

Classificação social, modernidade/ colonialidade e relações de gênero: uma abordagem decolonial do rompimento do tecido comunitário dos Povos Tupinambás

*Social classification, modernity/coloniality and gender relations:
decolonial approach to the disruption of the Povos Tupinambás
community web*

Victória Taglialegna Salles*

Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto – MG, Brasil

Rainer Bomfim**

Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto – MG, Brasil

Margareth Diniz***

Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto – MG, Brasil

1. Introdução

A classificação social imposta pelo modelo europeu hegemônico sobre as Américas em razão do sistema de produção capitalista ocultou a história

* Bacharela em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC MINAS). Mestranda em Direito pelo Programa “Novos Direitos, Novos Sujeitos”, da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Pesquisadora bolsista CAPES. Membro do Grupo de Pesquisas “Ressaber – Estudos Decoloniais”. E-mail: victoriataglialegna@gmail.com.

** Bacharel em Direito pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Mestrando em Direito pelo Programa “Novos Direitos, Novos Sujeitos”, da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Membro do Grupo de Pesquisas “Ressaber – Estudos Decoloniais”. E-mail: rainerbomfim@outlook.com.

*** Pós-doutora em Educação Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e PUC MINAS. Doutora e mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Bacharela em Educação pela PUC MINAS. Professora adjunta da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), coordenadora do Observatório de Pesquisa Educacional CAPES/FAPEMIG e líder do grupo de pesquisa Caleidoscópio UFOP/CNPQ. E-mail: dinizmargareth@gmail.com.

dos povos tradicionais^{1 2} que aqui se encontravam/encontram e sua forma relacional, tendo como uma de suas diversas consequências a ruptura do tecido comunitário³ das aldeias a partir de uma matriz de poder, que impede a assunção da descontinuidade dessas comunidades fora do denominado padrão social moderno⁴.

Compreender as relações de gênero e as modificações das comunidades indígenas resultantes da colonialidade de poder é de suma importância em razão da expansão e anexação do território das Américas, bem como analisar hipóteses para recuperar sua forma interna de convivência a partir da trans-

1 Paul Little (2004) afirma que o conceito de *povos tradicionais* está ligado primeiramente a uma razão histórica – regime de propriedade comum, sentido de pertencimento a um lugar específico e profundidade histórica da ocupação guardada na memória coletiva. Surgiu no intuito de unir grupos sociais que defendem seus territórios em coalizão com o apoderamento ilícito do Estado-nação, bem como para ambientalistas e preservacionistas lidarem com grupos sociais residentes em Unidades de Conservação de Proteção Integral. Outro ponto abordado no contexto ambientalista refere-se à proximidade entre socioambientalistas e grupos diversos que mostraram historicamente outras formas de exploração dos recursos naturais de forma sustentável, proporcionando formas de gestão coletiva do território. A partir dos debates sobre autonomia territorial o termo foi abordado politicamente e exemplificado pela Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), relacionando-o aos debates sobre direitos dos povos. O conceito *povos tradicionais* oferece uma análise que une a existência de propriedades em comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis, possibilitando encontrar semelhanças na diversidade fundiária do Brasil, enquanto se insere no meio das lutas territoriais aqui presentes. Separados, a palavra *povos* traz o debate sobre os direitos desses povos, que são transformados como instrumento nas lutas por justiça social, tendo por objetivo o reconhecimento da legitimidade dos regimes de propriedade e das leis que os fundamentam. A palavra *tradicional* tende a associá-la a noção de imobilidade histórica e atraso econômico, mas ao mesmo tempo refere-se a realidades fundiárias plenamente modernas, relativa às tradições culturais que se atualizam e se mantêm em uma dinâmica de transformação (LITTLE, 2004, pp. 282-284).

