugar para morar bem longe das mulheres guerreiras. Nos finais de tarde sentavam-se nas pedras para admirar o sol” (Herrero; Fernandes, 2015, p. 32).

Nas poucas obras escritas sobre a história de origem do povo Baré, podemos encontrar Typa e seus filhos admirando e pedindo orientações aos astros, especificamente ao sol. Typa não sabia como criar filhos homens, não sabia como era ter uma família; longe de casa, assistia à dificuldade dos filhos em sobreviver.

A história de origem do povo Baré não se encontra escrita em muitos livros, mas o contar, o narrar, ou ainda, conforme os parentes Tukanos dizem, o Kihti³ é diferente entre os filhos de Typa. Nisso são bons: no trocar experiências, enfatizando as palavras de Yaci: enquanto contamos, resistimos.

A narrativa, que vem de onde a comunidade ainda tem o dom de ouvir, conserva marcas próprias, transmitidas de geração em geração. Ela não se concretiza apenas por meio das palavras, mas também através de todo um gestual. Segundo Benjamin (1985, p. 205), “quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem a lê, partilha dessa companhia”. A narrativa mergulha a coisa na vida do narrador para, em seguida, retirá-la dele. É assim que se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso.

Para os povos indígenas, narrar é semear memórias no solo fértil do tempo, onde raízes ancestrais encontram novas folhas. É o canto da terra que ecoa em vozes humanas, tecendo o passado no presente para que o futuro floresça. Para Benjamin (1985, p. 128), “a arte de narrar é uma prática essencial para a transmissão de experiências e sabedoria”. O autor argumenta que o narrador é aquele que transforma vivências em histórias significativas, criando uma ponte entre o passado e o presente. Essa prática, para o autor e para os povos indígenas, é um ato de resistência contra o esquecimento e a desconexão. É um convite para ouvir, aprender e preservar o que nos torna humanos e conectados ao mundo.

3 **Kihti, segundo Barreto (2023)** pode ser entendido como um diálogo, uma conversa profunda é um dos elementos fundamentais no sistema de saberes, sendo descrito como uma força vital ou princípio que rege a existência e a saúde dos indivíduos. O **Kihti** é, portanto, mais do que linguagem, é um canal de conexão que sustenta a vida e mantém a harmonia entre corpo, território e espiritualidade.

Narrativas de experiências de trocas são como cursos dos rios que atravessam este povo, fazendo emergir uma tríade que chama a atenção para a experiência-narrativa-memória. Tudo indica que estamos diante de uma perspectiva, ao mesmo tempo situada e aberta ao evento, alimentada pela fina percepção da organização dos tempos idos graças às continuidades que se adivinham no presente — todas únicas, cada uma diferente. É assim que este povo aprendeu com Typa o que e como eu aprendi (d)aquilo que as parentas me mostraram do seu mundo, fazendo aparecer a experiência antropológica e os afetos pedagógicos provindos de Typa.

Sobre a relação entre experiência, narrativa e memória, Ricœur (1997) explora esses elementos como fundamentais para a construção da identidade humana. O autor argumenta que a “narrativa é o meio pelo qual organizamos e damos sentido às nossas experiências, transformando o fluxo do tempo em histórias coerentes” (Ricœur, 1997, p. 319). Já a memória, por sua vez, segundo ele, “é essencial nesse processo, pois conecta o passado ao presente, permitindo que as histórias sejam transmitidas e reinterpretadas” (Ricœur, 1997, p. 342). Para os povos indígenas, essa perspectiva ganha uma dimensão ainda mais profunda. A prática de narrar histórias é uma forma de preservar a memória coletiva, transmitir conhecimentos ancestrais e fortalecer a identidade cultural.

Caminhando sob os ensinamentos ancestrais em nossa cidade, graças ao compartilhamento de alegrias, angústias e demais intimidades, os Baré se mostram por meio de uma imensa e profunda cotidianidade. Neles encontramos traços peculiares da alma feminina no acervo de histórias — tudo e toda espécie — que compõem a teia deste continente das águas (Torres, 2005).

No entrelace do curso do rio que revigora a memória, os Baré sustentam a trama da vida em uma paisagem que agora já virou outra. As mulheres desse povo, com suas panelas de barro, seus artesanatos e sua quinhapira⁴, amansam todas as pessoas — até mesmo as potências de poder — tal qual a socialidade dos remansos e calmarias, tão necessários para a manutenção das alianças e afetos que constituem o seu território. “Há uma amorosidade e reciprocidade com camadas de afetos entre mulheres e a natureza, terra, floresta, água” (Torres, 2021, p. 45).

4 A **quinhapira** é um prato tradicional da culinária indígena da região do Rio Negro, no Amazonas. Trata-se de um caldo de peixe preparado com pimenta, tucupi preto e outros ingredientes típicos. Do Nhengatú, Quinha que significa pimenta e Pirá significa peixe.

Os Baré aprenderam com Typa a arte de crescer, transformar, sobreviver e resistir (Bachelard, 1993). Para desencadear sentimentos e lembranças é preciso “examinar espaços bem simples, as imagens do espaço feliz” (Ibidem, p. 26), como uma casa. Para os Baré, Typa remete a esse espaço: a casa como um verdadeiro cosmos. A casa é o abrigo primordial do homem, ela o acolhe e o faz sonhar; nela, ele pode desfrutar a solidão. Para Bachelard (1993, p. 26), “a casa é uma das maiores forças de integração para os pensamentos, as lembranças e os sonhos do homem”. Mesmo quando ela é humilde e cheia de defeitos, no devaneio torna-se reconfortante e dá estabilidade.

- Mais do que isso, na casa estão todas as lembranças da família. A casa é uma metáfora da família e, no momento em que ela é tomada, acaba-se a vida. E é sempre a primeira casa que está mais fortemente arraigada ao inconsciente. No caso do povo Baré, é Typa quem congela as lembranças da infância do início de tudo, tornando-as contínuas. Nela se descobriu a função de habitar, que foi transplantada a todos os outros, mesmo quando a casa inicial já não existe mais. Os filhos de Typa, com certeza, desejaram morar nessa casa para sempre, onde viveriam sós, lá onde estão todas as lembranças da família de um tempo limpo, com dor, mas também com os ensinamentos necessários para viver. Sobre Typa, Cearia, do povo Baré, 43 anos, fala o seguinte:

Desde muito pequenas ouvimos falar de Typa — poucos sabem. Foi uma mulher muito corajosa que começou os Baré. Minha avó contou que ela resolveu morar aqui com seus filhos e marido. Ela é muito importante para as mulheres, porque aprendeu tudo sobre roça, pesca e plantas. Quando passávamos por dificuldades — às vezes, na cidade, falta comida pra gente — mesmo tendo frango todo dia, faz falta pimenta, farinha, beiju, frutas. Isso faz falta pra nós. Lembro que minha avó dizia: “Não estão vendo essa terra? São nossas. É só criar coragem e fazer roça. Nunca esperem ninguém fazer pra vocês. Tenham disposição. Se seus maridos não quiserem ir, vão sozinhas. Esqueceram já de Typa? Quando ficarem tristes, lembrem o que ela passou para criar todo mundo.” Pensando assim, eu e minhas irmãs crescemos. Nós não somos de esperar, pedir — não. A gente faz, porque está no nosso sangue ser assim. Typa ensinou a ser

assim. De dentro dela saíram conhecimentos, ensinamentos, muita coragem. Ela é como nossa casa: quando precisamos, é só lembrar da nossa história. Se está com dificuldades, volta para tua casa (Typa), pensa e segue tua vida (entrevista, 2024).

Ao imaginar a casa no sentido da afetividade, encontraremos o sentido da cabana. A casa é imaginada com toda a simplicidade, a primitividade e o aconchego de uma cabana. Como cabana, Typa é a própria solidão; quando a solidão se encontra com as lembranças, essas lembranças viram histórias, memórias. Nisso, a matriarca significa refúgio e proteção. Pode-se encontrar esse sentido de centralidade quando o estrangeiro se sente acolhido pela cabana, como se, na vastidão do Rio Negro, aquela cabana fosse uma mãe amiga e acolhedora.

A mulher matriarca é a alma da ancestralidade, aquela que sustenta sua linhagem com firmeza e afeto, entrelaçando força e ternura. Estés (1992, p. 32) diz que “seu poder não se manifesta no domínio, mas na sua habilidade de nutrir, inspirar e transformar realidades”. Essa mulher caminha com os pés enraizados na terra, carregando em seu ser a energia selvagem de incontáveis narrativas e a sensibilidade para escutar as nuances do coração humano. “Seu amor é escudo que protege e, simultaneamente, chama que aquece, moldando o cotidiano como uma dança entre firmeza e compaixão” (Estés, 1992, p. 32).

Os traços de força, sensibilidade, suavidade, poder de conexão e renovação de Typa estão engendrados nas mulheres Baré. Seu amor é um convite ao encontro de vulnerabilidades compartilhadas, em que o crescimento mútuo se torna possível. Como o lobo que protege sua matilha, elas são ferozes na proteção e doces na presença. A prática de narrar suas histórias mantém viva a memória e a identidade, reafirmando a ligação com sua ancestralidade e espiritualidade. Em suas mãos, a narrativa transcende o tempo, guiando aqueles ao seu redor a abraçar a essência de Typa: equilibrar força e amor com coragem e ternura.

Typa, para os Baré, é o universo. Assim como para Bachelard (1993), este povo entende a casa como “centro de proteção” que se torna o “centro de um devaneio” (Bachelard, 1993, p. 56). E a casa

pode assumir dois papéis de proteção: um em que não luta e outro em que luta com o universo. O exemplo que Bachelard toma para a casa que protege sem lutar, retirado de Baudelaire,⁵ é em uma situação de neve. A casa acolhe o homem do frio como uma mãe que envolve um cobertor no corpo do filho. É nesse momento que se sente a maior alegria em ter onde abrigar-se do frio universal.

O Arú⁶ pelas paragens do Alto Rio Negro, é um dos momentos em que toda a gente moradora da cidade de São Gabriel da Cachoeira se retira dos seus afazeres na rua e se recolhe no íntimo de sua casa. Trata-se de um período de cinco dias de (re)encontro com a casa e com as pessoas que moram nela, nas ruas da cidade. O Arú traz consigo a calma, a cerração; é um momento de contar histórias. Em tempo de Arú, a casa é sinônimo de proteção, carinho e cuidado.

Allende (1982) nos apresenta o convívio amoroso como um fio condutor que atravessa gerações, tecendo laços entre os membros de uma família. Segundo a autora, nesses momentos o amor, em suas formas mais complexas e contraditórias, “é retratado como um elemento transformador, capaz de curar feridas e criar pontes entre o passado e o presente, uma oportunidade de transformar o cotidiano em um espaço de afeto e aprendizado” (Allende, 1982, p. 428).

As dificuldades enfrentadas pelos filhos de Typa refletem esse frio, momentos de preocupação e incerteza, pois, para se tornarem conhecidos como senhores do rio, precisaram passar por várias provas, como, por exemplo, a briga entre irmãos. A disputa entre Curucuí e Buburi acabou dividindo a família, pois foram obrigados a sair debaixo dos cuidados da mãe, formando outra casa, mas sempre tendo como base os ensinamentos da primeira. José Matias, 101 anos, da etnia Baré, revela sua angústia nos seguintes termos:

Eu sei, o que nós passamos não foi fácil. Muita coisa eu ainda cheguei a passar e ver com meus olhos. Ouvi alguns falando que tudo foi esquecido e que não somos mais Baré original. Como então eu sei dessas coisas? Como vivemos, como aparecemos já mostra tudo. A gente guarda na nossa alma, dentro, tudo que tem valor. De lá ninguém pode tirar,

5 BAUDELAIRE, Charles. *Paraisos Artificiais*. 1860.

6 Termo que se refere à **friagem** no Amazonas que é um fenômeno climático que ocorre quando massas de ar frio, vindas do sul do continente, alcançam a região amazônica.

não. Vou morrer, mas meus filhos sabem porque eu contei pra eles. Não tem pra onde a gente fugir, se essa terra aqui é nossa. Vamos morrer aqui. Essa cidade, tudo por aqui era cheio de gente, nossos parentes. Como então não temos mais nada? Temos sim! Essa terra que é nossa casa (entrevista, 2024).

Independente de inverno ou temporal pelos quais os Baré passaram, Typa está sempre em modo defensivo para manter-se viva e para proteger os que estão dentro dela. Uma mãe que, “como um animal”, ampara o filho contra a agressividade do universo manifestada na tempestade. Passada a tempestade e vencida a luta, “a cabana transformou-se em fortaleza de coragem para os filhos que nela devem aprender a vencer o medo” (Bachelard 1993, p. 62).

Essa compreensão não se dá pelo verbo, linguagem, ciência, mas primeiramente por esses outros gestos. Typa quer nos fazer entender que ela está em cada canto, e foi numa rede de gestos condensados que informou ao ser que nela habita que ele tem um lugar neste mundo.

A morada emite, então, logo cedo os seus conselhos: estão ali os valores da humanidade, da cultura, da família, de seu povo. Esse berço, que procura continuar de alguma forma no ventre da mãe, comunica ao ser um bem-estar, informa que é uma proteção. Esse sentido de guarda comunica centenas de virtudes que se fixam no ser, acordando a função do habitar.

As imagens de uma casa acordam arquétipos, despertam toda uma germinação de valores. O ser sente que precisa de proteção para sonhar, para bem sonhar. Ou seja, “contra tudo e contra todos, a casa nos ajuda a dizer: serei um habitante do mundo, apesar do mundo” (Bachelard 1993, p. 62).

Passada a infância, ao perceber que seus filhos eram muito mais na maioria homens, a matriarca dos Baré, orientada pelo mensageiro de Tupana, toma a frente de uma investida contra seu próprio grupo, de onde havia fugido. Herrero e Fernandes (2015) acenam para o fato de que, como uma verdadeira guerreira, íntima daquele lugar que conhecia como ninguém, “liderou um ataque com o intuito de capturar as futuras companheiras de seus filhos; o alvo seriam as mulheres que ainda estivessem no tempo de ter filhos” (Herrero; Fernandez 2015, p. 38), e assim foi.

*Era meia-noite
Sob a luz da lua
Typa e seus filhos invadiram o lugar
Ela orientou:
Filhos! Primeiro o lugar onde estão as armas
As filhas da lua não tiveram chance
As mais velhas reconheceram a voz daquela que foi uma delas
E choraram:
Cunhã, Cunhã não faz assim
Somos nós!
Não era mais a doce Typa,
Sua alma era outra.
Revoltadas, as mais velhas esbravejaram:
Traidora! Amaldiçoada seja tu Icamiaba.
(Jane Delgado, 2024)*

Ao retornar para o restante de seus filhos, onde seu companheiro a aguardava, Typa assistiu de longe aos casais sendo formados conforme a orientação de Mira-Bóia. Ao final da nova formação, sobraram duas mulheres, as quais passaram a ser companheiras do marido da matriarca. Com o passar do tempo, as mulheres raptadas foram morrendo, não se adaptaram à nova vida, o canto das mais velhas já não existia, de tristeza foram se acabando as mulheres guerreiras. Restou Typa, que continuava com os ensinamentos para seus filhos. Eles já estavam quase prontos, eram fortes, altos, numerosos. “Agora podiam ser chamados Baré Mira, que aqui já dominavam de ponta a ponta o rio Negro” (Herrero; Fernandez 2014, p. 42).

Melo (2004) assinala que as Icamiabas são conhecidas como as guerreiras da Amazônia e que são extremamente conectadas com a natureza e com o cosmos. De acordo com a autora, “as Icamiabas eram consideradas filhas da lua e da mãe-d’água dos lagos; essas mulheres indígenas simbolizam a força feminina em harmonia com os elementos naturais”. A lua, com sua luz prateada e ciclos constantes, era vista como protetora e guia espiritual das Icamiabas, enquanto os lagos, com suas águas tranquilas e misteriosas, representavam a fertilidade e a conexão com a terra. “Essa dualidade entre o

celestial e o terrestre reflete a essência dessas guerreiras, que viviam em tribos matriarcais e mantinham uma relação simbiótica com o ambiente ao seu redor” (Melo 2004, p. 44).

Typa foi recolhida por Tupana, e seus filhos iriam construir a casa dos seus próprios sonhos. Agora, a casa sonhada seria a última morada, o atual momento dos senhores do rio. Nessa casa atual caberia todo o conforto, a solidez e a comodidade não tidos na casa-mãe. A casa final seria muito bem planejada, concreta, definitiva; seria também mais triste.

Na medida em que todas as fantasias da casa inicial se tornam reais, não há mais por que sonhar. Podemos dizer que chegamos a um tempo em que foi arrancado tudo que foi ensinado; sem cumeeira⁷ reforçada da casa, a nossa moradia ficou frágil, sem vigilância. Assim, exatamente como Porominaré um dia profetizou, fizeram os Baré: lavaram seus rostos, tiraram os vestígios de lágrimas e tristeza e levantaram suas cabeças. Então, resta exatamente isso, dar um maior valor aos pequenos ritmos da vida ao invés de apenas deixar-se levar pelos grandes ritmos do universo. Aqui cabe aquela velha máxima de que o homem deve preocupar-se mais em Ser e menos em Ter. Os filhos de Typa resistem, o povo Baré vive! Alguém pode habitar em um castelo, na cidade, mantendo a simplicidade e a intimidade da casa simples.

Como casa, mesmo sem ter vivido em uma, recordo-me da maloca, grande e imponente, sentimento de proteção de incontáveis tesouros. Sempre de frente para o rio, em volta de plantações de mandioca de todos os tipos, dá para sentir o cheiro das folhas verdes de dentro das malocas. Consigo ouvir também o som dos animais e das crianças brincando, tios, cunhados e avós vivendo também lá. Nela não se guarda coisa qualquer. Esses são espaços profundos que registram a vida de quem os possui. Os compartimentos da maloca são ainda mais instigantes, pois estão envoltos pela neblina do esconderijo e guardam irreveláveis segredos. Com relação a esse sentido de pertencimento, Bachelard (1993, p. 100) considera que todos esses espaços internos guardam os sonhos da alma humana: “quem enterra um tesouro enterra-se com ele”.

7 Refere-se a parte mais alta de uma construção. A cumeeira é essencial na estrutura de telhados, pois ajuda a escoar a água da chuva e protege o interior da construção.

Nem indígenas, muito menos não indígenas, nem filhos do sol nem da lua. Mas sim, filhos de Typa! Seu maior inimigo chegou, e os Senhores do Rio foram varridos do mapa, nobres, mas esquecidos, tão apagados do mapa que sequer foram mencionados como “índios extintos”. Se não foram extintos e não constavam nas listas como vivos, então nunca existiram.

Apesar de terem sido apagados, nunca deixaram de existir: resistiram. Viviam camuflados, nunca saíram de sua terra, jamais deixaram sua herança e jamais deixarão. Como filhos de Typa que eram, usaram estratégias arriscadas, buscando sua sobrevivência. Submetidos a trabalhos escravos, perderam quase tudo que aprenderam em sua jornada na busca por uma casa igual à de Typa.

O processo de construção da concha como morada, o calcário expelido pelo próprio organismo, é uma poesia. As conchas passam uma imagem de vida que não se lança para frente, e sim gira sobre si mesma. Já que o passado não existe sem língua materna, o jeito é se apoiar uns nos outros, juntando, persistindo devagar, sabendo que “assim como as conchas, para se defender do intruso foi necessário resiliência e dessa luta produziram-se pérolas valiosíssimas” (Bachelard 1993, p. 118).

A casa do molusco possui uma forma circular que faz mais do que apenas protegê-lo: é um espetáculo de beleza. Na Antiguidade, a concha foi símbolo do ser humano completo: a carapaça correspondia ao corpo; o molusco, à alma. E essa imagem traz uma esperança, afinal, se o ser mais mole pode fabricar a concha mais dura, por que os Baré não poderiam fazer o mesmo? Mas é quando se aceita a solidão que o homem realmente vive a imagem da concha. O sonho de morar sozinho, que cedo ou tarde habita em todos os seres humanos, nada mais é do que o desejo de ser envolto pela sua própria concha.

Bachelard (1993, p. 129) assinala que “a casa que cresce na medida exata de seu hóspede é uma maravilha do Universo”, logo é um sublime motivo “de contemplação para o espírito” (Ibidem, p. 129). Nessa situação de quietude e aconchego, a alma fica aberta ao devaneio, e o canto se torna “um lugar de lembranças” (Ibidem, p. 151). Não é possível atingir o imenso senão pelas experiências íntimas; a imensidão está em nós e a grandeza progride no mundo à medida que a intimidade se aprofunda.

Considerações Finais

A figura de Typa emerge nas narrativas do povo Baré como um elo ancestral profundo entre a força feminina e a origem da vida comunitária. Sua trajetória, marcada pela ruptura com um grupo de mulheres guerreiras que impunham a interdição do amor, revela uma escolha que transcende a narrativa de origem: a valorização do afeto, da parceria e da construção coletiva. Ao unir-se a Mira-Bóia, Typa inaugura não apenas uma nova forma de viver, mas também um novo modo de produzir, ao introduzir práticas agrícolas, como o cultivo da mandioca — alimento central na cultura amazônica.

