

MULHERES INDÍGENAS DAS AMAZÔNIAS EM PERSPECTIVA DE GÊNERO E RAÇA: UM CORPO ENQUADRADO PELA MODERNIDADE/COLONIALIDADE E SUAS IMPLICAÇÕES NA LITERATURA

INDIGENOUS WOMEN FROM THE AMAZON IN A GENDER AND RACE PERSPECTIVE: A BODY FRAMED BY MODERNITY/COLONIALITY AND ITS IMPLICATIONS IN LITERATURE

Israel Silva Soares ¹

RESUMO

Se no passado, não muito distante, o discurso pautava-se em fendas ideológicas, a partir de corpos, hoje, nas artes, sobretudo em poéticas, ainda há uma herança genética que se postula nas sociedades como reflexo dos efeitos negativos de categorias surgidos em tempos remotos: o silenciamento de vozes, em especial o da mulher indígena, excepcionalmente, em literaturas. Por isso, o objetivo, aqui, não é abarcar as experiências do homem indígena- ainda que possamos pô-lo à vista, neste intento, será de forma secundária-, já que sugere, também, esconder a violência epistêmica sofrida por esta, mas colocar em xeque uma discussão cronológica das raízes rudimentares, cujas enclausuram a mulher originária, tendo em vista as invenções de gênero e raça; e como esses implicaram, de forma velada/expressa, em todas as criações de natureza humana. Em vista disso, há algumas décadas, uma crescente preocupação com os efeitos destes projetos fez/faz com que novos questionamentos viabilizassem/viabilizem ações que possam empreender e cintilar o poder de destruição destas invenções, bem como decolonizar/descolonizar, por meio de Gondim (1994), Gonzaga (2022), Holanda (1995), DaMatta, Barbujani (2007), Wolff (1998), Darcy Ribeiro (2017), Becker (2007), Lerner (2019) e outros, pensamentos sexistas-raciais; e encostar fendas que, balizadas pelo juízo do homem “branco”, foram delimitadas a partir de conceitos de raça e gênero.

Palavras-chave: Indígenas, Raça, Gênero, Opressão.

ABSTRACT

If in the not-too-distant past, discourse was guided by ideological divisions stemming from bodies, today, in the arts, especially in poetry, there is still a genetic legacy that is postulated in societies as a reflection of the negative effects of categories that emerged in remote times: the silencing of voices, especially that of indigenous women, exceptionally, in literature. Therefore, the objective here is not to encompass the experiences of indigenous men—although we may bring them into view in this endeavor, it will be in a secondary way—since that also suggests hiding the epistemic

¹ Mestre em Letras pela Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará/UNIFESSPA; Especialista em História e Cultura afro-brasileira e Edu. Indígena; Especialista em língua portuguesa- Oratória e Redação; Graduado em Letras pela Universidade Federal do Pará/UFPa. Email: israelsoares@unifesspa.edu.br

violence suffered by them, but to question a chronological discussion of the rudimentary roots that confine the original woman, considering the inventions of gender and race; and how these have implied, in a veiled/express way, all creations of human nature. In view of this, for some decades, a growing concern about the effects of these projects has led to new questions enabling actions that can undertake and highlight the destructive power of these inventions, as well as decolonize, through Gondim (1994), Gonzaga (2022), Holanda (1995), DaMatta, Barbujani (2007), Wolff (1998), Darcy Ribeiro (2017), Becker (2007), Lerner (2019) and others, sexist-racial thoughts; and close gaps that, marked by the judgment of the "white" man, were delimited from concepts of race and gender.

Keywords: Indigenous peoples; race; gender; oppression.

Mulheres indígenas das Amazônia: do silenciamento às vozes em poéticas

Os conflitos por terras são recorrentes na história das Amazônia². Palco marcado por lutas, sobretudo nos séculos como XVI e XVII, quando a ocupação da região se dava através de atividades tradicionais como caça, coleta e pesca. Exploradores que desbravavam o curso do rio Amazonas acima, pescadores e coletores de ervas e especiarias que faziam viagens de ida e volta. Márcio Souza (2001) nos diz que, muitas vezes, a selva se tornava embaraçosa, por ser hostil; complexa, por ter caminhos perigosos e esconder animais peçonhentos. Às vezes a floresta tornava-se um labirinto onde soldados portugueses se perdiam; ou davam-se diante de etnias indígenas “agressivas”. Diante disso, era preciso adotar estratégias que pudessem facilitar entrar à selva, e evitar problemas. Com isso, ter alguém que conhecesse a floresta, ervas e rios, seria importante porque poderia ajudar, por exemplo, em antídotos contra venenos de animais. Mas quem? O indígena seria uma opção.

Dessa maneira, conseguir o indígena, nos séculos XVI e XVII, parece trazer um conceito simplista: chegar a uma determinada tribo, arma em punho, “cativar” e, em seguida, escravizá-lo como instrumento de mão de obra. Mas não é só isso! Capturar o indígena, no período colonial, além de ser algo planejado e organizado, com dias ou semanas de antecedência, remete a massacres... torturas; assassinatos com requintes de crueldades: corpos de homens e mulheres estripados e esquartejados. Os sobreviventes

² Segundo Santos; Alencar; Silva (2022, p 18) significa “ultrapassar o entendimento epistemológico de uma Amazônia assinalada como homogênea.”

dominados- se é que, às vezes, era possível haver sobrevivente depois do cessar-fogo - seriam selecionados. O homem indígena, muitas vezes, era preservado, sobretudo aquele que oferecesse condições físicas de trabalho. E a mulher indígena? Para essa pergunta Tzvetan Todorov (1999) relata, por meio dos textos de Cristóvão Colombo, um dos “encontros” do homem branco com uma mulher indígena no período colonial:

Quando estava na barca, capturei uma mulher caribe belíssima, que me foi dada pelo dito senhor Almirante e com quem, tendo-a trazido à cabina, e estando ela nua, como é costume deles, concebi o desejo de ter prazer. Queria pôr meu desejo em execução, mas ela não quis, e tratou-me com suas unhas de tal modo que teria preferido nunca ter começado. Porém, vendo isto (para contar-te tudo, até o fim), peguei uma corda e amarrei-a bem, o que a fez lançar gritos inauditos, tu não terias acreditado em teus ouvidos. Finalmente, chegamos a um acordo que posso dizer-te que ela parecia ter sido educada numa escola de prostitutas. (Todorov apud Damasceno, 2020, p. 04)

