

A PROPOSTA DO FEMINISMO COMUNITÁRIO INDÍGENA: contribuições à luz da obra de Julieta Paredes¹

THE PROPOSAL OF INDIGENOUS COMMUNITY FEMINISM: contributions in the light of the work of Julieta Paredes

Suzana Melo de Oliveira²

Resumo: A partir da obra *Hilando Fino*, da ativista indígena aymara Julieta Paredes, busca-se responder que aspectos distinguem o feminismo comunitário indígena de teorias feministas moderno-ocidentais? A busca por esta resposta se dará a partir da compreensão dos pressupostos e principais núcleos conceituais da proposta em análise. Para tanto, o método utilizado se aproxima de uma perspectiva dialética, que tem como ponto de partida as condições materiais de existência e uma visão plural sobre as distintas realidades das mulheres. Como resultado, foi possível perceber que os aspectos que mais distinguem a proposta indígena das teorias modernas, predominantemente urbanas, são: o distanciamento de abstrações universalizantes; a recuperação do conceito de gênero como categoria de denúncia, ao invés de mera busca por equidade; a ênfase de que a estrutura do patriarcado é anterior à colonização; e, o papel político da comunidade, em contraposição às concepções individualistas.

Palavras-chave: Feminismo comunitário. Feminismo indígena. Pensamento decolonial.

Abstract: Based on the work *Hilando Fino*, by indigenous aymara activist Julieta Paredes, we seek to answer what aspects distinguish indigenous community feminism from modern-western feminist theories? The search for this answer will take place based on understanding the assumptions and main conceptual cores of the proposal under analysis. To this end, the method used approaches a dialectical perspective, which has as its starting point the material conditions of existence and a plural vision of the different realities of women. As a result, it was possible to perceive that the aspects that most distinguish the indigenous proposal from modern, predominantly urban, theories are: the distance from universalizing abstractions; the recovery of the concept of gender as a category of denunciation, instead of a mere search for equity; the emphasis that the structure of patriarchy predates colonization; and, the political role of the community, in contrast to individualist conceptions.

Keywords: Community feminism. Indigenous feminism. Decolonial thinking.

¹ Este artigo é um desdobramento do trabalho apresentado na disciplina “Teoria dos Direitos Humanos” - Unidade 3: Povos Indígenas e o direito à diferença, ministrada no programa de pós-graduação em Direito da UFPA, em 2022, pela professora Jane Felipe Beltrão.

² Doutoranda no programa de pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará, na linha de Direitos Humanos e Meio Ambiente. Mestre em Direito pela Universidade Federal do Pará, na linha de Estudos Críticos (2023). Bacharel em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2020). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6260-8260>; CV: <http://lattes.cnpq.br/0707445389400717>; E-mail: suzanamelouf@gmail.com.

Introdução

O feminismo comunitário não se trata de uma corrente ou modelo teórico feminista aos moldes da ciência ocidental, sendo melhor apresentado como um conjunto de propostas coletivas, tecidas por muitas mãos, fruto das lutas dos povos originários por sua territorialidade e intimamente entrelaçadas a memória ancestral de cada lugar. Significa dizer que a fonte desses princípios de articulação mútua não se dará no contexto da tradição iluminista ocidental, mas a partir do saber local de distintas formas de identidade-territorialidade³.

Há um paradoxo que ocorre ao discorrermos sobre estas formas de articulação social, qual seja: o esforço em categorizar e conceituar aos moldes da lógica moderna, pode acabar por, voluntária ou involuntariamente, controlar práticas que se apresentam como insurgentes ao pensamento colonizado. Isto porque, a matriz “urbana” e “ocidental” não contempla adequadamente as mulheres étnica e racialmente diferenciadas.

As representações do feminismo hegemônico, melhor propagadas a partir dos anos 1970, com o chamado feminismo de segunda onda, inscreve as mulheres indígenas em suas narrativas, nas categorias de vítimas da colonização, minorias políticas engajadas, ativistas das políticas de gênero e de combate ao racismo e protagonista do feminismo da diferença. Esta categorização pouco apresenta as lutas travadas pelas mulheres indígenas e suas organizações dentro de seus próprios espaços (Scott, 1990).