Essa mulher é descrita como aquela que forma o povo Baré, símbolo na cosmologia desse povo. Sua presença na origem da etnia reforça a centralidade da mulher como portadora de saberes, como guia e como fundadora. A transmissão de conhecimentos sobre a agricultura e a organização da vida cotidiana é atribuída a ela, consolidando sua imagem como uma rocha firme, capaz de sustentar e nutrir gerações.

Hoje, as mulheres Baré continuam a carregar esse legado. São independentes, atuam como provedoras, manejam suas roças e sítios, estudam, pilotam voadeiras e mantêm viva a memória de uma ancestral feminina que transformou o modo de viver de seu povo. Embora a investigação sobre a identidade de Typa ainda esteja em curso, sua influência é incontestável. Ela representa uma força originária que molda não apenas a história, mas também o presente das mulheres Baré — mulheres que, como Typa, cultivam, resistem e lideram.

*De longe nós viemos
Filhos de Icamíaba nós somos
Ela Mostrou como é a vida
É assim, faz assim
Perigoso é aqui
Tawa é lugar bom para morar
Quando tudo for bem
Yacy, Curaçy vocês devem lembrar
Com muita alegria vocês devem dançar e se alegrar
Porque grande povo Tupana nos fez*

Vão ficar tristes, vai vir um tempo mal.
Mas lembrem - se nesse dia: Filhos de Icamíaba vocês são.
(Jane Delgado, 2025)

Referências

ALLENDE, Isabel. **A Casa dos Espíritos**. Tradução de Carlos Martins Pereira. Rio de Janeiro: 1982.

BACHELARD, Gaston. **O Direito de Sonhar**. Introdução José Aménco Pessanha. São Paulo: 1986.

BACHELARD, G. **A poética do espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

BACHELARD, G. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BACHELARD, Gaston. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. Traduzido por Antônio Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica**. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 165-196.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Org. BOLLE, Willi; MATOS, Olga. Belo Horizonte/São Paulo: Editora da UFMG/Imprensa Oficial, 2007.

BENJAMIN, Walter. **O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva. 1972.

ESTÉS Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem**. Tradução de Waldéa Barcellos. Consultoria da coleção Alzira M. Cohen. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

CAPÍTULO IV
MOVIMENTO LGBTQIAPN+,
LUTA CONTRA A VIOLÊNCIA
DOMÉSTICA E A VERDADE
SOBRE SEXO

OS MOVIMENTOS SOCIAIS LGBTQIAPN+ E FEMINISTA NO CONTEXTO AMAZONENSE: ENTRE RESISTÊNCIAS E A LUTA POR DIREITOS

André Luiz Avelino da Silva⁸

Mayara Mota Tashiro⁹

Introdução

Os direitos existentes na sociedade brasileira não surgiram naturalmente, mas a partir de reivindicações e lutas de pessoas engajadas na transformação social, materializadas pelos movimentos sociais, em especial no que se refere aos grupos historicamente discriminados. Nesse sentido, quando o acesso à cidadania é afetado, pessoas se organizam para enfrentar o poder público, seja pelo diálogo ou por manifestações públicas, a fim de que os direitos sejam garantidos.

Ao longo dos anos, na sociedade como um todo — mas especialmente no contexto brasileiro —, os movimentos sociais, após a ditadura militar, tiveram uma abertura maior para atuar (Green, 2020). Grupos LGBTQIAPN+¹⁰ e feministas puderam ter voz e força coletiva para reivindicar direitos frente ao Estado, principalmente lutando contra preconceitos e discriminações que tais grupos sofreram e ainda sofrem na sociedade (Green, 2020).

Neste capítulo, buscamos investigar e apresentar os grupos que compõem os movimentos sociais amazonenses de pessoas his-

8 Doutorando em Ciência da Informação - Universidade Federal de Santa Catarina. Professor do Centro Universitário de Brusque.

9 Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Doutoranda pela mesma Universidade.

10 Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans (transexuais, travestis, transmasculinos, homens trans), Questionando/Queer, Intersexos, Assexuais, Pansexuais, pessoas Não-binárias, símbolo de mais significa que há outras identidades, orientações e possibilidades (Reis, 2018). Ressalta-se que há outras siglas em uso, não entraremos no debate de qual mais apropriada, neste trabalho adotaremos essa sigla.

toricamente discriminadas, como integrantes da comunidade LGBTQIAPN+ e mulheres, de modo a contribuir com os debates sobre os temas reivindicados por eles.

A escolha desse tema se justifica pelos preconceitos e discriminações enfrentados por esses grupos na sociedade brasileira que, embora tenham conquistado avanços ao longo dos anos no que se refere aos direitos sociais, ainda precisam progredir. Embora os direitos das mulheres tenham sido assegurados por políticas públicas e legislações específicas, a população LGBTQIAPN+ não possui legislação própria, tendo seus direitos garantidos via decisões do Supremo Tribunal Federal (STF), até que sejam criadas leis específicas que assegurem plenamente sua cidadania (Santana, 2019).

Além disso, a escolha de ambos os grupos ocorre em razão das opressões que os atravessam, tais como machismo, LGBTIfobia, sexismo e misoginia, o que demonstra interseções em suas lutas. Essa condição decorre da estrutura da sociedade brasileira, marcada por desigualdades sociais e, consequentemente, também a sociedade amazonense. Devido a isso, alguns grupos acabam sofrendo com esses marcadores sociais; mesmo com suas particularidades e diferenças, o sistema de opressão é o mesmo (Ribeiro, 2019).

Por fim, foi realizada pesquisa bibliográfica de caráter exploratório, com abordagem qualitativa, em bases de dados para a construção do referencial teórico. Para identificar os grupos de ativismo no cenário amazonense, foram utilizados buscadores com recorte temporal de 2013 a 2023, a fim de localizar esses coletivos e traçar um histórico sobre cada um.

Movimentos sociais: breve contextualização

Ao longo dos anos, os movimentos sociais têm exercido papel central para os grupos historicamente discriminados, sendo os protagonistas na luta por direitos, pelo acesso à cidadania e por uma vida com dignidade em uma sociedade que normaliza preconceitos e discriminações (Canfield, 2015).

Esses movimentos se materializam por meio de grupos de ativismo e organizações não governamentais (ONGs), muitas vezes mobilizando pessoas, reivindicando direitos, dialogando e pressio-

nando o Estado para que tais grupos possam viver com dignidade. Em geral, essas pessoas atuam de forma voluntária, sem remuneração, conciliando as atividades coletivas com a luta cotidiana por sua própria sobrevivência enquanto cidadãos.

Além disso, os movimentos sociais são atores políticos que desempenham papel fundamental nas democracias, especialmente na América Latina, onde a liberdade de expressão possibilitou manifestações sociais em busca de transformação (Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2007). Nesse contexto, os protestos sociais configuram instrumentos políticos que visam à reivindicação de direitos, a partir da organização de cidadãos conscientes de seu papel na manutenção da democracia e na conquista de direitos (Banco Interamericano de Desenvolvimento, 2007).

Goss e Prudencio (2004) destacam que os movimentos sociais lutam pelo reconhecimento de identidades, particularidades e diferenças, provocando mudanças nas estruturas sociais. Como exemplo, apontam os movimentos feministas que, ao reivindicarem igualdade de gênero, alteraram estruturas sociais e hierarquias entre os gêneros (Goss; Prudencio, 2004).

Nessa perspectiva, Ghanem (2007) observa que as ONGs têm a função de dar voz a grupos sociais frequentemente invisibilizados, organizando-os coletivamente para dialogar frente ao Estado e à sociedade. Essas lutas ocorrem, sobretudo, entre populações historicamente oprimidas e discriminadas, que buscam resguardar direitos e conquistar novos.

Robalo e Pinto (2020) acrescentam que os movimentos sociais são relevantes não apenas na luta por direitos e reconhecimento, mas também na politização das pessoas, contribuindo para a formulação de políticas públicas. As autoras destacam ainda o papel da internet e da TV na promoção do empoderamento e na ressignificação de grupos sociais, que passam de personagens estereotipados a representações mais próximas da realidade (Robalo; Pinto, 2020).

Pedra (2020) argumenta que os movimentos sociais, em conjunto com as ONGs, também atuam em um processo educacional, promovendo conteúdos em espaços informais que contribuem para a conscientização sobre o papel desses atores sociais nas transformações da sociedade.

No mesmo sentido, Feitosa (2017) ressalta a atuação das ONGs em parceria com movimentos sociais na construção de políticas públicas, num processo democrático que visa ao resguardo de direitos, bem como na reivindicação junto ao Estado para a criação de legislações específicas.

Canfield (2015) define os movimentos sociais como reivindicativos, políticos, coletivos e ambíguos, uma vez que questionam e disputam recursos, provocam rupturas e impulsionam transformações sociais, configurando-se como parte essencial da democracia pela participação ativa de grupos organizados.

Assim, compreende-se que os movimentos sociais exercem papel crucial na construção de uma sociedade mais justa e igualitária, contribuindo para frear preconceitos e discriminações e para difundir valores éticos. Os grupos historicamente discriminados, enquanto grandes atores sociais, protagonizam essas lutas ao buscarem transformar realidades para viverem com liberdade e dignidade.

Grupos historicamente discriminados: gênero e sexualidade em pauta

O campo dos movimentos sociais é o do não-silêncio, é dar voz àqueles que foram calados, apagados e marginalizados. As lutas dos grupos estudados se encontram nas trincheiras de uma sociedade hostil, que ainda não assimilou que direitos e deveres são para todos, e não para alguns. A história do movimento feminista, contada brevemente a seguir, e as violências sofridas pelas pessoas LGBTQIAPN+ evidenciam esse desequilíbrio. Como Scott (1995, p. 75) afirma ao definir gênero, “o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens, que ele é criado nesse e por esse mundo masculino”, estamos todos sujeitos a esse mundo governado por homens, inclusive os próprios homens.

Plural e variado: feminismos. Essa é a condição atual do movimento que se iniciou em meados do século XIX em prol da isonomia política, social e econômica entre homens e mulheres. Uma luta por votar e ser votada, ter direito à qualificação e acesso ao mercado de trabalho, autonomia sobre propriedades e heranças. Um movimento social decorrente da Revolução Francesa e da Revolu-

ção Industrial, em prol da mulher branca de classe média e, posteriormente, também da mulher proletária, que mobilizou, de maneira organizada e estruturada, as reivindicações femininas.

Com a virada do século, fica mais evidente a perspectiva de um sufrágio feminino no Brasil, que mobilizou a criação de grupos como o Partido Republicano Feminino, em 1910, liderado por Leolinda de Figueiredo Daltro, e a Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, na década de 1920. Esta última teve como uma de suas líderes Bertha Lutz, grande nome da mobilização para a reforma da lei eleitoral de 1931, que garantiu o direito ao voto às mulheres brasileiras no ano seguinte — direito este já possível às mulheres do Rio Grande do Norte desde 1928 (Siqueira, 2015).

No cenário regional, encontra-se a figura ilustre de Maria de Miranda Leão. Eleita em 1934 como deputada estadual pelo Partido Socialista Amazonense (PSA), através do voto popular, Maria de Miranda Leão foi “a pioneira entre as mulheres amazonenses a ingressar na vida política do Estado e uma das primeiras no país” (Fernandes, 2024, p. 185). Além de seu pioneirismo na política e envolvimento nas causas feministas, como uma das fundadoras da seção do Amazonas da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, Maria de Miranda Leão marcou a sociedade de sua época pelo assistencialismo e pela filantropia, o que garantiu seu sucesso nas urnas.

Na segunda onda, o que se viu no cenário nacional foi a união do feminismo identitário internacional a um “feminismo de resistência” frente à ditadura militar imposta por um golpe de Estado em 1964. Como movimento de resistência, congregou outros grupos — como negros e homossexuais — e outras lutas — como a redemocratização do País (Caetano, 2017). O movimento feminista ganha, assim, no Brasil, caráter de movimento de massa pelo seu viés político público e pelos debates sobre corpo, sexualidade, vida privada e liberdade feminina.

Por sua vez, a terceira onda — também tida como pós-feminismo por alguns teóricos — irrompe nas décadas de 1980 e 1990 com a desconstrução da universalidade da categoria “mulher”, evidenciando as diferenças em um grupo segregado e amplamente diversificado. Nesse contexto, passa-se a reconhecer a pluralidade e as exclusões que até então marcaram o movimento.

Na primeira e na segunda ondas, mulheres como as *suffragettes* bem-educadas de classe média e as donas de casa americanas dos anos 1970 e 1980 haviam monopolizado as demandas feministas, em detrimento das questões enfrentadas por outras mulheres que, embora também fossem mulheres, não estavam no mesmo patamar daquelas em relação a outros marcadores sociais. Esse foi o momento de conquista de autonomia e de maior destaque de certos grupos dentro do movimento feminista, como os de mulheres negras, lésbicas e trabalhadoras rurais (Siqueira, 2015, p. 338).

Este período abre espaço para discussões interseccionais entre gênero e outros marcadores de opressão, tais como raça, classe, etnia e sexualidade. Em um país com uma história escravocrata e de extermínio dos povos indígenas, a convergência de um pensamento feminista baseado nas relações de poder, nas instituições e nos mecanismos que as sustentam possibilita a visibilidade de outros feminismos e de suas reivindicações específicas.

Para Perez e Ricoldi (2019, p. 9), a quarta onda feminista está sendo marcada por três elementos em comum: as redes sociais digitais, a interseccionalidade e os coletivos feministas. O movimento feminista precisou se adequar ao advento das redes sociais, que apresentam, dentre suas características atuais, a falta de uma liderança clara e a cisão em grupos menores. Uma união entre ciberfeminismo e abordagem interseccional permite a divulgação de diversas vertentes feministas, tais como “Liberal, Radical, Interseccional, Negro, Marxista, Lésbico, Anarquista e Transfeminismo, indicando assim a multiplicidade de lutas que se juntaram ao gênero”.

Quanto à organização do movimento em coletivos, trata-se de característica particular do perfil atual do feminismo, que vê nos partidos, grêmios e associações um modelo engessado em sua atuação. Por meio de um formato fluido e discursivamente distante do Estado, os coletivos apresentam temáticas próprias para angariar participantes e pautas diversas, não permanentes e escolhidas em coletividade. No Amazonas, a presença de organizações de mulheres com pautas interseccionais, feministas ou não, ocorre logo após o fim da ditadura militar, na década de 1980, e apresenta célebres grupos inéditos para a história do feminismo no Brasil, como a Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro, criada em 1984 (Diagnóstico..., 2020).

Na atualidade, vários coletivos atuam na cidade de Manaus e utilizam as redes sociais para promover suas pautas e organizar atividades presenciais, híbridas ou online — como foi necessário para diversos setores em decorrência da pandemia de SARS-CoV-2, popularmente chamada de COVID-19, entre 2020 e 2022. O cenário manauara apresenta diversidade e ampla participação feminina em coletivos diversos, como o caso do Humaniza Coletivo Feminista, grupo de mulheres que luta pela erradicação da violência obstétrica e que ganhou popularidade nas mídias sociais em decorrência das denúncias de casos em hospitais públicos da cidade.

Por sua vez, o cenário amazonense para as pessoas LGBT-QIAPN+ é permeado por violências, desde verbais, psicológicas até físicas. De acordo com o Observatório de Mortes e Violências contra LGBTI+, foram registrados, em 2023, cerca de 230 assassinatos de pessoas LGBTQIAPN+, vítimas da LGBTIfobia (Gastaldi, 2024). Outra estatística de violência é apontada pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA), que registra, no mesmo ano, cerca de 145 pessoas trans assassinadas (Benevides, 2024).

Esses relatórios partem do trabalho voluntário dos movimentos sociais que, na ausência de dados do Estado brasileiro, realizam esse mapeamento em todo o território nacional. O Amazonas ocupou o oitavo lugar em número de mortes de pessoas trans em 2023 (Benevides, 2024), mesma posição no que se refere às pessoas LGBT-QIAPN+ no mesmo período (Gastaldi, 2024).

Esse não é um cenário recente. Silva (2018), em sua pesquisa acerca de corpos homossexuais, aponta que homens “considerados” homossexuais eram internados em hospitais psiquiátricos, às vezes contra sua própria vontade, sendo submetidos a tratamentos como eletrochoques no intuito de promover uma suposta “cura”, na década de 1930, menos de 100 anos atrás. O autor argumenta que homens com comportamentos diferentes do que era considerado padrão na época eram classificados como homossexuais; características consideradas femininas eram indícios, revelando o machismo estrutural (Silva, 2018).

Foucault (2024) discorre sobre a história da sexualidade, afirmando que determinadas instituições exerciam poder sobre as sexualidades: a perspectiva religiosa, em que a Igreja classificava como pecado tudo aquilo que fugia da heterossexualidade; o campo jurídico, que criminalizava; a medicina, que diagnosticava como

doença o que fugia da norma; e a pedagogia, que buscava enquadrar corpos e sexualidades em um padrão considerado “normal”.

Nesse sentido, Ventimiglia e Menezes (2020) discutem a LGBTIfobia presente no ambiente escolar, onde muitas pessoas acabam sofrendo preconceitos e discriminações que impactam diretamente na vida de pessoas LGBTQIAPN+, prejudicando sua saúde mental e podendo culminar em casos de suicídio, como apontado no Observatório de Mortes e Violências LGBTI+, que registrou 18 suicídios em 2023 (Gastaldi, 2024).

Em concordância, Café (2020), em sua pesquisa, aponta que, no contexto escolar, muitas pessoas acabam sofrendo LGBTIfobia, inclusive profissionais da escola, em discursos que atingem a todos, mascarados de “brincadeiras” em alguns casos. O autor ressalta que essas questões refletem uma sociedade alicerçada no machismo, no patriarcado, no sexismo e na LGBTIfobia, reverberando também dentro do espaço escolar.

Assim, percebe-se que há toda uma estrutura existente na sociedade que faz com que pessoas sofram preconceitos, discriminações e violências, afetando suas vidas e até mesmo levando à morte. Por conseguinte, determinados grupos buscam se organizar por meio dos movimentos sociais para que essa realidade seja modificada. Em especial no contexto amazonense, veremos nos próximos tópicos alguns grupos que lutam por uma sociedade mais justa e igualitária.

Os movimentos LGBTQIAPN+ no Amazonas: a militância que resiste

No contexto do Amazonas, alguns grupos ativistas têm lutado em prol da garantia de direitos, do combate ao preconceito e à discriminação, bem como do diálogo com o poder público e do acesso à cidadania, de modo a contribuir para a transformação social da população amazonense. Esses grupos se organizam em ONGs, associações, coletivos, entre outras formas, a fim de potencializar seus esforços e contribuir para a construção e a modificação da realidade local no que diz respeito às pessoas LGBTQIAPN+.

Nesse sentido, a Tabela 1 apresenta grupos sociais que atuam no ativismo LGBTQIAPN+ no Amazonas. Alguns estabelecem diá-

logo com o Estado, outros recebem apoio da sociedade em geral, enquanto alguns contam apenas com o trabalho voluntário. Apesar das diferenças estruturais, todos têm em comum o compromisso de combater as opressões sociais que vulnerabilizam a população LGBTQIAPN+. Tais opressões, como o machismo, o sexismo, a LGBTifobia, a transfobia e a misoginia, também atingem outros grupos sociais, como as mulheres, evidenciando intersecções de violências que precisam ser enfrentadas coletivamente.

Tabela 1 - grupos ativistas LGBTQIAPN+ no contexto amazonense

N.	Nome do grupo	Funda- ção
1	Associação Manifesta LGBTQ+	2018
2	Associação de Travestis, Transexuais e Transgêneros do Amazonas (Assotram)	2017
3	Associação da Parada do Orgulho LGBTQ (APOLGBT) /Instituto da Diversidade do Amazonas	2011-2023
4	Associação LGBTQ Rio Preto da Eva	2008
5	Associação Orquídea LGBTQ-AM	2006
6	Associação de Gays, Lésbicas e Travestis na Tríplice Fronteira (AGLTTF)	2006
7	Coletivo Miga, Sua Lôca Cultura Diversidade	2017
8	Coletivo Miriã Mahsã	2021
9	Coletivo Empregay	2023

Fonte: Dados da pesquisa, 2025.

Foram encontrados 15 grupos sociais pertencentes aos movimentos sociais amazonense, entretanto, somente nove grupos estão ativos, estes têm atuado nos últimos dez anos, do período de 2013-2023, a partir de pesquisas realizadas em buscadores, recuperando perfis e notícias que trouxeram informações sobre essas ONGs/grupos sociais.

A Associação Manifesta LGBTQ+¹¹ faz parte dos movimentos sociais amazonense, sendo uma pessoa jurídica de direito privado, tem como finalidade reunir e organizar pessoas que estejam interes-

11 Página no Facebook da Associação. https://www.facebook.com/manifestaLGBT?locale=pt_BR.

sadas em atuar na defesa das pessoas LGBTQIAPN+, independente de orientação sexual, identidade de gênero, etnia, etc., de modo que seja possível atuar em conjunto para defender a cidadania e a dignidade da pessoa humana (Associação Manifesta LGBT+, 2018).

