

COLONIALIDADE DE GÊNERO E MULHERES INDÍGENAS: EPISTEMOLOGIAS PARA ALÉM DO BINÁRIO¹

GENDER COLONIALITY AND THE INDIGENOUS WOMEN: EPISTEMOLOGIES BEYOND THE BINARY

Clara Rost Barreto²

Orientação: Profa. Dra. Ayalla Oliveira Silva³

Resumo:

Este artigo se inscreve na perspectiva decolonial e analisa como a colonialidade de gênero operou como mecanismo central na reconfiguração das relações sociais dos povos indígenas latino-americanos, especialmente a partir da colonização europeia. Parte-se do pressuposto de que o conceito moderno de gênero, binário, hierárquico e heteronormativo, é uma construção histórica ocidental imposta como tecnologia de dominação. Nesse processo, não apenas os corpos, mas também os saberes, os territórios e as cosmologias indígenas foram deslegitimados. Com base em pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico e exploratório, o estudo dialoga com autoras e autores como Lugones, Quijano, Mignolo, Oyěwùmí e Segato, além de vozes indígenas como Aurora, Kaingang, Tavares e Tupinambá. Discute-se como as indígenas mulheres, guardiãs de saberes e protagonistas de lutas contemporâneas, têm reivindicado seus corpos e territórios como espaços de reexistência. Suas práticas e espiritualidades revelam outras formas de vida e conhecimento, desafiando a lógica binária e eurocentrada da modernidade. Pensar com essas experiências é uma urgência ética e política diante das violências coloniais persistentes.

Palavras-chave: colonialidade de gênero; epistemologias indígenas; indígenas mulheres; decolonialidade.

Abstract:

This article, based on a decolonial perspective, analyzes how gender coloniality operated as a central mechanism in the reconfiguration of social relations among Latin American Indigenous peoples, especially since European colonization. It assumes that the modern concept of gender—binary, hierarchical, and heteronormative—is a Western historical construct imposed as a technology of domination. In this process, not only bodies but also Indigenous knowledge, territories, and cosmologies were delegitimized. Based on qualitative, bibliographical and exploratory research, the study engages with authors such as Lugones, Quijano, Mignolo, Oyěwùmí, and Segato, as well as Indigenous voices such as Aurora, Kaingang, Tavares, and Tupinambá. It discusses how Indigenous women, guardians of knowledge and protagonists of contemporary struggles, have reclaimed their bodies and territories as spaces of reexistence. Their practices and spiritualities reveal other ways of life

¹ Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Licenciatura em História da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), cuja banca de defesa foi composta pelos seguintes membros: Profa. Dra. Ayalla Oliveira Silva, Profa. Dra. Mariana Albuquerque Dantas e Profa. Dra. Érica Lopo de Araújo, na seguinte data: 12 de agosto de 2025.

² Graduanda em Licenciatura em História da UFPE.

³ Professora do Curso de Graduação em História da UFPE.

and knowledge, challenging the binary and Eurocentric logic of modernity. Reflecting on these experiences is an ethical and political urgency in the face of persistent colonial violence.

Keywords: gender coloniality; indigenous epistemologies; indigenous women; decoloniality.

1 INTRODUÇÃO

A história dos povos indígenas latino-americanos tem sido marcada por múltiplas formas de silenciamento e violência desde a chegada dos colonizadores europeus. Entre os inúmeros processos impostos por esse encontro brutal, a colonialidade de gênero se destaca como uma das formas mais sutis e profundas de dominação. A partir da invasão dos territórios e da reorganização forçada das estruturas sociais indígenas, impôs-se também uma lógica binária e patriarcal que desconsiderava, e muitas vezes destruía, os modos próprios de viver, organizar e significar as relações sociais. A colonização não apenas impôs um modelo binário e fixo de gênero, mas promoveu uma invisibilização histórica dos papéis femininos e a importância de tais papéis nas estruturas cosmológicas, políticas e culturais em perspectivas não ocidentalizadas do mundo.

Este estudo parte da necessidade de compreender como esse processo impactou as relações sociais dos povos indígenas, naquilo que se convencionou chamar de América Latina, e como, apesar de toda essa violência, muitas cosmologias, práticas e saberes persistiram, foram ressignificados e seguem sendo formas de resistência.⁴ Aqui, cabe um parêntese para apresentar rapidamente o conceito de “América Latina”, como destaca Mónica Quijada (1998), esse não é um conceito neutro, consiste em uma categoria política e histórica, forjada no século XIX em meio a disputas geopolíticas e projetos identitários. Sua adoção esteve ligada tanto às ambições imperialistas da França napoleônica quanto, sobretudo, às reações hispano-americanas diante do expansionismo dos Estados Unidos, que passaram a reivindicar uma identidade “latina” em oposição à “anglo-saxã”. Nesse sentido, “América Latina” não foi apenas um rótulo geográfico, mas uma construção ideológica e uma resposta identitária forjada em meio a tensões geopolíticas, ambições imperiais e o desejo de união e

⁴ A noção de resistência a que nos referimos não implica dizer que os povos indígenas se fecharam ao contato colonial. Também não traduz a ideia do permanente embate físico que, por muito tempo, consistiu na única ideia de resistir para analisar as relações dos povos indígenas com as experiências coloniais na América, ora como hábeis guerreiros ora como povos vencidos. A partir do entendimento dos historiadores e antropólogos de que os povos indígenas não foram meras vítimas das experiências coloniais, mas sujeitos ativos das suas trajetórias históricas emergiu a possibilidade de pensá-los resistindo das mais diferentes maneiras, em perspectiva histórico-cultural. Não empreenderam a guerra física o tempo inteiro, também não ficaram parados no tempo e tampouco apegados a dimensões socioculturais anteriores aos processos coloniais, eles precisaram se adaptar aos novos contextos, inclusive ressignificando suas cosmologias, mitos e tradições, e o fizeram (ALMEIDA, 2013; MONTEIRO, 1994; SILVA, 1994; VAINFAS, 2010; BOCCARA, 1999).

autoafirmação das populações hispano-americanas em face de ameaças externas, utilizando categorias raciais e simbólicas de sua própria tradição. Assumir esse recorte espacial, portanto, é uma escolha estratégica e crítica: permite observar como diferentes povos originários sofreram e resistiram à imposição colonial, especialmente nas noções ocidentais de gênero. Ao mesmo tempo, evidencia que até o próprio conceito de “América Latina” faz parte das disputas de poder que este trabalho busca desnaturalizar.

Quanto ao recorte temporal da pesquisa, este trabalho opta por não adotar um recorte rígido, pois a linearidade cronológica herdada da tradição ocidental tende a invisibilizar continuidades e ressignificações indígenas. Nesse ponto, dialogo com Johannes Fabian (1983), que denuncia a negação da coetaneidade, ou seja, a prática de situar povos originários em um “passado” primitivo, retirando-os do presente e de sua agência histórica. O tempo, nesse sentido, funciona como um dispositivo de poder e exclusão, naturalizado como universal. Ao recusar esse enquadramento, a pesquisa busca valorizar as ontologias temporais indígenas, em que corpo, território e memória se articulam em ciclos e reciprocidades, reconhecendo que os efeitos da colonialidade de gênero não estão apenas no passado, mas seguem presentes e projetam-se no futuro como resistência. Nesse sentido, pensar o tempo de forma situada e relacional é um passo fundamental para descolonizar a própria noção de história. Ao recusar um marco temporal fixo, esta pesquisa propõe uma escuta sensível aos modos indígenas de narrar o tempo, reconhecendo que os efeitos da colonialidade de gênero não pertencem apenas ao passado, mas se estendem ao presente e se projetam no futuro como desafios e resistências em curso.

A partir disso, esse trabalho se inscreve na perspectiva do debate decolonial, fundamentando-se nos aportes teóricos que questionam a neutralidade das ciências sociais e propõem a valorização de epistemologias outras. A proposta aqui apresentada busca compreender a colonialidade de gênero como uma engrenagem da dominação colonial que atravessa corpos, territórios e modos de existir. Para tanto, adota-se uma abordagem qualitativa, de caráter bibliográfico e exploratório, sustentada na análise de textos fundamentais sobre colonialidade do poder, do saber e de gênero (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2010; LUGONES, 2014, 2020), bem como nas críticas à universalização da categoria “gênero” desde perspectivas não ocidentais (OYEWÙMÍ, 2021). O foco não é apenas descrever os impactos do colonialismo, mas também evidenciar as formas de resistência construídas pelas indígenas mulheres a partir de suas próprias cosmologias e experiências.

Nesse sentido, pensar a colonialidade de gênero implica também revisitar a própria ideia de epistemologia. Na ciência ocidental moderna, epistemologia é entendida como o estudo do conhecimento, seus fundamentos, validade e limites. No meio acadêmico eurocentrado, essa ideia costuma ser tratada como algo universal e neutro, um campo que define critérios objetivos para a produção do saber. Mas essa visão ignora que, historicamente, o próprio conceito de conhecimento foi moldado por relações de poder. O que se considera válido ou legítimo passou por um processo de seleção que privilegiou formas de pensar vindas do Ocidente, ao mesmo tempo em que marginalizou e deslegitimou outros modos de ver e compreender o mundo (QUIJANO, 2000; MIGNOLO, 2010). Diante disso, intelectuais indígenas e teóricos decoloniais têm questionado essa ideia de epistemologia como algo único e universal, argumentando que existem múltiplas formas de conhecimento. Algumas dessas perspectivas são chamadas de outras epistemologias ou epistemologias indígenas, pois partem de formas de saber que não estão separadas da vida cotidiana, do território e das relações espirituais (WALSH, 2017; SMITH, 2018). É dentro dessa abordagem que esta pesquisa se insere, buscando entender como a colonialidade de gênero afetou as relações sociais dos povos indígenas latino-americanos, investigando as transformações impostas pelo colonialismo e seus impactos nas cosmologias e práticas ancestrais.

Além do levantamento bibliográfico de referenciais teóricos fundamentais, a pesquisa se apoia também na análise de narrativas, entrevistas e relatos produzidos por indígenas mulheres que discutem suas vivências sob a ótica da resistência decolonial e da crítica ao patriarcado imposto. Entre elas, destacam-se as contribuições de Kaingang (2020), Tavares (2021), Lessa (2020), Tupinambá (2021; 2024) e Aurora (2018; 2019), que ampliam a compreensão sobre as formas pelas quais os povos indígenas têm ressignificado suas práticas sociais e seus modos de existência.

A partir da análise desse conceito, investigo de que forma gênero e colonialidade se entrelaçaram no contexto das sociedades indígenas, reorganizando estruturas sociais e redefinindo papéis dentro dessas comunidades. Antes da chegada dos colonizadores, muitas dessas sociedades possuíam formas de organização que não se encaixam no modelo binário imposto pelo pensamento ocidental. As relações de gênero eram construídas dentro de cosmologias próprias, onde os papéis sociais não seguiam uma lógica fixa de hierarquia entre masculino e feminino, e a coletividade era um princípio fundamental na vida em comunidade. No entanto, com a intrusão ibérica, esse equilíbrio foi rompido. O colonialismo eurocêntrico não apenas impôs um novo sistema político e econômico, mas também reconfigurou a

estrutura social, inserindo normas patriarcais que deslegitimam saberes, práticas e lugares que as mulheres e pessoas de diferentes identidades ocupavam.