Ante essa imagética colonial de negação à condição de sujeitas às mulheres indígenas, indígenas intelectuais e lideranças inscrevem-se nas narrativas feministas como sujeitas questionadoras da estrutura patriarcal e do racismo, que, reunidas, aprofundam as violações dos direitos de seus povos.

No Brasil, diferentemente do “feminismo negro”, construído pelos movimentos de mulheres negras, e de sua crítica ao feminismo de mulheres brancas, de classe média e eurocentradas, o termo “feminismo indígena” não é frequentemente requisitado por organizações de mulheres indígenas. No entanto, algumas lideranças reconhecem em elementos de suas políticas, diálogos com o aporte do feminismo comunitário e com o sentido de protagonismo das mulheres nas políticas contemporâneas, defendidos pelos feminismos que se colocam em ten-

³ Para o geógrafo Milton Santos (2011), território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e conjunto de materiais e objetos que o compõem: o território é algo vivido, usado, passando a ser a soma do chão mais a identidade. A identidade, por sua vez, é o sentimento de pertencimento ao lugar onde se trabalha, onde se vive, onde se trocam matérias físicas e metafísicas no exercício da vida. Ainda, segundo elucida Alfredo Wagner de Almeida (2004), a territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força: laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias porventura existentes. Aí a noção de “tradicional” não se reduz à história e incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização.

são com a política neoliberal.

Esse pensamento de organização aberta é recente e se desenvolve a partir dos processos constituintes latino-americanos nos anos de 2008 (Equador), 2009 (Bolívia) e 2011 (México), convocando a circular, sobretudo a partir do projeto “Mulheres criando comunidade”, do qual a ativista indígena aymara Julieta Paredes é uma das representantes.

No prefácio à obra de Julieta (2014), Gisela Espinosa Damián defende que, no México, o “feminismo indígena” surgiu da luta das mulheres do feminismo popular e da insurreição indígena no final dos anos de 1980, quando novas identidades políticas surgiram em meio aos processos de ajuste estrutural, queda do bloco socialista e fraturas políticas internas. Sendo que foi nos anos de 1990 que as lutas campesinas assumiram identidades étnicas.

É nesse contexto de produção teórica que o presente artigo se situa e busca responder a seguinte questão-problema: quais aspectos distinguem o feminismo comunitário de teorias feministas moderno-ocidentais? A busca por esta resposta se dará a partir do seguinte objetivo: compreender os pressupostos e principais núcleos conceituais da proposta em análise.

O método utilizado para desenvolver o trabalho, se afasta da perspectiva do multiculturalismo hegemônico, que consiste em proteger juridicamente a diversidade étnico-racial desde que não implique redistribuição econômica (Santos, 2019), e se aproxima de uma perspectiva que tem como ponto de partida as condições materiais de existência das pessoas, rompendo com uma visão individualista e homogeneizadora, trazendo à tona categorias de análise próprias da Teoria Crítica da Raça, que destaca como determinados marcadores sociais podem impedir o acesso a oportunidades e como os sujeitos devem ser compreendidos dentro da experiência de determinado grupo social (Moreira, 2019).

Considera-se uma responsabilidade metodológica importante dialogar com esses saberes e fazeres para evitar a reprodução da violência epistêmica colonial. Para tanto, é necessário fomentar esse debate acolhendo a diversidade e contemplando os contextos etnicamente diferenciados. Um debate capaz de promover uma equidade de gênero que escape da armadilha da homogeneização, apresentando perspectivas de mulheridades plurais.

Ainda sobre o método, cabe destacar o que Mohanty (2008) afirma a respeito das discussões sobre a produção acadêmica e política dos chamados “feminismos do terceiro mundo”. Para ela, estas devem abarcar concomitantemente a crítica interna dos feminismos hegemônicos e a elaboração de estratégias feministas considerando autonomia, geografia, história e cultura de distintos grupos.