Dentre suas atividades, está o desenvolvimento de projetos e atividades na área da Educação, Empregabilidade, Saúde, Cidadania, Cultura, Direitos, entre outros, tendo executado atividades como oficinas, palestras, rodas de conversas, parcerias com empresas, instituições, além de terem organizado uma Parada Livre LGBTQIAPN+, como uma de seus principais feitos está a Casa Miga - Acolhimento LGBTQIAPN+, uma casa pioneira no Brasil, sendo a primeira do Norte a acolher essa população e a única no território nacional a acolher também pessoas refugiadas e migrantes (Associação Manifesta LGBT+, 2018).

Outra associação que faz parte dos movimentos sociais é a Associação de Travestis, Transexuais e Transgêneros do Amazonas (ASSOTRAM)¹², fundada em 2017, com foco na luta pelos direitos da população LGBTQIAPN+, mas mais voltada para a população trans, com atividades diversas, nas áreas da saúde, educação, empregabilidade, direitos humanos, e demais ações visando resguardar os direitos das pessoas trans no Amazonas (ASSOTRAM, 2017).

A Associação da Parada do Orgulho LGBT de Manaus (APOLGBT/MAO) é uma entidade importante para a cultura LGBTQIAPN+ no Amazonas, em especial por organizar a Parada do Orgulho LGBT, por meio de parceria com o Governo do Amazonas, com intuito de conscientizar a população amazonense sobre os direitos das pessoas LGBTQIAPN+ e os problemas sociais que elas passam (SEJUSC, 2022). Além disso, não somente esse evento é realizado, mas também serviços voltados para área da saúde, jurídica, advocacia, cultura e cidadania, de modo a promover apoio e acolhimento. A partir de 2023, a entidade mudou seu nome para Instituto da Diversidade do Amazonas¹³.

A Associação LGBT de Rio Preto da Eva em seu perfil no Facebook¹⁴ coloca que sua fundação ocorreu em 2008, mas o grupo foi homologado em 2017, provavelmente o grupo se refere a criação

12 Perfil no Instagram. <https://www.instagram.com/assotram/>.

13 Post no Facebook sobre a troca de nome. <https://www.facebook.com/share/p/14xVmN-JbvM/>.

14 Perfil da Associação. https://www.facebook.com/algbtrpe?locale=nn_NO.

de um CNPJ, quando ocorre a institucionalização do grupo. Dito isso, o grupo tem como foco campanhas de conscientização, ações e serviços em parceria com o poder público, atuando nas frentes de saúde, educação, cultura e direitos humanos (Associação Orquídeas LGBT, 2007).

Quanto a Associação de Gays, Lésbicas e Travestis na Tríplice Fronteira (AGLT-TF), essa busca criar um espaço institucional que possa ser a base para os enfrentamentos acerca dos direitos humanos das pessoas LGBTQIAPN+, levando em consideração o contexto amazônico, tendo como foco a qualificação de ativistas e militantes do norte, para unificar esforços dessas pessoas que atuavam e atuam em suas cidades isoladamente, dessa maneira, a Associação busca a união na defesa e luta pelos direitos LGBTQIAPN+ (AGLT-TF, 2021).

O Coletivo Miga Sua Lôca! Cultura Diversidade tem foco na cultura e arte de modo a contribuir com economia criativa para população LGBTQIAPN+, assim como combater a LGBTIfobia, promover a saúde mental, o diálogo entre instituições de ensino superior, teatros e casas de arte, com intuito de resguardar e promover a cultura LGBTQIAPN+¹⁵ amazonense.

O Coletivo Miriã Mahsã trabalha com dois grupos historicamente discriminados, com a população LGBTQIAPN+ e indígenas, especificamente em razão dessas pessoas pertencerem a ambos os grupos, nesse sentido, podemos perceber a interseccionalidade, onde mais de um marcador social afeta o grupo, orientação sexual e etnia. O Coletivo luta para resguardar os direitos de pessoas indígenas LGBTQIAPN+, combatendo preconceitos por meio de ações e atividades que minimizem os efeitos da LGBTIfobia e do racismo contra pessoas indígenas (Redação Varadouro, 2024).

O Coletivo Empregay¹⁶ tem foco maior na empregabilidade e parcerias que possam resultar na geração de empregos no contexto amazonense, impactando na economia local e contribuindo para maior autonomia das pessoas LGBTQIAPN+. Além disso, também desenvolvem feiras, palestras, rodas de conversas, promovendo a cultura, arte e economia desse grupo social, contribuindo assim com o combate aos preconceitos e vulnerabilidade social que essas pessoas sofrem.

15 Página no Facebook do Coletivo Miga, Sua Lôca - Cultura e Diversidade. <https://www.facebook.com/migasualocaculturadiversidade/>.

16 Perfil no Instagram. <https://www.instagram.com/coletivoempregay/>.

Todos os grupos encontrados com status ativo, têm realizado atividades nas mais diversas frentes, desde atuação em conjunto com a sociedade local, com entidades institucionais, até mesmo com o poder público, de modo que o objetivo em comum de todas é atuar na defesa de pessoas LGBTQIAPN+. Entretanto, ressalta-se também que todos os grupos também contribuem, direta ou indiretamente, com a luta feminista, uma vez que o machismo impacta na vida de ambos os grupos sociais, tal como a misoginia e sexismo, fazendo com que determinadas interseções ocorram em suas atuações.

Nessa perspectiva, abaixo abordaremos um pouco sobre o contexto do movimento feminista, de modo que ambas as lutas se encontram no sentido de que a estrutura social vigente afeta a ambos, assim como Akotirene (2020) ressalta ao falar sobre interseccionalidade na perspectiva feminista negra, na qual não há hierarquia de opressões, mas “avenidas” que se cruzam em razão da matriz cisgênera, heterossexual, branca, europeia, patriarcal da sociedade.

Os movimentos feministas no Amazonas: os coletivos de união

Com uma história rica e única, o movimento feminista no Amazonas se apresenta com as especificidades da região. Seja ele protagonizado por mulheres em destaque ou por grupos atuantes em prol do direito das mulheres, tanto da capital quanto do interior, estejam eles em busca de garantir o direito das mulheres seringalistas ou das operárias do polo industrial de Manaus. Ainda que apresente uma influência do movimento universal, há um quê de singular — e até mesmo extraordinário — em como o feminismo em seu plural se adequou à realidade amazonense.

São ONGs, associações, redes, coletivos, grupos e mais grupos organizados em defesa dos direitos das mulheres, em constante embate para garantir e proporcionar políticas públicas, conscientização, combater violências e proporcionar acesso à informação, serviços e dignidade. Muitos dos grupos levantados atuantes no estado são interseccionais, o tema mulher não está sozinho em suas lutas. São grupos de apoio às mulheres indígenas, mulheres lésbicas, mulheres trans, mulheres e sua luta por moradia, mulheres artesãs *et cetera*.

Ao pesquisar acerca dos grupos envolvidos nos movimentos feministas no Amazonas, foram encontrados cerca de 34 grupos envolvidos nas causas que abrangem a existência das múltiplas mulheres na sociedade. Entre esses, cerca de 23 estão ativos e têm atuado no cenário amazonense nos últimos 10 anos, do período entre 2013-2023, a partir de pesquisas realizadas em buscadores e na Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da UFAM (TEDE), recuperando histórico, atividades e notícias que exibiram informações sobre essas ONGs/grupos sociais. Dentre esses, foram selecionados 9 grupos para compor esta seção pela oferta de informações e atos realizados, um deles já foi destacado na seção Grupos historicamente discriminados, o Humaniza Coletivo Feminista.

Entre os selecionados, iniciamos com o Fórum Permanente das Mulheres de Manaus (FPMM)¹⁷, que foi criado em 2006 durante a eleição para o Conselho Municipal dos Direitos das Mulheres (CMDM). Moreira e Rufino (2018, p.2) resgatam o histórico deste grupo e destacam que seu primeiro passo após sua criação foi o mapeamento de grupos, coletivos e movimentos da cidade de Manaus e, por isso, se destaca como “um coletivo articulador de vários movimentos e organizações de mulheres”. Ele possui em seu cerne a luta pela garantia dos direitos das mulheres, promoção de políticas públicas para as mulheres, construção de uma rede de comunicação e articulação entre grupos e movimentos de mulheres e formação de lideranças.

Como uma organização política de mulheres negras, o Movimento de Mulheres Negras da Floresta Dandara (MMNF Dandara)¹⁸ se destaca pela convergência interseccional de suas lutas. Com atividades que remontam o ano de 2017, o MMNF Dandara tem uma expressiva participação nas atividades culturais e sociais e nos atos feministas na cidade de Manaus, onde se encontra sua sede, levantando a bandeira do combate a violência contra a mulher, ao racismo, LGBTIfobia e crise climática.

Por sua vez, o Movimento de Mulheres por Moradia Orquídeas (MMMO)¹⁹ “é um movimento social organizado e liderado por mulheres que tem como principal bandeira de luta a garantia do direito à cidade para todos, em especial às mulheres” (Sales, 2015,

17 Perfil no Instagram do grupo FPMM: https://www.instagram.com/fpmdemanaus_oficial/.

18 Perfil no Instagram do grupo MMNF Dandara: <https://www.instagram.com/mmnfdandara/>.

19 Perfil no Instagram do grupo MMO: <https://www.instagram.com/orquideasunmp/>.

p. 51). Na busca por moradia digna, o MMMO garantiu mais de 600 habitações para famílias de baixa renda na cidade de Manaus financiadas com recursos do Governo Federal através do Programa Minha Casa, Minha Vida.

Dentro do mesmo seguimento, o Movimento de Mulheres Amazonas Sempre Vivo (ASV) é o segundo movimento social de mulheres habilitado para realizar a gestão do Programa Minha Casa, Minha Vida na região. O grupo visa as políticas públicas alcançadas pelas lutas por moradias, que se expressam na busca pela qualidade e dignidade de viver em um centro urbano, seu público foco são mulheres em situação de vulnerabilidade social, em especial, vítimas de violência doméstica (Lauschner, 2013).

Como o estado com a maior população indígena e que mais concentra grupos sociais em prol desta população, A Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN)²⁰ se destaca como a primeira associação de mulheres ameríndias no Brasil e, com sua criação em 1987, como a organização indígena brasileira de maior duração (Vieira, 2017). Na luta pela garantia de direitos para mulheres indígenas no contexto urbano, a AMARN é expressiva na conservação e valorização da cultura das mulheres indígenas do Alto rio Negro. Suas mobilizações têm impactos diretos nessas mulheres ao focar na fabricação de artesanato e nas artesãs como empreendedoras ao organizar feiras, desfiles, oficinas de aperfeiçoamento e cursos profissionalizantes, como pode ser acompanhado em seu perfil em uma mídia social²¹.

Com sua criação em 2012, a Associação de Mulheres Vitória Régia de Parintins (AMVRP) se apresenta como um grupo feminista com o propósito de garantir os direitos das mulheres mediante geração de emprego e renda, ofertando cursos profissionalizantes e apoio em suas reuniões mensais no município de Parintins (Soares, 2019). Em seu perfil no Facebook²², é possível notar a presença constante do AMVPR na vida de suas associadas parintinenses ao organizar encontros e atos com a participação de professoras da UFAM e parceria com outros projetos para enriquecer o conhecimento e a autonomia dessas mulheres.

20 Site do grupo AMARN: <https://amarn.org/>.

21 Perfil no Instagram do grupo AMARN: <https://www.instagram.com/numiakura/>.

22 Perfil no Facebook do grupo AMVPR: <https://www.facebook.com/Vitoriaregiamulher>.

Em atuação, o Instituto Mana²³ tem como missão a emancipação feminina, promoção e defesa dos direitos das mulheres e combate à violência de gênero contra mulheres cis e trans na cidade de Manaus. O Instituto Mana possui uma rede de projetos de ação eficaz e ampla, promove debate mediante rodas de conversa, clubes de leitura (Clube das Manas), palestras, cinema em debate, orientação legal e auxílio de advogadas pro-bono. É interessante ressaltar que o conteúdo postado no Instagram do Instituto Mana²⁴ é focada em criar conexão entre mulheres e não somente tem o tom de informar a agenda deste coletivo.

Por sua vez, o coletivo As Amazonas²⁵ atua em várias frentes, tais como a pauta da pobreza menstrual, promovendo a arrecadação de absorventes, coletores menstruais e material de higiene para mulheres em vulnerabilidade social; compreensão acerca dos direitos das mulheres, papel das mulheres na crise climática e conscientização das violências as quais podem ser submetidas. Ainda, pode-se notar por seu histórico, que seu trabalho se expande para áreas relacionadas às vivências das mulheres na Amazônia, tal qual a insegurança alimentar, e que seus encontros são bem estruturados e contam com participação de vozes importantes no cenário dos movimentos sociais na região.

No tempo atual, a quarta onda feminista se faz presente na vida da mulher manauara, seja pelas redes sociais digitais, pela interseccionalidade do feminismo que finalmente a contempla ou pelos coletivos que se associa ou que agem por ela. Interessa ressaltar que a mesma tecnologia que abre caminhos para o feminismo contemporâneo pode ser a ferramenta de grupos de extrema-direita, que pregam o retrocesso social das mulheres, a volta de valores arcaicos, a violência contra mulheres e a ideologia fascista. Contudo, o movimento feminista atualmente se apresenta, nas ondas de seu desenvolvimento, democrático, acessível e popular, com força para enfrentar as lutas que se seguirão e, então, conquistar um futuro todo nosso. Exemplos desses coletivos bem ilustram o perfil da autonomia histórica que as mulheres constroem na sociedade contemporânea.

23 Site do Instituto Mana: <https://www.institutomana.com/>.

24 Perfil no Instagram do Instituto Mana: <https://www.instagram.com/oinstitutomana/>.

25 Perfil no Instagram do coletivo As Amazonas: <https://www.instagram.com/asamazonasam/>.

Considerações finais

Ao destacar a relevância dos movimentos sociais LGBT-QIAPN+ e feminista no Amazonas, este estudo buscou evidenciar as lutas e resistências diante de um contexto social e político desafiador. As ações desses grupos refletem a busca contínua por igualdade, dignidade e pelo enfrentamento das múltiplas formas de opressão e discriminação que ainda persistem.

A pesquisa demonstrou a importância das organizações locais, coletivos e associações que, em grande parte, atuam de forma voluntária e com recursos limitados. Apesar dessas restrições, tais grupos exercem papel fundamental na promoção de direitos, na conscientização da sociedade e no apoio direto às populações vulnerabilizadas. Ressalta-se, entretanto, a baixa presença dessas entidades na Internet, fator que limita sua visibilidade e poderia ser explorado para ampliar o alcance de suas pautas, projetos e resultados.

Observou-se também que as interseções entre os movimentos feminista e LGBTQIAPN+ são expressivas, sobretudo no enfrentamento de problemas estruturais como o machismo, a LGBTIfobia e a misoginia. Essa convergência evidencia a necessidade de ações conjuntas e de um diálogo interseccional, ainda que poucos dos grupos identificados atuem explicitamente nas duas frentes.

Outro ponto crucial refere-se à carência de apoio institucional e financeiro capaz de potencializar as iniciativas desses movimentos. O levantamento realizado aponta que a maioria dos atores à frente dessas organizações desenvolve suas atividades de forma voluntária, e, mesmo nos casos em que há financiamento público ou privado, os recursos destinam-se, em geral, apenas à execução de ações e projetos pontuais.

Por fim, reforça-se que o fortalecimento das políticas públicas e a ampliação do diálogo com o poder público constituem passos indispensáveis para assegurar os direitos e a cidadania plena dessas populações. Espera-se, assim, que este estudo contribua para ampliar os debates, inspirar iniciativas em prol de uma sociedade mais justa e igualitária e valorizar o protagonismo dos grupos que integram os movimentos sociais em defesa das pessoas LGBTQIAPN+ e das mulheres no estado do Amazonas.

Referências

AKOTIRENE, Carla. Intersseccionalidade. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. 152p.

AGLT-TF. Associação de Gays, Lésbicas e Travestis na Tríplice Fronteira. Fundo Brasil, 2021. Disponível em: <https://www.fundo-brasil.org.br/projeto/associacao-de-gays-lesbicas-e-travestis-na-triplice-fronteira-aglt-tf/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

ASSOCIAÇÃO MANIFESTA LGBT+. Prosas. Disponível em: https://prosas.com.br/empreendedores/68670-associacao-manifesta-lgbt#!#tab_vermais_descricao. Acesso em: 10 jan. 2025.

ASSOTRAM. Associação de Travestis, Transexuais e Transgêneros do Amazonas. Anda Direito. Disponível em: <https://andadireito.com.br/pagina/assotram/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

BANCO INTERAMERICANO DE DESENVOLVIMENTO (BID). A política das políticas públicas: progresso econômico e social na América Latina – relatório 2006. 2. ed. 2. reimp. Rio de Janeiro: Elsevier; Washington, DC: BID, 2007.

BENEVIDES, Bruna G. (Org.). Dossiê: assassinatos e violências contra travestis e transexuais brasileiras em 2023. ANTRA (Associação Nacional de Travestis e Transexuais). Brasília, DF: Distrito Drag; ANTRA, 2024. Disponível em: <https://antrabrasil.org/wp-content/uploads/2024/01/dossieantra2024-web.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2025.

CAETANO, Ivone Ferreira. O feminismo brasileiro: uma análise a partir das três ondas do movimento feminista e a perspectiva da interseccionalidade. Artigo (Especialização em Gênero e Direito) - Escola de Magistratura, Rio de Janeiro, 2017. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistas/genero_e_direito/edicoes/1_2017/pdf/DesIvoneFerreiraCaetano.pdf. Acesso em: 28 mar. 2023.

CAFÉ, Leonardo. “A gente só é, e pronto!”: uma análise linguístico-discursiva sobre os impactos da LGBTIfobia na escola. Curitiba: Appris, 2020. 205p.

CANFIELD, Fernanda Ferreira. O direito humano a (homo)afetividade e os movimentos sociais LGBT. Curitiba: Appris, 2015. 194p.

DIAGNÓSTICO de gênero no Amazonas. Manaus: Fundação Amazônia Sustentável, 2020.

LAUSCHNER, Mirella Cristina Xavier Gomes da Silva. A gestão do programa minha casa minha vida pela entidade Amazonas Sempre Vivo: a inserção do movimento social na política pública de moradia, em Manaus. 2013. 142 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4165>. Acessado em: 15 jan. 2025.

FEITOSA, Cleyton. Políticas Públicas LGBT e construção democrática no Brasil. Curitiba: Appris, 2017. 272p.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade - 1: a vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2024. 175p.

GHANEM, Elie. Influir em políticas prestando serviços a órgãos públicos? In: GHANEM, Elie (Org.). Influir em políticas públicas e provocar mudanças sociais: experiências a partir da sociedade civil brasileira. São Paulo: Ashoka; Avina; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

GOSS, Karine; PRUDENCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. Em Tese, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 75-91, jan./jul. 2004. Disponível em: 188 <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13624/12489>. Acesso em: 10 jan. 2025.

GREEN, James N. Homossexualidades e a Comissão Nacional da Verdade: um testemunho sobre a militância LGBTQ+ e as esquerdas brasileiras. In: TELES, Edson; QUINALHA, Renan (Orgs.). Espectros da ditadura: da Comissão da Verdade ao bolsonarismo. São Paulo: Autonomia Literária, 2020. 200p.

PEDRA, Caio Benevides. Cidadania trans: o acesso à cidadania por travestis e transexuais no Brasil. Curitiba: Appris, 2020.

REDAÇÃO Varadouro. Thaís Desana luta por dignidade indígena LGBTQIAPN+ em Manaus. Varadouro: um jornal das selvas, 5 out. 2024. Disponível em: <https://ovaradouro.com.br/4751-2/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

REIS, Toni (Org.). Manual de comunicação LGBTI+. 2. ed. Curitiba: Aliança Nacional LGBTI/Gay Latino, 2018. Disponível em: <https://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2018/05/manualcomunicacao-LGBTI.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2025.

PEREZ, Olívia Cristina; RICOLDI, Arlene Martinez. A quarta onda feminista: interseccional, digital e coletiva. In: CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE CIÊNCIA POLÍTICA, 10., 2019, Monterrey. Anais eletrônicos [...] Monterrey: Alacip, 2019. Disponível em: <https://alacip.org/?todasponencias=a-quarta-onda-feminista-interseccional>. Acesso em: 28 mar. 2023.

RIBEIRO, Djamila. Lugar de fala. São Paulo: Editora Jandaíra, 2019. 128p.

ROBALO, Lins; PINTO, Flavia Pazuch. Movimento social de fronteira: reflexões sobre o movimento social e sua história e as dinâmicas de fortalecimento dos LGBTTIQI+ na atual conjuntura. In: IGNACIO, Taynah et al. Tem saída?: perspectivas LGBTI+ sobre o Brasil. Porto Alegre: Zouk, 2020. 282p.