A reflexão de Todorov (1999), acerca de um acontecimento que ocorre na segunda viagem às terras que um dia seria Brasil, deflagra compreender que o início da modernidade- no que concerne à grande-floresta brasileira relatada em cartas, como “contos de fada”, a partir de cronistas- não foi uma fábula, já que o objetivo de capturar o indígena ia muito mais além da percepção de utilidades de trabalho: havia, também, o juízo de desejo sexual. Nesse sentido, podemos dizer que a modernidade trouxe, em seu bojo, um flanco apocalíptico que se estenderia, evocando catástrofes, por séculos: a colonialidade. Esta que, por sua vez, em seu recôndito, movimentou juízos que envolviam criações de corpos que não orbitavam no campo da/o “imagem e semelhança de adão/homem branco” - pensamento judeu-árabe-cristão rutilado na Europa e Oriente Médio, no período medieval, a partir das Cruzadas-, como o “Índio”³. Invenção de performance versátil, pois o vocábulo empregado, no início da modernidade, como vocativo, abriu vasão ao canibal “macho”; bem como concepções de indivíduos/seres, de estrutura física “semelhante a humano”, que não possuíam pênis: a “fêmea”.

Desse modo, ao entabularmos o poder da modernidade/colonialidade, a partir de lugares chamados Novo Mundo, perceberemos o quanto as grandes navegações às

³ Segundo Gonzaga (2022, p. 02), os indígenas receberam o nome de ‘índio’ quando Cristóvão Colombo chegou à América em 1492, e estava convencido de que havia chegado à Índia. Ou seja, para o autor “índio” é uma alusão aos povos indianos- sociedade que, também, foram considerados selvagens pelo modo de vida- reportados aos povos originários do Brasil que, em consequência disso, fundamentou a escravidão destes.

Índias e o pensamento, no que diz respeito à assimetria sexual, de tempos em que antecedem século o XVI- aqui evocando Gerda Lerner (2019) em *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens-*, foram capazes influenciar, com base em novos adornos no Novo Mundo, a materialização do *sistema de raça/racismo e gênero*⁴, no Terceiro Mundo, a partir da subalternidade de “corpos que se assemelhavam a humano”: o “índio”. Unidade basilar de sexismo-racial que, ao denominarem os indígenas entre “machos” e “fêmeas”, no início da modernidade/colonialidade, contribuíram a severas implicações à mulher indígena, ao reduto casa, ao indivíduo/mulher e, sobretudo, à literatura pós-colonial.

Para compreendermos esse complexo- o vocativo “índio” e suas ramificações perturbadoras, já que o termo abre vasão, também, a sequestro da alteridade, chacina, etnocídio e hierarquia- é importante bifurcar sexismo-racial, no que concerne a mulher indígena, em vocábulo de “índio”, como raça; e os termos “macho” e “fêmea”, como hierarquia no circuito de gênero, uma vez que “a resistência dos ‘conquistadores’ em conceder seus padrões de humanidade aos nativos das Américas não lhe permitia categorizá-los em gêneros masculino e feminino”⁵. Em seguida, como sistema biopolítico que faísca patologias- índio, macho, fêmea- entre homens e mulheres no tempo, interseccionaremos esses distúrbios em patriarcalismo-racial.

De saída, é importante lembramos que a Amazônia é inventada partir de excursões às Índias; que, numa das dezenas de viagens a essa terra, foi visto, segundo Gondim (1994), “seres parecidos com humanos”. Semelhantes a homens porque andavam sobre duas pernas; mas criaturas/monstros porque, além de andarem nus, comiam uns aos outros; um comportamento que se evadia do juízo judeu-árabe-cristão. E, dessa maneira, crivados pelos exageros de cronistas, em cartas enviadas à Europa, foram denominados “canibais”, “selvagens”, “bárbaros”, “monstros” ... Seres cruéis que deveriam ser combatidos à selvageria. Mas o que tem a ver esses “selvagens”, de terras e tempos longínquos, com os indígenas das Amazônia dos séculos XVI a XXI? O que tem a ver o “monstro canibal”, das Índias, com os povos originários das Amazônia?

⁴ Segundo Cristina Denny (2022), nas sociedades de países colonizadores não havia hierarquia de gênero, tampouco o sistema patriarcal; até porque, considerada pelo pensamento do homem, a mulher não tinha status a ser colocado numa escala de relação, já que era considerada um ser invisível. O que havia eram indícios de um corpo sem consciência e razão atribuído à mulher “branca”.

⁵ Leite, 2017, p. 07.

Em *Decolonialismo Indígena* (2022), Alvaro de Azevedo Gonzaga “expõe e dissolve mitos amplamente atribuídos aos povos originários”. A contar aquele vocábulo que, acoplado a modernidade/colonialidade, rompe-se, em 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo à América: o “índio”. Entretanto a expressão não é um termo hirtoso aqui, a palavra, também, enlaça-se como apática-, mas é volúvel. Ao mesmo tempo em que é unidade passiva, porque recebe cargas como o “belicoso canibal” das Índias, o “estorvo”, o obsoleto; é ativa, já que fomenta ações diante do “selvagem”, como caçado, capturado, amansado; bem como chacinas, como se deram na colonização; etnocídios, como o sequestro da alteridade; e espoliações territoriais que se deram e dão no século XXI. Nesse sentido, sobre o que está calafetado nos limites de “índio”, Gonzaga (2022) nos propicia descortinar a flexibilidade agressiva do vocábulo:

O termo “índio” apresenta uma conotação ideológica muito forte e faz com que as pessoas o associem a características negativas, como o pensamento de que o indígena é preguiçoso, indolente, primitivo, *selvagem*, atrasado ou mesmo canibal, além de ignorar toda a diversidade presente entre os povos indígenas. (Gonzaga, 2022, p. 03. Grifo meu.)