Segundo a autora, em alguns escritos feministas do ocidente, a “mulher de terceiro mundo” é um sujeito monolítico singular, o que revela uma colonização discursiva – por meio da apropriação e codificação da produção acadêmica com o uso de categorias analíticas particulares. É preciso ter atenção a esses mecanismos, de modo a evitar o risco de se fazer uma história marginalizada e guetificada entre demandas das ideologias políticas de direita e de esquerda, e do feminismo como discurso pretensamente unívoco sobre as mulheridades.

As recepções do feminismo liberal ocidental pelas mulheres indígenas

Para melhor situarmos a discussão, é importante destacar as distintas formas de recepção/construção do feminismo indígena dentro do contexto urbano e dentro do contexto de aldeia. Em sua pesquisa *Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos*, Marize Oliveira (2018) defende que, na realidade brasileira, por exemplo, as lutas das mulheres indígenas se tratam de lutas específicas por fortalecimento, direitos e respeito, sendo uma luta em pé de igualdade com os homens e uma organização principalmente das mulheres indígenas em contexto urbano, que possuem maior facilidade de se envolver no movimento feminista.

No contexto das aldeias, a autora defende que, o que existe é um movimento de mulheres que tem como pauta comum nas várias associações, de norte a sul do país, a demarcação das terras indígenas. Outro fator apontado é que os homens devem fazer parte das reuniões das mulheres, elas querem falar para eles o que pensam e o que reivindicam (Oliveira, 2018, p. 316).

Em sua análise, foi possível perceber ao menos quatro formas distintas de inter-relação com esta terminologia, caracterizadas por: a) dizer respeito ao trabalho de mulheres para favorecer a vida plena em suas comunidades, reivindicando a participação dos homens na construção do bem viver, mas não se autodenominando feministas; b) apresentar indígenas que não utilizam nem se reconhecem feministas e são questionadoras do feminismo construído por mulheres brancas e urbanas; c) indígenas que dialogam com as feministas brancas e urbanas, especialmente quanto a visibilidade e defesa dos direitos das mulheres, reconhecendo-se ora feministas, ora em igualdade feminista; d) se reconhecerem feministas, construindo um pensamento próprio enunciado como prática comunitária.

Aqui, faz-se necessário abrir um parêntese para melhor elucidar o conceito de “bem viver” que será frequentemente mencionado ao longo deste trabalho. Segundo Acosta (2016), essa terminologia questiona o conceito eurocêntrico de bem-estar, pois trata-se de uma proposta de luta que enfrenta a colonialidade do poder, fruto da contribuição de visões andinas, amazônicas, ecologistas, marxistas, entre outras. Se nutre da imperiosa necessidade de impulsionar uma vida harmônica entre os seres humanos e deles com a Natureza: uma vida centrada na autossuficiência e na autogestão dos seres humanos vivendo em comunidade.

Para Mohanty (2008), as mulheres indígenas no Brasil, em geral, não reconhecem suas demandas no feminismo hegemônico, bem como não se reconhecem como feministas nesta acepção. Mesmo com a criação de espaços organizativos específicos, como a criação de associações para atender às demandas das mulheres, não significa que o movimento de mulheres ou as mulheres em movimentos sociais, tenham se tornado agências feministas à moda euro-ocidental. A autora observa que as mulheres indígenas, em especial as mulheres do povo Terena, ao qual pertence, constroem suas políticas partindo dos contextos vividos. Neste sentido, guardam aproximação com as práticas de construção de pensamento comunitário das mulheres Aymara

e Maya-Xinca e sua epistemologia disruptiva das estruturas coloniais.

Existe um feminismo indígena, mas do nosso jeito [...] Talvez esse termo não seja o mais adequado para nossa realidade. O feminismo soa radical, longe da gente. Mas temos sim buscado protagonismo dentro das aldeias e fora, nas nossas lutas, buscando visibilidade [...] Para a gente, esse é o nosso feminismo: se empoderar e assumir o protagonismo (Guajajara, 2017 *apud* Oliveira, 2018, p. 302).