SALES, Alessandra do Amaral. Movimento Orquídeas: as mulheres como sujeitos coletivos na luta por moradia em Manaus. 2015. 129 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/5969>. Acesso em: 15 jan. 2025.

SANTANA, Leonardo. O Estado Laico no confessionário: o debate sobre a criminalização da homofobia e da transfobia. Curitiba: Appris, 2019. 163p.

SEJUSC. Secretaria de Estado de Justiça, Direitos Humanos e Cidadania. Parada do Orgulho LGBTQIA+ reúne mais de 20 mil pessoas em Manaus. Manaus: SEJUSC, 20 jun. 2022. Disponível em: <https://www.sejusc.am.gov.br/parada-do-orgulho-lgbtqia-reune-mais-de-20-mil-pessoas-em-manaus/>. Acesso em: 10 jan. 2025.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SIQUEIRA, Camila Karla Barbosa. As três ondas do movimento feminista e suas repercussões no direito brasileiro. In: CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI, 16., 2015, [s.l.]. Anais eletrônicos

[...] Florianópolis: CONPENDI, 2015. p. 328 – 354. Disponível em: https://www.emerj.tjrj.jus.br/revistas/genero_e_direito/edicoes/1_2017/pdf/DesIvoneFerreiraCaetano.pdf. Acessado em: 25 mar. 2023.

SOARES, Denise Bentes. Elos X Nós: encontros e desencontros entre poder público e movimentos de mulheres em Parintins/AM. 2019. 183 f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8126>. Acessado em: 15 jan. 2025.

VENTIMIGLIA, Rafael; MENEZES, Aline Beckmann. LGBTfobia na escola: possibilidades para o enfrentamento da violência. Curitiba: Appris, 2020. 131p.

VIEIRA, Ivânia Maria Carneiro. Lugar de mulher: a participação da indígena nos movimentos feministas e indígenas do estado do Amazonas. 2017. 221 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

A VERDADE DO SEXO E SEU REBATIMENTO NA CONSTRUÇÃO DE PROJETOS DE LEIS NA CÂMARA FEDERAL DE DEPUTADOS NO BRASIL, DE 2020 A 2024

Thaís Mirian Helena Pantoja Tarabossi¹

Nelson Matos de Noronha²

Lidiany de Lima Cavalcante³

Introdução

O presente trabalho é um recorte da pesquisa de dissertação em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, e recebe financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM) por meio da concessão de bolsa ao autor e pesquisador.

O tema central da dissertação aborda os conflitos familiares e atos de afirmação da subjetividade trans. O recorte deste artigo tem o objetivo de discutir a questão das concepções teóricas acerca da “verdade do sexo” e suas implicações sobre a questão trans. Propõe-se refletir sobre a “verdade do sexo” e seus rebatimentos na constituição da proteção estatal, bem como analisar os Projetos de Lei voltados à questão LGBTI e, principalmente, Trans.

O artigo foi construído a partir do levantamento bibliográfico e documental de fontes que abordam a temática, como os autores Foucault (2023), Butler (2023), Preciado (2014), além de dossiês de Organizações Não Governamentais, documentos oficiais, informações em sites oficiais e não oficiais, bem como do levantamento e análise de Projetos de Lei na Câmara dos Deputados, com recorte temporal

1 Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

2 Doutor em Filosofia pela Unicampi. Professor Titular da Universidade Federal do Amazonas

3 Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professora da Universidade Federal do Amazonas.

de 2020 a 2024. Com aporte metodológico baseado na perspectiva interdisciplinar e pós-estruturalista, em Foucault (2023a), analisou-se a questão do biopoder, da docilização e do controle de corpos dissidentes, que transgridem a lógica cisgênera, e como o Estado responde às demandas da população Trans.

A relevância social do artigo está pautada na análise da conjuntura social e política a partir dos Projetos de Lei que envolvem a questão Trans, para compreender a relação do biopoder com o trato dessa população. Visto que a construção desses projetos sofre influência do embate social, seja a partir da aliança ou do confronto de interesses entre a organização civil, a iniciativa privada e demais manifestações de organização. Por isso, ao promover a visibilidade do tema a partir do levantamento e discussão da temática, será possível proporcionar discussões para o fomento de projetos, programas e políticas em prol das pessoas transgênero que influam sobre a realidade e a modifiquem.

A relevância científica manifesta-se na maneira como a discussão é conduzida. A partir da interdisciplinaridade, é possível que o tema seja debatido em diversas áreas do conhecimento dentro da universidade, com o propósito de apresentar, comparar e embasar teorias e pesquisas a serem desenvolvidas, ampliando e fortalecendo o debate ao articular a teoria com a realidade política e social, o que impacta na formação profissional.

Verdade do Sexo

O poder, nas sociedades modernas, tomou rumos diferentes em relação às estratégias adotadas na Antiguidade e na Idade Média, segundo Foucault (2023a, p. 159). Mais do que o território e a soberania, é sobre a gestão da vida que o poder estatal passou a se organizar. Assim, observam-se dois movimentos: o primeiro, no qual, para além do corpo e do prazer, o sexo surge como protagonista na busca pela verdade do sujeito (Foucault, 2006, p. 82). O segundo, quando se torna alvo da gestão da vida, o sexo é tomado como forma de acesso e articulação para a disciplina e regulamentação dos corpos e das condutas (Foucault, 2023a, p. 157).

O tema do verdadeiro sexo é discutido por Foucault (2006) com a análise do caso de Herculine Barbin. A partir do status das

pessoas *intersexo*⁴, ele se detém sobre a consideração feita pela medicina do início do século XX a propósito da presença de dois sexos em um único indivíduo. O sexo da criança era estabelecido pelo pai no ato do batismo, mas, no momento do casamento, a pessoa podia escolher o sexo oposto, se esta fosse sua vontade (Foucault, 2006, p. 83). Porém, após a escolha, não havia possibilidades de modificação; esta teria que ser seguida até o fim de sua vida.

Esse cenário foi modificado no século XVIII, resultado das ações das teorias biológicas sobre a sexualidade, das questões jurídicas e do controle dos Estados modernos, que passaram “a restringir a livre escolha dos indivíduos ambíguos. A partir de então, a cada um, um sexo, e apenas um” (Foucault, 2006, p. 83). Assim, o verdadeiro sexo se tornou pauta de análise e a medicina passou a cumprir o papel de decifrar, refletindo sobre o direito. Com o fim da livre escolha, Foucault aponta:

e se, durante séculos, se acreditou que era preciso esconder as coisas do sexo porque eram vergonhosas, sabe-se agora que é o próprio sexo que esconde as partes mais secretas do indivíduo: a estrutura de suas fantasias, as raízes do seu eu, as formas de sua relação com a realidade. No fundo do sexo, a verdade (Foucault, 2006, p. 85).

O autor segue a discussão sobre a verdade do sujeito em *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, ele expõe quanto a formulação da verdade através da articulação dos discursos, pautados no sexo. Entre os discursos analisados, estão o religioso, moral, filosófico, jurídico, médico, entre outros. Quanto à elaboração do sexo, segundo o autor, além do sexo se constituir a maneira pela qual se acessa a inteligibilidade, identidade e o corpo, também se tornou um meio que o poder organiza os corpos, as sensações e os prazeres.

Além disso, Foucault (2023a, p. 18, 20) discorre que a partir do século XIX houve uma incitação aos discursos do sexo, com a abertura das *Scientia Sexualis*, “a civilização ocidental [...] ela amarrou as relações de poder, do prazer e da verdade, sobre uma outra forma: uma ‘ciência do sexo’” (Foucault, 1976, p. 3), ela é

4 Substituição do termo hermafrodita usado no texto original “o verdadeiro sexo” (2006). Ela visa respeitar a comunidade intersexo, visto que o termo hermafrodita “na atualidade, essa definição vem sendo questionada por ser considerada pejorativa e estigmatizante” (Paula e Vieira, 2015, p. 72).

um aparelho para produzir discursos sobre o sexo através do regime normal x patológico, unindo as práticas da confissão com o discurso científico.

O seu propósito é gerenciar o sexo em forma de sistema de regulação, “para nós, é na confissão que se ligam a verdade e o sexo, pela expressão obrigatória e exaustiva de um segredo individual” (Foucault, 2023a, p. 69). Então, o discurso deixa de ser unitário e passa a ser múltiplo e distinto, se formula através da racionalidade, e o sexo é posto em uma rede de discursos, saberes, prazeres e poderes.

o importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade, que a verdade do sexo tenha-se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido constituído em objeto de verdade (Foucault, 2023, p. 63).

Assim, apesar do responsável em pôr o sexo no discurso ter sido a pastoral cristã, através da confissão, foi a *Scientia Sexualis*, a saída da noção de pecado para a noção de doença, que passou a formular a verdade a partir da racionalidade.

Segundo Foucault os dispositivos são como um conjunto “que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas” (Foucault, 2023b, p. 364), e os dispositivos de saber e poder do sexo contaram com estratégias de expansão que emergiram a partir do século XVIII, momento em que surge para os Estados modernos a “população, como problema econômico e político” (Foucault, 2023a, p. 28).

Entre essas estratégias, os sujeitos: mulher, criança, casal, perverso, foram tomados como objeto de análise, sobre a primeira trataram de compreender como um corpo repleto de sexualidade; a segunda como uma forma de sucessão da prática da atividade sexual como perigos físicos e morais; o terceiro foi tratado a partir de uma socialização médica e do controle de nascimento; e o último, o tratamento ocorreu a partir de uma análise clínica que procurou tecnologias de correção para as anomalias. Essa é a multiplicidade de

discurso sobre o sexo, que passa a ordenar, por meio da instituição médica e da normalidade, a questão da vida e doença.

Outro ponto sinalizado em *História da Sexualidade I: a vontade de saber* é o poder que vislumbra a vida, a partir da maximização dela, ao invés da morte. Com isso houve uma “explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e o controle das populações” (Foucault, 2023a, p. 151), por isso o sexo se constitui alvo das tecnologias de gestão da vida.

Mas poder para Foucault (2023a, p. 102) não é algo adquirido, mas que se exerce a partir das relações de poder. Assim, o poder que valoriza a vida se exerce através de duas formas, a partir da disciplinação, com a docilização e utilização do corpo; e da regulação, o corpo como suporte para processos biológicos. Esse poder é nomeado pelo autor como biopoder, que necessita de “mecanismos contínuos, reguladores e corretivos” (Foucault, 2023a p. 155).

Por isso uma das estratégias do biopoder para o gerenciamento dos corpos é o dispositivo da sexualidade:

o dispositivo de sexualidade engendra, em troca, uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. [...] são as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam (Foucault, 2023a, p. 116).

A Sexualidade é um dispositivo que participa da estratégia do saber-poder, ela tem função de estimular os corpos, a partir da incitação de discursos, prazeres e conhecimentos (Foucault, 2023a, p. 115), trata-se do campo de maior instrumentalidade do biopoder. As formas como atuam as incitações tanto do prazer quanto do poder, e a relação entre esses dois eixos, tem a presença da satisfação de questionar e investigar, e da afirmação do poder por meio do prazer (Foucault, 2023a, p. 50).

Completando as análises de Foucault sobre a verdade do sexo, Butler (2023, p. 44) discute que essa verdade ela “é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades coerentes por via de uma matriz de normas de gênero coerentes”, esses gêneros coerentes são o homem e a mulher, a partir da perspectiva de estabilidade biológica, sexo e gênero, e sexual, prática e desejo.

Essas normas contam com a heterossexualidade compulsória como uma de suas bases. Para Preciado (2014, p. 223), “se sou homem ou mulher? Esta pergunta reflete uma obsessão ansiosa do ocidente”, as normas inscrevem sobre os corpos sua identidade. O autor Safatle (2021) complementa a discussão ao abordar sobre o sexo inscrito na gestão pública.

Sexo como objeto de uma ciência, há de se lembrar que tal ciência não visava apenas “curar” desvios, mas encontrar as formas mais produtivas de gerir as populações, já que, no coração do problema político das populações encontra-se o sexo (Safatle, 2021, p. 6).

Por isso, a questão da transgeneridade é atravessada pelos discursos que visam regular, controlar e disciplinar:

Pensamos os gêneros como dispositivos que se processam pela via da materialização do bio-poder, como efeito das estratégias de regulação dos prazeres e de disciplinarização dos corpos, que são efetivadas pelo poder e justificadas pelos saberes correlatos, mas como resistência a esse mesmo bio-poder, cria corporalidades e estéticas da existência (Peres, 2011, p. 77).

Os Projetos de Leis da Câmara Federal de Deputados: análise dos anos, de 2020 a 2024

Ao passo que os amparos legais consistem em conquistas do movimento social LGBTI, que atua desde 1970, também resultam das resistências inscritas nessas relações de poder. Esses amparos são Ação Direta De Inconstitucionalidade e Ação Declaratória De Constitucionalidade, movimentadas pelo Supremo Tribunal Federal – STF.

Os principais amparos legais são: ADPF nº 132 e ADI nº 4.277 - união estável homoafetiva em 2011; ADI nº 4.275 - alteração do nome e sexo de pessoas transexuais no registro civil, em 2018; RE nº 670.422 - alteração do nome e sexo no registro civil de pessoas transexuais mesmo sem intervenção cirúrgica, em 2018; MI nº 4.733 - criminalização da homotransfobia, em 2019; ADO nº 26 -

criminalização da homotransfobia, em 2019; ADI nº 5.543 - doação de sangue por homossexuais, em 2020 (Brasil, 2022).

Esses amparos legais, que se configuram somente na instância das ações do STF, podem ser discutidos à luz de Balem,

A atuação do Direito na fixação das identidades de gênero não é estabelecer proibições às sexualidades não cisgêneras. Ao revés, institucionaliza – em todos os setores, desde a escola, sistema de saúde e policial, dentre outros – o binarismo como regra ao omitir outras possibilidades de cadastro (Balem, 2020, p. 55).

Assim, a população trans e LGBTI se encontra no limbo da omissão do Estado, pois a atuação estatal estabelece fronteira para sua atuação a partir do reconhecimento da heterossexualidade e na cisgeneridade como a regra.

Assim, o Poder Legislativo não age frente às demandas da população, e apesar de estar instituído na Constituição Federal Brasileira, de 1988 – CF/1988, no Inciso VII do art. 5 que “ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política” (Brasil, 2023c, p. 14), ainda há incidências desses fatores sobre as tratativas à população trans e LGBTI.

Para verificar a questão LGBTI na legislação, foi realizado uma pesquisa no banco de dados da Câmara Federal de Deputados, em julho de 2024. A pesquisa partiu da escolha de 6 palavras-chaves relacionadas a questão trans e LGBTI, são elas: sexo; lgbt; ideologia de gênero; trans; transexua⁵; transgênero. Foram aplicados os filtros: “projeto de lei”; em tramitação “sim”; recorte de período 2020 – 2024. Após a aplicação do filtro, foi gerado um *pdf* pelo próprio site com a lista dos projetos, na qual foi analisada para verificar/confirmar se trataram as questões trans e LGBTI, o resultado dessa análise será apresentado a seguir. Primeiro, segue o resultado dos projetos de leis a favor da população trans e LGBTI:

5 Optou-se por usar a palavra incompleta “transexua”, devido as possíveis divergências no resultado entre o singular “transexual” e plural “transexuais”.

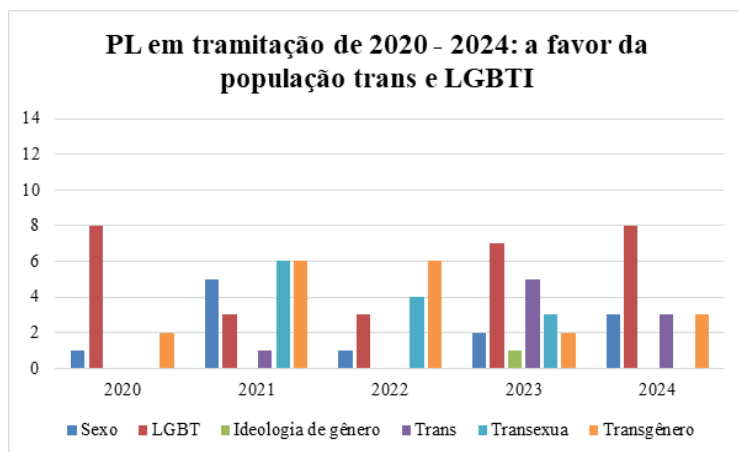


Gráfico 1: Projeto de Lei – PL em tramitação, com recorte de período 2020 – 2024, que abordam as temáticas a favor da população trans e LGBTI. Fonte: Brasil (2024a). Elaboração: Autor (2024)

Dentre os projetos de leis analisados a favor da população trans e LGBTI, destaca-se o PL 2667/2024, apresentado no dia 2 de julho de 2024, pela deputada Erika Hilton⁶– PSOL/SP, a proposta institui sobre o Estatuto da Diversidade Sexual e de Gênero, em que:

Art. 1º esta Lei institui o Estatuto da Diversidade Sexual e de Gênero, que objetiva garantir a efetivação dos direitos fundamentais e a promoção da cidadania às pessoas auto-determinadas e pertencentes à população de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais, Intersexo, Não-binárias (LGBTQIA+), por meio da criminalização e reconhecimento da discriminação, intolerância e preconceito em razão da orientação sexual, identidade de gênero, expressão de gênero e características sexuais, de modo a garantir a efetivação da igualdade de oportunidades, a defesa dos direitos individuais, coletivos e difusos das minorias sexuais e de gênero (Brasil, 2024h, s.p).

A justificativa apresentada pela deputada foi

Reconhecer direitos de cidadania à população LGBTI+, superando a omissão legal que, historicamente, tem gerado discriminações e destruição de vidas de pessoas pelo simples

⁶ Deputada federal, com mandato de 2023-2027 – PSOL/SP. A deputada é pedagoga, com curso superior em Pedagogia, Universidade Federal de São Carlos – UFSCar (Brasil, [2024?][c]).

fato de serem diferentes da maioria. Embora a omissão da lei não signifique negativa de direitos, pois eles desde sempre puderam ser garantidos pelo Judiciário por interpretação extensiva, analogia ou por princípios gerais do Direito em geral, por força dos princípios da igualdade e da não-discriminação (cf. art. 4º da LINDB – Lei de Introdução às Normas do Direito brasileiro), na prática deste mundo real as coisas nunca foram tão simples. O Judiciário, no Brasil e no mundo, só recentemente passou a reconhecer alguns direitos a pessoas LGBTI+, ignorando o aspecto basilar da hermenêutica jurídica aqui citado. Daí que, especialmente porque a mudança da composição do Supremo Tribunal Federal pode, eventualmente, gerar retrocessos, como prova a recente experiência da Suprema Corte dos EUA com as nomeações do então Presidente Donald Trump, a positivação em lei de direitos reconhecidos pelo Supremo Tribunal Federal é fundamental para que a população LGBTI+ tenha segurança jurídica, em termos de previsibilidade e estabilidade de suas relações jurídicas, pois, como é intuitivo, a revogação de uma lei é mais difícil que a mudança da jurisprudência de um Tribunal, ainda que se trate da jurisprudência da Suprema Corte gênero (Brasil, 2024h, s.p).

A partir da discussão da autora Passos é possível compreender esse cenário, pois a “ampliação de espaços participativos para os movimentos sociais no campo progressista foi fundamental para o Movimento de Travestis e Mulheres Transsexuais também forjar diálogo mais consistente em torno das políticas de seus interesses” (Passos, 2022, p. 75), esses espaços participativos são resultados da democracia brasileira, que pós-ditadura militar, trabalha na construção de diálogos com a população.

A seguir será apresentado o resultado da pesquisa dos projetos de lei contra a população trans e LGBTI:

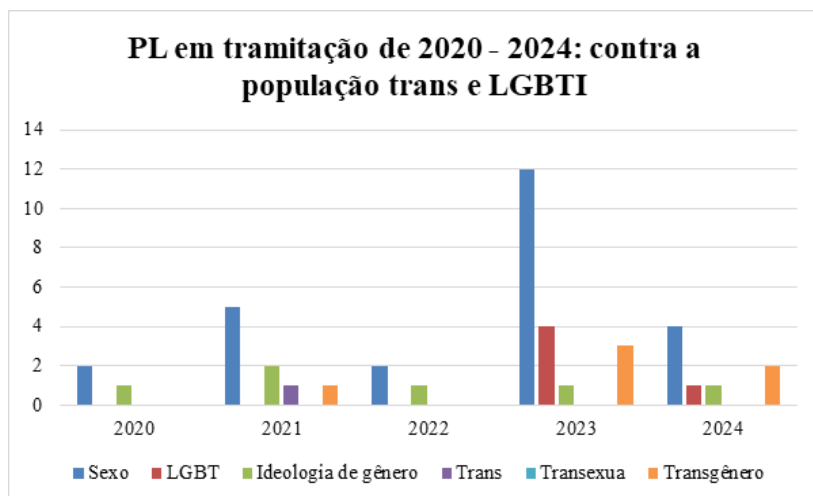


Gráfico 2: Projeto de Lei – PL em tramitação, com recorte de período 2020 – 2024, que abordam as temáticas contra a população trans e LGBTI. Fonte: Brasil (2024a). Elaboração: Autor (2024)

Assim, propõe-se um comparativo dos dados do levantamento realizado pelo autor no *site* da Câmara Federal dos Deputados, com os dados do levantamento realizado pela *Lupa*, em maio de 2024, ela é uma agência de notícias especializada em *fact-checking*. Segundo a *Lupa*, após levantar dados ligados a atividade legislativa nas 27 unidades da federação dos anos 2020 a 2024, constatou-se 201 projetos de leis com o objetivo de reduzir, limitar ou eliminar direitos civis à população trans e LGBTI, desse quantitativo 31% foram arquivados, retirado ou vetado, enquanto 65% estão em tramitação, e 3,5% viraram lei (Tardáguila e Amorim, 2024).