É sob essas ponderações, no tocante a versatilidade da ficção “índio”, tutelado pelas grandes viagens às Índias e nutrido a partir do pensamento judeu-árabe-cristão, que os povos originários das Amazônias, enquadrado pelo termo “índio”, estiveram implicados, a partir do sequestro de sua humanidade, com a dor e a morte, uma vez que estes são considerados “selvagens” e “canibais”. De outro modo, os povos originários das Amazônias, embora a percepção do Velho Mundo os interpretasse, a partir de duas pernas e de características biológicas comuns aos europeus- nascem, desenvolvem-se, reproduzem-se e morrem-, mas distanciavam pela cor e pelo modo de vida. Dessa forma, receberam identidades de animais; bem como deveriam ser obedientes aos “agentes de Deus”. Assim nos diz Gondim (1994):

A não aceitação do *modus de vivendi* do nativo é que fundamenta a escravidão que emerge como o novo nome de guerra justa, antiga concepção da cruzada medieval. Em nome de uma sociedade estruturada ao modo europeu (...). O viver conforme a natureza difundida em inúmeras cartas trocadas entre provinciais entre clero e coroa, entre os colonizadores e seus dirigentes, entrava em choque frontal com o Estado autoritário que para viger entre nativos, teria que

esfacelar os belicosos, nômades, antropófagos. (Gondim, 1994, p. 41. Grifo da autora)

Se o indígena, por meio da alusão de índio, foi considerado animal e, por isso, colocado à servidão do homem, propriamente dito “perfeito/branco”, então a mulher indígena se encerra nessa referência? Talvez enclausurasse apenas os homens, porque na percepção do colonizador, a mulher indígena cingia detalhes que alargavam as demarcações de animal: a corporificação. Uma ação que se materializa por meio da ausência do pênis e, conseqüentemente, configurando-a como “fêmea”⁶. No primeiro- a ausência do pênis-, uma “deformação” que cronistas, como Pero Vaz de Caminha, nutrem, em suas cartas, corpos interpretados como capazes de satisfazer sexualmente: “[...] e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos vergonhas [...]” (Caminha apud Damasceno, 2020, p. 03). Essa retratação, da mulher indígena sob olhar do colonizador, tendeu a caracterizá-la como “libidinosa”, já que os cronistas fomentavam, a partir de sua nudez, insinuações constantes de desejos sexuais por partes destas.

Diante disso, a mulher indígena, além de ser enquadrada como “índio/animal”, uma emolduração em que reforça o conceito de invenção de raça no século XVI, tornou-se “lascívia” a ponto de ser comparada às descrições bíblicas dos Sodomitas, corpos vistos como pecadores e impuros pela fé cristã. O que, conseqüentemente, colaborava, a partir da corporificação destas, corpos violáveis e estupráveis. Assim nos diz Samyr Leite (2017, p. 07), “esses sujeitos do gênero feminino, mulheres que não eram representadas como plenamente humanas, eram percebidas como corpos para o prazer do colonizador, alvos de violências diversas materializadas por possuírem um corpo significado pela utilidade sexual-reprodutiva”. Uma ideia pré-concebida e equivocada- se é que equivocada é a palavra certa que justifique o comportamento do europeu diante da mulher indígena.

Por outro lado, a vertente “fêmea”, além de firmar a mulher indígena como sexo oposto do “selvagem macho”, o “índio”; bem como conota deformação a partir da carência de um pênis, coopera aperfeiçoar e agregar, de modo velado, no advento de gênero/patriarcado. Pois, a partir de 1570, os padres jesuítas tornaram-se empecilhos à

⁶ Samyr Leite (2017, p. 07) afirma que no início da colonização “os corpos que se assemelhavam aos de humanos poderiam ser classificados quando muito em macho e fêmea (tal qual se fazem aos animais)”.

escravidão com objetivo de, a partir da catequização, tornar o “índio” um simulacro humano⁷, ou seja, humanizá-lo sob reduto do homem “branco” - ensinar-lhes a língua, vestir roupas, reconhecer uma só religião... Nesse sentido, como “a resistência dos conquistadores em conceder seus padrões de humanidade aos nativos das Américas não lhes permitia categorizá-los em gêneros feminino e masculino”, “macho” e “fêmea” materializa gênero/patriarcado a partir do “índio macho” e “fêmea” em terras do Novo Mundo. Assim nos deixa compreender Denny (2022)

[...] nas sociedades pré-coloniais não havia hierarquia de gênero, ou seja, a ideia de gênero e o sistema patriarcal foram introduzidos a partir da colonização.

As fêmeas colonizadas eram consideradas a inversão ou deformação dos machos não-humanos. Sendo assim, os/as colonizados/as tornaram-se machos e fêmeas, esvaziados ontologicamente.

[...] a divisão de gênero é uma imposição colonial, com o objetivo de dominar e subjugar os sujeitos de diferentes maneiras, tendo como justificativas fatores étnicos e classicistas. (Denny, 2022, p. 45-46)

Sob essas considerações, até aqui discutido sobre “Índio”, enquanto raça; e “macho/fêmea”, enquanto sexo; infere-se que, sob égide da modernidade/colonialismo, o patriarcado foi racializado. E, com isso, trazendo um efeito destruidor às mulheres, sobretudo as das Amazônias, já que os séculos XVII até o XXI são erguidos, nesta região, pela violência sistêmica de sexismo-racial, empregado no século XVI. Um furor que pode ser compreendido assim: “Os homens indígenas sofreram os mais diversos tipos de violência, enquanto as mulheres indígenas estavam sujeitas a essas agressões, o estupro foi corriqueiro. O povo Amazônico, miscigenado, nasceu do estupro, como em todo território nacional” (Chaves; César, 2019, 144).

Se os séculos seguintes, após o XVI, nas Amazônias, são erguidos pela violência do patriarcado-racial colônia; como pode ser compreendido- já que “macho” e “fêmea” energizaram o reduto do patriarcado; bem como “índio” fomentou raça- os séculos XVII até o XXI, no que concerne o patriarcado em dinamizar o homem? E o que mantém sólidos métodos de ataque à mulher indígena das Amazônias, além do sexismo?