Desse modo, o termo “feminismo” compõe o vocabulário, sobretudo, de indígenas acadêmicas atuantes nos grupos de mulheres não indígenas, e está associado à percepção das desigualdades sociais entre homens e mulheres, causadas pelo patriarcado. Nesse âmbito, vem o entendimento de como o patriarcado causou a desarmonia no interior das aldeias, na dimensão em que o colonizador se utilizava de tal conduta para perseguir os povos (Paredes, 2014).

Ao defender o feminismo comunitário, nascido e gestado nos diálogos comunitários entre mulheres indígenas, como proposta política de desestabilização do feminismo hegemônico, Julieta Paredes (2014) considera fundamental reconhecer as lutas históricas das indígenas contra o patriarcado desde antes da invasão colonial. Para ela, o próprio processo de despatriarcalização é caminho e objetivo do bem viver.

Feminismo comunitário em Julieta Paredes

Descolonizar a categoria gênero

Ao sistematizar os princípios de atuação da proposta comunitária, Paredes (2014) relembra o óbvio, constantemente invisibilizado: as mulheres são a metade do todo, não são “mais um problema social”, portanto, todas as políticas devem ser pensadas “com as mulheres” e “por mulheres”, e não apenas “para mulheres”.

Essa discussão, que envolve marcadores sociais da diferença, conduz à questão da viabilidade de utilizar a categoria gênero para a análise em contextos etnicamente diferenciados. Atentando à crítica que afirma que gênero é uma intervenção ocidental e colonial no universo indígena, propõe-se a utilização dessa categoria reconhecendo suas limitações e associando-a a outras perspectivas analíticas que, articuladas e confrontadas com os depoimentos das interlocutoras, permitem conduzir a discussão de forma mais adequada (Luciano, 2006).

Para tanto, segundo Paredes (2014), é importante compreender o conceito de gênero como uma categoria relacional de denúncia, isto é, resgatar o conceito como algo fundado na relação injusta, exploradora e opressora que os homens estabelecem com as mulheres em benefício do patriarcado colonial-neoliberal descritivo de papéis. É um conceito politizado de marcação da diferença, porque se funda na injustiça de um sobre o outro.

O feminismo comunitário aponta que o conceito de gênero tem sido apropriado por

mulheres urbanas de classe média, de forma antirrevolucionária, na busca abstrata de uma equidade de gênero, baseada em uma noção universalizante das mulheres, compreendendo-as como se todas possuíssem as mesmas características e vivessem as mesmas circunstâncias sociais. De modo diverso, tal conceito precisa ser articulado dentro de uma concepção hierárquica, tal como o conceito de classe social, para que, após a tomada de consciência, possa então ser superado como injusta realidade histórico-cultural, criando novas formas de socialização.

Corpo – Comunidade

Na perspectiva comunitária, o corpo da mulher indígena deve assumir a centralidade na elaboração de qualquer política e organização social. Essa ênfase é feita com o objetivo de corporalizar a política, isto é, fazê-la enxergar as necessidades próprias de cada um, na medida em que é o corpo que carrega as marcas históricas de opressão e subjugação, é o corpo que é explorado, que perde espaço e movimento, que tem seu tempo e memória ignorados pelos mecanismos de opressão, sobretudo no sistema capitalista, especialmente em sua atual fase neoliberal-financeirizada⁴.

Essa ênfase é basilar, tendo em vista que a história das nações indígenas e a história da mulher são silenciadas e só aparecem por meio dos grupos dominantes. Quando a índia é citada, o é de passagem, mas num contexto que vale a pena examinar. Ela é mencionada através do homem branco como agente passivo e anônimo da miscigenação, como objeto de uma sexualidade desenfreada e paradisíaca, pois sem nenhuma responsabilidade ou correspondência por parte do branco (Telles, 1996).