O silenciamento imposto não se limitou às formas de organização social dos povos indígenas, estendendo-se também aos registros históricos, que filtram a realidade a partir do olhar dos colonizadores. Os registros produzidos por agentes do Estado e da Igreja projetavam sobre essas sociedades suas próprias concepções patriarcais, ignorando ou reduzindo os papéis sociais, políticos e econômicos desempenhados pelas indígenas mulheres. A inversão dos termos “mulheres indígenas” para “indígenas mulheres” configura uma escolha política e epistemológica intencional, como argumenta Paula Sampaio Faustino (2021), a fim de confrontar as lógicas ocidentais de nomeação e categorização. Trata-se de uma estratégia que reafirma a centralidade da identidade indígena e a agência coletiva dessas sujeitas etnopolíticas. Tal formulação busca romper com a precedência da categoria de gênero sobre a etnicidade, presente tanto no feminismo hegemônico quanto no campo indigenista, e resistir à colonialidade do saber, que historicamente deslegitimou seus conhecimentos e protagonismos. Assim, as fontes coloniais não apenas silenciaram essas agências, mas também contribuíram para a ideia de que a subordinação feminina sempre foi uma realidade nessas comunidades, quando, na verdade, essa perspectiva resulta de uma construção histórica pautada no olhar masculino europeu.

Diante disso, um dos focos centrais deste trabalho é compreender como as relações de gênero eram organizadas no mundo indígena antes da colonização e de que maneira foram alteradas com a imposição colonial, busco evidenciar práticas e cosmologias que foram violentamente afetadas pela dominação europeia, mas que, apesar da imposição colonial, continuam a se reinventar. Longe de um processo de mera submissão, as comunidades indígenas, ao longo dos séculos, desenvolveram estratégias de resistência e ressignificação, preservando e recriando saberes que desafiam a lógica colonial. Ao reconhecer os limites da ciência ocidental e abrir espaço para epistemologias indígenas, estamos também abrindo caminhos para formas mais plurais e éticas de produção de conhecimento. Isso implica, necessariamente, romper com a ideia de que existe uma única forma válida de pensar o mundo, e reconhecer que outras formas de saber, viver e se relacionar são não apenas possíveis, mas fundamentais para repensar o presente e imaginar futuros mais justos.

Por isso, esta pesquisa questiona a adequação do conceito de gênero como categoria analítica universal, uma vez que ele carrega em si pressupostos coloniais que podem ser insuficientes para explicar as dinâmicas sociais indígenas. Ao considerar epistemologias distintas, a intenção é contribuir para o debate decolonial sobre gênero e fortalecer a

valorização dos conhecimentos indígenas, ampliando as perspectivas sobre as relações sociais em contextos historicamente marginalizados. O que se propõe aqui é um exercício de escuta e deslocamento, escutar as vozes que foram silenciadas pela colonialidade, e deslocar o olhar acadêmico para que ele se abra à pluralidade de mundos possíveis. Entender como a colonialidade de gênero operou nos corpos, territórios e saberes indígenas é também reconhecer que existem resistências vivas e ativas, que seguem se reinventando na luta por dignidade, memória e existência.

2 A COLONIALIDADE COMO TRAMA DO PODER, SABER E DO GÊNERO

A modernidade ocidental instituiu uma lógica classificatória que atravessou não apenas os sistemas políticos e econômicos, mas também as formas de produzir e legitimar o conhecimento. A partir da análise da colonialidade do poder e do saber, busca-se evidenciar que a modernidade ocidental instituiu uma lógica hierárquica e excludente, que definiu quais povos, corpos, territórios e epistemologias seriam considerados legítimos. Essa lógica classificatória operou um verdadeiro epistemicídio, silenciando e marginalizando os saberes e modos de vida indígenas. O Ocidente, ao se colocar como centro produtor de conhecimento, impôs sua própria experiência histórica como modelo universal, invisibilizando cosmologias outras e rebaixando-as à condição de atraso, irracionalidade ou superstição. Nesse contexto, o conceito moderno de gênero, binário, hierárquico e biologicamente fundamentado, foi uma das principais ferramentas de imposição colonial. Como se discutirá a seguir, a colonialidade de gênero, enquanto eixo estruturante do projeto moderno/colonial, foi responsável por reorganizar profundamente as relações sociais indígenas, deslegitimando saberes e práticas vinculadas às mulheres e a outras expressões de identidade que não se enquadravam no modelo patriarcal europeu. Ao articular poder, saber e gênero, este tópico propõe uma leitura crítica da modernidade como um projeto de dominação que atingiu inclusive os fundamentos da subjetividade e da vida coletiva.

2.1 A matriz colonial de dominação e o silenciamento dos saberes

Mesmo após o fim das administrações coloniais formais, os padrões de dominação impostos pela colonização continuam operando nas estruturas sociais, políticas e epistêmicas das sociedades latino-americanas. Nesse ponto, torna-se essencial compreender que a busca por alternativas ao mundo moderno desigual exige desconstruir a visão universal e

naturalizada da sociedade capitalista-liberal. Isso passa por problematizar a suposta objetividade e neutralidade das ciências sociais, que historicamente atuaram como instrumentos de legitimação dessa ordem. Esse esforço de desconstrução se desenvolve globalmente por meio de críticas feministas, do questionamento da história europeia como narrativa universal, da denúncia do orientalismo e da exigência por uma abertura epistemológica das ciências sociais (LANDER, 2005). O surgimento dos estudos subalternos, da perspectiva pós-colonial e dos debates decoloniais são manifestações dessa procura por saberes não eurocêntricos.

Sob a ótica eurocêntrica, a modernidade organiza o tempo e o espaço para toda a humanidade com base em sua própria experiência histórico-cultural, projetando-a como padrão universal e superior. Essa narrativa moderna funciona como um dispositivo de conhecimento colonial e imperial, que classifica povos, temporalidades e geografias dentro de uma hierarquia civilizatória.⁵ Nesse enquadramento, a organização social ocidental moderna é apresentada como o modelo “normal” de humanidade e sociedade, enquanto os outros modos de vida são reduzidos à condição de carência: são “primitivos”, “arcaicos”, “tradicionais” ou “pré-modernos”, e por isso colocados em um estágio anterior da evolução humana. Essa narrativa, além de alimentar o discurso da missão civilizatória do Ocidente, implica que as outras culturas precisam ser salvas por meio da evangelização, da modernização, do desenvolvimento, da globalização. Todos esses conceitos compartilham o pressuposto de que há um padrão civilizatório superior, ao qual os demais devem se adequar. Assim, o estudo das sociedades não europeias frequentemente se fez não a partir de suas próprias lógicas, mas como comparação com o modelo ocidental, ocultando, negando ou subordinando experiências culturais que não correspondiam ao “dever ser” das ciências sociais.

Essa estrutura está diretamente ligada àquilo que Walter Mignolo (2010) chama de colonialidade do saber. Para ele, o colonialismo não se limitou à dominação dos corpos e dos territórios, mas também impôs uma lógica epistêmica que estabeleceu o pensamento europeu como o único saber válido. Esse modo de conhecimento, caracterizado pela racionalidade ocidental, foi estabelecido como um emblema da modernidade e marginalizou outras formas de saber, como os conhecimentos ancestrais indígenas, considerados particulares, irracionais e subjetivos. As disciplinas acadêmicas, muitas vezes, atuam como guardiãs dessa colonialidade

⁵ Quijano destaca que as possibilidades de ação das pessoas não são infinitas e estão sempre condicionadas por um contexto histórico, social e material preexistente. As opções não são decididas em um “vacuum histórico”. (QUIJANO, 2000)

do saber, privilegiando a formação disciplinar em detrimento de uma educação que questione as raízes coloniais do conhecimento.

A modernidade, segundo Mignolo, consolidou a ideia de que há um centro produtor de conhecimento, o Ocidente, e uma periferia que apenas consome esse saber. Dessa forma, as hierarquias epistêmicas foram impostas pela elevação do conhecimento ocidental à categoria de racionalidade universal, desvalorizando e marginalizando outros saberes. Esse processo envolveu a imposição da epistemologia do “ponto zero”⁶, que se apresenta como neutra e objetiva, mas que é, na verdade, constitutiva do próprio padrão de poder colonial/moderno. A “filosofia” ocidental, por exemplo, foi globalizada e universalizada, silenciando formas similares de raciocínio em outras culturas. Nesse processo, o que se operou foi um verdadeiro epistemicídio, ou seja, o extermínio sistemático dos modos de conhecer dos povos colonizados. Nesse sentido, Walter Mignolo (2008) propõe a “desobediência epistêmica” como uma ação necessária para romper com essas estruturas hegemônicas e para recuperar formas de conhecimento marginalizadas. Ele destaca que “precisamos desatar o nó, aprender a desaprender, e aprender a reaprender a cada passo”(p. 305), apontando que não se trata apenas de acrescentar vozes ao cânone eurocêntrico, mas de reconstruir o próprio campo do saber a partir de lugares de exterioridade, ou seja, de perspectivas que não foram forjadas dentro da lógica imperial do Ocidente.

O conceito de colonialidade do poder, elaborado por Aníbal Quijano (1992; 2000), ajuda a compreender como a modernidade organizou o mundo a partir de uma lógica hierárquica, em que raça, sexualidade e território passaram a ser usados como marcadores de inferioridade. A colonialidade do poder, é um padrão de poder global que se originou com a colonização da América e se mundializou com o domínio europeu, e baseia-se na ideia de raça como um construto social fundamental para a classificação e hierarquização da população mundial. A modernidade impôs hierarquias raciais através da criação da categoria “raça” para justificar as relações de dominação entre vencedores e vencidos durante a colonização.

Essa classificação racial tornou-se a base da classificação social universal do capitalismo mundial e fundamentou novas identidades geoculturais e suas relações de poder. As diferenças fenotípicas foram utilizadas como justificativa para essa hierarquização, embora

⁶ É um conceito desenvolvido por Santiago Castro-Gómez (2005) e referenciado por autores como Catherine Walsh (2017) e Walter Mignolo (2008). Parte da ideia de que o sujeito do conhecimento está fora e acima do objeto que estuda, num ponto privilegiado de observação “desencarnado” e descontextualizado. Essa perspectiva, historicamente vinculada às ciências modernas, sustenta hierarquias entre povos e saberes, naturalizando as experiências europeias como modelo universal de racionalidade e desenvolvimento.

a categoria “raça” seja, primordialmente, uma elaboração das próprias relações de dominação. Esse padrão de poder opera em múltiplos âmbitos da existência social, incluindo o controle do trabalho, dos recursos, da autoridade coletiva e da subjetividade/intersubjetividade. Para Quijano (2000), o processo colonial criou uma classificação social que naturalizou a superioridade dos brancos europeus e a inferioridade dos povos racializados, produzindo, assim, uma estrutura de poder que segue operando até os dias atuais. A colonialidade do poder persiste mesmo após o fim do colonialismo político, pois as hierarquias raciais e as relações de dominação estabelecidas durante esse período continuam a moldar as estruturas sociais, econômicas e políticas globais.

Dessa forma, os conceitos de colonialidade do saber e colonialidade do poder revelam como a modernidade ocidental instituiu uma lógica global de dominação que não apenas hierarquizou povos e territórios, mas também definiu quais conhecimentos, valores e formas de vida seriam reconhecidos como legítimos. Ao naturalizar essas hierarquias e universalizar seus próprios referenciais, o Ocidente silenciou múltiplas epistemologias e ontologias, particularmente aquelas ligadas a sociedades originárias. Essa estrutura de dominação não se limitou ao plano político ou epistêmico: ela penetrou nas formas mais íntimas da vida social, reorganizando identidades, papéis e relações conforme os parâmetros da racionalidade colonial, cujos efeitos reverberam até hoje.