Para a primeira pergunta, é importante vislumbramos o que diz Sérgio Buarque de Holanda (1995) e Roberto DaMatta (1997) sobre os efeitos do patriarcalismo na

⁷ Segundo Leite (2017) A Coroa só autorizava a escravidão indígena por meio da guerra justa, ou seja, aquele que negasse os costumes da fé cristã deveria ser escravizado.

sociedade. O primeiro, deixa-nos compreender que o patriarcado fez da família um núcleo poderoso e exigente e, dessa forma, marcou nossa sociedade. Para o autor “a família colonial fornecia a ideia mais normal do poder, da respeitabilidade, da obediência e da coesão entre os homens. O resultado era predominarem em toda a vida social” (HOLANDA, 1995, p. 82). Além disso, a família patriarcal nada mais servia do que de um modelo ao governo apoiar-se, visto que “quanto mais próximo dessa imagem paternal o governo estivesse, mais generoso, filantrópico e justo ele seria conseguindo a obediência voluntária dos povos”⁸.

Como a sociedade brasileira não teve como base os meios urbanos, o que os portugueses instalaram no Brasil foi uma civilização rural e, sobretudo patriarcal, com padrões econômicos e sociais herdados da era colonial, especialmente expresso pela lavoura servida pelo braço escravo, o patriarcalismo construiu no reduto casa “O homem cordial”. Uma pessoa em que traz consigo princípios básicos da velha educação como a obediência estimulada na medida correta. Nesse sentido, Buarque (1995) diz que homem cordial é afável, hospitaleiro, generoso, patriarcal e formado no campo. “Virtudes” que são observadas e até elogiadas pelos estrangeiros, uma vez que definem a singularidade de um traço do caráter brasileiro. No entanto, esse comportamento pode oscilar enquanto pessoa, em casa; para indivíduo, na rua.

Nesse sentido, Roberto DaMatta em *ESPAÇO - Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil* (1997), mostra-nos e faz distinção entre os espaços privado e público. Para o autor, os contextos casa e rua configuram ações que se contrastam à medida que se situa em qualquer um destes locais. Em outras palavras, a postura do homem patriarcal é como uma espécie de ator que adquire um papel para cada contexto. Assim a firma DaMatta (1997):

Realmente, se entrevistarmos um brasileiro comum em casa, ele pode falar da moralidade sexual, dos seus negócios, de religião ou da moda de maneira radicalmente diferente daquele que falaria caso estivesse na rua. Na rua, ele seria ousado para discursar sobre a moral sexual, seria prudente ao mencionar seus negócios e ultra-avançado ao falar de moda. Provavelmente ficaria querendo ouvir para se comunicar sobre religião. Em casa, porém, seu comportamento seria, em geral, marcado por um conservadorismo palpável, sobretudo se fosse um homem casado e falando de moral sexual diante de suas filhas e

⁸ Holanda, 1995, p. 85.

mulher! Pela mesma lógica, uma pessoa numa igreja, num funeral, num terreiro de umbanda ou num centro espírita poderia marcar suas atitudes com um discurso diferente daqueles requeridos pelos espaços da rua e da casa. (DaMatta, 1997, p.32)

As considerações nos deixam compreender conceitos de casa e rua. Assim como abre espaço a inferir pressupostos entre pessoa e indivíduo. No primeiro, pessoa é aquela inserida num espaço privado, o espaço da satisfação e das vontades; mas delimitado, uma vez que há uma hierarquia, um homem exemplar “de uma cerimônia de natal”- sorridente, religioso, afetivo...Qualidades que remetem ao homem cordial, da sociedade patriarcal, que, segundo Sérgio Buarque de Holanda (1995), traz “virtudes” que não significam boas maneiras, mas de algum modo organização de defesa ante a sociedade, ilude na aparência, podendo lhe ser útil quando necessário. Assim, Roberto DaMatta (1997), deixa-nos perceber pelo excerto:

[...] Em casa somos todos, conforme tenho dito, "supercidadãos". Mas e na rua? Bem, aqui passamos sempre por indivíduos anônimos e desgarrados, somos quase sempre maltratados pelas chamadas "autoridades" e não temos nem paz, nem voz. Somos rigorosamente "subcidadãos" e não será exagerado observar que, por causa disso, nosso comportamento na rua (e nas coisas públicas que ela necessariamente encerra) é igualmente negativo. (DaMatta, 1997, p. 6-12)

Diante dos expostos, até aqui discutido, verifica-se que é na rua em que se configura o indivíduo como um ser que se torna importante mais do que o todo – o coletivo. E, por conseguinte, esse indivíduo está em constante conflito e tensão por ser um espaço que exige em dado momento ser sutil, “escorregadio” e perigoso; ou até agressivo, como requisito de “macho”. Desta forma, nota-se que o “homem cordial”, da sociedade patriarcal (pessoa), inserido em contexto de rua, torna-se indivíduo a partir de uma mentalidade hierárquica que classifica objetos e pessoas como inferiores/superiores. Em outras palavras, o patriarcalismo instalou-se além da casa, na rua, com a faceta de gênero “macho”; que, ao reportar-se a casa, torna-se pessoa, mas acompanhado de coercitividade. Um homem opressor que teve como base o acúmulo de terras para aprender a subjugar, em tempos primitivos; bem como forjado por gênero, “macho” e “fêmea”, no encontro entre “homem perfeito” e “índio”.

No que diz respeito à segunda inquirição- O que mantém sólido a dinâmica de ataque à mulher indígena das Amazônias, além do sexismo? -, primeiramente é importante lembramos que o século XVIII e XIX, segundo Barbujani (2007), são períodos carregados de debates sobre raça, sobretudo conduzidos em discursos imperativos categóricos que se pautavam em catalogação de fósseis, cor de pele, formato de crânio, para fomentar divisões entre identidades. Nesse quadro, um modo clássico da antropologia, do século XIX, era tabular esses dados de modo subjetivo, assim afirma Guido Barbujani (2007, p. 64): “A ciência deriva diretamente da curiosidade, e, por isso, não se deve estranhar se muitos cientistas dedicaram seu tempo a especular sobre a diversidade humana e catalogá-la a partir das suas características externas”.