A figura exótica da índia, e também da escrava negra, dá o toque de erotismo nas paragens desconhecidas. O conquistador mantém seu ideal e sua liberdade para seguir suas inclinações licenciosas. Os contornos dessas imagens, quando observados mais de perto, não são líricos nem inocentes. Eles mantêm o estereótipo da índia sensual, polimorfa, perversa, empobrecido pelo uso constante durante os últimos quatro séculos. Na verdade, o que isto faz é reforçar os tabus sexistas e racistas. Eram muitas as nações indígenas no Brasil, e muitas e diversas as posições ocupadas pelas mulheres dentro delas. Mas, de modo geral, a mulher era em toda parte considerada provedora, educadora, enfim, uma agente cultural com status próprio.

O tema do corpo-comunidade, traz à tona ecos das discussões biopolíticas - poderes e

⁴Nas lições de Wendy Brown (2018, p. 7-8), esse sistema aponta “a conduta empreendedora em todos os lugares, ele constrange o sujeito a vestir-se à moda do capital em todos os lugares. Ao mesmo tempo, o sujeito, tomado como capital humano por empresas e macroeconomias, acaba por ficar inteiramente preso às necessidades, trajetórias e contingências dessas entidades e ordens. Enquanto o ideal liberal clássico de autonomia e liberdade individual é explorado pelo processo neoliberal de delegação do poder decisório, operacionalidade e responsabilidade aos indivíduos, esse mesmo ideal é esvaziado à medida que a desregulamentação elimina os diversos bens públicos e benefícios de seguridade social, desata os poderes do capital corporativo e financeiro, e dismantela aquela clássica solidariedade, própria do século 20, entre trabalhadores, consumidores e eleitores. O efeito combinado é a geração de indivíduos extremamente isolados e desprotegidos, em risco permanente de desenraizamento e de privação dos meios vitais básicos, completamente vulneráveis às vicissitudes do capital”.

políticas que influenciam diretamente na vida biológica – que embora possuam longa tradição ocidental, por muito tempo, excluía as minorias étnico-raciais em prol do sujeito branco, masculino e heteronormativo, estabelecendo uma gradação de descartabilidade dos sujeitos. O patriarcado colonial-neoliberal decide quem merece viver e quem deve morrer ou deixar morrer. Alguns corpos tornam-se mais “matáveis”⁵ do que os outros. Há o controle direto da distribuição de morte física, do aniquilamento e distribuição espacial dos que permanecem vivos.

Na concepção comunitária, trata-se de um conceito não dualista de corpo, mas holístico. O corpo é pensado como “sujeito da cultura”, como a “base existencial da cultura”, dotado de agência própria. Não apenas como receptáculo de símbolos culturais, mas como produtor de sentido, uma entidade social experiencial, atuante e interpretadora. Nesse sentido, o corpo não é visto como mero suporte das identidades sociais e sim como matriz de símbolos e objeto de pensamento que opera na construção de significados sobre gênero.

Assim, pode-se dizer que o corpo é também território, sendo importante observar que o genocídio de indígenas mulheres ao longo da história, se dá por meio de violências domésticas, abortos não seguros, expulsão compulsória e tráfico de pessoas, situações que produzem danos físicos e morais incalculáveis às pessoas que as sofrem. O relativo afastamento dos centros urbanos facilita o silenciamento e ocultação da violência sofrida e reduz consideravelmente as possibilidades de denúncia, acolhimento, atendimento e reparação (Beltrão, 2013).

Enajenada de su cultura madre, ‘extranjera’ en la cultura dominante, la mujer de color no se siente segura al interior de la vida de su propio ser [...] que luta por su propia piel y por un pedazo de tierra en que parahegerse, um tierra desde donde ver el mundo⁶ (Anzaldúa, 2015 [1987], p. 78/81).

Essa dinâmica aponta, inclusive, para a existência de lideranças silenciosas, que são, sobretudo, as mulheres mais velhas, que dentro das casas, em parceria com seus filhos e maridos, articulam e mobilizam decisões importantes para a aldeia, sem precisar ir às assembleias e reuniões.