Após analisar os projetos de lei contra a população trans e LGBTI, foram destacados o PL 2578/2020, apresentado no dia 12 de maio de 2020, pelo deputado Filipe Barros⁷ - PSL/PR e ex-deputada Major Fabiana – PSL/RJ, a proposta determina quanto a questão do gênero, em que estipula “art. 1º o gênero de um indivíduo é baseado no sexo biológico ao nascer e nas características sexuais primárias e cromossômicas” (Brasil, 2020, s.p). A justificativa apresentada pelos deputados foi:

⁷ Deputado federal, com dois mandatos, 2019-2023 PSL/PR e 2023-2027 – PL/PR. O deputado é advogado, bacharel em Direito pela Universidade Estadual de Londrina - UEL (2014), com cursos diversos: Online de Filosofia do Professor Olavo de Carvalho - COF, Seminário de Filosofia, Londrina, PR, 2013 (Brasil, 2024).

Nas últimas décadas o termo “gênero” tem recebido significados múltiplos, provocado grande confusões no campo legislativo e favorecido grupos de pressão hostis à instituição da família. Convém, portanto, especificá-lo no texto da lei, de modo a não permitir que o mesmo seja usado intencionalmente de forma ambígua, deturpando os autênticos propósitos dos legisladores quando o invocam (Brasil, 2020, s.p).

A proposta dos deputados é tipificar os gêneros em nome da proteção a família, e para delimitar a atuação do Poder Legislativo. Essa questão resulta do que Preciado chama de epistemologia do regime da diferença:

Quando falo de regime da diferença sexual como uma epistemologia, me refiro a um sistema histórico de representações, a um conjunto de discursos, instituições, convenções, práticas e acordos culturais (sejam eles simbólicos, religiosos, científicos, técnicos, comerciais ou comunicativos) que permitem a uma sociedade decidir o que é verdadeiro e distingui-lo do que é falso (Preciado, 2022, p. 49-50).

Por isso, a questão tratada pelos deputados é que os “gêneros” verdadeiros, concebidos a partir da visão biologicistas do masculino/feminino, devem ser resguardados pelo Estado, para que os falsos não adentrem os espaços e proliferem discursos.

Outro projeto a ser destacado é o PL 5275/2023, apresentado no dia 30 de outubro de 2023, pela deputada Julia Zanatta⁸ – PL/SC, a proposta determina quanto a questão das execuções de políticas públicas, em que “art. 1º esta Lei estabelece o sexo biológico como critério único de definição de “sexo” para fins de definição, coordenação e execução de políticas públicas, altera o art. 38 da lei 14.600, de 19 de junho de 2023, e estabelece outras providências” (Brasil, 2023b, p. 1). A justificativa apresentada pela deputada foi:

a definição dos sujeitos das políticas públicas é primordial para toda e qualquer atuação governamental. Solidarizamos-nos e compreendemos a indignação dos brasileiros, perante a adoção da ideia de que sujeitos do sexo masculino reivindicuem espaços e lutas das mulheres, bem como se autode-

8 Deputada federal, com mandato de 2023-2027 – PL/SC. A deputada é advogada, com bacharel em Jornalismo pela Universidade do Sul de Santa Catarina – Unisul (2008), e bacharel em Direito pela Faculdade Cesusc – Florianópolis (2018) (Brasil, 2024).

clarem mulheres por meio de que o gênero definiria o que as mulheres são. Essa é uma crença que compromete a vida das brasileiras, uma adoção irresponsável por esse governo, e em especial pelo Ministério das Mulheres (Brasil, 2023b, p. 2).

A questão posta pela deputada pode ser analisada a partir das reflexões de Butler, para quem, “a “unidade” do gênero é o efeito de uma prática reguladora que busca uniformizar a identidade do gênero por via da heterossexualidade compulsória” (Butler, 2023, p. 67). Assim, a questão do gênero a partir do biológico é dado como verdadeiro pelas repetições dessa regulação através dos discursos, como da heterossexualidade.

A partir das discussões de Balem, é possível compreender a tratativa dos projetos de leis acima referidos:

não há como afirmar que a ingerência estatal se limitou à regulação do ato sexual em si – e a instituição de padrões de moralidade e produtividade – na medida em que os instrumentos de controle dos corpos se utilizam da divisão anatômica e biológica para ajustar padrões de comportamento, funções sociais, atribuições específicas para cada sexo, constituindo os seres de acordo com o formato único de sociabilidade desejada: moralmente conservadora e economicamente útil. Logo, a diferenciação biológica do sexo é um dos dispositivos do biopoder (Balem, 2020, p. 13).

Os discursos sobre o sexo correspondem ao biopoder, em prol de regular e disciplinar esses corpos, reverberam sobre as múltiplas instituições da rede. Como a questão trans e a medicina, com a patologia da disforia de gênero, organizando os atendimentos a partir do sexo feminino e masculino, no qual homens trans e mulheres trans não usufruem, por conta do medo de sofrer transfobia e pelo despreparo profissional na hora da consulta.

Quanto a questão trans e LGBTI e a legislação brasileira, o cenário pode ser explicado ao ser relacionado com os dados referentes a eleição. A introdução ao tema parte da tese *Religião distrai os pobres? Pentecostalismo e voto redistributivo no Brasil*, de Victor Augusto Araújo Silva premiada em 2020 pela Capes, na área de Ciência Política e Relações Internacionais.

Os dados do autor refletem sobre um projeto das igrejas evangélicas pentecostais, primeiro que “em 1980, apenas 3,9 milhões de

brasileiros se declaravam evangélicos pentecostais. Em 2010, três décadas depois, esse número mais do que sextuplicou (24 milhões)” (Silva, 2019, p. 20).

Essa questão se relaciona com a temática trans e LGBTI a partir da discussão levantada pelo autor em que “na comparação com outras religiões, a probabilidade de apoio à união homoafetiva é 57% menor para um evangélico tradicional e 71% menor para um evangélico pentecostal” (Silva, 2019, p. 29). Esses dados ilustram quanto a questão levantada por Butler, “para que a heterossexualidade permaneça intata como forma social distinta, ela exige uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção a tornando culturalmente ininteligível” (Butler, 2023, p. 138). Assim, a heterossexualidade permanece como base, norma, regra, lei, na medida em que estipula a homossexualidade como, anormal, contra desviante da norma.

Esse cenário se torna alarmante, quando verificado duas questões, primeiro quanto ao quantitativo de eleitores evangélicos, que somam 16% (Silva, 2019, p. 21). Segundo quanto ao fato eles também constituem um número significativo como candidatos, como discutido pela autora Cunha *et al.*, que realizou uma pesquisa sobre a candidatura à Câmara Federal no ano de 2022, com apoio o Instituto de Estudos da Religião -ISER, ela estudou oito estados brasileiros e seus respectivos candidatos/as, ao todo somaram 5.670.

A pesquisa apontou que 52,66% dos candidatos/as pertenciam a uma religião, também foram observados que 78,29% mobilizaram a religião na campanha; e 55,19% eram de direita (Cunha *et al.*, 2022, p. 98). A pesquisa constatou que.

Os dados mostram que, aproximadamente, 70% (cerca de dois mil candidatos com identidade religiosa) mobilizaram religião diretamente durante a campanha. Os demais mobilizaram de forma indireta ou não mobilizaram religião no período, apesar de uma parte deles ter pertencimento religioso (Cunha *et al.*, 2022, p. 98).

O movimento de campanha eleitoral a partir da religião resultou na (re)eleição de candidatos. De acordo com o site da Câmara de Deputados, com data de publicação dia 23 de maio de 2023, a

Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional corresponde a 39,37% dos deputados (Brasil, 2023a). Os dados apontam a religião, principalmente evangélica pentecostal, adentrando as esferas do Poder público, de forma a impactar o cenário político, social e legislativo, como apresentado nos gráficos 1 e 2.

Assim, as tratativas ligadas a família, por parte desse projeto evangélico, são ilustradas tanto a partir do Projeto de Lei nº 6.583, de 2013, do ex-deputado Anderson Ferreira⁹ do partido da República – PE, durante mandato de 2011 a 2014, no qual propõe um Estatuto da Família, a partir da justificativa.

São diversas essas questões. Desde a grave epidemia das drogas, que dilacera os laços e a harmonia do ambiente familiar, à violência doméstica, à gravidez na adolescência, até mesmo à **desconstrução do conceito de família**, aspecto que aflige as famílias e repercute na dinâmica psicossocial do indivíduo (Brasil, 2013a, p. 7-8, *grifo nosso*).

As preocupações do ex-deputado quanto à família partem, primeiro do conceito de família a partir do patriarcado, que a constitui como célula maior da dominância patriarcal (Lerner, 2019, p. 257). Assim, para que se perdue a dominação dos homens sobre as mulheres, e demais minorias, é preciso instituir normas Estatais, que fortalecerão as demais normas sociais, culturais, políticas, etc.

Segundo, a partir da noção de família para religião, como apresentada na *Declaração de fé*, da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil:

CREMOS, professamos e ensinamos que **a família é uma instituição criada por Deus**, imprescindível à existência, formação e realização integral do ser humano, sendo composta de pai, mãe e filho(s) — quando houver — pois o Criador, ao formar o homem e a mulher, declarou solenemente: “Portanto, deixará o varão o seu pai e a sua mãe e apegar-se-á à sua mulher, e serão ambos uma carne” (Gn 2.24) (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, 2016, p. 111, *Grifo nosso*).

9 Ex-deputado federal, com dois mandatos, 2011-2015 – PR/PE e 2015-2019 - PR/PE, mas renunciou o segundo para assumir o mandato de prefeito Jaboatão dos Guararapes, em 2017. pelo partido da República – PE. O ex-deputado é empresário, com ensino superior incompleto e cursos na área de administração de empresas, marketing e psicologia (Brasil, 2024).

Por isso, essa defesa da sagrada família apresentada pelo ex-deputado convoca o Estado, em prol de intervir sobre as tais questões que desvalorizam a família. Mas essa situação está englobada em um só movimento.

As correlações de força múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e instituições, servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social (Foucault, 2023a, p. 102).

Incorporam a rede de discurso que visa a disciplina, a docilização. Também reflete que, mesmo após a colocação do sexo a partir da perspectiva da racionalidade, para fins de sistematizá-lo e usá-lo na regulação do corpo (Foucault, 2023, p. 26), a perspectiva moral também adentra o campo dos discursos.

Quanto ao projeto de lei do deputado Felipe Saliba¹⁰, partido Patriota-MG, propôs o PL nº 772, de 2024, que delibera sobre a proibição da ideologia de gênero em estabelecimentos públicos e privados de ensino, a justificativa apresentada foi:

Vivemos hoje em um mundo em que os **valores tradicionais da família são atacados por todos os lados**, em que seguir os preceitos éticos e morais que aprendemos no lar torna-se uma labuta cotidiana. Ser homem ou mulher é um ato desafiado. Entendemos que **a educação moral de uma criança** é tarefa da família, e que **a escolha do gênero de cada um é também um ato moral, amparado e resguardado pelas crenças e valores esposados no seio familiar**. Assim, a escola não pode e não deve intrometer-se e trazer visões que desafiam essas tradições cultivadas (Brasil, 2024i, p. 2, *grifo nosso*).

Antes de analisar o projeto, é importante frisar quanto as aproximações entre o deputado e o autor Scala. Segundo Scala, a educação sexual é um curso “para promover a experiência sexual entre as crianças e ensiná-las como obter contraceptivos e abortos,

10 Deputado federal, está no seu primeiro mandato, 2023-2027, pelo partido Patriota-MG. Assumiu, como suplente, o mandato de deputado federal, em 12 de dez. de 2023, mas afastou-se, em 12 de abr. de 2024. O deputado desenvolveu atividades parlamentares nas comissões permanentes de Agricultura, Pecuária, Abastecimento e Desenvolvimento Rural – CAPADR, na condição de Suplente, de Constituição e Justiça e de Cidadania – CCJC, na condição de Titular, de Defesa dos Direitos da Pessoa Idosa – CIDOSO, na condição de titular (Brasil, 2024).

que a homossexualidade é normal e que homens e mulheres são a mesma coisa” (Scala, 2011, p. 16).

Ao observar a defesa de ambos sobre o tema, é possível tecer duas críticas, a primeira sobre as equivocadas leituras dos temas, que se baseiam em desinformações, além de estarem sob a lupa do patriarcado, machismo e da cultura de estupro. Essa postura, de acordo com Costa:

Se deve à estrutura política, moral e religiosa que se organizou durante séculos para o controle social acarretou o silenciamento da sexualidade nesse espaço, melhor dizer, falso silenciamento, já que cotidianamente surge não só no espaço escolar, mas também em outros espaços situações relacionadas à sexualidade (Costa, 2024, p. 38).

Assim, a segunda crítica se baseia na afirmação do falso silenciamento (Costa, 2024), que converge com as tratativas de Foucault (2023) sobre a hipótese repressiva do sexo. Logo, quando o deputado e o autor Scala declaram a educação dos filhos como responsabilidade da família, evidenciam que não irão silenciar a sexualidade, mas incitá-la no “campo do exercício do poder” (Foucault, 2023a, p. 20), tanto pela oposição moral x pecado, com a sagrada família e a abominada homossexualidade, quanto pela diferenciação razão x patológico, com as normas do sexo para a compreensão do eu e os cuidados para a conservação do corpo/saúde, estipulando normas e disciplinando os corpos.

Mesmo após a Organização Mundial da Saúde (OMS) retirar da lista internacional de doenças a homossexualidade, em 1990, e a transexualidade, em 2018 (OMS, 2018), ainda persistem situações em que pessoas são sujeitas a constrangimentos envolvendo medicalização de seus comportamentos, provas de identificação fisiológica, avaliações psiquiátricas etc. Foucault cita que:

a implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações do poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas (Foucault, 2023a, p. 54).

Essas situações frente as pessoas trans e LGBTI são retratadas pelos autores Fróes, Bulgarelli e Fontgaland (2022, p. 16) a partir do relatório *Entre curas e terapias: práticas de conversão sexual e de gênero no Brasil*, com índice de pessoas torturadas em nome da “correção” e “cura” sexual. A pesquisa entrevistou 365 pessoas, e identificou que dentre os entrevistados, 55,6% foram submetidos as “correções” e torturas contra sua vontade. Entre os métodos utilizados na tortura, se destacam a confissão, as aulas de educação religiosa, as terapias de reversão, os estímulos a desistência de se assumir LGBTI, e a medicalização forçada.

A partir da articulação de Balem e Preciado, é possível inferir que:

o direcionamento da atenção institucional para a homossexualidade enquanto problema gerou modificações conceituais em outras categorias, a exemplo a monstrosidade. Até então associada exclusivamente aos acidentes naturais da genética, más formações congênicas etc., a terminologia se desloca para os possíveis “desvios de conduta de um indivíduo”, cuja maior representação se dá por meio do monstro moral, aquele que possui atração pervertida por pessoas do mesmo sexo (Balem, 2020, p. 10).

Então, os discursos proliferam a monstrosidade interligada aos comportamentos e práticas da população trans e LGBTI, e definem o monstro como “aquele que vive em transição, aquele cujo rosto, corpo e práticas não podem ainda ser considerados verdadeiros em um regime de saber e poder determinados” (Preciado, 2022, p. 36).

Por isso, ao observar o estudo dos autores Fróes, Bulgarelli e Fontgaland (2022), evidencia-se que, sobre a população trans e LGBTI, ocorre a tratativa dos atravessamentos de discursos em prol da regulamentação e docilização dos corpos. Para além da perspectiva normal x patológica, surgem tratativas que reverberam a noção do pecado, adentrando as redes de discurso.

Considerações Finais

O modo como o poder se organiza nas sociedades modernas, a partir do biopoder, impacta negativamente a questão Trans. Como discutido acima, são 41 projetos de lei que objetivam reduzir, limitar

ou eliminar os direitos civis da população Trans e LGBTI no Brasil. Além desses, a Agência Lupa constatou 201 projetos com os mesmos objetivos nas 27 unidades da federação. Esse cenário é resultado da extensão do biopoder, que visa controlar e regular os corpos e a população, por meio de projetos de lei que se moldam e utilizam a disciplina e a vigilância.

Assim, o trabalho aponta a relevância de refletir acerca dos discursos sobre o acesso e a inteligibilidade a partir do sexo, a prática reguladora do sexo/gênero que se impõe aos marcadores binários relacionados ao masculino/homem e ao feminino/mulher, como inatos da sociedade, e seus desviantes como anormais e patológicos — lógica adquirida e propagada na sociedade contemporânea ocidental.

Referências

BALEM, I. F. **Identidade de gênero não binária**: da violência normativa ao direito à extremidade. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Frente Parlamentar Evangélica do Congresso Nacional**. Brasília: DF, 2023a. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/internet/deputado/frenteDetalhe.asp?id=54477>. Acesso em: 28 de jun. 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei 2578/2020**. Determina que tanto o sexo biológico como as características sexuais primárias e cromossômicas definem o gênero do indivíduo no Brasil. Brasília: Câmara dos Deputados, 2020. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1892753&filename=PL%202578/2020. Acesso em: 6 de jul. de 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei 2667/2024**. Institui o Estatuto da Diversidade Sexual e de Gênero. Brasília: Câmara dos Deputados, 2024h. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2444989&filename=PL%202667/2024. Acesso em: 6 de jul. de 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei 5275/2023**, estabelece o sexo biológico como critério único de definição de “sexo”

para fins de definição, coordenação e execução de políticas públicas, altera o art. 38 da lei 14.600, 2023, e estabelece outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2023b. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?-codteor=2353114&filename=PL%205275/2023. Acesso em: 6 de jul. de 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 6.583, DE 2013**, dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013a. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?-codteor=1174409&filename=Avulso+-PL+6583/2013. Acesso em: 6 de jul. de 2024.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 772, DE 2024**, proíbe a divulgação da ideologia de gênero em estabelecimentos públicos e privados de ensino. Brasília: Câmara dos Deputados, 2024i. Disponível em: https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=2399778&filename=Avulso%20PL%20772/2024. Acesso em: 6 de jul. de 2024.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Supremo Tribunal Federal, Secretaria de Altos Estudos, Pesquisas e Gestão da Informação, 2023c.

Brasil. Supremo Tribunal Federal. **Direito das pessoas LGBTQ-QIAP+**. Brasília: STF; CNJ, 2022.

BUTLER, J. P. **Problema de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. 24ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023

CONVENÇÃO GERAL DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. **Declaração de fé**. Casa Publicadora das Assembleias de Deus, 2016. 120p. Disponível em: <https://assembleia.org.br/wp-content/uploads/2017/07/declaracao-de-fe-das-assembleias-de-deus.pdf>. Acesso em 28 de jun. de 2024.

FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 15ª ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2023a.

FOUCAULT, M. **Microfísica do Poder**. Org., int. e rev. téc. Roberto

Machado. 15ª ed. Rio de Janeiro/ São Paulo: Paz e Terra, 2023b.

Foucault, M. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. **O ocidente e a verdade do sexo**. Michel Foucault “L’Occident et la vérité du sexe”, Le Monde, n. 9885, 5 novembre 1976, p. 24, Trad. Wanderson Flor do Nascimento.

FOUCAULT, M. O verdadeiro sexo. *In*: FOUCAULT, M. Ética, sexualidade, política. Org. e sel. Manoel Barros da Motta; trad. Eli-sa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 82-91.

FRÓES, A.; BULGARELLI, L.; FONTGALAND, A. **Entre curas e terapias: práticas de conversão sexual e de gênero no Brasil**. São Paulo. All Out e Instituto Matizes, 2022.

IACOVINI, R. F. G.; NISIDA, V. C. **Violência LGBTfóbica na cidade de São Paulo**: limites ao direito à cidade da população LGBTQIAPN+. São Paulo: Instituto Pólis, 2024.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Áreas temáticas. **Catálogo de Políticas Públicas**. Brasília: DF, 2024a. Disponível em: <https://catalogo.ipea.gov.br/areas-tematicas>. Acesso em: 29 de jun. de 2024.