Essas características externas eram catalogadas num sistema de edição chamada de *Sytema Naturae* em que são colocados homens e primatas numa perspectiva de classificá-los em raça. Um rol que fazia relação de seis raças: americana, europeia, asiática, africana, selvagem e monstruosa. Os europeus, por ficarem no centro da humanidade, não havia relação com primatas e, diante disso, as descrições designavam ser “inteligentes, inventivos e guiados pelas leis”⁹. As duas últimas raças são firmadas em casos de “malformações congênitas” e, dessa forma, chamadas “homens dos bosques” ou “homens-macacos”, por estarem em meio à floresta e apresentarem comportamentos antropofágicos, em estudos do século XVI. Assim, foram considerados pela ciência da época. Reflexões que eram, por meio de especulações subjetivas, rutiladas, de forma sistêmica, no cotidiano; sobretudo como estratégia plausível para capturar e/ou afastar, por meio de assassinatos, o outro que ocupava certo espaço, como o indígena nas Amazônias, do século XIX, que impedia empreendimentos que envolviam fins lucrativos, como a extração da matéria-prima da produção de borracha: o látex.

É no Ciclo da Borracha, no século XIX e início do século XX, na região Norte do Brasil, considerado por Berta Becker (2007) como a segunda fase de exploração das Amazônias que, além de descortinar os efeitos de buscas incessantes sobre raças que se davam no século XVIII, enxergamos o sistema patriarcado fazendo frente na subjugação

⁹ Barbujani, 2007, p. 66.

de mulheres “brancas”, como mercadorias e objetos de privilégios e de disputa entre homens. E o racial na captura de mulheres indígenas que, a partir de cativas, eram submetidas ao processo de sistematização do patriarcalismo- essas mulheres, muitas vezes, quando capturadas eram colocadas em casas onde havia mulheres “brancas” para ensiná-las a vida doméstica. E, dessa forma, tornando-se esposas de seringueiros.

Para compreendermos como se dava, de fato, o patriarcado, envolvendo mulheres brancas; e, conseqüentemente, proporcionando o patriarcado-racial, cingindo mulheres indígenas, nos seringais das Amazônias dos séculos XIX e XX; é necessário fazermos uma breve contextualização quanto ao período inicial da abertura dos seringais, a partir de 1830, destacando a possível inexistência de mulheres “brancas” nas regiões de extração do látex, até 1912, auge da borracha. Para tanto, de saída, observemos a seguinte epígrafe:

Durante todo o século XIX, a produção de seringas e galochas, na Europa e em Belém do Pará, foi bastante considerável. Em 1830, por exemplo, segundo Barbara Weinstein, a Amazônia exportou, através do porto de Belém, 156 toneladas de borracha bruta e produtos manufaturados. (Wolff, 1998, p.47)

As considerações, de Cristina Scheibe Wolff, mostram que, nessa primeira data, a borracha tornava-se uma matéria prima de suma importância para a crescente indústria europeia, tendo em vista a autora considerar os séculos XIX- a partir de 1890, com o hábito da bicicleta- e XX- a partir de 1900, com a progressiva popularização do automóvel- como períodos em que marcam o mercado internacional da borracha, uma vez que as exportações amazônicas chegaram às dezenas de milhares de toneladas. Para ter-se uma ideia da ascensão econômica da borracha, o processo de vulcanização, desenvolvido por Charles Goodyear¹⁰, em 1839, fez, até 1880, Amazônia ser o único fornecedor mundial de borracha, e, até 1912, o principal fornecedor.

Com toda essa celeuma, em torno do látex proporcionado pela Amazônia, o ciclo econômico se concentrou nessa região e atraiu milhares de pessoas para trabalhar na atividade, sobretudo pessoas da região Nordeste. Em outras palavras, é sob as utilidades da borracha, na Europa do século XIX e XX, que a ocupação de toda a região dos altos

¹⁰ Segundo Wolff (1998) foi um Inventor, estadunidense, conhecido por ter descoberto a vulcanização da borracha.

rios da Amazônia, especialmente a que constituiu, hoje, os estados do Acre e Rondônia, lugares onde as seringas eram mais concentradas e mais produtivas, que houve uma intensa movimentação, do homem nordestino, em busca de riqueza nos seringais das Amazonas. Assim nos diz Cristina Scheibe Wolff (1998):

E deste sertão nordestino, principalmente cearense, árido, seco e povoado pelas fazendas de gado criado solto, que saíram não somente os primeiros aventureiros que estabeleceram os seringais nos altos rios amazônicos, mas também a maioria dos que vieram a trabalhar como seringueiros. (Wolff, 1998, p. 49)

As ponderações de Cristina Scheibe Wolff, na tese *Marias, Franciscas e Raimundas: uma história das mulheres da floresta* (1998), além de definir o nordestino nos assentes dos seringais das Amazonas, também explica como era feito o recrutamento de centenas destes, por senhores donos de seringais; bem como o porquê da rara ou inexistência de mulheres na extração do látex em algumas regiões. No primeiro, como o dono de um seringal, também nordestino, em outrora- na abertura dos seringais- tinha enriquecido; voltava ao nordeste para financiar passagens e despesas de viagens a vários migrantes. Com isso, o nordestino chegava, ao seringal, atolado em dívidas; uma estratégia dos patrões que visava controle de mão de obra a fim de conjugar produtividade e lucratividade, já que o seringueiro, ao sentir-se na obrigação de quitar sua dívida, poderia trabalhar horas ininterruptas para tonar-se independente do patrão. Comportamento que, conseqüentemente, resultava em muita borracha.