A mulher indígena tem a função primordial e política de gerar o elemento novo – o filho –, transmitindo cotidianamente a cultura de seus antepassados. Cabe à mulher essa transmissão. [...] A participação política da mulher indígena é altamente valorizada dentro das comunidades, e diante das constantes invasões, ela tem reagido guerreiramente ao lado dos companheiros. Recentemente, as mulheres Kaiapó do Sul do Pará, pegaram em facões para defender suas terras contra os invasores (Potiguara, 1986, p. 16).

⁵Na análise da distribuição da violência social, Michel Foucault e Achille Mbembe trabalham a definição das vidas vivíveis e matáveis, na caracterização dos humanos e não humanos, tema desenvolvido, sobretudo, nas análises da violência policial do Estado. A expressão tornou-se também bastante veiculada a partir do período pandêmico da Covid-19.

⁶Alienada de sua cultura materna, ‘estrangeira’ na cultura dominante, a mulher de cor não se sente segura dentro da vida de seu próprio ser (...) que luta por sua própria pele e por um pedaço de terra onde se esconder, uma terra de onde se pode ver o mundo (tradução livre).

Essa percepção ilustra bem o fato de que não é possível pensar a participação política de pessoas indígenas a partir dos modelos ocidentais, pois espaços como a cozinha, a sala e a mesa de jantar são também espaços onde a política feita por mulheres se exerce. O que na realidade ocidental seriam espaços da domesticidade, relegados à opressão, ao silenciamento e a não participação social.

O entronque patriarcal

Paredes (2014) também se baseia naquilo que ela denomina de entronque patriarcal, isto é, a ideia de que o patriarcado (que subjuga homens, mulheres, pessoas intersexuais e a natureza), está presente como sistema de opressão mesmo antes do colonizador ou da organização econômica capitalista, e que ele vai incorporando posteriormente elementos dessas estruturas. Ela critica visões indigenistas que representam a América Latina como um paraíso para as mulheres antes da colonização, e destaca que havia sim, guerra e dominação, porém, estas se manifestavam de formas distintas, e ignorar isso, é ignorar as lutas ancestrais das suas avós e tataravós.

A autora traz ainda, nesse contexto, a resignificação necessária do conceito de *chacha-warmi* (homem-mulher), expressão aymara que denota a ideia de equilíbrio entre o masculino e o feminino nas comunidades indígenas, mas que, na realidade, reforça os estereótipos e os papéis sociais destinados às mulheres no contexto político social, uma vez que lhes anula a visibilidade e a participação no campo institucional. Em superação ao par *chacha-warmi*, Paredes levanta o conceito de *warmi-chacha* (mulher-homem), posicionando a mulher em equilíbrio social e político com o homem, não se trata de mera inversão, mas de destacar que a harmonia no seio das comunidades advém da ação e organização das mulheres.

[...] y conceptos como complementariedad o comunolidad que, si utilizados acriticamente y para sacralizar las relaciones sociales al interior de las comunidades, conllevan el riesgo de encubrir y naturalizar las injusticias cotidianas hacia las mujeres indígenas, inclusive a las luchadoras sociales⁷ (Paredes, 2014, p. 31).

Lideranças mulheres indígenas confrontaram esta concepção, que nega a existência de conflitos internos. Elas reivindicavam a historicidade e as transformações das culturas indígenas, e rejeitam as práticas sustentadas nesta visão idealizada, por ela negar a violência que marca a trajetória das(os) indígenas em diferentes povos.

⁷[...] e conceitos como complementaridade ou comunalidade que, se usados de forma acrítica e para sacralizar as relações sociais dentro das comunidades, correm o risco de encobrir e naturalizar injustiças cotidianas contra as mulheres indígenas, incluindo as ativistas sociais (tradução livre).