2.2 Gênero como ferramenta colonial

É nesse cenário de dominação epistêmica e racial que emerge o conceito de colonialidade de gênero, formulado por María Lugones (2014; 2020). Para a autora, a colonialidade não se refere apenas à classificação racial, mas atravessa o controle do acesso ao sexo, à autoridade coletiva, ao trabalho e à subjetividade/intersubjetividade, bem como a produção de conhecimento. E seu conceito de “colonialidade de gênero” se articula com a colonialidade do poder para a subjugação dos povos colonizados ao utilizar o gênero como mais um eixo de classificação e hierarquização da população mundial, interligado à raça, classe e sexualidade⁷.

Para a autora, o gênero faz parte de uma construção ocidental e foi sistematicamente utilizado como ferramenta de classificação, dominação e exclusão no projeto colonial

⁷ Lugones critica a abordagem de Anibal Quijano sobre o gênero por considerá-la excessivamente biologizante e limitada aos pressupostos ocidentais modernos. Segundo ela, ao reduzir o gênero à organização do sexo e seus produtos, Quijano reforça uma visão marcada pelo dimorfismo sexual e pela lógica patriarcal, sem considerar formas de organização social presentes em contextos indígenas e não ocidentais.

moderno. Essa imposição envolveu tanto a reconfiguração das relações sociais das populações colonizadas quanto a legitimação da subordinação de determinados corpos e saberes. Lugones argumenta que o gênero, tal como compreendido no pensamento ocidental moderno (binário, hierárquico e baseado na biologia), não era uma categoria universalmente relevante ou organizada da mesma forma em todas as sociedades pré-coloniais. Para ela, esse “sistema moderno-colonial de gênero” está “inscrito com letras maiúsculas e hegemonicamente no significado de gênero” (2014, p. 8) e é caracterizado por elementos como o dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade compulsória e a lógica patriarcal.

Contrastando com essa normatividade ocidental, Lugones recorre a estudos etnográficos e epistemológicos para mostrar que outras formas de organização social existiam antes da colonização, e que não eram estruturadas pelas mesmas categorias. Com base em Oyèrónké Oyèwùmí (2021), ela aponta que, na sociedade iorubá pré-colonial, as relações sociais não se estruturavam com base no sexo biológico, mas em critérios como idade, posição social e linhagem. As categorias *obinrin* e *okunrin*, muitas vezes traduzidas como “mulher” e “homem”, não indicavam papéis sociais hierarquizados e tampouco estavam ligadas ao controle sobre os corpos ou à exclusão da autoridade pública. Como escreve Oyèwùmí (2021, p. 6), “o corpo sexuado é uma categoria sociocultural ocidental”.

A autora também se apoia nas contribuições de Paula Gunn Allen (1986) para mostrar que diversas “tribos” nativo-americanas organizavam suas sociedades com base em sistemas matriarcais, ginocêntricos ou espiritualizados, onde o gênero era fluido e integrado à cosmologia local. Segundo Allen, a lógica ginocêntrica, em que o poder do feminino era central, era presente não apenas socialmente, mas espiritualmente. Ela afirma que a “primeira força do universo é feminina”, e que essa concepção permeava todos os aspectos da vida e da cosmologia indígena. Figuras como Velha Mulher Aranha, Mulher do Milho e Mulher Serpente ocupam lugares de destaque nas mitologias e práticas culturais dessas sociedades, autorizando não apenas o papel das mulheres, mas uma compreensão mais ampla e não hierárquica das identidades de gênero.⁸

Essa perspectiva desafia diretamente o modelo patriarcal e androcêntrico imposto pela colonização europeia, onde o feminino foi progressivamente subordinado e domesticado. Allen também descreve sociedades em que a classificação de gênero não se dava por marcadores biológicos fixos, em que os papéis de gênero podiam ser sonhados ou escolhidos,

⁸ Segundo Allen, muitas “tribos” eram ginocráticas, entre elas os susquehannas, hurões, iroqueses, cheroquis, pueblos, navajos, narraganses, algonquinos da Costa, montagnais. (ALLEN, 1986).

o que revela uma fluidez identitária incompatível com o modelo binário moderno/colonial⁹. Esse tipo de organização social permitia, por exemplo, que indivíduos intersexuais fossem reconhecidos socialmente sem serem assimilados forçadamente à dicotomia homem/mulher. Ao contrário do que se convencionou chamar de “terceiro gênero” pela lente ocidental, essas experiências se estruturavam a partir de cosmologias próprias, e não de uma lógica de exceção a uma norma biológica universal. A análise de Allen, retomada por Lugones, reforça a tese de que a colonização impôs não apenas novas estruturas econômicas e políticas, mas também um modelo de gênero que deslegitimou cosmologias inteiras, apagando papéis, saberes e presenças femininas fundamentais. Essa imposição foi acompanhada por uma política sistemática de controle dos corpos femininos: da evangelização forçada à repressão de práticas espirituais ligadas ao feminino, da destruição das lideranças femininas ao uso do estupro como arma colonial. O gênero, nesse contexto, não foi apenas uma ideia, foi uma tecnologia de poder.

A imposição do gênero como ferramenta colonial também se manifestou nos próprios registros históricos e nas formas de narrar as sociedades indígenas. O olhar europeu projetava suas categorias sobre o outro, apagando práticas e formas de organização que não se encaixavam em sua lógica binária e patriarcal. McClintock (1995) analisa uma imagem colonial do século XVI, criada por Jan Van der Straet, em que o “descobrimento” da América é representado como um encontro erotizado entre uma figura masculina e uma figura feminina.

Roubada de sua languidez sensual pelo épico recém-chegado, a mulher indígena estende uma mão atraente e insinua sexo e submissão... Vespúcio, em uma missão quase divina, tem como destino inseminá-la com suas sementes masculinas da civilização, fecundar o terreno sem uso e reprimir as cenas rituais de canibalismo que foram pintadas como plano de fundo... Os canibais parecem mulheres e estão assando uma perna humana, fazendo-a girar enquanto está suspensa em um artefato que a atravessa. (McClintock, 1995, p. 26)¹⁰

Nesse processo, o corpo das indígenas mulheres passou a ser controlado e disciplinado de maneira sistemática. A colonização transformou esses corpos em símbolos da “selvageria” a ser domada, uma lógica que justificava tanto o estupro como prática recorrente quanto o sequestro cultural e espiritual dessas mulheres. A espiritualidade ligada ao feminino foi

⁹ A fluidez de gênero se expressava, por exemplo, na cultura dos Yumas, onde uma mulher que tivesse sonhos com armas podia ser socialmente reconhecida como homem. (ALLEN, 1986, p. 196).

¹⁰ “[...] Roused from her sensual languor by the epic newcomer, the indigenous woman extends an inviting hand, insinuating sex and submission. [...] Vespucci, the godlike arrival, is destined to inseminate her with the male seeds of civilization, fructify the wilderness and quell the riotous scenes of cannibalism in the background. [...] The cannibals appear to be female and are spit-roasting a human leg.” (McClintock, 1995, p. 26)

deslegitimada, e os saberes sobre saúde, parto, cura e rituais foram tratados como superstição ou heresia. Como afirma Catherine Walsh (2017), esse projeto de apagamento das epistemologias indígenas esteve intimamente ligado à colonialidade do saber, já que excluiu tudo o que não se adequava aos critérios do racionalismo europeu e da ciência ocidental.

Lugones enfatiza que a colonização também produziu um processo de dupla inferiorização para as mulheres colonizadas. Elas foram desumanizadas tanto pela racialização quanto pela imposição de um gênero subordinado. “[...] as fêmeas colonizadas receberam o status de inferioridade que acompanha o gênero mulher, mas não receberam nenhum dos privilégios que esse status significava para as mulheres burguesas brancas” (LUGONES, 2014, p. 27). Enquanto as mulheres brancas burguesas foram delimitadas à função de reprodutoras da raça e da classe, com uma fraqueza socialmente construída que as excluía da autoridade coletiva, as mulheres racializadas nem mesmo foram reconhecidas como sujeitas de direitos ou como portadoras de humanidade completa. Elas foram colocadas abaixo da categoria de “mulher” no sistema colonial, como força de trabalho e objeto de exploração sexual.

A antropóloga Rita Segato (2014; 2021) contribui significativamente para essa análise ao demonstrar como o patriarcado colonial se diferenciou do patriarcado pré-moderno europeu¹¹ ao se tornar um projeto de Estado. Segato se refere ao período anterior à intrusão colonial como o “mundo-aldeia”, uma forma de organização social que ela prefere não qualificar como “pré-moderna”, para evitar o enquadramento evolucionista que subentende atraso ou inferioridade diante da modernidade ocidental. Em sua proposta, esse mundo-aldeia comportava formas específicas de diferenciação entre masculinidades e feminilidades, mas com dinâmicas mais flexíveis e fluidas do que aquelas impostas pelo modelo moderno-colonial.

Segato reconhece que existiam, nas sociedades indígenas, estruturas de gênero que apresentavam hierarquias de prestígio entre as figuras masculinas e femininas, o que ela denomina como “patriarcado de baixa intensidade”. Esse termo é usado para descrever sistemas nos quais a masculinidade e a feminilidade eram diferenciadas, mas não necessariamente regidas por uma lógica de dominação rígida ou universalizada. Havia, segundo ela, aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições, uma flexibilidade nas fronteiras de gênero que contrastava com o sistema binário e fixo instituído pela

¹¹ Embora ambas analisem os impactos do patriarcado dentro do sistema moderno/colonial, Lugones e Segato partem de perspectivas distintas. Enquanto Lugones enfatiza o gênero como construção colonial moderna, Segato sugere que formas anteriores de patriarcado existiam, mas com lógicas distintas da dominação moderna-colonial.

colonialidade. A imposição do patriarcado moderno, nesse sentido, endureceu essas distinções e bloqueou possibilidades de fluidez identitária que antes eram mais comuns. A dominação masculina deixou de ser apenas uma estrutura familiar para se transformar em um dispositivo político e legal, que organizava os territórios colonizados a partir da violência sobre os corpos racializados. Segato amplia a crítica ao patriarcado colonial, demonstrando que, se por um lado havia hierarquias nas sociedades pré-coloniais, por outro, a modernidade consolidou um modelo de gênero muito mais violento, totalizante e fechado às pluralidades. Assim, sua análise não apenas reconhece as especificidades culturais das sociedades indígenas, mas também revela como a colonialidade radicalizou formas de opressão de gênero que antes tinham outra lógica de funcionamento.

Essa reconfiguração do olhar é fundamental para que possamos compreender como o gênero foi utilizado como ferramenta de dominação colonial. Não se trata apenas de analisar os impactos da colonização sobre as mulheres, mas de entender que o próprio conceito de gênero, tal como o conhecemos, nasceu e se consolidou dentro de uma lógica imperial. Como consequência, as práticas e saberes das mulheres indígenas foram deslegitimados, não apenas porque eram “femininos”, mas porque estavam associados a uma ontologia e a uma epistemologia radicalmente diferentes da ocidental.