2 Quanto a vertente jurídica do termo, sua inserção deu-se por meio de um decreto federal e nos termos artigo 1º da Convenção nº 169 da OIT. O Decreto-Lei nº 6.040/2007 instituiu a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais e os conceitua em seu artigo 3º, inciso I, sendo povos e comunidades tradicionais grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (BRASIL, 2007). Conforme recorte metodológico do presente trabalho científico, os povos tradicionais que nos referimos são os indígenas brasileiros.

3 Tecido comunitário é toda organização social das comunidades indígenas formadas por meio de uma relação complementar e não hierárquica entre elas. Este processo histórico antecede à colonialidade, conforme demonstraremos no decorrer do texto.

4 Entendemos por padrão social aquele imposto nos moldes europeus, considerado como aceitável a partir da construção da família burguesa branca, binária e que adota o sistema econômico capitalista como modelo de produção econômica.

formação imposta no mundo-aldeia⁵, uma vez que as relações de gênero, como demonstraremos, também foram impactadas a partir da intrusão da ordem colonial/moderna nas comunidades da América Latina.

A imposição de um padrão definido pela modernidade/colonialidade teve por consequência a determinação aos indivíduos que desempenhavam formas de comportamento e não atendiam a lógica dual dos europeus como os indígenas, os não-brancos, os não-héteros e as mulheres⁶, ou seja, aqueles/as detentores/as de identidades diversas dos sujeitos brancos e europeus, sendo vistos/as a partir de olhar de inferioridade.

Neste contexto, por meio de uma breve explanação, traremos algumas narrativas que relatam formas relacionais nas aldeias Tupinambás, no território brasileiro, a partir dos papéis atribuídos aos gêneros no contexto laboral e social, expressas na obra *História das Mulheres no Brasil*, livro organizado pela historiadora brasileira Mary Del Priore, coordenado por Carla Bassanezi Pinsky e texto de autoria de Ronald Raminelli⁷, intitulado Eva Tupinambá; de pontos abordados pelo antropólogo brasileiro Viveiros de Castro, em sua entrevista publicada na Revista Sociologia e Antropologia realizada pelas antropólogas Elsje Lagrou e Belaunde Euvia⁸; e pelo professor e historiador brasileiro João Azevedo Fernandes⁹, na obra *De Cunhã a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*.

Além disso, questionaremos como desarticular a colonialidade do poder¹⁰

5 Mundo-aldeia refere-se às realidades que caminham junto e ao lado do mundo sob a intervenção da modernidade colonial e que, ao serem influenciadas pelo processo de colonização, tanto metropolitano, como republicano, foram prejudicadas. Conceito que se opõe ao denominado mundo-Estado (SEGATO, 2012, p. 10).

6 Nas palavras da filósofa Argentina María Lugones (2014, p. 943) “vemos a dicotomia do gênero operando normativamente na construção social e nos processos coloniais de subjetivação opressiva. Mas, se vamos fazer outra construção do ente relacional, necessitamos colocar entre colchetes o sistema de gênero colonial dicotômico humano/não humano, que é constituído pela dicotomia hierárquica homem/mulher para os coloniais europeus + os/as colonizados/as não gendrados/as, não humanos/humanas”.

7 1997.

8 2011.

9 2016.

10 O conceito de Colonialidade do Poder, elaborado por Aníbal Quijano (2005, p. 4), ocupa uma centralidade nos estudos da decolonialidade, que articula as questões de raça e trabalho, pessoas e espaço que obedecem as necessidades do Capital dentro do contexto colonial, que pode se perceber algum dos aspectos ligados a tais formas que esse poder de exercia/exerce. Tal conceito impôs como padrão de controle do trabalho o sistema capitalista e como base na divisão internacional racial do trabalho, atribuindo padrões de trabalhos de acordo com os traços fenotípicos; para o controle e forma de autoridade coletiva tem como elemento central o

e do saber¹¹ e investigaremos a possibilidade de se efetivar a luta pela autonomia¹² dos povos indígenas ao verificarmos essas transformações que interferiram na descontinuidade do mundo-aldeia e ocultaram um povo histórico sob a tutela do mundo branco. Ao final, identificaremos a reprodução do discurso moderno pelo Estado Democrático Direito, ainda que os indígenas tenham sido reconhecidos como sujeitos de direito.