Entretanto, esse controle de mão de obra, ocasionada a partir de logísticas do seringueiro, não se encerra em dívidas; a estratégia incorpora, também, *a mulher como mecanismo de estimulação ao seringueiro*¹¹, uma vez que esta, ao ter ficado no nordeste, aguçava o sonho do homem voltar à terra natal, rico. Em outras palavras: “É o nordestino, em especial o cearense, que iam solteiros, sozinhos, esperando sempre voltar ao Ceará... A ida ao Amazonas não era tida como algo permanente, mas uma forma de fazer fortuna e, depois, retornar ao sertão e a família” (Wolff, 1998, p. 54). Os que iam à Amazônia, sem compromisso de ter deixado esposa à espera no Nordeste, às

¹¹Segundo Wolff (1998), as mulheres não eram recrutadas, tampouco poderiam seguir o companheiro aos seringais por dois motivos: nutrir o sonho do nordestino de voltar para casa, já que poderia trabalhar mais rápido pensando em pagar a dívida junto ao patrão; ou oferecer risco de independência do seringueiro ao patrão, uma vez que estas poderiam desenvolver artesanatos e agricultura (plantio de macaxeira, verduras... e serem vendidos) nos seringais.

vezes, assetavam-se nos seringais, à medida que, de forma atípica, encontrassem uma mulher.

A mulher, nos seringais das Amazônias, era praticamente inexistente. A rara presença desta, muitas vezes, era ao lado dum dono de seringal ou em casas aviadoras¹². O que se compreende monopólio da mulher “branca” nas Amazônias do século XIX, uma vez que esta é patenteada aos seringais dos altos rios como mercadoria exclusiva a alguns homens. Um objeto que ao chegar a esses espaços, às vezes, decidia viver com o seringueiro e, então, formar uma família. Nesse sentido, a mulher, em rara presença em meio à floresta, num terreno inóspito em que havia milhares de homens, torna-se sinônimo de luta, disputas e assassinatos entre homens, uma vez que este passa a desejar e roubar a mulher do outro. Um comportamento que, além de materializar o patriarcado, mostra o poder de quem “deve” estar no topo do sistema de gênero. Assim nos deixa compreender Wolff (1998):

As relações entre homens e mulheres que se estabeleciam nesta sociedade movediça e cambiante dos seringais eram perpassadas por atribuições de gênero que se relacionavam com as condições desta sociedade. Assim, *ser homem era ser seringueiro, produzir muita borracha; ser forte, violento, até quando fosse tocada sua honra. Ser mulher era pertencer a um homem, pai, marido ou companheiro.* (Wolff, 1998, p. 84. Grifo meu)

É diante dessas considerações que podemos compreender: se a mulher “branca”, fora do reduto do homem, nas Amazônias século XVIII, XIX e XX, foi um/a objeto/mercadoria- embora, às vezes, pudesse decidir com quem ficar-, então pelas considerações de Wolff, ela deixa de ser produto, sob medida de um homem, para ser mulher. Entretanto uma mulher, ainda, corporificada, como pertence no baluarte do patriarcado, uma vez que este corpo, em barricado por gênero, não escapar da disposição superior do homem.

Por outro lado, se a mulher “branca” não consegue evadir-se da órbita do patriarcado/gênero, embora propriamente dita “civilizada”, surge uma inquietação: para Darcy Ribeiro (2017), nos espaços das Amazônias haviam grandes grupos indígenas,

¹² Segundo Wolff (1998), foram estabelecimentos comerciais que se constituíram para abastecer os seringais. A partir destas casas eram possíveis receber e trocar a borracha produzida; e/ou na posse dela realizar operações de venda para o exterior. Eram nessas casas que, também havia mulheres que vendiam seus corpos.

em especial aqueles que já tinham contado com o “neoliberalismo”; e os considerados “selvagens”. Nesse sentido, questiona-se: se a mulher branca era considerada uma mercadoria de privilégios ao nordestino, e a indígena que, por sua vez, aos olhos do corpo “perfeito”, além de ser um corpo “exótico”, é uma mulher? Para essa pergunta, tomemos o que afirma Cristina Wolff (1998, p. 89): “era importante a prática do aprisionamento de índias que eram depois vendidas aos fregueses, ou mesmo tomadas como companheiras pelos próprios homens que as aprisionam”.

Se a mulher, dita “branca”, no seringal, estava à mercê dos reflexos patriarcais/gênero— como mercadoria, porque poderia ser comprada, ou roubada e, consequentemente, subalterna no reduto da masculinidade—; mas, muitas vezes, poderia decidir seu amor a um seringueiro. Entretanto não se pode afirmar a mesma coisa sobre mulher indígena, uma vez que esta é capturada, em meio à selva, “amansada”, vendida e colocada como subserviente no círculo de gênero. Embora ela se enquadrasse como mercadoria, característica similar à mulher “branca”, o que a distinguia era fato de ser capturada e ser “domesticada”. Vejamos o que diz Cristiana Wolff (1998):

Quem “*pegava*” uma “cabocla” na correria podia ficar com ela para si ou vendê-la para o patrão, que então a revendia para outro seringueiro. O preço variava, e podia ser o de uma espingarda, ou quatrocentos a quinhentos quilos de borracha, o que equivalia à produção anual de um seringueiro.

Após o apresamento era necessário “*amansar* a cabocla”, para o que, muitas vezes, utilizava-se de práticas bem pouco, digamos, “civilizadas”, tais como amarrá-las e amordaçá-las. (Wolff, 1998, 167. Grifo meu.)

Quando se coloca em xeque os vocábulos “captura” e “amansada/domesticada”, em relação à mulher indígena, o que se compreende é que esse comportamento não se distancia de tempos coloniais, quando estes/as, por meio da ficção de “índio”, foram considerados/as selvagens. E, em consequência disso, perseguidos, capturados, escravizados ou mortos. O interessante disso, é que o que fomenta manter hirto a objetificação e racialização da mulher indígena são pensamentos de gênero e poligenistas que, em pleno século XIX, tentam fundamentar, de forma muito subjetiva, por meio da catalogação de fosseis- formato de crânio, pele e modo de vida-, o indígena como animal primata. Estudos em que relacionavam o indígena com aqueles vistos nas grandes navegações às Índias: o “canibal”. Ser semelhante a humano que não se afasta

daqueles que se enxergam no Novo Mundo, no início da colonização; tampouco nos seringais do século XIX, no período da borracha.