Portanto, o debate sobre a colonialidade de gênero nos convida a uma crítica profunda aos fundamentos do pensamento moderno, incluindo suas categorias centrais. O gênero, tal como formulado pelas ciências humanas ocidentais, não é apenas insuficiente para compreender as relações sociais em contextos indígenas, ele também é parte do problema. Reconhecer isso não significa abandonar completamente a categoria, mas sim repensá-la a partir das vozes que historicamente foram silenciadas por ela. Reconhecer a colonialidade do poder, do saber e do gênero é o primeiro passo para construir alianças que não reproduzam a lógica da dominação, mas que acolham a diversidade de formas de existência.

3 ANTES DO BINARISMO: RELAÇÕES SOCIAIS NAS COSMOLOGIAS INDÍGENAS

O processo colonial não apenas ocupou territórios e subjugou corpos, mas também impôs uma nova ordem moral, simbólica e epistemológica que desestruturou profundamente as cosmologias indígenas. Antes da colonização, diversos povos originários organizavam suas relações sociais com base em princípios como reciprocidade, complementaridade e espiritualidade encarnada na terra e nos corpos. A pluralidade dessas cosmologias oferecia

formas de existência nas quais o gênero não operava como um binarismo hierárquico, mas como uma dimensão fluida e relacional da vida. Com a chegada dos colonizadores, essas formas de viver foram deslegitimadas por meio da imposição de uma moralidade cristã-ocidental, que substituiu estruturas coletivas por modelos patriarcais e heteronormativos. A desqualificação das práticas e dos saberes das mulheres indígenas, a supressão de suas lideranças espirituais e a violência sexual como instrumento de dominação revelam como o gênero foi um dos eixos centrais do projeto colonial. Este tópico, portanto, busca evidenciar a complexidade das relações sociais nas cosmologias indígenas e como elas foram violentamente reconfiguradas pela moralidade colonial, sem, no entanto, deixar de reconhecer as marcas de resistência que persistem na memória, na espiritualidade e nas práticas cotidianas das mulheres indígenas.

3.1 Cosmologias plurais e reciprocidade nas relações sociais

As cosmologias indígenas, em sua pluralidade e diversidade, oferecem compreensões profundamente distintas de sexualidade, corpo e relações sociais quando comparadas à lógica ocidental moderna. Em vez de se estruturarem a partir de dualismos rígidos e hierarquias fixas, essas cosmovisões são marcadas por princípios como a reciprocidade, a complementaridade e a fluidez. Essas formas de organizar a vida não apenas se opõem às classificações binárias impostas pelo colonialismo, como também revelam outras maneiras de existir e se relacionar com o mundo.

Entre os fios que entrelaçam diferentes povos originários está a centralidade da espiritualidade como fundamento ético e social¹². Essa espiritualidade não se limita a uma crença transcendente, mas está encarnada na terra, nos corpos, nos seres e na coletividade. Nas cosmovisões indígenas, a terra não é concebida como um mero recurso a ser explorado, mas uma mãe, Pachamama, e a relação com ela é sagrada, regulada por trocas éticas e afetivas (MORALES, 2014). Diferente da lógica ocidental que transforma a natureza em mercadoria, os povos originários entendem a terra como um corpo vivo, com o qual os humanos mantêm uma relação de pertença. Não se trata de título de propriedade, mas de vínculos coletivos,

¹² Lorena Cabnal (2010) afirma que a integralidade da vida dos povos originários está enraizada em suas filosofias, diversas e não homogêneas, e que existem fios fundantes que conectam essas diferentes cosmovisões em Abya Yala - nome originário do continente americano dado pelo povo Kuna, que significa “terra em plena maturidade” ou “terra de sangue vital”. Seu uso contemporâneo expressa uma reivindicação indígena e decolonial que se contrapõe às designações coloniais como “América Latina”. Mais do que um nome geográfico, representa uma cosmovisão ancestral, que valoriza a relação espiritual com a Mãe Terra e articula uma luta política coletiva por direitos, território e reconhecimento - Esses fios são princípios e valores sagrados compartilhados, que estabelecem vínculos entre práticas culturais mesmo entre povos distantes.

onde os limites do território são definidos com base no respeito às comunidades vizinhas. Essa sacralidade está presente em todos os espaços: nos rios, nas florestas, nas montanhas, considerados lugares sagrados que sustentam a biodiversidade e guardam conhecimentos ancestrais. A ameaça desses espaços não apenas fragiliza o território, mas também os corpos, especialmente os das indígenas mulheres, que compartilham com a terra uma mesma condição de cuidado e sacralidade. Um exemplo disso é visto na primeira marcha das Mulheres Indígenas no Brasil, com a escolha do tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”, como diz Sônia Guajajara (2020, p. 71-72), do povo Guajajara, “[...] O tema da Marcha foi muito forte, trazendo uma cosmovisão de tudo que a gente é. O corpo que abriga o nosso espírito, o espírito que é alimentado pela nossa ancestralidade.”.

Essa perspectiva é inseparável do que se entende por Bem Viver, que implica em viver em harmonia com todos os seres da comunidade, humanos e não-humanos, sustentando o cuidado como um valor central. Segundo Acosta (2010), compreender o Bem Viver exige um resgate das cosmovisões dos povos indígenas, sem negar a possibilidade de incorporar avanços tecnológicos que dialoguem com esses saberes em um processo contínuo de descolonização do pensamento. O Bem Viver propõe uma vida em harmonia com si mesmo, com os outros e com a natureza, contrapondo-se à lógica capitalista predatória e ao consumismo. Diferentemente da competição extrema do modelo ocidental, ele busca a coexistência entre o individual e o coletivo, articulando economia, ética e senso comum de forma integrada com a natureza.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2002) destaca que, nas cosmologias ameríndias, o que há não é uma natureza universal regida por leis únicas, mas um “multinaturalismo”¹³, onde diferentes seres (animais, humanos, espíritos) compartilham a mesma condição de sujeito, mas veem o mundo de formas distintas conforme seus corpos. Esse perspectivismo indígena desestabiliza a ideia de uma única forma válida de perceber o real, abrindo espaço para outras ontologias, onde os corpos não são apenas dados biológicos, mas também posições relacionais e espirituais. Um conceito fundamental nesse contexto é o da *metamorfose interespecífica*, que expressa a capacidade de um ser transformar-se em outro, humanos em animais ou espíritos, e vice-versa, de forma literal e ontológica. Diferentemente

¹³O conceito de “multinaturalismo” contrasta o pensamento indígena à ideia ocidental moderna de “multiculturalismo”. Ao afirmar que a distinção entre Cultura e Natureza estabelecida pela ciência ocidental não pode servir de parâmetro para descrever as dinâmicas próprias das cosmologias indígenas, o autor postula que, ao contrário de conceber a natureza em sua unicidade e as culturas em perspectiva múltipla, na concepção indígena a natureza compõe uma diversidade de corpos dotada de pensamento e ação, ou seja, múltipla e variável; enquanto o componente universal, posto que cada ser da natureza seja dotado de subjetividade, seria a cultura (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 52-53).

das metáforas ocidentais sobre mudança de identidade, essa transformação é vista como uma modificação real da essência, uma prática cotidiana e espiritual que estrutura a socialidade ameríndia. Para alguns povos da amazônia, o corpo é o principal diferenciador dos seres, e sua forma visível é entendida como um “envoltório” ou “roupa” que esconde uma subjetividade humana comum a todos. Dessa forma o corpo é visto como um “[...] conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um habitus [...]”(VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 380), e não apenas fisiologia ou anatomia. A aparência física, portanto, não é um dado fixo, mas um aspecto performático e intercambiável.

Nesse contexto, o gênero não se apresenta como uma dicotomia fixa entre masculino e feminino, a fluidez e a possibilidade de trânsito entre posições de gênero eram comuns em muitas comunidades (SEGATO, 2014). E a identidade é muitas vezes construída por meio de linguagens corporais e práticas rituais que indicam pertencimento, afetos e papéis. Além disso, algumas comunidades nativas americanas reconheciam positivamente a homossexualidade, e pessoas que hoje poderiam ser chamadas de intersexo ou de “terceiros gêneros” ocupavam lugares reconhecidos social e espiritualmente, muitas vezes com funções específicas nas comunidades (ALLEN, 1992). É possível notar que a cosmologia indígena enxerga a humanidade como uma condição, não como uma espécie biológica fixa, o que desafia radicalmente a ideia ocidental de uma identidade fixa, baseada em atributos biológicos.

A complementaridade é outro pilar dessas cosmologias. Segundo a autora indígena guatemalteca Lorena Cabnal (2010), trata-se de uma concepção relacional onde homem e mulher não são opostos hierárquicos, mas metades interdependentes, necessárias à totalidade da vida. Essa complementaridade se dá não apenas entre os gêneros, mas também entre humanos e natureza, entre visível e invisível, entre corpo e espírito. O feminino, nessa lógica, não é subalternizado, mas sagrado, fonte de equilíbrio, fertilidade e sabedoria ancestral. A “pariedade cósmica indígena” se contrapõe à ideia ocidental de unidade que aliena o feminino, considerando a mulher como uma “cópia imperfeita do homem”. Na cultura andina ancestral, nem homem nem mulher alcançam o status de pessoa adulta e plena socialmente se não estão unidos a seus pares, completando a unidade da pessoa social (GUZMÁN, N. e TRIANA, D, 2019).

As cosmologias indígenas expressam modos de vida nos quais os papéis sociais não eram definidos estritamente pelo sexo biológico. Embora houvesse distinções entre corpos e funções, essas diferenças se inseriam em uma lógica própria, não baseada em binarismos fixos ou hierarquias. A colonização impôs um modelo de gênero binário e hierárquico, sustentado

no dimorfismo biológico e na heterossexualidade compulsória, substituindo a fluidez e a reciprocidade indígenas por dominação e controle. Como afirma Tavares (2021), o corpo das mulheres passou a ser um território a ser ocupado, evangelizado e disciplinado.

3.2 Imposição da moralidade colonial

A colonização europeia impôs às sociedades indígenas não apenas uma nova organização política e econômica, mas também uma profunda reestruturação moral e simbólica de suas relações sociais, espirituais e sexuais. A substituição das estruturas coletivas por um modelo de família nuclear cristã e o reforço da heteronormatividade e do binarismo sexual foram consequências diretas e violentas do processo de colonização e catequização, gerando a desestruturação dos sistemas cosmológicos e sociais indígenas e impactando particularmente a vida das indígenas mulheres.

Essa imposição se manifestou, primeiramente, através da lógica cristã-ocidental que deslocou os sistemas tradicionais de conhecimento, espiritualidade e convivência coletiva. O discurso de “salvar almas” foi utilizado para desacreditar e silenciar os saberes e práticas indígenas, rotulando-os como “tabus” e “coisas do diabo”. As indígenas mulheres foram particularmente visadas nesta ação missionária, e seus conhecimentos tradicionais relacionados ao cuidado do corpo e à saúde foram desvalorizados. Rituais de passagem e práticas coletivas foram substituídos por batismos e cerimônias religiosas ocidentais, silenciando os conhecimentos das mais velhas e deslegitimando os rituais tradicionais.