Na busca por uma alternativa para interpretar a tensão apresentada, não pretendemos causar um confronto e responder ao questionamento levantado anteriormente, mas apenas articularmos um novo desconforto sob olhar das leituras decoloniais e vislumbrar possíveis fissuras capazes de nos auxiliar a pensar em uma saída, se é que ela existe.

Estado-nação, que fora forjado em muitas localidades; para o controle do sexo se tem a família burguesa, tendo a centralidade da mulher branca; e, por último, o paradigma eurocêntrico se demonstra como a maneira hegemônica de produção do conhecimento. Afirma também que a colonialidade do poder não se exauriu com fim das relações modernas/coloniais (e do Colonialismo) e é presente até hoje através de mecanismos de dominação, sendo que é reconhecido como o padrão histórico do poder.

11 Anibal Quijano (2005) trata do termo Colonialidade do Saber, como um desdobramento da Colonialidade do Poder cunhado em 1995, que se refere ao paradigma eurocêntrico como forma hegemônica de dominação. O autor conceitua a colonialidade do saber como projeto moderno-eurocêntrico de controle das subjetividades, para construir estruturas de conhecimento que emergem da experiência da marginalização do outro, especialmente o colonial, perpetrando uma estratégia de dominação pela hierarquização cultural e social, sendo uma das fases do eurocentrismo. Em termos históricos, a colonialidade do saber permitiu ao homem europeu, cristão, branco, elitista, heterossexual e cisgênero impor-se como sujeito universal de direitos, além de apresentar o seu conhecimento como o único científico. Conseqüentemente, em uma lógica binária-redutivista, o conhecimento não-europeu foi subalternizado, considerado peculiar, secular, passado e enigmático e, portanto, incapaz de alcançar a verdade e a universalidade inerentes ao conhecimento do colonizador. Esse conceito é a chave para se entender a tentativa de “naturalização” e “neutralização” por parte dos colonizadores.

12 Para entender o reconhecimento constitucional brasileiro da autonomia indígena há a necessidade de entendermos quatro pressupostos da autonomia. O primeiro relaciona-se com o direito originário dos povos indígenas aos seus modos de exercerem seus direitos em virtude dos seus costumes, tradições e valores presentes em suas comunidades, ou seja, que decorre da sua preexistência ao Estado brasileiro. O segundo ponto para que essa autonomia seja efetiva é a luta desses povos, suas resistências ao etnocídio e a expropriação que foram submetidos para a constituição na “nação” brasileira. O terceiro refere-se à sua constituição por meio do ordenamento político-jurídico do Estado-nação e, por último, sua garantia de preservar a especificidade organizacional sócio-política e os Direitos dos grupos étnicos por meio da preservação e do desenvolvimento da cultura indígena. Nesse sentido, a autonomia para os povos indígenas liga-se a autodeterminação desses ditarem suas próprias regras dentro de um âmbito limitado de competência definido pela Constituição Federal de 1988, não se submetendo a outras leis, que não sejam as estabelecidas por eles próprios (ALBUQUERQUE, 2003, pp. 305-332). Conforme abordado adiante, está estritamente ligada à concepção de pluralismo histórico.

Apresentaremos também a devolução da autonomia dos povos tradicionais a partir do pluralismo, buscando o reconhecimento da diversidade enquanto individualidade e coletividade, repensando rupturas que possam recompor o tecido comunitário. A chave é a luta pela existência de um Estado restituidor da jurisdição própria e do foro interno que garanta a sua deliberação e que considere a possibilidade dos/as indígenas inserirem seu projeto histórico.

Nesse sentido, a operacionalização da pesquisa dar-se-á pela vertente metodológica jurídico-sociológico entre a variável sociedade e a relação direito/sociedade, demonstrando as contradições presentes no direito e os aspectos socioculturais e políticos¹³, bem como pela revisão bibliográfica para o embasamento teórico com leituras decoloniais¹⁴.