Os cinco campos de ação da organização comunitária

Na proposta do feminismo comunitário, a organização social comunitária é a forma de sustentação capaz de romper com as hierarquias, pois trata-se de um movimento circular, movido por alteridade. É o campo de luta, o *locus* onde se produz e sustenta a vida, e precisa ser pensado como um corpo-comunidade, em outras palavras, fazer política a partir do corpo é construir comunidades de afeto para promoção do bem viver em seus territórios.

Esse entendimento é de suma importância, à medida que, a conexão entre mulheres e meio ambiente traduz a forma com que estas são exploradas, sendo tratadas como recurso ou meio para que se consiga lucro e poder. Um movimento fundamental aliado a esta visão trata-se do ecofeminismo, que traz à tona “a relação estreita existente entre a exploração e a submissão da natureza, das mulheres e dos povos estrangeiros, pelo poder patriarcal” (Shiva, 1995, p. 24).

Vandana Shiva (1995) apresenta três princípios do ecofeminismo. O primeiro deles pontua que a terra está viva, é sagrada, estabelecendo uma conexão com todos os seres vivos, haja vista ser necessária para a sobrevivência humana. O segundo princípio aponta que a natureza foi dominada pelo patriarcado e as mulheres, sendo parte da natureza, encontram-se subordinadas frente ao homem e à produção capitalista. E, por fim, o terceiro princípio é que todo ser vivo merece respeito, a ideia de que a Terra é um organismo vivo, que ela não é uma coisa. E isso, fundamentalmente, distingue o que é bem-estar do que é Bem Viver. O Bem Viver não é distribuição de riqueza. Bem Viver é abundância que a Terra proporciona como expressão mesmo da vida. Desse modo, não há uma busca de vantagens em relação a nada, porque a vida é tão próspera que é suficiente para nós todos.

A partir do conceito de comunidade e alteridade, Julieta elenca cinco campos de ação presentes em cada organização comunitária, dada sua importância histórico-cultural, quais sejam: corpo, espaço, tempo, movimento e memória.

Como já elucidado, o corpo é a forma de existir de cada indivíduo. Além de abrigar a existência de cada pessoa, o corpo carrega as relações de poder estabelecidas pela dominação. Ao mesmo tempo que perpassa pelas diversas violências causadas pelo racismo, machismo, misoginia, elitismo e toda forma de discriminação, o corpo é também a base da luta contra todas as questões sociais voltadas à desigualdade. Dentre as pautas que envolvem este campo, estão: a saúde, a não violência; a maternidade livre; a não discriminação; o reconhecimento da beleza das mulheres indígenas e o direito a possuir a própria idade, seja jovem ou idosa. A partir desta categoria central, advém os demais campos de ação.

O espaço é onde a vida se move e se promove. É o referencial de lugar dentro das comunidades, onde ocorrem as decisões e localizam-se a terra e os territórios. Para as mulheres, é no espaço que se produz uma semântica própria e constrói-se significantes, como a vivência, a justiça, o conhecimento, as migrações e a tranquilidade.

O tempo refere-se à finitude da vida. Para as mulheres, que devem utilizar-se do bem viver para desenvolver suas atividades e a própria harmonia comunitária, é necessário empregar o tempo com vivências positivas, a despeito de todo o sofrimento que lhes é imposto. É preciso haver tempo para estudar, ter saúde, maternar, dividir o trabalho doméstico e descansar.

O movimento proporciona a construção de um corpo social que luta pelo direito de bem viver. É capaz de colocar em perspectiva as relações de poder e estrategicamente interligar as mulheres com outras comunidades, por meio de organizações próprias, políticas municipais, regionais e nacionais, representação e autorrepresentação. É o lugar de reapropriação dos sonhos da comunidade.

Por fim, a memória constitui a conexão com as raízes ancestrais e seus conhecimentos tradicionais. É a ligação da luta das mulheres antepassadas com a luta das que hoje estão nas comunidades, continuando uma história de sabedorias, medicinas e resistência contra o patriarcado.