LERNER, G. **A criação do patriarcado**: história da opressão das mulheres pelos homens. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **OMS anuncia retirada dos transtornos de identidade de gênero de lista de saúde mental**. Brasília, DF, 19 de junho de 2018. Disponível em: <https://brasil.un.org/pt-br/80329-oms-anuncia-retirada-dos-transtornos-de-identidade-de-g%C3%AAAnero-de-lista-de-sa%C3%BAde-mental>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

PASSOS, M. C. A. **Pedagogias das travestilidades**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

PAULA, A. A. O. R.; VIEIRA, M. M. R. Intersexualidade: uma clínica da singularidade. **Rev. bioét.** (Impr.). 23 (1), 2015; 70-79.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bioet/a/JcmwxdRL69L4h-4jMRMB5Ybc/?format=pdf>. Acesso em: 8 de abr. 2024.

PERES, W. S. Travestis: corpos nômades, sexualidades múltiplas e direitos políticos. In: SOUZA, L. A. F.; SABATINE, T. T.; MAGALHÃES, B. R. **Michel Foucault : sexualidade, corpo e direito**. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, 2011. p. 69-104.

PRECIADO, B. **Manifesto contrassexual**. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2014.

PRECIADO, P. B. **Eu sou o monstro que vos fala: relatório para uma academia de psicanalista**. Trad. Carla Rodrigues. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

SAFATLE, V. **Falar de sexo: Clínica, política, estética**. Curso integral. Universidade de São Paulo: Departamento de Filosofia, 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/50885642/Falar_de_sexo_cl%C3%ADnica_pol%C3%ADtica_est%C3%A9tica_Curso_completo_2021. Acesso em: 9 de abr. 2024.

SCALA, J. **Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família**. São Paulo: Artpress Indústria Gráfica e Editora, 2011.

SILVA, V. A. A. **A religião distrai os pobres? Pentecostalismo e voto redistributivo no Brasil**. Orientadora: Dr.^a Marta Teresa da Silva Arrecthe. 2019, 207 p. Tese (Doutorado em Ciência Política) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2019.

TARDÁGUILA, C.; AMORIM, F. 201 projetos anti-LGBT chegaram às assembleias legislativas do Brasil desde 2020. **Lupa**. 17 de maio de 2024. Disponível em: <https://lupa.uol.com.br/jornalismo/2024/05/17/201-projetos-anti-lgbt-chegaram-as-assembleias-legislativas-do-brasil-desde-2020>. Acesso em: 21 de jun. de 2024.

POLÍTICAS PÚBLICAS DE ENFRENTAMENTO A VIOLÊNCIA INTRAFAMILIAR CONTRA MULHER: O DRAMA DAS MULHERES ATENDIDAS NO CREAM DE MANAUS

Célia Maria Nascimento de Oliveira¹¹

Introdução

As políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher têm significado expressivo no combate a esse grande conflito que muitas mulheres ainda sofrem nos dias atuais, mesmo com todos os mecanismos de proteção existentes. Por isso, este trabalho tem como objetivo contextualizar, por meio dos relatos de algumas mulheres atendidas no Centro Estadual de Referência e Apoio à Mulher de Manaus (CREAM), a importância dessas políticas públicas para inibir seus agressores em relação ao drama sofrido, tendo sua dor amenizada no equipamento CREAM, por meio da equipe multiprofissional.

O conflito da violência intrafamiliar contra a mulher causa grande impacto de insegurança para muitas delas, por vivenciarem várias formas de agressão em seu próprio ambiente familiar. Assim, este trabalho objetiva contextualizar, por meio dos relatos das mulheres atendidas no CREAM de Manaus, suas vivências com as violências sofridas.

O enfrentamento da violência intrafamiliar contra a mulher tem aumentado consideravelmente, entretanto já está sendo combatido por meio das diversas políticas públicas existentes em Manaus, embasadas pelas políticas públicas nacionais, implementadas como estratégias efetivas de prevenção em favor da mulher, com equipes multiprofissionais nos equipamentos que as atendem, sobretudo no CREAM (Melo et al., 2020).

¹¹ Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas.

O trabalho desenvolvido trata-se de um estudo teórico-metodológico de caráter qualitativo, realizado com mulheres assistidas pelo CREAM de Manaus, por meio da observação participante e dos relatos dessas mulheres, os quais proporcionam subsídios para apontar os impactos da violência sofrida em suas vidas. O estudo contou com a participação de três mulheres, com faixa etária entre 18 e 60 anos, que responderam às perguntas de um questionário semiestruturado, composto por perguntas abertas e fechadas.

Ressalta-se que todas as participantes da pesquisa foram identificadas com nomes fictícios, escolhidos a partir de frutas, para manter o sigilo de seu anonimato. Todas aceitaram participar da pesquisa e estão cientes de todo o seu conteúdo, concordando com a publicação. Ainda assim, solicitaram permanecer no anonimato por conta de sua segurança.

As políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher representam um grande avanço em nossa capital, Manaus. Ainda assim, faz-se necessário continuar buscando melhorias em sua implementação, sobretudo nos equipamentos que acompanham essas mulheres, sempre embasadas na Lei nº 11.340/2006, conhecida popularmente como Lei Maria da Penha, e em outras políticas existentes voltadas ao atendimento da mulher, por ela ser sujeito de direito e parte integrante da família e da sociedade como um todo (art. 5º da Constituição Federal do Brasil, 1988).

Contextualizando a Violência Intrafamiliar Contra Mulher

A violência intrafamiliar contra a mulher ainda é um fenômeno que continua afligindo inúmeras mulheres em várias famílias, em suas diversas formas agressivas. Por isso, é necessário que a mulher reconheça, o quanto antes, os sinais abusivos da violência que sofre em seu relacionamento familiar, para que rompa rapidamente o ciclo de agressões vivido. As vulnerabilidades por elas vivenciadas são condições que precisam ser rompidas com urgência (Melo et al., 2020).

De acordo com Melo et al. (2020, p. 21), “a violência intrafamiliar foi identificada como o fator principal de risco para diferentes vítimas [...]”. As autoras compreendem que os diferentes conflitos

tos vivenciados por muitas mulheres em seu ambiente familiar são agressões que podem evoluir e se tornar rotinas.

A Lei nº 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha, estabelece que todo e qualquer relacionamento abusivo é caracterizado como violento. Portanto, os atos violentos são um agravante crescente na sociedade. Contudo, muitas mulheres ainda desconhecem tal mecanismo, por entenderem que a prática desses atos agressivos, realizados por algum membro da família, constitui algo comum, acreditando, assim, que não se trata de crime e que não requer denúncia.

Para Montefusco et al. (2020), a violência intrafamiliar é resultado da barganha da relação de poder entre os membros da família, em que sempre prevalece o homem, por deter a força física, sendo “um dispositivo do imperativo de poder” que se manifesta na composição das famílias conflituosas. Nessas relações, o homem sempre barganha, condição que leva a mulher à submissão e a sofrer violência.

Nesse contexto conflituoso familiar, perguntou-se às mulheres entrevistadas, atendidas no CREAM de Manaus, como elas convivem com a violência sofrida. Elas relataram, muito abaladas:

Eu não sabia que meu próprio filho estava me agredindo. Só depois que fui atendida no Serviço de Apoio Emergencial à Mulher – SAPEM, a assistente social me disse que eu estava sofrendo violência. Sabe, todas as vezes que ele bebia, ele mudava bastante, chamava muitos nomes feios para mim e ainda mandava eu ir para aquele lugar que a senhora sabe. Se eu não ficasse calada, era pior, porque ele gritava mesmo comigo. Então, eu preferia ficar quieta até ele se aquietar também. (Manga, 42 anos, 2023).

Outra entrevistada participante da pesquisa, Jambo, 60 anos, informou como aconteciam as violências que sofreu, essas praticadas pelo seu filho:

Denunciei meu próprio filho, com o coração muito amargurado, mas eu não sabia o que fazer. Estava desesperada com tudo o que sofria todas as vezes que ele misturava as drogas. Eu não sabia mais como lidar com ele, vivia um grande drama. Todas as vezes que ele usava drogas e bebia, ficava

transtornado. Ele me chamava de um monte de palavrões ao mesmo tempo. Eu me tremia de medo, sem saber o que fazer. Por mais que eu pedisse, ele não me atendia. E o que era pior, é que ele gritava todos esses nomes, e todo mundo ouvia. (Jambo, 60 anos, 2023).

Já para a entrevistada Laranja, 47 anos, as violências que sofria eram praticadas pelo seu ex-companheiro, elas aconteciam da seguinte forma:

Eu ainda não entendia direito que realmente sofria violência pelo meu marido, porque, para mim, tudo era normal. Desde quando ficamos juntos, ele sempre me mandou em tudo, porque era só ele que trabalhava. Com o tempo, tudo o que ele mandava eu fazer era no grito, e se eu não fosse na hora em que ele mandava, os gritos eram piores, me xingando com muitos nomes. Sabe, nem a comida para ele comer ele colocava no prato, tudo era eu mesma. Até para os vizinhos ele falava mal de mim. (Laranja, 47 anos, 2023).

Verifica-se, com os relatos das participantes da pesquisa, que nenhuma delas reconheciam como violência os atos praticados contra elas, por entenderem que as agressões sofridas eram normais, por terem sido práticas pelos membros de sua família que são seus filhos e seu ex-companheiro com quem conviveu por muitos anos, e como não trabalhava, acreditava que era normal as violências psicológicas que sofria através dos palavrões que eram ditos para ela com frequência.

Entretanto, a Lei 11.340/2006, Lei Maria da Penha, destaca, todo e qualquer ato abusivo é configurado como violento, portanto, é violência, e se praticada contra a mulher, deve ser registrado o quanto antes em das delegacias especializadas para atender a mulher que estiver em situação de violência, até mesmo para inibir o agressor e pará-lo, pois, palavrões são identificados como violência psicológica e muitas vezes se enquadra como moral, por intimidar a mulher, seja ela companheira, filha, sogra e entre outras formas de aproximação ou convivência para o agressor.

A violência psicológica, são ações que causam danos imensos no emocional da mulher, pois são atos que em muitos momentos diminui de certa forma a autoestima da mulher, por ser praticada

na maioria das vezes na frente ou aos ouvidos de outras pessoas, as constringendo-as, por ser ação e atos de humilhação.

Nesse contexto agressivo, informa-se os tipos de violências praticadas contra as mulheres de acordo com a Lei 11.340/2006:

- » **Violência psicológica:** Causa danos emocional, diminuir a autoestima, prejudicar e perturbar o pleno desenvolvimento pessoal, degradar ou controlar comportamentos, ações, crenças e decisões mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação e isolamento, tirando a liberdade de pensamento ou qualquer ação;
- » **Violência física:** Ofender a integridade ou a saúde corporal, bater, chutar, queimar, cortar, mutilar;
- » **Violência moral:** Ofender com calúnias, insultos ou difamação – lançar opiniões contra a reputação moral, críticas mentirosas e xingamentos;
- » **Violência patrimonial:** Reter, subtrair, destruir parcial ou totalmente objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos;
- » **Violência sexual:** Presenciar, manter ou obrigar a participar de relação sexual não desejada mediante intimidação, ameaça, coação ou o uso de força que induza a mulher a se comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade.

A Lei 11.340/2006 determina que toda e qualquer ação agressiva é considerada crime e deve ser registrada. Por isso, as mídias sociais e as abordagens realizadas por órgãos estaduais, municipais, ONGs, entre outros meios de divulgação, assim como por profissionais autônomos e pesquisadores, que atuam na conscientização sobre os tipos de violência sofridos por muitas mulheres, infelizmente ainda não conseguem inibir grande parte dos agressores de cometer seus atos violentos.

As políticas públicas de enfrentamento à violência contra mulher

Em Manaus, existem várias políticas públicas que acolhem, atendem e acompanham mulheres em situação de violência, auxiliando-as a compreender e a romper com o ciclo vicioso da violência

sofrida, seja por seus companheiros ou por outros agressores, como será informado no decorrer deste trabalho. Destaca-se, como primeira política pública, a Delegacia Especializada em Crimes Contra a Mulher, que atende a vítima logo no primeiro momento após a agressão.

Na capital amazonense, existem apenas três Delegacias Especializadas em Crimes Contra a Mulher (DECCM). Porém, somente uma funciona de forma efetiva. Conforme informam as autoras Oliveira e Sassaki (2023, p. 75), “somente uma funciona vinte e quatro horas, as outras duas atendem as mulheres somente em horário comercial, de segunda a sexta-feira, não funcionando em feriados e pontos facultativos”.

De acordo com as autoras Oliveira e Sassaki (2023, p. 75), as Delegacias Especializadas em Crimes Contra a Mulher:

Atualmente, todas acolhem as mulheres com uma equipe de profissionais, psicossociais, as quais estão qualificadas para atender a demanda na sua área de moradia, dentro de cada uma dessas delegacias, tem um Serviço de Apoio Emergencial à Mulher, os quais estão localizadas em 03 (três) zona de Manaus e encontram-se estruturadas para atender a mulher.

As Delegacias Especializadas em Crimes contra à Mulher que há em Manaus, são todas estruturadas com equipes que atuam em parceira com a rede de atendimento, sendo todas instaladas no mesmo prédio que há um Serviço de Apoio Emergencial à Mulher -SAPEM, para melhor acolher e atender a mulher em situação de violência.

O SAPEM, é um serviço muito importante para as mulheres que estão vivenciando o drama da violência, por isso, também é um equipamento de suma importância para as mulheres, pois, nos SAPEM's há uma equipe psicossocial que estão sempre preparadas para amparar a mulher e informar os mecanismos que as protegem de seus agressores e as formas de identificá-los o quanto antes, com intuito de romper com a violência sofrida.

O Serviço de Apoio Emergencial à Mulher, é o primeiro equipamento que atende a mulher após ela realizar seu Boletim de Ocorrência – B. O., por ser um espaço especializado para atender,

acolher, orientar e encaminhar a mulher para que ela possa realizar seus atendimentos sequenciais.

Segundo Pedraça (2021), o SAPEM é um equipamento que compõe a Rede de Enfrentamento à Violência contra Mulher do Governo do Estado do Amazonas. Esse equipamento, SAPEM, funciona com uma equipe psicossocial, que acolhe e atende as mulheres em situação de violência de forma humanizada.

Oliveira e Sassaki (2023, pág. 75), apontam, “o SAPEM, funciona com atendimentos 24 horas, através de sua equipe psicossocial”. Porém, esses serviços só acontecem em 01 (um) equipamento, pelos outros 02 (dois) equipamentos funcionarem somente em horários comerciais, ou seja, não atendem a demanda em outros dias e horários. Ressalta-se que todos os profissionais são especializados e estão sempre preparados para acolher, atender e referenciar as mulheres que adentrarem naquele equipamento, são profissionais somente mulher para melhor compreender seu público-alvo, referenciado para a rede de serviços, como o Centro Estadual de Referência e As Delegacias Especializadas em Crimes Contra a Mulher existentes em Manaus são estruturadas com equipes que atuam em parceria com a rede de atendimento, sendo todas instaladas no mesmo prédio onde também funciona o Serviço de Apoio Emergencial à Mulher (SAPEM), para melhor acolher e atender mulheres em situação de violência.

O SAPEM é um serviço de grande importância para as mulheres que vivenciam o drama da violência. Trata-se de um equipamento essencial, pois conta com uma equipe psicossocial preparada para amparar as vítimas e informar sobre os mecanismos de proteção disponíveis, bem como as formas de identificar seus agressores o quanto antes, com o intuito de romper com o ciclo de violência sofrida.

O Serviço de Apoio Emergencial à Mulher é o primeiro equipamento que atende a vítima após a realização do Boletim de Ocorrência (B.O.), sendo um espaço especializado para acolher, orientar e encaminhar a mulher aos atendimentos subsequentes.

Segundo Pedraça (2021), o SAPEM integra a Rede de Enfrentamento à Violência Contra a Mulher do Governo do Estado do Amazonas. Esse equipamento funciona com uma equipe psicossocial que acolhe e atende as mulheres em situação de violência de forma humanizada.

Oliveira e Sassaki (2023, p. 75) apontam: “o SAPEM funciona com atendimentos 24 horas, através de sua equipe psicossocial”. Entretanto, esse serviço é ofertado de forma ininterrupta apenas em um dos equipamentos, pois os outros dois funcionam somente em horário comercial, ou seja, não atendem a demanda em outros turnos, feriados ou fins de semana. Ressalta-se que todos os profissionais são especializados e estão sempre preparados para acolher, atender e encaminhar as mulheres que acessam o equipamento. São profissionais exclusivamente mulheres, o que favorece a compreensão do público-alvo e a humanização do atendimento, sendo este referenciado para a rede de serviços, como o Centro Estadual de Referência e Apoio à Mulher (CREAM), que dá continuidade aos serviços ofertados em rede. Apoio a Mulher – CREAM, o qual da continuidade nos serviços ofertados em rede.

Considerações do Centro Estadual de Referência e Apoio a Mulher – CREAM

O CREAM de Manaus é um equipamento que integra as políticas públicas para as mulheres existentes na capital. Atua com uma equipe multidisciplinar especializada no atendimento de mulheres em situação de violência, realizando atendimentos e acompanhamentos humanizados às que buscam o espaço.

Nesse contexto de atendimento humanizado contra a violência intrafamiliar em favor da mulher, a entrevistada Manga, 42 anos, foi orientada e encaminhada pela equipe psicossocial para atendimento subsequente no CREAM, por ter sido identificado que estava muito abalada com os conflitos vivenciados. Ao tomar consciência de que se encontrava em situação de violência intrafamiliar, buscou o CREAM para obter os devidos acompanhamentos psicológicos, após relatar à assistente social suas angústias diárias diante das agressões sofridas por um de seus filhos.

Assim, Manga, 42 anos, relata como chegou ao CREAM:

Fiquei pensando se vinha mesmo aqui para esse atendimento, apesar de estar muito abalada com as atitudes de meu filho. Eu realmente não sabia que podia denunciar meu filho dessa forma, mas a assistente social lá do SAPEM, disse que

eu tinha que vir para atendimentos com vocês aqui no Fiquei pensando se realmente vinha aqui para esse atendimento, apesar de estar muito abalada com as atitudes do meu filho. Eu não sabia que podia denunciá-lo dessa forma, mas a assistente social do SAPEM disse que eu precisava comparecer aos atendimentos com vocês aqui no CREAM. Depois, ela me explicou a importância de vir para cá. Eu logo disse que precisava mesmo, porque aqui eu seria atendida pela psicóloga para tentar ficar bem novamente. Fiquei muito feliz, porque eu não sabia mais o que fazer para lidar com meu filho. Sabe, senhora, ele vivia me chamando de um monte de palavras feias, de baixo escalão, quando chegava em casa bêbado e drogado. Ele me desconhecia, não me respeitava, e eu ficava com a cara no chão de vergonha diante dos vizinhos. Depois, quando amanhecia, ele não se lembrava de nada. Era sempre assim. Por causa de tanta vergonha, me senti obrigada a registrar um Boletim de Ocorrência. Meu coração estava dilacerado, mas registrei (Manga, 42 anos, 2023). CREAM. Depois ela me explicou a importância de vim pra cá. Eu logo disse que precisava mesmo, porque aqui eu seria atendida pela psicóloga para poder ficar de boa novamente. Eu fiquei muito feliz, porque eu não sabia mais o que fazer, para lidar com meu filho, sabe senhora, ele vivia chamando um monte de palavra feia, de baixo escalão pra mim, quando chegava em casa bêbado e muito drogado. Ele me desconhecia, não me respeitava e eu ficava com a cara no chão de vergonha dos vizinhos, depois quando era pela manhã, não se lembrava de nada, era sempre assim, e por causa de tanta vergonha, me senti obrigada a registrar Boletim de Ocorrência, com meu coração dilacerado mais registrei (Manga, 42 anos, 2023).

Verifica-se, no relato de Manga, o quanto ela ainda desconhece ser mais uma das mulheres vítimas de violência intrafamiliar, mesmo que o agressor seja um de seus filhos. Por isso, essa mulher não reconhece que seus direitos estão sendo violados, já que a agressão ocorria dentro da família. Sendo assim, deve ser registrada para que se rompa com o ciclo da violência.

Nesse mesmo contexto de violência intrafamiliar, outra mulher participante da pesquisa, Jambo, 60 anos, relata:

Minha vida está totalmente dilacerada, meu coração anda muito agitado, não gosto nem de ouvir as pessoas falando alto, até a televisão quando está com o volume alto eu fico ansiosa, com medo, sei lá, não sei nem identificar direito o

que sinto, só sei que fico me tremendo não sei mais o que fazer (Jambo, 60 anos, 2023).

Identificou-se nesse relato, que essa mulher Jambo, também sofreu muito com os conflitos agressivos diários que foram praticados pelo seu filho, assim como também, seu sentimento de mãe, por acreditar que não estava sendo vítima de violência, pelos atos terem sido praticados por seu filho.

A violência intrafamiliar contra a mulher ainda é invisibilizada de certa forma, por geralmente ela ser praticada por um filho (a) ou qualquer outro membro da mesma família que divide o mesmo espaço de moradia, e por ser pensamentos das pessoas do passado, onde a mulher era submissa ao homem da família, a ele, a mulher devia obediência.

De acordo com Saffioti (2004), o sistema patriarcal ainda é presente em muitos lares da sociedade, por muitos homens com suas inúmeras atitudes agressivas ainda levam a submissão da mulher, mesmo que essa submissão seja por um filho (a), irmão (ã), entre outros membros da família.