Além disso, as formas comunitárias de organização foram fragilizadas com a imposição da família nuclear como ideal civilizatório. Essa estrutura, regida pelo “pater família”, submetia formalmente as mulheres ao lar, excluindo-as da autoridade pública e restringindo suas funções ao cuidado doméstico e à reprodução. Silvia Rivera Cusicanqui (2014) observa que, nas organizações comunitárias indígenas, tanto mulheres quanto homens participavam de forma relativamente igualitária na realização de rituais e nas estruturas simbólicas que refletiam a dicotomia homem/mulher no plano cosmológico e natural. Historicamente, as indígenas mulheres desempenharam um papel central na organização simbólica, nas práticas espirituais e nos esquemas de parentesco que moldavam internamente os sistemas de autoridade das comunidades. No entanto, com a imposição colonial, a representação política passou a ser atribuída predominantemente aos homens, resultando em uma perda da centralidade feminina nesses espaços e na fixação da mulher indígena a uma

imagem essencialmente maternal, que ignora suas atuações como líderes rituais, produtoras de saberes e cuidadoras da terra.

No caso do povo Pankararu, segundo Bartolomeu Pankararu (2019), a centralidade feminina pode ser compreendida a partir da trajetória das “três Marias”: Maria Pedro, Maria Calú e Maria Chulé, figuras fundamentais no mito de origem daquele Povo. Reconhecidas como “Mulheres de Ciência”, elas estabeleceram conexões com os Encantados e foram responsáveis pela criação de terreiros, pela condução de rituais e pela organização da vida espiritual e comunitária. Como Zeladoras de Tonã e Cantadeiras, essas mulheres ocupavam posições de liderança pública, conduziam festas, curas e rituais, e exerciam influência direta nas decisões políticas e religiosas da comunidade. A liderança do aldeamento incluía ativamente essas mulheres, que, ao lado de anciãos como o véi Sará, eram consultadas por autoridades e missionários. Com a institucionalização de cargos como cacique e capitão, atribuídos exclusivamente a homens, a participação formal das mulheres foi gradativamente marginalizada. No entanto, a centralidade feminina permanece viva na oralidade sobre o mito de origem Pankararu.

Essa estrutura patriarcal também impôs a privatização das relações sociais, que segundo Segato (2014), captura o mundo múltiplo das comunidades indígenas e transforma, produzindo um novo ordenamento em que o espaço público passou a concentrar todas as deliberações relativas ao bem comum. Nesse processo, o espaço doméstico foi despolitizado, restringido à família nuclear e encerrado na esfera da privacidade. Essa reorganização implicou a substituição das formas ancestrais de participação comunitária por normas imperativas de conjugalidade e controle moral, o que resultou na perda da vigilância e do julgamento exercidos pelo “olho comunitário” sobre os comportamentos familiares. Assim, o espaço doméstico tornou-se mais vulnerável e frágil, abrindo caminho para formas diversas e cruéis de violência e vitimização, especialmente contra as mulheres, que perderam prestígio, autoridade e centralidade na esfera social.

A imposição da moralidade colonial afetou profundamente a visão da sexualidade nas cosmologias indígenas, desestruturando formas tradicionais de organização social e impondo novos modelos hierárquicos e patriarcais¹⁴. A imposição da monogamia cristã, da

¹⁴Autoras como Rita Segato e Julieta Paredes argumentam que a colonização não criou o patriarcado entre os povos originários, mas intensificou formas já existentes de diferenciação de gênero, operando o “entroncamento patriarcal”. Esse modelo foi consolidado por uma fusão entre estruturas patriarcais pré-existentes em algumas sociedades indígenas e o patriarcado ocidental moderno-colonial, resultando em formas ainda mais intensas de opressão contra as mulheres.

heterossexualidade compulsória e da família nuclear como ideal deslegitimou outras formas de organização afetiva e sexual presentes nas cosmologias indígenas.

As pressões impostas pelo colonizador sobre as diversas formas de sexualidade presentes no Império Inca foram destacadas por Giuseppe Campuzano (2006 e 2009, entre outros) em crônicas e documentos dos séculos XVI e XVII. Elas confirmam a pressão exercida pelas normas e ameaças punitivas introduzidas para capturar práticas dentro da matriz binária heterossexual do conquistador, que impôs noções de pecado estranhas ao mundo aqui encontrado e propagou seu olhar pornográfico. (Segato, 2014, p. 85. Tradução própria)¹⁵

A repressão da sexualidade livre e a criminalização de práticas não normativas foram acompanhadas por uma violência sexual sistemática contra as indígenas mulheres. Para os colonizadores, essas mulheres eram compreendidas como parte da própria conquista, o que naturalizava seu uso como mão de obra subjugada e concubinas, integrando seus corpos ao processo de dominação territorial e social. Assim, as indígenas mulheres foram duplamente inferiorizadas, em razão do gênero e da etnia. O estupro, utilizado como arma de guerra e instrumento de dominação, não apenas violava fisicamente os corpos, mas também desestruturava o tecido social e espiritual das comunidades. Os saberes e rituais femininos, outrora coletivos e públicos, passaram a ser exercidos em silêncio, muitas vezes apenas no âmbito familiar, ou foram perdidos. Relatos de pesquisadores raramente abordam a luta das mulheres pelo território tradicional ou pelos lugares sagrados, “[...] talvez, seja porque a colonização sempre trabalhou na perspectiva de força física de homens e deixou de lado, força social, cultural e espiritual de mulheres.” (AURORA, 2018, p. 107.)

A moralidade colonial também se expressou em discursos que feminizaram e bestializaram os corpos indígenas, desumanizando-os para justificar sua dominação. Essa lógica aparece claramente nos escritos de Ginés de Sepúlveda (DUSSEL, 2007), que defendia a inferioridade natural dos indígenas americanos. Em sua argumentação, Sepúlveda não apenas os bestializava, negando-lhes a racionalidade, como também os feminiliza, atribuindo-lhes características associadas à servidão e à dependência, consideradas próprias das mulheres na lógica patriarcal da época. Essa feminilização não era apenas uma metáfora, tratava-se de enquadrar o indígena em uma posição de tutela perpétua, análoga àquela imposta às mulheres brancas na sociedade europeia, reforçando assim a legitimidade da colonização e

¹⁵“Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano (2006 y 2009, entre otros) en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII. En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica.” (Segato, 2014, p. 85)

da escravização. Nesse discurso, ser indígena equivalia, simbolicamente, a ser mulher, e ser mulher, por sua vez, era ser submissa, irracional e naturalmente destinada à obediência. Em suma, a moralidade colonial reconfigurou violentamente as concepções indígenas sobre corpo, gênero e sexualidade, impondo um regime normativo baseado em controle, binarismo e submissão, que persiste de maneira estrutural até os dias atuais.

4 INDÍGENAS MULHERES EM MOVIMENTO: PROTAGONISMOS E RESISTÊNCIAS NO BRASIL

As mulheres indígenas no Brasil têm se destacado como protagonistas de múltiplas frentes de resistência, construindo práticas políticas e epistemológicas que desafiam tanto as estruturas coloniais quanto os paradigmas ocidentais de gênero. Suas lutas não se limitam à conquista de direitos formais, mas articulam território, espiritualidade, memória, cuidado e coletividade como fundamentos de um outro modo de existir e fazer política. Ao mesmo tempo em que preservam saberes ancestrais e práticas culturais fundamentais à continuidade de seus povos, essas mulheres reinventam suas formas de atuação social e política, ressignificando tradições e enfrentando, com autonomia, o machismo e o racismo estruturais. A partir de iniciativas comunitárias, do fortalecimento da oralidade, da presença nos espaços institucionais e da produção de conhecimento a partir de suas próprias cosmologias, elas vêm retomando um protagonismo que historicamente lhes foi negado, afirmando-se como guardiãs da vida e articuladoras de futuros não coloniais.

4.1 Feminismo comunitário e ressignificação das relações sociais

Diante dos limites do feminismo ocidental moderno, centrado em direitos individuais, na experiência liberal burguesa e em uma ideia abstrata e universal da “mulher”, indígenas mulheres vêm elaborando outras formas de pensar suas lutas e existências. Uma dessas proposições é o feminismo comunitário, desenvolvido por autoras como Lorena Cabnal e Julieta Paredes, a partir de suas vivências em contextos indígenas latino-americanos. Para essas pensadoras, o feminismo comunitário não é uma variação do feminismo ocidental, mas sim uma proposta epistêmica, política e espiritual que nasce da terra, da coletividade, da dor e da memória.

Uma das contribuições mais potentes do feminismo comunitário é a crítica ao patriarcado entendido como um sistema global de opressão, que articula colonialismo, capitalismo, racismo, sexismo e destruição da natureza. Como explica Julieta Paredes,

O patriarcado é o sistema de todas as opressões, todas as explorações, todas as violências e discriminações que toda a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexo) e a natureza vivenciam, como um sistema historicamente construído sobre o corpo sexualizado das mulheres. (2011, apud Cabnal, 2010, p. 16, tradução própria)¹⁶

Essa abordagem rompe com visões reducionistas que tratam o patriarcado como um subsistema isolado, e busca compreender sua interseção com as múltiplas formas de violência e exploração que marcam a experiência dos povos indígenas.

Em contraposição à matriz individualista do feminismo europeu, o feminismo comunitário coloca a comunidade como centro da vida e da resistência. Essa comunidade inclui mulheres, homens, crianças, ancestrais, espíritos, animais, florestas e rios, em uma lógica de cuidado ampliado e recíproco, em que o Bem Viver se coloca como horizonte ético e político. A luta das indígenas mulheres não é por igualdade com os homens nos moldes do liberalismo, mas pela harmonização das relações, pelo equilíbrio com a Mãe Terra e pela preservação da vida em todas as suas formas. Outro pilar fundamental dessa proposta é a interconexão entre corpo, território e espiritualidade¹⁷. O corpo, neste pensamento, não é separado da terra que se pisa, nem da ancestralidade que se carrega. A defesa do território é, portanto, inseparável da defesa do corpo, especialmente do corpo das mulheres, historicamente violentado pelo colonialismo.

Nossos corpos são o lugar onde as relações de poder vão querer nos marcar para a vida, mas nossos corpos são também o lugar da liberdade e não da repressão. Nossos corpos, em outros de seus atributos, têm uma existência individual e coletiva ao mesmo tempo e se desenvolvem em três áreas: a vida cotidiana, nossa própria biografia e a história de nossos povos. Nossos corpos, em comunidades e sociedades, constroem imagens de si mesmos que são projetadas social, política e culturalmente. Seria ótimo se pudéssemos construir essas imagens de nossos corpos em liberdade, em respeito, afeto e complementaridade, mas não é o caso. Essas imagens de nós mesmos vêm carregadas de machismo, racismo e classismo. É o

¹⁶ “[...] el patriarcado es el sistema de todas las opresiones, todas las explotaciones, todas las violencias, y discriminaciones que vive toda la humanidad (mujeres hombres y personas intersexuales) y la naturaleza, como un sistema históricamente construido sobre el cuerpo sexuado de las mujeres” (2011, apud Cabnal, 2010, p. 16)

¹⁷ Para autoras como Lorena Cabnal e Julieta Paredes, o corpo não é apenas uma entidade biológica, mas um espaço político, afetivo e ancestral de resistência, continuamente marcado por relações de poder coloniais e patriarcais. A defesa do território-terra é também defesa do corpo, pois ambos são violados pelo extrativismo, pelo racismo e pela violência de gênero.

mundo que alcançamos, mas é também o que estamos construindo e mudando. (PAREDES, 2010, p. 99, tradução própria)¹⁸

Essa visão contrasta fortemente com o dualismo ocidental entre corpo e mente, privado e público, humano e natureza, propondo uma outra ontologia: relacional, situada, espiritual.