2. Modernidade/Colonialidade e as Classificações Sociais

Parte-se do contexto da materialização do capitalismo com a formação das Américas, recorte realizado para a formação argumentativa, e de uma nova ordem mundial monocêntrica após 1500, a partir da invasão europeia que a transformou¹⁵.

Sob esta perspectiva, a Europa exerceu seu domínio econômico-político-social na América Latina entre os séculos XVI e XXI para aumentar a produção interna do continente a partir do modelo econômico capitalista, e também introduziu sua forma de saber por meio de um ideal progressista baseado no discurso da salvação¹⁶, retórica denominada modernidade¹⁷.

13 GUSTIN; DIAS, 2013, p. 42.

14 O pensamento decolonial trata de uma epistemologia produzida pelas/os pensadoras/es do sul-global, com foco nas questões que desafiam o padrão da colonialidade/modernidade. Diante disso, busca-se, com enfoque no pensamento de autoras/es latino-americanas, principalmente aqueles integrantes do grupo de pesquisa Colonialidade/Modernidade, (re(des))cobrir perspectivas e formas que possam construir uma decolonização epistemológica (BALLESTRIN, 2003). Este conceito trabalha com a eleição de outra(s) forma(s) de resistência(s) para desocultar aqueles que estão na realidade latino-americana. Para isso, constrói-se uma lógica diversa e com conceitos próprios de sua produção para acessar várias e outras formas de (re)descobrir os saberes de forma pluri-versa. Esta vertente de estudo objetiva redefinir os focos das questões sociais com várias centralidades, sem a necessária dual da modernidade (SEGATO, 2012).

15 MIGNOLO, 2017, p. 2

16 Salvação essa que aos povos indígenas trouxe destruição/aniquilação, tanto dos seus povos, quanto de seus costumes, impondo o modelo europeu de organização social e trazendo consigo suas doenças e sua forma de estabelecer relação com o território invadido.

17 MIGNOLO, 2017, p. 4.

Assim, a colonização ocorreu de modo temporal e espacial, constituindo-se por meio da ideia de civilização, criada na Idade Média e pela conquista do Novo Mundo¹⁸⁻¹⁹. Nesse sentido, argumenta que a modernidade, junto à colonialidade, criou a América Latina por um imaginário e a inventou no intuito de justificar sua exploração diante do viés da religiosidade cristã e do ideal missionário.

Acrescenta-se que a transformação do Oceano Atlântico pelos europeus ocidentais, além de escravizar os africanos, desmontou diversas civilizações com o escopo de criar uma estrutura de controle econômico, subjetivo, de normas e de relações de gênero e sexo, sendo os indígenas e os africanos excluídos desse processo²⁰.

Nesse sentido, o poderio capitalista se tornou mundial com a constituição da América (Latina) e deu origem a chamada *colonialidade*, um dos elementos constituintes do padrão dessa forma de dominação, que impõe uma classificação étnica/racial da população mundial, modelo de poder ainda operacionalizado sobre a existência da sociedade na atualidade²¹.

A hegemonia do capitalismo foi instaurada nas Américas em razão do Atlântico e da dominação eurocêntrica de levar seu modo de produção e de saberes para as demais regiões do globo, estabelecendo a colonialidade e a modernidade como formas de produção de poder. Importante contextualizar, portanto, que o continente americano, ao receber o contato dos ibéricos, inaugurou a modernidade e a organização colonial do mundo.

As novas identidades sociais foram formadas a partir desta matriz de poder, quais sejam índios e índias, negros e negras, azeitonados e azeitonadas, chicanos e chicanas, mestiços e mestiças, amarelos e amarelas, além das “geoculturas do colonialismo, como América, África, Extremo Oriente (as suas últimas, mais tarde, Ásia), Ocidente ou Europa (Europa Ocidental, depois)”²².