Esse tipo de violência intrafamiliar, também se estende aos casos da violência contra a mulher, quando ela sai do conflito familiar patriarcal e passa para o conflito familiar conjugal, onde a mulher não tem autonomia e nem determinação. A mulher que passa a continuar aceitando as violências praticadas por seu companheiro, por ainda não se reconhecer como sujeito de direito que é dentro da sociedade, essa mulher precisa ser informada sobre esse tipo de crime (Delpietro, et al, 2020).

Para Giordani (2006), a violência contra mulher, são todos os atos e ações do homem. Dito isto, incluem também, todas as classes sociais, raça, cor, etnia e gênero, por serem ações que atinge a integridade física e psicológica da mulher em qualquer ambiente, também é um ato praticado pelo homem, por isso, é considerado um crime banal, pelo poder que exerce contra a mulher.

De acordo com o pensamento de GioIdentificou-se, nesse relato, que Jambo também sofreu intensamente com os conflitos agressivos diários praticados por seu filho, além do sofrimento emocional relacionado ao seu sentimento de mãe, pois acreditava que não estava sendo vítima de violência, já que os atos eram praticados por ele.

A violência intrafamiliar contra a mulher ainda é, de certa forma, invisibilizada, por ser frequentemente praticada por um filho(a) ou outro membro da família que compartilha o mesmo espaço de moradia. Isso também é reforçado por pensamentos herdados do passado, quando a mulher era considerada submissa ao homem da família, a quem devia obediência.

De acordo com Saffioti (2004), o sistema patriarcal ainda está presente em muitos lares da sociedade, pois muitos homens, com suas inúmeras atitudes agressivas, continuam impondo a submissão da mulher, ainda que essa submissão seja diante de um filho(a), irmão(ã) ou outros membros da família.

Esse tipo de violência intrafamiliar também se estende aos casos de violência contra a mulher quando ela sai do conflito familiar patriarcal e passa para o conflito conjugal, no qual não possui autonomia nem determinação. A mulher que continua aceitando as violências praticadas por seu companheiro, por ainda não se reconhecer como sujeito de direito na sociedade, precisa ser informada sobre esse tipo de crime (Delpietro et al., 2020).

Para Giordani (2006), a violência contra a mulher compreende todos os atos e ações do homem. Inclui-se, portanto, todas as classes sociais, raças, cores, etnias e gêneros, já que são ações que atingem a integridade física e psicológica da mulher em qualquer ambiente. Trata-se, assim, de um ato praticado pelo homem e considerado um crime banal, em razão do poder que exerce contra a mulher.

De acordo com o pensamento de Giordani, ao afirmar que a violência contra a mulher é um ato banal por ser praticado pelo homem, uma das entrevistadas atendida no CREAM de Manaus, Laranja, 47 anos, informa:rdani, onde ela relata que a violência contra mulher é um ato banal, por ser praticada por um homem, umas das entrevistadas atendida no CREAM de Manaus, Laranja, 47 anos, informa:

Foi bem difícil para eu chegar aqui, primeiro porque eu nem queria fazer Boletim de Ocorrência, depois porque ainda nem entendi direito que eu realmente sofri violência, porque ele sempre foi assim, até porque, sempre vivemos há assim todos esses anos, e para mim é normal, ele sempre mandou em tudo dentro de casa, porque é somente ele quem trabalha. Eu sempre fiquei em casa cuidando dos nossos filhos, quan-

do eram pequenos. Foram 32 anos assim, pensei que fosse normal ele gritar, me xingar com vários palavrões, quando ele chegava e eu ainda não tinha colocado a comida no prato dele para ele comer, falava mal de mim para os vizinhos e para os colegas dele de trabalho, dizendo tudo o que acontecia lá em casa. Eu sempre ficava com vergonha, mas ele era meu marido, eu não podia fazer nada (Laranja, 47 anos, 2023).

A violência contra a mulher, ainda é invisibilizada por muitas mulheres, em muitos espaços, mesmo estando em evidência o combate a esse tipo de crime pelos meios de comunicações, através das políticas públicas existentes, ainda assim, as violências acontecem com frequência. A Lei 11.340/2006 ampara e protege as mulheres que estão em situação de violência em qualquer condição.

Muitas mulheres da nossa sociedade atual ainda sofrem muito, com os impactos da violência que vivenciam, muitas por não reconhecerem que sua submissão ao seu companheiro é um comportamento violento, outras por terem que conviver no ciclo vicioso da violência, por vários fatores, principalmente o financeiro, condição que as fazem permanecer com seu agressor.

De acordo com Cavalcante (2012, pág. 29), a violência contra a mulher é um fenômeno que atinge mulheres de todas as classes sociais “[...] ocorre em inúmeros contextos, tanto na esfera pública quanto no ambiente privado [...]”, situação que ainda requer atenção de todos os mecanismos que atuam na prevenção e punição nesse tipo de crime tão presente na sociedade atual.

As políticas públicas são mecA violência contra a mulher ainda é invisibilizada por muitas mulheres, em diversos espaços, mesmo estando em evidência o combate a esse tipo de crime pelos meios de comunicação e por meio das políticas públicas existentes. Ainda assim, as violências acontecem com frequência. A Lei nº 11.340/2006 ampara e protege as mulheres que estão em situação de violência, em qualquer condição.

Muitas mulheres da nossa sociedade atual ainda sofrem com os impactos da violência que vivenciam, algumas por não reconhecerem que sua submissão ao companheiro é um comportamento violento, outras por terem que conviver no ciclo vicioso da violência, por vários fatores, principalmente o financeiro, condição que as faz permanecer com seu agressor.

De acordo com Cavalcante (2012, p. 29), a violência contra a mulher é um fenômeno que atinge mulheres de todas as classes sociais, “[...] ocorre em inúmeros contextos, tanto na esfera pública quanto no ambiente privado [...]”, situação que ainda requer atenção de todos os mecanismos que atuam na prevenção e punição desse tipo de crime tão presente na sociedade atual.

As políticas públicas são mecanismos de enfrentamento da violência contra a mulher, reconhecidos a partir da Constituição Federal do Brasil de 1988, que determina, no artigo 5º, inciso I, que “[...] homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações [...]”, devendo todos respeitar e praticar esse princípio em todos os ambientes, em qualquer sociedade e situação.

Verifica-se que a violência contra a mulher é um ato conflituoso e presente em muitos lares, atingindo mulheres de todas as sociedades. Portanto, esse tipo de violência “[...] ocorre em inúmeros contextos, tanto na esfera pública quanto no ambiente privado [...]” (Cavalcante, 2012, p. 29).

Nesse contexto, a autora Cavalcante (2012, p. 57) esclarece: anismo de enfrentamento da violência contra mulher, a qual é reconhecida a partir da Constituição Federal do Brasil de 1988, que determina o artigo 5º, inciso I, onde “[...] homens e mulheres são iguais em direitos e obrigações [...]”, devendo todos respeitar e praticarem em todos os ambientes, em qualquer sociedade e situações.

Verifica-se que a violência contra a mulher é um ato conflituoso e presente em muitos lares, portanto atinge muitas mulheres de todas as sociedades. Portanto, esse tipo de violência “[...] ocorre em inúmeros contextos, tanto na esfera pública quanto no ambiente privado [...]” (Cavalcante, 2012, pág. 29).

Nesse contexto a autora Cavalcante (2012, pág. 57) esclarece:

No Brasil, a violência doméstica foi tipificada com maior rigor em 2004, pela publicação da Lei nº 10.884 que aumento a pena do crime de lesão corporal para os casos de violência familiar, porém, apenas os delitos que ofendiam a saúde, física ou mental poderiam ser considerados violência doméstica.

Nesse sentido, entende-se a mulher que sofria algum tipo de violência, não tinha direitos constituídos, e que só passaram a ser

reconhecidos legalmente se a violência sofrida afetasse sua saúde física ou mental, situação que as deixavam ainda mais vulneráveis aos seus agressores.

Por isso, atualmente as mulheres têm políticas públicas que as amparam e protegem, como a Lei 11.340 de 07 de agosto de 2006, essa mesma lei descreve:

Toda e qualquer ação ou omissão que prejudique o bem-estar, a integridade física, psicológica, ou a liberdade e o direito ao pleno desenvolvimento de um membro da família configura violência. Pode ser cometida dentro ou fora de casa, por qualquer integrante da família e praticada por pessoas que tenham algum tipo de vínculo, podendo este ser afetivo, como marido, namorado(a), ficante ou ex; vínculo de parentesco, como pai, mãe, filho(a), irmão, entre outros; ou também por quem ocasionalmente se agrega ao lar, como aquele amigo(a) que parece um primo(a). A lei pode ser aplicada às relações homoafetivas entre mulheres.

Ressalta-se, a violência contra mulher na maioria das vezes acontece pela relação de poder entre os cônjuges, onde o homem sempre obtém a barganha em relação à mulher, por ela não conseguir medir forças bruta com ele, sendo assim, acaba ficando submissa ao homem, situação que progrediu para agressões físicas, fragilizando ainda mais a mulher que já está agredida verbalmente, vítima de seu próprio companheiro.

Nesse contexto, Jambo, 60 anos, esclarece o motivo de buscar ajuda:

Somente busquei ajuda na Delegacia Especializada em Crimes contra a Mulher após ter sofrido muitos anos com a violência que vivia com ele. Mas quero dizer que não foi nada fácil para mim ter feito isso. Gosto muito do meu marido, mesmo ele tendo sido tão violento comigo (Jambo, 60 anos, 2023).

Visualiza-se, que muitas mulheres reconhecem que estão vivendo em situação de violência, porém, o tempo de convivência com as agressões as fazem demorarem a tomar a decisão de romper com o ciclo vicioso da violência que sofreram. Entretanto, após anos

de convívio violento, a referida mulher Jambo decide buscar ajuda através do encorajamento de uma de suas filhas, e declara:

Não foi fácil para mim tomar coragem para registrar esse Boletim de Ocorrência. Mas eu já estava muito cansada de viver com ele daquele jeito. Ele praticava todos os tipos de violência contra mim, e eu vivia submissa a ele. Tudo isso vivi com o único marido que tive como companheiro. Ele era o homem em quem eu acreditava, aquele que seria meu companheiro para a vida toda. Porém, ele era companheiro de outras mulheres também, menos de mim, porque comigo havia somente brigas, xingamentos, puxões de cabelo e por aí vai. Essa situação de brigas só aumentava meu medo dele, e eu ficava sem saber o que fazer, até que um dia uma das nossas filhas ouviu o que ele estava me falando e disse que eu deixaria de ser humilhada naquele mesmo dia. Foi quando ela me levou à delegacia para registrar tudo o que ele fazia e dizia para mim. Estou muito triste, estou sem chão, sem saber como seguir sem ele. Foram muitos anos de convivência, por isso estou totalmente perdida (Jambo, 60 anos, 2023).

A mulher do século XXI ainda vive um relacionamento de submissão, seja a jovem ou a mais experiente. Essa condição permanece presente entre muitos casais ou em relações familiares. Melo et al. (2020, p. 22) apontam: “atos e processos violentos precisam ser identificados e tipificados, assim como os fatores de risco, de forma a garantir as relações familiares com menos situações de violência”.

Por isso, é de suma importância a divulgação dos mecanismos de registro desses tipos de crimes, como aponta a Secretaria de Políticas para as Mulheres (2011, p. 28):

Delegacias Especializadas em Crime Contra a Mulher – DECCM: São unidades especializadas da polícia civil para atendimento para atendimento às mulheres em situação de violência. As atividades das DECCM têm caráter preventivo e repressivo, devendo realizar ações de prevenção, apuração, investigação e enquadramento legal, as quais devem ser pautadas no respeito pelos direitos humanos e pelos princípios do Estado Democrático do Direito (Norma Técnica de Uniformização dos Centros de Referências de Atendimento à Mulher em Situação de Violência, SPM 2006).

Para a população de Manaus, esses equipamentos DECCM, que estão espalhados nos bairros do Parque 10 de Novembro, Colônia Oliveira Machado e Cidade de Deus, são importantes para as mulheres, pois nesses espaços elas encontram orientações adequadas para amenizar seu sofrimento e são encaminhadas para atendimentos sequenciais no Centro Estadual de Referência e Apoio à Mulher, entre outros.

No equipamento CREAM, as mulheres são atendidas pela equipe psicossocial e dão continuidade a seus acompanhamentos com as psicólogas, buscando tratar os traumas da violência que sofreram, que para muitas são inesquecíveis. Entretanto, o CREAM conta com uma equipe de profissionais especializados, que busca apoiar as mulheres e empoderá-las para que consigam sua autonomia.

A Norma Técnica de Uniformização dos Centros de Referência de Atendimento à Mulher em Situação de Violência (2006) destaca que o atendimento ocorre por meio da abordagem multidisciplinar, com profissionais qualificados para acolher esse público de mulheres, oferecendo escutas qualificadas e interventivas em rede, com todo o aparato de que a mulher precisar.

Considerações Finais

Com essa pesquisa, foi possível perceber que a violência intrafamiliar contra a mulher é um conflito de alta complexidade e ainda presente entre as famílias, mesmo sendo invisibilizada por muitas vítimas. Essa condição permanece atrelada às relações de poder do homem sobre a mulher, sendo necessário continuar combatendo-a com toda intensidade, sobretudo no ambiente familiar.

As políticas públicas de enfrentamento à violência contra a mulher são essenciais para esse trabalho, pois são mecanismos vigentes que, por meio delas, contam com equipes multidisciplinares nos equipamentos especializados e suas articulações em rede, buscando atender, acolher, orientar e encaminhar a mulher em situação de violência.

A violência intrafamiliar contra a mulher ainda é um conflito presente entre os familiares, afetando muitas famílias e ocasionando

sofrimentos intensos às mulheres, que relatam não saber como agir diante de seu agressor, por ser um membro próximo da família, com quem convivem diariamente, e que se tornou um adulto agressivo e violento. A convivência da mulher com seu agressor é uma condição vulnerável, que causa grande sofrimento e, por isso, requer ajuda especializada, com orientações e atendimentos sequenciais, condição que leva ao dilaceramento de suas convivências.

Contudo, este trabalho contribuirá para ampliar os conhecimentos dos pesquisadores, aprimorar novos estudos e pesquisas, ajudar na coibição da violência intrafamiliar sofrida pelas mulheres, assim como divulgar os mecanismos de combate à violência que elas vivenciam diariamente, sobretudo no sentido de romper com o ciclo da violência.

Referências

BRASIL, **Lei Maria da Penha, 11.340 de 07 de agosto 2006.**

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Presidência da República. **Norma Técnica de Uniformização Centros de Referência de Atendimento à Mulher em Situação de Violência.** Brasília, DF: 2006.

BRASIL. Presidência da República. **Norma Técnica de Uniformização dos Centros de Referências de Atendimento à Mulher em Situação de Violência,** 2006.

CAVALCANTE, Stela Valéria Soares de Farias. **Violência doméstica contra a mulher no Brasil.** Análise da Lei “Maria da Penha”, Nº 11.340/06. 4ª Edição. Editora. Juspodivm, 2012.

DELPIETRO, Tamyres Alves; MELO Lucilene Ferreira de; CAVALCANTE, Lidiany de Lima; CARVALHO, Ana Paula Ferreira. **Prevenção à violência contra mulheres na ótica dos juizados Maria da Penha de Manaus/AM.** In: Violências: epistemologias, práticas e possibilidades de prevenção. Carla Montefusco; Izaura Rodrigues Nascimento; Lucilene Ferreira de Melo. EDUA: Manaus/AM e Alexa Cultural: Embu das Artes/SP, 2020.

GIORDANI, Annecy Tojeiro. **Violência Contra a Mulher.** – São

Caetano do Sul São Paulo: Yendis Editora, 2006.

LAKATOS, E. M. **Fundamentos de metodologia**. Científica, São Paulo, 2001.

MELO, Lucilene Ferreira de; MONTEFUSCO, Carla; CARVALHO, ANA Paula Ferreira. **HOMICÍDIOS INTRAFAMILIARES NO AMAZONAS/BRASIL: vulnerabilidades sociais e possibilidades de prevenção**. In: Violências, vulnerabilidades e violação de direitos. Carla Montefusco; Izaura Rodrigues Nascimento; Lucilene Ferreira de Melo. EDUA: Manaus/AM e Alexa Cultural: Embu das Artes/SP, 2020.

MONTEFUSCO, Carla; NASCIMENTO, Izaura Rodrigues; MELO, Lucilene Ferreira de. **PISTAS REFLEXIVAS PARA DESVELAR A VIOLÊNCIA**. In: VIOLÊNCIAS EPISTEMOLOGIAS, PRÁTICAS E POSSIBILIDADES DE PREVENÇÃO. Carla Montefusco; Izaura Rodrigues Nascimento; Lucilene Ferreira de Melo. EDUA: Manaus/AM e Alexa Cultural: Embu das Artes/SP, 2020.

SAFFIOTI. Heleieth Lara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência** – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004. – (Coleção Brasil Urgente).

Posfácio

As pesquisas que compõem este livro têm as marcas da escrita indígena, a lavra das mulheres indígenas, majoritariamente. Elas escrevem nestas páginas com uma força vibracional que vem da sua experiência com a terra, lembrando o cheiro e o tato da sua ancestralidade. Esse cheiro, esse tato, paladar, visão e audição, que vêm de suas ancestralidades, são evocados nas narrativas, cosmologias, teogonias, nos arquétipos das aquarelas, dos colibris, das cascatas, das pedras, das cachoeiras, do arco-íris, enfim, do princípio feminino.

O princípio feminino é um *lumus* que lança luz e força; energia e coragem, uma espécie de chakra vibracional que dá equilíbrio e inteligência às mulheres, fazendo reviver nelas as suas ancestralidades. É uma energia cósmica que vibra e lança luz às práticas sociais das mulheres da floresta.

As pesquisas sobre mulheres indígenas ainda são muito pouco exploradas na Amazônia. É bem recente a efervescência de um olhar decolonial para as relações de gênero, especialmente no âmbito das narrativas étnicas. Até mesmo o termo “pesquisa” não soa bem aos estudos decoloniais, pois é um termo eurocêntrico que está no âmago da colonialidade, da inquirição, da dominação. Nos textos que compõem esta coletânea, as autoras e os autores buscam desviar o olhar da colonialidade, levando o leitor e a leitora pelos caminhos da crítica e da desconstrução da história oficial.

Poder-se-ia falar numa estética do pensamento ecológico que tenta libertar o conhecimento da dureza da *ratio*. É o lugar de alguns, de todas/todos e de ninguém. É uma dissidência. A dissidência é o lugar propenso às diferentes expressões e formas de agir na produção do conhecimento, um lugar de vida e de sonhos, elementos necessários para conduzir um bem viver no presente e no futuro.

Esta coletânea traz a público um temário diversificado de pesquisas e diagnósticos, estilizados em narrativas, imagens, objetos híbridos, entrelaces, problemas que atingem as mulheres em sua condição humana, em suas dimensões étnicas, pertença, violências, identidades, orientação sexual e em todos os aspectos de preconceitos afetos à sua forma de ser estar no mundo.

Nossos agradecimentos às autoras e aos autores que apresentaram o público com suas pesquisas entranhadas em suas vidas, politicamente engajadas em suas comunidades e na sociedade de forma mais ampla. Agradecimentos também são dirigidos à Capes e à Fapeam pelo apoio conferido aos programas de pós-graduação que permitiram o desenvolvimento destas pesquisas.

Iraildes Caldas Torres

Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas

Sobre os (as) Autores (as)

Iraildes Caldas Torres

Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB (1987) e Bacharelado em Teologia (1989) pela mesma instituição. É Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1991), Mestre em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (1998), Doutora em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2003) e Pós-Doutora pela Université Lumière de Lyon 2, na França (2014). É Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Desenvolveu diversas pesquisas na temática de gênero, com foco nas práticas sociais das mulheres da floresta, no tema da etnicidade e das mulheres indígenas, com o apoio do CNPq e da Fapeam. Possui vários livros (solo e coletâneas), capítulos de livros e artigos publicados em periódicos especializados. Atualmente, atua em temas de etnologia indígena, transferência de tecnologias sociais, trabalho e práticas das mulheres da floresta, gênero e ecofeminismo. Exerceu o cargo de Diretora da Editora da Ufam no período de 2009 a 2013. É professora do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia e do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, ambos da Ufam. Coordenou o Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Ufam nos períodos de 2006 a 2008 e de 2016 a 2021. Exerceu o cargo de Presidenta da REDOR – Rede Norte e Nordeste de Estudos sobre a Mulher e Relações de Gênero no período de 2022 a 2024. É Vice-Presidenta da ABEPPA – Associação Brasileira de Escritores e Poetas da Pan-Amazônia. Atualmente, exerce o cargo de Diretora do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas.