Ao mesmo tempo em que constroem essas propostas dentro de suas comunidades, as indígenas mulheres também rejeitam a imposição do feminismo hegemônico, criticando seu eurocentrismo, seu etnocentrismo e sua tendência à assimilação. Muitas apontam que esse feminismo é desconhecedor ou irrelevante frente às lutas e histórias das indígenas mulheres, pois nasceu de uma realidade que não é a delas. Ele parte de uma noção de sujeito universal, branco e urbano, que não contempla as experiências vividas por mulheres racializadas e indígenas. Em vez de romper com suas culturas e papéis tradicionais, essas mulheres têm buscado ressignificar sua agência dentro das estruturas comunitárias, a maternidade, o cuidado, a relação com a terra e a transmissão de saberes são vistos não como opressões em si, mas como pilares da organização coletiva. O protagonismo político é compreendido como uma extensão da sua atuação tradicional, a reincorporação de sua agência como guardiãs de suas culturas e povos, e não como uma negação de sua identidade.

Outro ponto fundamental é a forma como essas mulheres enfrentam o machismo presente em suas próprias comunidades. Elas não o naturalizam, nem o justificam. Reconhecem que o patriarcado também se infiltrou nas relações internas dos povos indígenas, como um legado da colonização. No entanto, diferentemente do olhar externo que as vê como vítimas de suas culturas, elas propõem transformações a partir de seus próprios valores e princípios. A luta contra o machismo é interna, coletiva e relacional, sem romper com a comunidade, mas buscando sua reconstrução (LESSA, 2020).

Por fim, é importante destacar que a agência dessas mulheres é situada e plural. Ela não se expressa em pautas fragmentadas, mas em uma luta integral por território, cultura, espiritualidade e autonomia. Elas não reivindicam apenas direitos individuais como

¹⁸“Nuestros cuerpos son el lugar donde las relaciones de poder van a querer marcarnos de por vida, pero también nuestros cuerpos son el lugar de la libertad y no de la represión. Nuestros cuerpos en otros de sus atributos tienen una existencia individual y colectiva al mismo tiempo y se desenvuelven en tres ámbitos: la cotidianidad, la propia biografía y la historia de nuestros Pueblos. Nuestros cuerpos en las comunidades y sociedades van construyendo imágenes de sí mismos que se proyectan social, política y culturalmente. Sería óptimo que pudiéramos construir estas imágenes de nuestros cuerpos en libertad, en respeto, en afectos y complementariedades, pero no es así, estas imágenes de nosotras vienen cargadas de machismo, racismo y clasismo, es el mundo al que llegarnos, pero es a la vez el que vamos construyendo Y cambiando.” (PAREDES, 2010, p. 99)

“mulheres”, mas defendem os direitos coletivos de seus povos, afirmando que não há liberdade para elas sem a preservação da terra, da língua, da memória e das formas próprias de organização social. Em síntese, o feminismo comunitário não é uma adaptação do feminismo branco, mas uma outra proposta de feminismo a partir de outra forma de pensar o mundo. Um feminismo tecido com os fios da memória, da espiritualidade, da reciprocidade e da luta coletiva. Ele permite que as indígenas mulheres transformem suas relações sociais sem se submeterem aos paradigmas coloniais, e afirma que, para essas mulheres, existir é também resistir, e resistir é, sobretudo, viver em comunidade.

4.2 Saberes que não se deixaram morrer

As práticas culturais, como a espiritualidade, a cura, o canto e os rituais, não apenas sobrevivem ao colonialismo, mas também desempenham um papel central na resistência cotidiana das indígenas mulheres. Elas não são apenas formas de preservar o passado, mas estratégias vivas de enfrentamento e reconstrução do presente, profundamente enraizadas na cosmovisão dos povos originários. Além de resistirem às estruturas de opressão, elas também recriam, no cotidiano, formas de existência que desafiam a lógica colonial, patriarcal e capitalista. Muitos dos saberes que elas preservam são mantidos por meio da oralidade, da memória e da prática, mesmo após séculos de apagamento e deslegitimação.

Glicéria Tupinambá (2021), por exemplo, ao falar da retomada do manto cerimonial do seu povo, afirma que “vestir o manto é vestir o território”, em uma potente metáfora de resistência cultural e política. Sua fala revela como a ancestralidade não é algo fixado no passado, mas sim um presente vivo, tecido no corpo e na terra. A relação entre o manto sagrado Tupinambá e o território é profundamente enraizada na cosmologia desse povo, sendo indissociável da saúde do ambiente e da continuidade espiritual da comunidade. O manto só pode existir se o território estiver vivo, com floresta em pé, animais e nascentes preservados, pois é desse equilíbrio ecológico que depende a existência dos pássaros cujas penas o compõem. Assim, proteger o território é também garantir a permanência do manto, entendido não como objeto, mas como um ser ancestral, vivo e sagrado. Manto e território são entendidos em termos relacionais, porque a existência do manto não só depende da proteção do território, como a retomada do manto sagrado está intrinsecamente relacionada à retomada do território. Por “retomada”, leia-se o movimento político de desintrusão da terra das mãos dos invasores, empreendido pelos Tupinambá, ao longo das últimas duas décadas (ALARCON, 2019).

Para os Tupinambá, o território é a morada dos Encantados, seres espirituais que habitam e guiam a comunidade, e cuidar da terra, portanto, é cuidar também do mundo espiritual. O manto, nesse contexto, torna-se uma manifestação concreta dessas relações, sendo produzido em diálogo constante entre humanos e outros seres, e sua revitalização está diretamente ligada à retomada de rituais, práticas culturais e à luta pela reconexão com o território. O repatriamento de um manto do século XVII da Dinamarca para o Brasil, por exemplo, é percebido pela comunidade de Serra do Padeiro, aldeia que integra a Terra Indígena Tupinambá de Olivença, como parte do processo de cura da terra e da memória coletiva. Nesse cenário, o protagonismo das mulheres Tupinambá é essencial na revitalização do manto sagrado.

A própria trajetória da Glicéria Tupinambá ilustra esse processo. Liderança indígena, artista e guardiã de saberes, ela iniciou em 2006 a confecção de um novo manto movida por uma intuição espiritual. Seu primeiro contato físico com um manto histórico, em um museu francês, provocou uma experiência sensível intensa: ela sentiu que o manto “falava” com ela, revelando que fora feito pelas mãos de mulheres e crianças, e que carregava as marcas e nomes das Majés, mulheres que o usavam. Com o apoio de mulheres como sua madrinha, Dona Dai; e sua mãe, Dona Maria, Glicéria acessou os conhecimentos por meio de sonhos e escuta espiritual, reafirmando que o saber do manto é feminino e intergeracional. A retomada do manto não apenas fortalece a cultura e identidade do povo Tupinambá, mas também afirma o papel central das mulheres no cuidado comunitário, na memória e na luta pelo território. Glicéria Tupinambá, ao reativar o manto, reativa também redes de saberes e vínculos com o território, reafirmando que a continuidade da vida indígena passa, necessariamente, pela escuta e valorização das epistemologias femininas e ancestrais.¹⁹

Esse protagonismo é evidenciado também na criação das indígenas mulheres, que são consideradas desde cedo as guardiãs da continuidade cultural, são elas que aprendem com as avós o uso das ervas, os rituais de passagem, os cuidados com o corpo e os significados espirituais dos territórios. Como afirma Lessa (2020)

A herança cultural, por diversas vezes, é preservada e passada pelas mulheres indígenas às novas gerações; remetendo à importância de seu papel como guardiãs da cultura, responsabilidade social que recai ainda mais nas costas das mulheres com a colonização, bem como a imposição de muitas outras tarefas acarretada pela

¹⁹ A “Grande volta do Manto Tupinambá” tem sido objeto de exposições no Brasil e no exterior, uma das mais recentes aparições públicas do Manto confeccionado por Glicéria Tupinambá se deu por ocasião da 60ª Bienal de arte de Veneza, em 2024. A exposição intitulada “Ka’a Pûera: nós somos pássaros que andam”, teve a curadoria de Arissana Pataxó, Denilson Baniwa e Gustavo Caboco Wapichana.

sistemática morte dos homens e pela inserção no mercado de trabalho para a sobrevivência. (p.139)

Apesar da violência histórica, as indígenas mulheres encontraram caminhos para resistir. Uma das formas mais frequentes de resistência foi a manutenção silenciosa dos saberes. Mesmo sob ameaça, muitas seguiram transmitindo conhecimentos básicos no interior das famílias, através da oralidade e da prática cotidiana. As mulheres Baniwa, por exemplo, mantiveram seus modos de educação ancestral mesmo diante da proibição explícita das igrejas, o cuidado com o corpo, a alimentação e a espiritualidade nunca deixaram de existir, apenas se tornaram menos visíveis (AURORA, 2019). Além da transmissão silenciosa, muitas lideranças têm investido no resgate e na ressignificação de saberes ancestrais, utilizando, inclusive, ferramentas da própria modernidade ocidental para afirmar suas vozes. A entrada de indígenas mulheres nas universidades é um desses caminhos, em que essas mobilizam suas experiências pessoais e coletivas para tensionar os espaços acadêmicos, exigindo que suas vozes sejam ouvidas e seus saberes reconhecidos. Nesse sentido, a resistência também se manifesta no campo das ideias e da produção de conhecimento, longe de representar assimilação, essa presença busca indigenizar os espaços acadêmicos, fazer circular outras epistemologias e disputar narrativas.

Nesse processo, as indígenas mulheres também têm reconquistado protagonismo político. A organização política dessas tem crescido nas últimas décadas, com a formação de coletivos e a realização de eventos nacionais, como a Marcha das Mulheres Indígenas. Elisa Ramos (2019), ao estudar as lideranças femininas em Pernambuco, destaca que as indígenas mulheres assumem espaços de liderança política sem romper com suas tradições, mas adaptando-as aos desafios contemporâneos. Além disso, constroem espaços de poder onde a equidade de gênero é exercida de forma comunitária, e não nos moldes liberais. A estrutura colonial e patriarcal tentou relegá-las à esfera doméstica, mas, nas últimas décadas, elas têm se tornado narradoras da própria história e lideranças de suas comunidades.

Em síntese, os saberes das indígenas mulheres não apenas resistiram ao silenciamento tais saberes foram reinventados, ressignificados e transformados em ferramentas de luta. São saberes vivos, corporais e espirituais, que sustentam a autonomia, a educação, a saúde, a territorialidade e a política. Eles desafiam a lógica colonial que tenta separar razão de corpo, espiritualidade de política, natureza de cultura. As mulheres indígenas não lutam apenas por direitos, lutam pela vida, pela terra, pelo corpo e pelo espírito (AURORA, 2019).

4.4 A luta das indígenas mulheres pela retomada do protagonismo

A longa história de silenciamento e apagamento das indígenas mulheres, intensificada pela colonialidade de gênero, não apagou suas formas de existência, saber e luta. Ao contrário, nas últimas décadas, assistimos à emergência de um protagonismo indígena feminino que articula ancestralidade, espiritualidade e direitos coletivos. Essas mulheres, enquanto guardiãs de saberes ancestrais e lideranças políticas de suas comunidades, têm se organizado para afirmar suas vozes, práticas e epistemologias, rompendo com as estruturas coloniais que historicamente tentaram excluí-las da esfera pública. As pautas do protagonismo indígena feminino passam também pelo questionamento às suas representações no imaginário social produzidas, em grande medida, por meio dos subsídios didáticos à educação ocidental.