De modo geral, se o homem indígena foi perseguido, capturado e colocado como escravo, sob a ficção de “índio”; a mulher indígena, além desses enquadros, teve o corpo violável e estuprável. O que nos possibilita afirmar que a violência sexual contra essas mulheres não foi só uma ferramenta do patriarcado/gênero, mas também uma ferramenta do colonialismo e do racismo. Instrumentos que se perpetuam, e acabam refletindo em autores pós-colonialistas, no cânone, com algumas representações de enaltecimentos, ainda que problemáticos, do homem indígena: o “bom selvagem”, no Romantismo; e o miscigenado, no Modernismo.

O Romantismo, embora tentasse “romper” com a cultura e a literatura portuguesa com a busca de uma identidade nacional na literatura- o indígena como herói-, ainda manteve influências europeias, uma vez que o indígena é visto com uma identidade essencialista, a partir do estereótipo de pureza (representação de uma identidade nacional). Por outro lado, no Modernismo é refutado o caráter de pureza valorizando não só uma cultura marcada pela pelas diversas contribuições raciais, como a obra *Macunaíma* (1928); mas, conforme afirma Damasceno (2020, p. 07), “valoriza as particularidades locais e as características próprias da literatura nacional, rompendo não somente com as formas de descrever o Brasil, mas também com a forma de enxergar seu contexto sociopolítico e cultural”. É por meio do Modernismo, que as questões vistas como inferiores pelos europeus, como o clima e a mestiçagem, marcada pela presença do indígena e do negro, são considerados como superiores.

Embora o Romantismo ou Modernismo tenham suas próprias peculiaridades, as escolas literárias coadunam à configuração do homem indígena como herói e representante de uma identidade nacional; valorização concebida pela literatura canônica. Porém não significa nivelar com a valorização da mulher indígena na literatura, visto que esta permanece silenciada e representada a partir de estereótipo sexual, ainda que suavizado pela melancolia romântica. A exemplo do que foi dito, são as poéticas *Marabá* (1849), de Gonçalves Dias; e *Iracema*, de José de Alencar (1863). De acordo com Damasceno (2020), as obras são repletas de clichês a partir de corpo e raça, visto que o primeiro culmina na descrição física, objetificando a mulher indígena.

Iracema, por sua vez, reduz a figura feminina indígena a uma representação repleta de subjugação, sendo uma personagem que cede facilmente às investidas do homem branco:

Sobre o que diz Laura Emília Damasceno em *A representação da mulher indígena na literatura brasileira: leitura comparada entre a escrita poética e autoral de mulheres indígenas e autores não-indígenas* (2020), percebe-se que o despontar da literatura brasileira é acompanhada pelo sexismo. São poéticas- romances, poemas, crônicas...- “frutos de um costume intelectual que tem como essência o pano de fundo histórico em que a Europa se estabeleceu como referência societárias dominante, a partir de construções teóricas sociais”¹³ . E, em se tratando de poéticas da região amazônica, a situação fica mais complexa ainda quando as ideologias coloniais/europeias parecem estar sólidas a partir da não valorização da figura feminina indígena em obras. Diante disso, é necessário caracterizar encontros à colonialidade que permanece vigente como herança da modernidade, do racismo e do capitalismo. Nesse sentido, Alvaro (2022, p. 120) afirma que “decolonizar”¹⁴ assegura enfatizar e superar resquícios deixados na descolonização pela lógica colonial”.

Além disso, o autor acrescenta que, embora a modernidade tenha trazido um lado malévolo- a colonização-, pode-se aproveitar esse lado negativo da modernidade e considerar relevante, já que decolonizar toma como partida o reconhecimento de que não podia haver Modernidade sem colonialidade; bem como constituir um local epistêmico do qual a realidade poderá ser pensada: *o locus de enunciação*¹⁵ . Um lugar onde escritores possam estar inseridos, na história daqueles que tiveram suas culturas e dores ofuscadas pela história oficial, e, a partir disso, enunciar vozes que foram silenciadas pelo discurso legitimado pela opressão.

Diante disso, compreende-se que as Amazônias como espaço, redundante da modernidade/colonização, em que há narrativas que edificam monoculturas binárias, a partir da subalternidade de sujeitos a uma supremacia branca sexista, nesta região; a

¹³ Gonzaga, 2022, p. 118.

¹⁴ É libertar de uma abordagem que enxergue na colônia apenas a forma que lhe foi dada pela Europa no século XIX e não confundir colonização com o colonialismo. (Vergès apud Gonzaga, 2022, p. 120)

¹⁵ “Embora a noção de *locus da enunciação* não seja exclusiva da razão decolonial, ela é necessária para quebrar a concepção monolítica da razão moderna e para compreender a multiplicidade de conhecimentos como diferentes espaços epistemológicos de emancipação. (Gonzaga, 2022, p. 126. Grifo meu)

zona, a partir de escritores contemporâneos que têm esse espaço como *locus de enunciação*, pode abrir vertentes de proposições para superar resquícios deixados pela lógica colonial. A exemplo disso são os textos *Invasão* (2004), de Eliana Potiguara, e *Resistência Indígenas* (2020), de Márcia Wayna Kambeba, que possibilitam rutilar modelos de decolonialismo, a partir de autoria feminina indígena. Nestes, “os sujeitos indígenas anunciam sua voz e/ ou sua letra em um movimento de autoexpressão e autovalorização de suas ancestralidades e costumes” (Dorrico apud Damasceno, 2020, p. 13). Por outro lado, a partir de um *locus de enunciação*, nas Amazônias, *Cinzas do Norte* (2005), de Milton Hatoum, avulta-se, também, como poética que faz o patriarcado-racial trepidar e fraturar suas bases frente a uma mulher indígena redimensionada a partir de um pensamento em descolonização e feminista¹⁶: Alicia.