Maria Paula Litaiff Gonçalves

Jornalista com especialização em Gestão Social: Políticas Públicas e Defesa de Direitos. É Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. É uma das

autoras do livro *Gênero, Trabalho e Lutas Sociais na Amazônia*, publicado pela Editora Alexa Cultural, em 2023. Possui artigos publicados em revistas especializadas. Recebeu o prêmio de 1º lugar pelo trabalho apresentado no 8º Emflor – Encontro de Estudos sobre Mulheres da Floresta (2024) e foi indicada como uma das 100 jornalistas mais influentes do Brasil (2025). Há quase duas décadas exerce o ofício de comunicadora, realizando coberturas jornalísticas na temática da política e do meio ambiente. Ativista, feminista e fundadora da revista *Cenariun Amazônia*, veículo de comunicação que atua com pautas sociopolíticas e socioambientais. É membro do Gepos – Grupo de Estudos, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, vinculado ao CNPq/Ufam.

Larissa Oliveira de Sousa

Graduada em Direito pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia, da mesma universidade. Especialista em Direito Público pela PUC Minas. Advogada. Atualmente, desenvolve atividades de pesquisa relacionadas a gênero, raça e interseccionalidades na Amazônia.

Larissa Gabrieli dos Santos Munhoz

Graduada em Direito pela Faculdade Metropolitana de Manaus (FAMETRO). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). Atualmente, desenvolve atividades de pesquisa sobre a atuação da Defensoria Pública em casos julgados de violência contra a mulher.

Rebeca Araújo da Silva

Graduada em Direito pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Constitucionalismo e Direitos na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM).

Quelma da Silva Otero

Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Possui graduação em Pedagogia pela UFAM (2005), especialização em PROEJA com ênfase em Educação Escolar Indígena pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas (IFAM, 2016) e em Gestão Escolar pela UFAM (2016). Tem atuação no ativismo popular, com participação em associações e conselhos, encontros e discussões relacionados a ações e políticas públicas em educação. Atua principalmente nos temas de Gestão Pública em prol de uma educação indígena inclusiva e de direitos adquiridos pela população originária, com experiência em docência na rede pública de ensino da SEDUC/AM.

Sidnei Clemente Peres

Professor Titular da Universidade Federal Fluminense (UFF) e coordenador do Laboratório de Estudos sobre Movimentos Sociais, Trabalho e Identidade (LEMSTI). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e mestrado em Antropologia Social pelo Museu Nacional/UFRJ. É Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Desenvolveu pesquisa sobre o movimento indígena no Rio Negro, Amazonas, onde atuou como assessor de organizações indígenas e de agências não governamentais. Coordenou grupos de trabalho de identificação de terras indígenas na Paraíba (Nordeste) e no Rio Negro (Amazônia). Atua academicamente e profissionalmente nas seguintes áreas: etnicidade, política e transformações sociais; indigenismo e movimento indígena no Brasil; etnologia indígena na Amazônia e no Nordeste; povos tradicionais, territorialidade e conflitos socioambientais. É autor do livro *A Política da Identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro*, publicado pela Editora Valer.

Olga Herculano de Jesus Maria

Do povo moçambicano. Doutoranda em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Possui mestrado em Recursos Naturais pela

Universidade Federal de Roraima (UFRR) e graduação em Gestão Ambiental e Desenvolvimento Comunitário pela Universidade Liungo, em Moçambique. Atua como analista de projetos nas áreas de Ciências Ambientais, com ênfase em gestão ambiental, recursos naturais, sustentabilidade, desenvolvimento comunitário e gênero.

Jorgiane Silva Tenazor

Do povo Kokama. Mestranda em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Tem experiência na área educacional e atua como pesquisadora com populações indígenas. É Assistente Social na Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar do Amazonas (SEDUC/AM). Participa do Grupo de Estudos Amazônicos Interdisciplinares (GAIA). Possui licenciatura em Pedagogia pelo Claretiano, curso técnico em Secretariado pelo Instituto Federal do Amazonas (IFAM), especialização em Libras e Educação Inclusiva pela Escola Superior Batista do Amazonas e em Gestão e Políticas Públicas em Saúde pela Faculdade Salesiana Dom Bosco. É bacharel em Serviço Social pelo Centro Universitário do Norte. Participou do curso de Elaboração de Projetos Sociais e Captação de Recursos na Escola de Serviço Público. Tem experiência na área social, com ênfase no atendimento a mulheres vítimas de violência doméstica e famílias em situação de vulnerabilidade social (Casa Abrigo Antônia Nascimento Priante). Possui conhecimento em Língua Brasileira de Sinais (Libras), com cursos intermediário e avançado pelo Centro de Atenção ao Surdo.

Maria Hildete Marinho Araújo

Indígena do povo Tariano. Possui graduação em Gestão Ambiental pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS) e mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Tem experiência em trabalhos de pesquisa junto aos povos indígenas do Rio Negro. É ativista do movimento indígena, com ênfase nas discussões sobre mudanças climáticas dentro do território do Rio Negro. Atuou como assistente técnica em pesquisas de desenvolvimento socioambiental no período de 2011 a 2014, pelo Instituto Socioambiental (ISA). Desde 2021, exerce a função de técnica de desenvolvimento de atividades

de projetos na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), com foco nas discussões referentes à pauta climática.

Nelson Matos de Noronha

Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Pós-Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Atuou como coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da UFAM (2021-2023). Foi Diretor do Instituto de Ciências Humanas e Letras (ICHL) entre 2010 e 2013 e Pró-Reitor Adjunto de Ensino de Graduação (PROEG) da UFAM entre 2013 e 2017. Publicou os livros: *História dos Saberes sobre a Linguagem: a questão de suas descontinuidades segundo Michel Foucault* (1997); *Sociedade e Cultura na Amazônia: notas sobre o trabalho multidisciplinar* (2008); *Ciência e Saberes na Amazônia: indivíduos, coletividades, gêneros, etnias* (coletânea organizada com Renato Athias, 2008); *A Amazônia dos Viajantes: história e ciência* (coletânea organizada com Almir Diniz, 2011); *Doença Mental e Liberdade: Foucault e a problematização da ética em História da Loucura* (2017); e *A Filosofia como Experiência Modificadora de Si: notas sobre a docência em Filosofia, Foucault e o filosofar* (1ª ed., 395 p., Alexa Cultural/EDUA).

Armando da Silva Menezes

Indígena do povo Tukano. Graduado em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com experiência em docência na rede pública de ensino da SEDUC/AM. Possui mestrado pela UFAM, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia. Desenvolveu pesquisa sobre a territorialidade dos povos indígenas Pa'mërimahsã, a partir do percurso do Pa'mëripinõ (Cobra Grande), no Alto Rio Negro. Possui formação interdisciplinar, com interesse nos temas de territorialidade, território, políticas públicas, meio ambiente e democracia.

Jurandir Farias da Silva

Indígena do povo Tukano. É falante do dialeto indígena Tukano e o Português. Possui Bacharelado em Arqueologia pela Uni-

versidade Estadual do Amazonas. É Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Possui participação em congressos científicos com trabalhos publicados em Anais de evento.

Jociela Vasconcelos Araújo

Indígena do povo Tariano. Assistente Social formada pela Universidade Federal do Amazonas. Possui Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Servidora Pública da Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI.

Suely Diana Ambrózio de Oliveira Lobo

Indígena do povo Baré. É graduada em Direito pelas Faculdades Integradas do Tapajós Especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Universidade Federal do Amazonas. Possui Mestrado em Sociedade e Cultura da Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Advogada militante na área do Direito Público e dos Direitos Humanos, atuando também como vereadora no município de São Gabriel da Cachoeira (Presidente da Comissão dos Direitos das Mulheres e Relatora da Comissão de Direitos Humanos). Possui atuação destacada em projetos voltados à promoção da cidadania e aos direitos indígenas, como o “Balcão da Cidadania”. É uma das autoras do artigo *Aspectos simbólicos da violência política contra mulheres indígenas no Parque das Tribos, em Manaus*, publicado nos Anais do 8º EMFLOR – Encontro de Estudo sobre Mulheres da Floresta (EDUA/UFAM, 2025).

Odenei de Souza Ribeiro

Professor Associado da Universidade Federal do Amazonas. Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Mestre em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas. Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Amazonas. Tem experiência na área de Sociologia, com ênfase em Teoria Sociológica, atuando principalmente nos seguintes temas: Sociologia Clássica, Pensamento Social Brasileiro, Sociologia da Cultura e dos Intelectuais.

Kenned de Souza Brandão

Discente em Administração na Universidade Federal do Amazonas/ Campus de Parintins. Técnico em Administração – IFAM/ Campus Parintins Técnico em Recursos Humanos – SENAC/Campus Parintins. Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes Amazônicos (NEPAM-UFAM) e Núcleo Gênero e Meio Ambiente (GEMA-IFAM). Presidente emérito do Centro Acadêmico de Administração – CAAD/ICSEZ/UFAM, Membro Fundador do Diretório dos Centros Acadêmicos – DCA/ICSEZ/UFAM, Coordenador emérito de Políticas de Diversidade Sexual do Movimento Grito da Periferia e atualmente Presidente do Diretório Central dos Estudantes – DCE/UFAM em Parintins.

Francisco Alcicley Vasconcelos Andrade

Doutor em Ambiente e Sociedade pela Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Possui graduação em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas; graduação em Administração pela Universidade Federal do Amazonas; especialista em Turismo e Desenvolvimento Local pela UEA e MBA em Gestão em Logística e Operações Globais pela Universidade Estácio de Sá. Foi professor de Gestão Pública na UEA. Atualmente é professor da Universidade Federal do Amazonas – Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia – ICSEZ Parintins e Coordenador do curso de Administração.

Fernanda Priscila Alves da Silva

Doutora em Educação e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-graduação e Contemporaneidade da Universidade do Estado da Bahia. Possui Mestrado em Educação e Contemporaneidade pelo Programa de Pós-graduação e Contemporaneidade da UNEB. Líder do Grupo de Pesquisa: Encruzilhadas Amazônicas - Grupo Contracolônial de Pesquisa em Artes, Educação e Psicologia da Universidade Federal do Amazonas. Membro e pesquisadora do Grupo de pesquisa: Educação, desigualdades e diversidades (Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, UNEB). Membro e Pesquisadora do Grupo de Estudos Família, (Auto)Biografia e

Poética (FABEP), da Universidade Católica de Salvador (UCSAL). Membro e Pesquisadora Grupo de Estudos em Saúde e Cultura Corporal de Movimento (GESCCOM) da Universidade Federal do Amazonas/ICSEZ. Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Educação. Atualmente é Professora Adjunta e vice-diretora da Universidade Federal do Amazonas. Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia – ICSEZ Parintins.

Aucimara Souza Nascimento

Graduada em Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e em Bacharelado em Psicologia pelo Centro Universitário do Norte (UNINORTE). Especialista em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas e o Mundo do Trabalho pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) e em Terapia Cognitivo-Comportamental pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR). Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE/UFAM). Atua como Pedagoga na Secretaria de Estado de Educação e Desporto Escolar (SEDUC/AM) e Psicóloga Clínica. Participa do Grupo de Pesquisa Formação das Educadoras e dos Educadores no Contexto Amazônico da Faculdade de Educação (FACED/UFAM) e do Movimento Ecofeminista Maria sem Vergonha.

João Ubiraci Andrade e Silva Júnior

Indígena do Povo Mura. Graduado em Sociologia e Ensino Superior pela Universidade Federal do Amazonas. Professor de Filosofia e Sociologia do Estado no município de São Gabriel da Cachoeira-AM. Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Possui artigos e capítulos de livros publicados. Foi Bolsista CAPES do Programa de Intercâmbio Brasil/Bolívia no Programa de Desenvolvimento Acadêmico Abdias Nascimento.

Marcelo Fernández Osco

Possui graduação em Sociologia pela Universidade Mayor de Santo Andrés, especialização em Estudos Andinos pela Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais - Programa Bolívia. Possui

Mestrado em Artes pela Duke University; Mestrado em Estudos Românicos pela Duke University; Mestrado profissionalizante pelo Programa de Pós-Graduação em Docência da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais. Atualmente, é professor convidado da Universidade Mayor de Santo Andrés/Bolívia. Possui experiência na área de Direção, com ênfase em Direitos Indígenas.

Lorena Marinho Araújo

Graduada em História pela Universidade Federal do Amazonas. É Professora de História do Estado do Amazonas e do município de São Gabriel da Cachoeira-AM. Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Possui artigos e capítulos de livros publicados. Foi Bolsista CAPES do Programa de Intercâmbio Brasil/Bolívia, no âmbito do Programa de Desenvolvimento Acadêmico

Abdias Nascimento.

Jane Araújo Delgado

Indígena do Povo Baré. Possui graduação em Pedagogia pela Universidade do Estado do Amazonas. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. Doutoranda da mesma universidade. Possui artigos publicados em periódicos especializados. É docente da Secretária de Educação e Desporto do Amazonas, no município de São Gabriel da Cachoeira/AM.

André Luiz Avelino da Silva

Doutorando em Ciência da Informação pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação na Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Ciência da Informação Bibliotecário efetivo na Secretaria Municipal de Educação de Itapema/SC, Professor Universitário no Centro Universitário de Brusque e membro do Conselho Regional de Biblioteconomia da 14ª Região (CRB-14 Gestão 2024-2026). Formado em Biblioteconomia pela Faculdade de Informação e Comunicação, na Universidade Federal do Amazonas, especialista em Marketing Digital pela Faculdade UniBF, especialista em Docência no Ensino Superior pelo Centro Universitário

Leonardo da Vinci (UNIASSELVI). Faz parte do grupo de pesquisa Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Competência em Informação (GPCIn), da UFSC. Membro do grupo de pesquisa Alaye - Grupo de estudos e pesquisas em informação antirracista e sujeitos informacionais, da Universidade Federal de Pernambuco.

Mayara Mota Tashiro

Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas, tendo produzido a dissertação intitulada *Caboquinhos que Leem: o hábito da leitura como narrativa emancipatória para mulheres na Região Metropolitana de Manaus*. Especialista em Mídias Sociais pelo Centro Universitário Carioca, onde desenvolveu projetos de empreendedorismo digital. Bacharel em Biblioteconomia pela UFAM com a realização das pesquisas Programa de apoio à produção e difusão de publicações da Editora da Universidade Federal do Amazonas – EDUA, Ludicidade na Biblioteca: Casa Vhida e Vejo, logo compro: visão semiótica sobre as capas de livros. Atua com foco em gênero, leitura e empreendedorismo nas mídias sociais, assim como, no incentivo à leitura para mulheres através do projeto literário Silêncio Contagante.

Thaís Mirian Helena Pantoja Tarabossi

Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas. Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Membro do Banzeiro-Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Saúde Mental e Lutas Sociais na Amazônia/UFAM.

Lidiany de Lima Cavalcante

Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas. Mestra em Serviço Social e sustentabilidade na Amazônia/UFAM. Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Pós-doutorado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PU-CRS. Professora do departamento de Serviço Social e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia. Possui livros, capítulos e artigos publicados. É coordenadora do

Banheiro - Grupo de Estudos e Pesquisas em Gênero, Saúde Mental e Lutas Sociais na Amazônia/UFAM. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Gestão Social, Direitos Humanos e Sustentabilidade. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino na Saúde e Intersetorialidade.

Célia Maria Nascimento de Oliveira

Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Especialista em Políticas Públicas no Enfrentamento da Violência Intrafamiliar - Faculdade Salesiana Dom Bosco; Especialista em Trabalho Social com Famílias e Sociedade - Faculdade ACUMINAS; Especialização em Políticas Públicas e Saúde - Faculdade Martha Falcão, Especialização em Prevenção e Tratamento da Dependência Química - Faculdade Salesiana Dom Bosco; Especialização em Serviço Social e Saúde Mental - Faculdade ACUMINAS; Especialização em Serviço Social no Campo Sociojurídico - Faculdade ACUMINAS; Especialização em Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo - Faculdade ACUMINAS; Bacharela em Serviço Social - UNINORTE-AM. Assistente Social pelo CRESS/AM. Superior Completo - Licenciatura em Pedagogia - CETEO/Cúrios. Membro do Laboratório de Estudos de Gênero (LEG-UFAM). No âmbito da pesquisa, atua na Diversidade de Gênero, Direitos Humanos, Políticas Públicas, Família, Poder, Violência e Conflitos.

Num mundo onde a luz é necessária para iluminar caminhos de dignidade e desenvolvimento, esta coletânea intitulada *Entrelace de Gênero na Amazônia*: protagonismo, feminismo indígena e outras intersecções brota como um farol de esperança. Estas pesquisas revelam a força indomável das mulheres indígenas em favor da floresta e de seus territórios, no ecofeminismo, contando suas histórias e reexistências. As comunidades indígenas, com sua rica tapeçaria cultural, encontram nas práticas sociais feministas um motor potente de transformação. Esta coletânea, organizada por Iraíldes Caldas Torres e Paula Litaiff, não só documenta a vivência das mulheres indígenas em suas comunidades, mas também exalta a resistência e a força latente dessas mulheres que, unidas, despertam saberes ancestrais para um futuro mais sustentável. “O trabalho das mulheres na Amazônia é reflexo de suas lutas e culturas, um ethos que atravessa gerações”, assinala Iraíldes Caldas Torres sobre o papel fundamental das mulheres na conservação de práticas sociais e ambientais. O livro se desdobra em quatro capítulos entrelaçados, trazendo à luz as desigualdades e desafios enfrentados, ao mesmo tempo em que celebra as conquistas e vitórias dessas guerreiras do cotidiano, clamando por um sistema de equidade de gênero que valorize seus conhecimentos e sabedoria tradicionais. Como um chamado à ação, esta obra se propõe a amplificar as vozes femininas nas diáfnas discussões sobre justiça social, permitindo que as mulheres sejam respeitadas em seus direitos e em seu corpo-território. O respeito às diferenças de orientação sexual é também requerido na escrita dos autores dos textos aqui apresentados. Respeitar o diferente é o passaporte para a educação em direitos humanos, em que cada nova conquista é um passo rumo à dignidade maior. Convidamos você, leitor e leitora, a adentrar este universo transformador, que não só reafirma o potencial das comunidades da floresta, mas também se estabelece como uma bússola na construção de políticas públicas que acolham e respeitem essas vozes. Que este livro inspire ações concretas e urgentes, fazendo ecoar um clamor por um mundo mais justo e sustentável, onde as histórias e os saberes das mulheres da floresta brilhem intensamente.

Dra. Andréa Costa de Andrade
Psicóloga do Ministério da Saúde de
Pernambuco

Iraíldes Caldas Torres



Possui graduação em Licenciatura Plena em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia, Teologia, Pastoral e Ciências Humanas da CNBB; Bacharelado em Teologia pela mesma Instituição. Bacharelado em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas/Ufam; Mestrado em Educação pela mesma Universidade; Doutorado em Antropologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e Pós-Doutorado na Université Lumiére Lyon 2, na França. É Professora Titular da Universidade Federal do Amazonas. Desenvolveu várias pesquisas na temática de gênero com o apoio do CNPq, da CAPES e da Fapeam. Possui vários livros (livros solo e coletâneas); vários capítulos de livros e artigos publicados em periódicos especializados. Exerceu o cargo de Diretora da Editora da Ufam. É professora do Programa de Pós-Graduação Graduação em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia e do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, ambos da Ufam. Exerceu a Coordenação do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Ufam por três vezes. Exerceu o cargo de Presidenta da Rede - Rede Norte e Nordeste de Estudos sobre a Mulher e Relações de Gênero, no período de 2022 a 2024. É Vice-Presidenta da ABEPPA - Associação Brasileira de Escritores e Poetas da Pan-Amazônia. Atualmente exerce o cargo de Diretora do Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Amazonas.

Paula Litaiff



Jornalista com especialização em Gestão Social: Políticas Públicas e Defesa de Direitos. É Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. É uma das autoras do livro *Gênero, Trabalho e Lutas Sociais na Amazônia*, publicado pela Editora Alexa Cultural, em 2023. Possui artigos publicados em revistas especializadas. Recebeu o prêmio de 1º lugar pelo trabalho apresentado no 8º Emflor – Encontro de Estudos sobre Mulheres da Floresta (2024) e foi indicada como uma das 100 jornalistas mais influentes do Brasil (2025). Há quase duas décadas exerce o ofício de comunicadora, realizando coberturas jornalísticas na temática da política e do meio ambiente. Ativista, feminista e fundadora da revista *Cenariun Amazônia*, veículo de comunicação que atua com pautas socio-políticas e socioambientais. É membro do Gepos – Grupo de Estudos, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder, vinculado ao CNPq/Ufam.

Esta coletânea organizada por Iraíldes Caldas Torres e Paula Litaiff não só documenta a vivência das mulheres indígenas em suas comunidades, mas também exalta a resistência e a força latente dessas mulheres que, unidas, despertam saberes ancestrais para um futuro mais sustentável. O livro se desdobra em quatro capítulos entrelaçados, trazendo à luz as desigualdades e desafios enfrentados, ao mesmo tempo em que celebra as conquistas e vitórias dessas guerreiras do dia a dia, clamando por um sistema de equidade de gênero que valorize seus conhecimentos e sabedoria tradicionais.

Andréa Costa de Andrade

Doutora em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas - Ufam
Psicóloga do Ministério da Saúde de Pernambuco

ALEXA
CULTURAL



EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE
FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira
das Editoras Universitárias



ISBN 978-85-5467-601-8