A professora Diádiney Helena de Almeida observa que os “silêncios” sobre a existência indígena, suas múltiplas possibilidades e suas tradições são impostos pelos livros didáticos e pelo imaginário coletivo, frutos de um longo processo de colonização. Isso cria uma impossibilidade da existência de indígenas que não se encaixam em um molde estereotipado.

Até me recordo dos olhares surpresos e confusos quando eu me identificava como indígena. Afinal os preconceitos tinham sido facilmente apreendidos pelos desenhos animados, pelos filmes, pelas abordagens estereotipadas da educação infantil e pelos silêncios que mortificam a todos os indígenas como se não fosse mais permitido aos povos originários existir e compor a paisagem. Espanto e estranhamento. Afinal, não deveria eu estar nua na floresta e portando um arco e flecha em punho? (2020, p. 98).

Em resposta a essa longa trajetória de apagamento e silenciamento, a educação intercultural decolonial emerge como uma proposta de resistência e transformação, ao reconhecer os povos indígenas como sujeitos políticos e produtores de conhecimento. Essa abordagem, como defende Gersem Luciano (2011), propõe uma ruptura com o modelo escolar colonial, historicamente concebido para homogeneizar, disciplinar e subalternizar. Em vez disso, a educação intercultural deve acolher a diferença e promover o diálogo entre os saberes tradicionais e os conhecimentos científicos modernos, não como formas em disputa, mas como possibilidades complementares que ampliam a visão de mundo. Para Luciano, a escola indígena intercultural deve ser um instrumento de “manejo do mundo” para a construção do futuro, articulando tradição e modernidade, e funcionando como espaço de interação de culturas, cosmologias e valores, a partir de uma lógica não hierárquica, mas binocular e complementar.

Nesse contexto, o papel das mulheres indígenas se revela central. Como guardiãs das línguas, das práticas culturais e dos saberes espirituais, elas são as principais responsáveis pela transmissão intergeracional do conhecimento. Gersem Luciano (2017) enfatiza que, sem suas línguas, muitos aspectos materiais e imateriais das culturas indígenas não podem ser preservados, e são, em grande medida, as mulheres que garantem a vitalidade dessas línguas no cotidiano. Ao educarem suas filhas e filhos, as mulheres indígenas sustentam a base de uma pedagogia ancestral que escapa à lógica ocidental da escolarização formal. Sua resistência cotidiana e sua atuação pragmática na defesa das culturas fazem delas sujeitas políticas ativas no processo de reconfiguração das práticas educativas. Portanto, uma educação intercultural decolonial precisa reconhecer e incorporar essas cosmologias femininas, abrindo espaço para que mães, anciãs e lideranças comunitárias sejam reconhecidas como sujeitos de saber e como agentes centrais na formulação de propostas pedagógicas. Como aponta Luciano (2017), devolver à comunidade, e especialmente às mulheres, o papel de conduzir a educação tradicional é fundamental para que o processo educativo seja, de fato, emancipador e enraizado nos princípios do bem viver.

Essa abordagem busca reconhecer as indígenas mulheres como produtoras de conhecimento e sujeitas políticas, valorizando seus saberes, práticas e cosmologias. O ingresso dessas no ensino superior tem se consolidado como uma importante estratégia de luta, representando não apenas o acesso à educação formal, mas um movimento político de resistência e transformação. Por meio da universidade, muitas dessas mulheres buscam adquirir ferramentas e conhecimentos oriundos de um universo “não indígena”, saberes ocidentais que historicamente foram utilizados como instrumentos de opressão, para reposicioná-los em favor da melhoria das condições de vida de seus povos. Cursar áreas como educação, saúde, ciências sociais ou direito, por exemplo, abre margem para o exercício de novas posições sociais e de liderança em suas comunidades, fortalecendo a atuação das mulheres na defesa de seus territórios, direitos e modos de vida, dentro e fora dos seus territórios.

Essa movimentação está inserida em um contexto mais amplo que Ricardo Verdum (2022) denomina como “novo momento ruptura” do movimento indígena no Brasil, caracterizado por uma mudança histórica na qual os povos indígenas rompem com as amarras persistentes do regime tutelar estatal e ampliam sua presença em espaços decisórios da vida pública. Segundo Verdum, esse novo momento conjuga atuações intra e extra institucionais, e tem como uma de suas expressões mais potentes o protagonismo intelectual e político das mulheres indígenas formadas no ensino superior, que atuam de forma estratégica na disputa

por direitos. Um exemplo notável é a advogada Samara Pataxó, doutoranda em Direito pela Universidade de Brasília, que atua no Supremo Tribunal Federal (STF) e no Tribunal Superior Eleitoral (TSE). Em 2022, Samara coordenou a Comissão de Promoção de Participação Indígena no Processo Eleitoral no TSE, contribuindo para ampliar a representatividade dos povos indígenas nas eleições. Sua sustentação oral contra o marco temporal no STF tornou-se um símbolo da presença qualificada das mulheres indígenas nos espaços jurídicos mais elevados do país.

Além disso, a ocupação de cargos estratégicos em esferas do Estado reafirma o protagonismo político feminino indígena, como evidenciam a nomeação de Sônia Guajajara como Ministra dos Povos Indígenas (Ministério criado em 2023), tornando-se a primeira mulher indígena a chefiar uma pasta ministerial na história do Brasil, e de Joênia Wapichana na presidência da Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), também inédita. Ambas protagonizam uma nova etapa de participação política e institucional dos povos indígenas, especialmente das mulheres, com potencial transformador para as políticas públicas e a defesa dos direitos originários, sobretudo os direitos territoriais. Casos como o de Samara, Sônia e Joênia demonstram que, ao ocupar esses espaços, as indígenas mulheres não apenas rompem com a lógica de exclusão, mas reconfiguram as formas de produção do saber e da política, afirmando um protagonismo que articula ancestralidade, território, espiritualidade e direitos coletivos.

Mais do que ocupar esses espaços, no entanto, as indígenas mulheres promovem um processo ativo de descolonização dos saberes e das instituições. A entrada na universidade representa um projeto político de ressignificação de meios historicamente ligados ao etnocídio e ao genocídio. Ao “indigenizar” esses espaços, elas afirmam a legitimidade de suas epistemologias e práticas culturais, trazendo para dentro da academia saberes tradicionalmente excluídos. Além disso, a produção de conhecimento a partir da perspectiva das indígenas contribui significativamente para a desconstrução das visões coloniais ainda presentes nos materiais didáticos e nas representações sociais. Projetos como o livro “Voz das Mulheres Indígenas” (2020), uma cooperação da ONU Mulheres com o coletivo Voz das Mulheres Indígenas, são exemplos disso, ao reunirem relatos e análises em formato coletivo e autoral, oferecendo referências para a valorização de suas experiências, saberes e demandas. Ao produzirem suas próprias histórias e se colocarem como protagonistas, elas confrontam o silenciamento e o esquecimento a que foram submetidas pelas narrativas patriarcais e coloniais, demonstrando que sua exclusão da história foi uma construção intencional do colonialismo.

Dessa forma, a luta das indígenas mulheres pela retomada do protagonismo revela-se como um movimento de resistência que atravessa múltiplas frentes: a preservação das línguas e cosmologias, a reinvenção das práticas educativas e a ocupação estratégica de espaços institucionais de poder. Longe de serem figuras periféricas, essas mulheres têm articulado saberes ancestrais e formações acadêmicas para afirmar-se como sujeitas políticas e intelectuais, desafiando as estruturas de exclusão herdadas da colonialidade de gênero. Ao transitar entre territórios e instituições, entre o espiritual e o jurídico, entre a oralidade e a universidade, elas evidenciam que a reexistência indígena é, também, uma reinvenção contínua da política, da educação e da vida. Seu protagonismo não apenas denuncia os limites das categorias ocidentais, como também propõe outras formas de existir, saber e governar, enraizadas no bem viver e na coletividade. Assim, ao retomarem a palavra, essas mulheres reconfiguram o presente e abrem caminhos para futuros não coloniais.

5 CONCLUSÃO

A investigação proposta neste trabalho buscou compreender como a colonialidade de gênero atuou como uma engrenagem essencial no processo de reorganização das relações sociais indígenas latino-americanas a partir da colonização europeia, com ênfase à experiência brasileira. Buscou-se mostrar que o conceito moderno de gênero, com sua matriz binária, hierárquica e heteronormativa, não é uma categoria universal, mas uma construção histórica que foi imposta aos povos originários como parte do projeto colonial de dominação. O conceito de gênero, como ferramenta da colonialidade, não apenas reclassificou os corpos indígenas a partir de novos marcadores sociais, como também reconfigurou a relação desses corpos com o território, com o saber e com a política. A imposição de um regime normativo ocidental, centrado na razão, na propriedade e na reprodução, transformou radicalmente o modo como os povos indígenas compreendiam suas práticas cotidianas, seus rituais, suas lideranças e seus papéis sociais.

Ao analisar essas transformações sob uma perspectiva decolonial, torna-se possível não apenas desvelar os mecanismos que sustentaram essa violência histórica, mas também reconhecer que o conceito de gênero, longe de ser neutro, foi uma tecnologia de poder a serviço da colonização. Portanto, repensar as categorias modernas a partir das epistemologias indígenas não é apenas um exercício teórico, mas uma necessidade política e ética diante da pluralidade de mundos historicamente subalternizados. Catherine Walsh (2017) propõe o reconhecimento de epistemologias insurgentes e de pedagogias decoloniais, que colocam no

centro do debate os saberes historicamente marginalizados. Para a autora, resistir à colonialidade do saber exige mais do que a inclusão formal da diversidade epistêmica, requer uma transformação radical das formas de produzir e circular conhecimento. Isso implica romper com a separação entre corpo, território e pensamento, e afirmar práticas educativas enraizadas na memória coletiva, na experiência vivida e na insurgência cotidiana. As pedagogias decoloniais, nesse sentido, são práticas de resistência, pois não apenas recusam o saber hegemônico, mas constroem outros modos de ensinar, aprender e existir no mundo.

Ao abordar os movimentos contemporâneos de indígenas mulheres, foi possível observar a emergência de protagonismos que articulam ancestralidade, espiritualidade e direitos coletivos. A ocupação de espaços estratégicos, como universidades, ministérios e órgãos federais, por lideranças indígenas femininas demonstra uma reconfiguração importante nas estruturas de poder. Não se trata de uma simples inserção em espaços institucionais, mas de uma reocupação simbólica e política que rompe com as lógicas coloniais de exclusão. Essas mulheres não apenas desafiam o racismo e o patriarcado impostos pela colonização, mas também reconstróem caminhos baseados na memória coletiva, na oralidade, no pertencimento ao território e na circularidade do tempo. Suas atuações cotidianas sustentam pedagogias insurgentes que recusam o modelo escolar ocidental e propõem práticas educativas enraizadas na experiência, na escuta e na reciprocidade. Nessas práticas educativas as mais velhas têm papéis fundamentais, evidenciando que o protagonismo feminino se dá extra e intra-território.