Considerações finais

Pode-se dizer que o feminismo comunitário faz parte das visões de movimentos sociais que compõem o que alguns autores da sociologia denominam de cosmopolitismo subalterno (Santos, 2019), enxergando na pluralidade social das epistemologias do Sul e na jusdiversidade, movimentos de resistência e transformação do direito ocidental individualista, universalista e supostamente neutro.

Os aspectos que mais distinguem essa proposta das teorias modernas, predominantemente urbanas, são o distanciamento de abstrações universalizantes, a recuperação do conceito de gênero como categoria de denúncia ao invés de mera busca por equidade, a ênfase de que a estrutura do patriarcado é anterior à colonização e o papel político da comunidade em contraposição às concepções individualistas.

Suas propostas também são transformadoras, à medida que busca criar as condições necessárias para que os grupos possam exercer seus direitos e desfrutar de uma vida dignificada, não apenas reconhecendo abstratamente seu modo de vida, mas buscando promover as melhores condições para seu exercício, dito de outro modo, busca assegurar simultaneamente condições de reconhecimento e de redistribuição.

Por fim, o feminismo comunitário reconhece a luta do outro como imprescindível na conquista pelos direitos, no equilíbrio da organização comunitária e na desconstrução do entronque patriarcal em consonância com o protagonismo político, histórico e social das mulheres.

REFERÊNCIAS

- ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante, 2016. 264p.
- Almeida, A. W. B. de. (2004). Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira De Estudos Urbanos E Regionais**, 6(1), 9. Disponível em: <<https://doi.org/10.22296/2317-1529.2004v6n1p9>>. Acesso em 25 de out. 2022.
- BELTRÃO, Jane. Projeto “**Indígenas e quilombolas mulheres em situação de violência**: diversidade sociocultural, Direitos Humanos e Políticas Públicas na Amazônia”. Belém, 2013.
- BROWN, Wendy. Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade. Pequena biblioteca de ensaios. Tradução de Juliane Bianchi Leão, 2018. 58p.
- LUCIANO, Gersem dos Santos. **O índio brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 232p.
- MOHANTY, Chandra. De vuelta a Bajo los ojos de Occidente: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. In: NAVAZ, Liliana Suárez; HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (org.) **Descolonizando el feminismo**: teorías y prácticas desde los márgens. Madrid: Catédra, 2008, p. 404-468.
- MOREIRA, Adilson José. **Pensando como um negro**: ensaio de hermenêutica jurídica. São Paulo: Editora Contracorrente, 2019.
- OLIVEIRA, Marize Vieira de. Feminismo indígena. Mulheres indígenas: da invisibilidade à luta por direitos. In.: HOLLANDA, Heloísa. **Explosão feminista**: arte, cultura, política e universidade. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 300-324.
- PAREDES, Julieta. **Hilando Fino**: desde el feminismo comunitario. 2 ed. México: Cooperativa El Rebozo, 2014.
- POTIGUARA, Eliane. Agora, a luta decisiva dos índios na Constituinte – Os problemas dos índios, por eles mesmo. **Mulherio**, São Paulo, ano 6, n. 26, p. 16-17, set./nov. 1986.
- SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres entre colonialismos e resistência de longa duração**: séculos XX e XXI. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados, 2021.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Martins, Bruno Sena (Org.) **O pluriverso dos Direitos Humanos**: a diversidade das lutas pela dignidade. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. (Epistemologias do Sul).
- SANTOS, Milton. O dinheiro e o território. In: **Território, territórios**: ensaios sobre o ordenamento territorial. 3ed. 1. reimp. Rio de Janeiro: Lamparina, 2011, p. 13-21.
- SCOTT, J. W. **Gênero**: uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade, Porto Alegre, v. 16, n. 2, p. 5-22, jul./dez. 1990.
- SHIVA, V. **Abrazar la vida**: Mujer, ecología y desarrollo. trad. Instituto del Tercer Mundo de Montevideo (Uruguay). Madrid: Cuadernos inacabados 18, ed. horas y HORAS, 1995.
- TELLES, Norma Abreu. **Cartografia brasílis ou**: esta história está mal contada. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 156p.