Embora a narrativa *Cinzas do Norte* (2005) não mostre isso, Alicia é uma indígena a qual, em algum momento na história de “índio” - já que este termo enquadra todos indígenas, em tempos remotos, como bárbaro/selvagem-, teve seus ascendentes caçados, capturados e “amansados” e, em consequência disso, redundou em descendentes que vivem em contato com o neoliberalismo, como a própria figura feminina Alicia. Uma personagem que, embora resoluta em seus desígnios, encontra-se enclausurada no casamento¹⁷. Assim afirma Joana da Silva em *A mulher e o poder na ficção*, de Milton Hatoum (2015):

Alicia é de origem indígena. Casa-se com o influente comerciante Trajano Mattoso, e se torna mãe de Raimundo (Mundo). Infeliz no casamento e desajustada em relação à sociedade à qual passa a pertencer ela mantém um antigo relacionamento amoroso com Ranulf, relacionamento este que desencadeia grande revolta e indignação em Ramira, irmã de Ranulf, e tia de Lavo, o narrador. (Silva, 2015, p. 66)

Como é possível perceber, por meio das considerações de Joana, *Cinzas do Norte* (2005) traz faíscas coloniais que se reconfiguram à invenção de gênero, raça e patriarcalismo reverberados na narrativa. Entretanto, essas patologias são tomadas e

¹⁶ Segundo bell hooks (2022), o feminismo não se fecha apenas no reduto de uma mulher politicamente liberta das ideias machistas, mas todo pensamento disposto a alcançar o sexismo/gênero e enfrentá-lo de forma consciente e política.

¹⁷ Para Joanna (2015) o casamento, aos longos dos tempos, tornou-se um dos eixos de sustentação do patriarcalismo, uma vez que a instituição família homologa o “ideal de realização feminina”: a esposa perfeita e a mãe ideal, a partir de uma casa. Reduto que, como baluarte de “virtudes” sociais, atesta e majora a mulher no círculo de casa. Entretanto exige capricho extremo, a partir da órbita de gênero, ao marido e aos filhos.

repensadas, a partir dum *lôcus de enunciação*. Nesse sentido, Milton Hatoum, no que concerne violência epistêmica das mulheres nas Amazônias, ao mesmo tempo em que enquadra Alícia em sexismo-racial- ao exprimir esta mulher no reduto casa, a partir de sua submissão a um homem; bem como “índia”, a partir de estereótipos que esta imagem atrai - coloca esta no enfretamento “de um regime tradicional que, gradualmente, cede lugar a um novo regime que se pode denominar pós-patriarcal”¹⁸. Assim como, também, Hatoum, a partir de Alícia, une fendas raciais- junta uma mulher indígena e um homem “branco” a viverem em laços matrimoniais- que, em tempos longínquos, não era possível, uma vez que ideologias que se intitularam como identidades, propriamente ditas puras/completas, não permitiam união de corpos em disparidade.

Considerações finais

Se, epistemologicamente, em tempos longínquos, o “homem de razão”, eurocentrista, construiu-se a partir de um pedestal onírico sob branquitude, enquanto sujeito social e político, então, ainda hoje, o refúgio de invenções de sistemas que segregam, especialmente gênero e raça, são encontrados em indivíduos que negam aceitar a história da mulher como partícipe na construção da civilização e, assim, mantê-la subordinada e invisível no constructo da história. Uma prática que sempre buscou explicações nas sociedades, sobretudo nas primitivas, justificativas- por meio do mito, símbolo e, essencialmente, a religião- para defender premissas de submissões às mulheres como algo universal, determinado pela natureza ou por Deus, portanto, permanente. O que possibilita isentar e trazer alívio aos homens sobre a responsabilidade do papel e/lugar da mulher.

Entretanto, a pujança das Amazônias, por meio da não totalização desses espaços, também resiste ao poder da categoria “absoluta” através de poéticas que trazem tensões entre estabilidade hegemônica e sujeitos que foram silenciados- aqui apontando mulheres/homens indígenas que têm como posto de observação a grande floresta para escrever. Estes que, a partir da linguagem escrita, recuperam-se e retomam os sentidos

¹⁸ Silva, 2015, p. 64.

dos lugares dentro da própria história nas Amazôniaas. Inquietações que reformulam e incomodam como se fossem um cisco no olho.

Referências

BARBUJANI, Guido. *A invenção das raças*. Trad. Rodolfo Ilari. São Paulo: Contexto, 2007.

BECKER, Berta K. *Amazônia: Geopolítica na virada do III milênio*. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

CHAVES, Fabiana Nogueira; CÉSAR, Maria Rita de Assis. *O silenciamento histórico das mulheres da Amazônia brasileira*. Extraprensa, São Paulo, v.12, n. 2, p. 138-156, jan/jun. 2019.

DAMATTA, Roberto Augusto. *A casa & a rua-espço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5º ed. Rio de Janeiro, 1997.

DENNY, Cristina Joelma. *Voz, Resistência e Descolonização Feminina do Norte*, de Milton Hatoum (Dissertação). Porto Velho, RO, 2022.

GONDIM, Neide. *A Invenção da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994.

GONZAGA, Alvaro de Azevedo. *Decolonialismo indígena*. Ed. 2º. São Paulo: Matrioska, 2022.

HATOUM, Milton. *Cinzas do Norte*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens*. Trad. Luiza Sellera. São Paulo: cultrix, 2019.

SOUZA, Márcio. *Breve História da Amazônia*. Rio de Janeiro. Agir, 2001.

LEITE, Samyr Alexssander Farias. *Representações sobre Gênero Feminino: Alguns apontamentos sobre a presença das mulheres na Amazônia*. (In) Revista Tropos, V. 6, nº 1, edição de junho de 2017.

TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado* (Trad. Christina Cabo). Rio de Janeiro: Record, 1999.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história do Alto Juruá, Acre (1990-1945)*. São Paulo: HUCUTEC, 1999. soberiani disfusa à soberinai rstrita. Brasília, DF: Senado Federal, 2005.

Periódicos e revistas pesquisadas:

Revista de Letras Norte@mentos

102

Dossiê "Vozes identitárias da literatura indígena brasileira contemporânea: do registro etnográfico à criação literária.", Sinop, v. 19, n. 57, p. 84–103, jun. 2026.

DAMASCENO, Emília Beatriz Lourenço. *Representações da Mulher Indígena na Literatura brasileira: Leitura comparada entre a escrita poética e autoral de mulheres indígenas e autores não-indígenas*. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/19832>. Acessado em 04/11/2022

Recebido em 10/05/2026

Aceito em 08/08/2026