Este trabalho, nesse sentido, inscreve-se na tentativa de compreender a profundidade das feridas coloniais e de contribuir com os esforços reflexivos sobre resistência, descolonização e reconstrução das múltiplas formas de vida e pensamento que seguem vivas nos corpos, territórios e cosmologias dos povos indígenas da América Latina. Partindo do entendimento de que a colonização não foi apenas territorial, mas também epistêmica e ontológica, a pesquisa buscou escavar os alicerces dessa estrutura que naturalizou a inferiorização de povos, saberes e existências, a partir de um olhar especial às indígenas mulheres. Assim, longe de ser um encerramento, este trabalho pretende ser uma convocação. Convocação a pensar com e a partir dos territórios que falam, que curam e que ensinam.

Ao afirmar que há outras epistemologias possíveis, outros modos de existir no tempo e no espaço, que escapam à racionalidade colonial e que seguem vivos, apesar de séculos de silenciamento. Ao colocar em diálogo os saberes indígenas e as críticas à colonialidade de gênero, reafirma-se o compromisso com uma produção de conhecimento comprometida com a justiça histórica, a pluralidade e a dignidade dos povos originários. É preciso reaprender a

olhar, a ouvir e a conhecer a partir de outras bases. É nesse horizonte que este trabalho se alinha: com o desejo de ajudar a desatar os nós do pensamento colonial e de colaborar, ainda que modestamente, para o florescimento de mundos outros, onde caibam muitos mundos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACOSTA, Alberto. *La filosofía del Sumak Kawsay*. Entrevista realizada por Manuel Antonio Piedra. **Revista Filo-Sophia**, Quito, 2010.

ALARCON, Daniela Fernandes. **O Retorno da Terra: As retomadas na aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, sul da Bahia**. São Paulo: Elefante, 2019.

ALLEN, Paula Gunn. **The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions**. Boston: Beacon Press, 1986.

ALMEIDA, Diádiney Helena de. Remando o mar de histórias da minha vida. In: BANIWA, Braulina; KAINANG, Jozileia; TREMEMBÉ, Lucinha (org.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Hucitec, 2020.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: Identidade e cultura nas aldeias do Rio de Janeiro**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

ARTEGA, Ana C. B. “Caminemos juntos”: complementariedad chacha-warmi y autonomías indígenas en Bolivia. In: SIEDER, Rachel (coord.). **Exigiendo justicia y seguridad – Mujeres indígenas legales en América Latina**. Cidade do México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social, 2017.

AURORA, Braulina. A Colonização sobre as mulheres indígenas: Reflexões sobre cuidado com o corpo. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas | Interethnica**, [S. l.], v. 22, n. 1, p. 109–115, 2019. DOI: 10.26512/interethnica.v22i1.20530. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/20530>. Acesso em: 15 nov. 2024.

AURORA, Braulina. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. **Vukápanavo: Revista Terena**, vol.1, n.1, p. 165-170, 01 nov. 2018.

BOCCARA, Guillaume. **Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)**. *Hispanic American Historical Review*, Baltimore, v. 79, n. 3, p. 427-461, 1999.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACNUR. **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. Asociación para la Cooperación con el Sur – ACSUR, Las Segovias, 2010. p. 11-25.

CORREIA, Felipe Cromak de Barros . A colonialidade de gênero: encontros e desencontros contemporâneos sobre o gênero na América Latina. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 14, n. 2, p. 166–175, 2023. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/40992>. Acesso em: 20 nov. 2024.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero**. Ciencia, Raza e Ilustración en la NuevaGranada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (org.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

DUSSEL, Enrique. **Política de la liberación: historia mundial crítica**. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. Escribiendo desde el margen: reflexiones críticas sobre feminismo y colonialidade. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (org.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

FABIAN, Johannes. [1983]. **The Time and the Other: how anthropology makes its object**. 2. ed. New York: Columbia University Press, 2002.

GÓMEZ, Mariana; SCIORTINO, Silvana. **Mujeres indígenas y formas de hacer política: un intercambio de experiencias situadas en Brasil y Argentina**. 1. ed. Temperley: Tren en Movimiento, 2018.

GUAJAJARA, Sonia. Articuladoras do voz. In: ONU MULHERES; COLETIVO VOZ DAS MULHERES INDÍGENAS. **Voz das mulheres indígenas: a construção de um diálogo nacional sobre os direitos das mulheres indígenas**. [S.I: s.n.], 2020. p. 71-72.

GUZMÁN, N.; TRIANA, D. Julieta Paredes: hilando el feminismo comunitario. **Ciencia Política**, Bogotá, v. 14, n. 28, p. 23–49, 2019.

KAINGANG, Joziléia Jagso. Mulher Kaingang, memória e pertencimento. In: KAINGANG, Joziléia; BANIWA, Braulina; TREMBÉ, Lucinha (org.). **Vivências diversas: uma coletânea de indígenas mulheres**. São Paulo: Editora Hucitec, 2020.

LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, 2005.

LESSA, Luma. **Amansando o empoderamento: mobilização das mulheres indígenas no Brasil indigenizando o debate sobre o gênero**. 2020. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2020.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. **Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro.** 2011. Tese (Doutorado) – Universidade de Brasília, Brasília.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Educação intercultural: direitos, desafios e propostas de descolonização e de transformação social no Brasil. Entrevista concedida a BEATRIZ SCHNEIDER-FELICIO et al. **Cadernos CIMEAC**, Minas Gerais, n. 1, p. 12-31, 10 set. 2017.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. Língua, educação e interculturalidade: por uma educação diferenciada e específica para os povos indígenas. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v. 26, n. 2, p. 219-240, ago. 2010. Acesso em: 16 jul. 2025.

LUGONES, María. Colonialidade de gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 53-83.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set./dez. 2014.

McCLINTOCK, Anne. **Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial contest.** New York: Routledge, 1995.

MENDES, Verônica Araújo. Indígenas mulheres: interfaces entre feminismos e decolonialidades. In: ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE HISTÓRIA, 14., 2022. **Anais eletrônicos.** Disponível em: https://www.encontro2022.pe.anpuh.org/resources/anais/21/anpuh-pe-eeh2022/1664413258_ARQUIVO_dffa4fd0f468da5828ff8cde6317bf17.pdf. Acesso em: 10 nov. 2024.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad.** Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter. DESOBEDIÊNCIA EPISTÊMICA: A OPÇÃO DESCOLONIAL E O SIGNIFICADO DE IDENTIDADE EM POLÍTICA. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n.34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.** Porto: Edições Afrontamento, 2003.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MORALES, Victoria Aldunate. Pronunciamento del Feminismo Comunitario Latinoamericano en la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkis; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (org.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino: desde el feminismo comunitario.** La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad, 2010.

QUIJADA, Mónica. SOBRE EL ORIGEN Y DIFUSIÓN DEL NOMBRE “AMÉRICA LATINA” (O UNA VARIACIÓN HETERODOXA EN TORNO AL TEMA DE LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA VERDAD. **Revista de Indias**, vol. 58, n. 214, 1998.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Journal of World-Systems Research**, v. XI, n. 2, p. 342-386, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONILLO, H. (comp.). **Los conquistados.** Bogotá: Tercer Mundo: Flacso, 1992. p. 437-449.

RAMOS, Elisa Urbano. **Mulheres lideranças indígenas em Pernambuco: espaço de poder onde acontece a equidade de gênero.** 2019. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2019.

SANTOS PANKARARU, Bartolomeu Cícero dos. **Zeladores de Mistérios: memórias do Tronco Velho Pankararu.** Dissertação (Mestrado) – UFRJ / Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2019.

SEGATO, Rita. Colonialidade e patriarcado moderno: expansão do frente estatal, modernização e a vida das mulheres. In: ESPINOSA MIÑOSO, Yuderlys; GÓMEZ CORREAL, Diana; OCHOA MUÑOZ, Karina (org.). **Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala.** Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, n. 18, 2021.

SILVA, Aracy Lopes da. Mitos e Cosmologias Indígenas no Brasil: Breve Introdução. In: **Índios no Brasil.** GRUPIONI, Luís Donisete (org.). Brasília: Ministério da Educação, 1994.

SILVA, Glicéria Jesus da. Arenga Tata Nhee Assojoba Tupinambá. **Tellus**, Campo Grande, MS, v. 21, n. 46, p. 323-339, set./dez. 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v21i46.816>. Acesso em: 16 jul. 2025.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas.** Curitiba: UFPR, 2018.

TAVARES, Inara N. A mãe terra gritará por nossos corpos. **Amazônia Latitude**, 09 ago. 2019.

TAVARES, Inara N. Território: nosso corpo, nosso espírito: reflexões da I Marcha das Mulheres Indígenas. **Fazendo Gênero**, 21 jul. 2021.

TUPINAMBÁ, Glicéria. A visão do manto. **Revista ZUM**, n. 21, out. 2021. Disponível em: <https://revistazum.com.br/revista-zum-21/a-visao-do-manto/>. Acesso em: 23 mar. 2025.

TUPINAMBÁ, Glicéria; TUPINAMBÁ, Jéssica; PAVELIC, Nathalie. “Mais do que objetos”: duas lideranças e pesquisadoras Tupinambá em busca dos seus “ancestrais” na França. **Argumentos**, Montes Claros, MG, v. 21, n. 1, p. 250-278, jan./jun. 2024. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/argumentos/article/view/7454>. Acesso em: 16 jul. 2025.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed, 2015.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2017.

AGRADECIMENTOS

À todos que me apoiaram ao longo destes anos da graduação, especialmente à minha família e aos amigos. Sem vocês, a criança que adorava brincar de ser professora não conseguiria se tornar uma.

À minha mãe, por sonhar e lutar por mim antes mesmo de eu saber como. Obrigada por todas as bolsas emprestadas às minhas professoras de faz de conta.

Ao meu pai, por nunca me deixar desistir. Pelas incontáveis caronas até a faculdade que facilitaram os dias mais cansativos. Obrigada por todas as “louças” de papelão colocadas no corredor de casa, por criar as minhas primeiras “salas de aula”.

À minha irmã Buca, por sempre ser a minha maior apoiadora e a primeira a acreditar em mim. Obrigada por ter sido a melhor colega de trabalho das inúmeras escolinhas que transformamos nosso quarto.

À minha irmã Mila, que mesmo chegando depois da brincadeira acabar, me ajudou na caminhada para torná-la realidade.

Ao meu Binho, por me encorajar ao longo da graduação com as longas horas de “aulas” que você me fazia dar. Você me fez lembrar o quanto eu amava brincar, e como eu amo ainda mais poder transformar essa brincadeira na minha profissão.

À Ana Maria, por dar significado a tudo isso. Por estar comigo nas dificuldades que vêm do ensinar na realidade, por ser minha amiga e também minha professora, através de tantos ensinamentos. Tomar inúmeros cafezinhos com você sempre foi a minha parte favorita da rotina.

Às minhas amigas do colégio, que levo comigo para a vida. Obrigada por terem passado por tantas fases ao meu lado e continuarem aqui, é uma dádiva crescer com vocês. À Duda, Dudinha, Sophia e Bia: quase tudo que sei sobre amor, aprendi na nossa amizade.

Aos amigos e amigas que a graduação me deu, obrigada por compartilharem risos, angústias, cafês e aprendizados. A presença de vocês tornou essa caminhada mais leve, rica e inesquecível.

À professora Ayalla, pela oportunidade de me orientar na conclusão deste trabalho. Obrigada por acreditar em mim e na minha pesquisa, por me guiar durante o processo e enriquecer este trabalho. É uma honra compartilhar esse momento com você.