Destaca-se que a partir dessas classificações conforme as características biológicas ou da consideração dos elementos da natureza²³, os europeus

18 MIGNOLO, 2017, p. 4.

19 MIGNOLO, 2017, p. 5.

20 MIGNOLO, 2017, p. 5.

21 QUIJANO, 2009, p. 5.

22 QUIJANO, 2009, p. 74.

23 Ver em *Colonialidade do Poder e Classificação Social*, Anibal Quijano (2009).

visavam distinguir as pessoas no intuito de ressaltar as diferenças entre os denominados europeus e os não europeus, tendo a Europa²⁴ como centro de referência²⁵.

No contexto das Américas, especialmente a Latina, as classificações se deram conforme as determinações do capitalismo²⁶, categorias interligadas pela estrutura da colonialidade de poder, sendo o trabalho, a raça e o gênero denominados em razão de dois focos principais: o controle da produção dos recursos naturais e da reprodução biológica, em que as forças de trabalho e dos sexos foram orientadas em função da propriedade privada; bem como a raça, inserida a partir de ambos, tendo o fenótipo como classificador das capacidades históricas dos indivíduos, que por essa lógica ditavam a classe à qual aqueles e aquelas se inseriam²⁷.

Tais padrões foram impostos como classificadores e denominadores de uma sociedade que se compreendeu de forma contínua e duradoura diante da lógica de poder²⁸, que se constituiu para ser hegemônica e resistente e que excluiu/exclui qualquer forma de diferença, bem como objetiva anular a diversidade que existe nas sociedades.

Focaremos aqui nas categorias de gênero como recorte que, a partir do sexo, é a mais antiga na história social, e de raça, que foi incorporada nas Américas²⁹.

Notamos, então, que a lógica que conecta essas três categorias de classificação social é o trabalho, em razão das questões de dominação/exploração de forma imutável, importando esse imaginário para as relações de gênero e de raça, sendo que essas, propriamente ditas, configuram-se em relações descontínuas³⁰.

24 Nas palavras de Quijano (2009) “Europa é, aqui, o nome de uma metáfora, de uma zona geográfica e da sua população. Refere-se a tudo o que se estabeleceu como uma expressão racial/étnica/cultural da Europa, como um prolongamento dela, ou seja, como um caráter distintivo da identidade não submetida à colonialidade do poder”.

25 QUIJANO, 2009, p. 99.

26 Classificação social pode ser entendida como “processos de longo prazo nos quais os indivíduos disputam o controle dos meios básicos de existência social e de cujos resultados se configuram um padrão de distribuição do poder centrado em relações de exploração/dominação/conflito entre a população de uma sociedade e de uma história determinada” (QUIJANO, 2009, p. 100).

27 QUIJANO, 2009, p. 101.

28 QUIJANO, 2009, p. 102.

29 QUIJANO, 2009, p. 106.

30 QUIJANO, 2009, p. 104.

Neste aspecto, a classificação social imposta pelo modelo europeu sobre as Américas em razão da matriz capitalista ocultou a história dos povos indígenas que aqui se encontravam/encontram e sua forma de vivência histórica e de produção de saberes, sendo todo laço que fora constituído rompido por uma matriz de poder, que impediu a assunção de toda descontinuidade dessas comunidades que divergiam do padrão social europeu.

Assim sendo, a colonialidade das relações de gênero refletiu-se a partir dos padrões de organização familiar dos europeus para guiar o “comportamento ideal sexual dos gêneros”, ligados também à classificação racial, assim como as relações de parentesco, por exemplo, sobre os chamados “não-brancos”, tratando-os como mercadorias³¹. As próprias formas de comunidade aqui encontradas foram destruídas e os seus saberes reduzidos à adjetivação de “rurais” e “iletradas de conhecimento”³².

Identificar e compreender as modificações das comunidades indígenas resultantes da colonialidade de poder e de gênero - e como elas se estabeleciam anteriormente - é de suma importância, em razão da expansão e da anexação do território das Américas.

María Lugones³³, a partir da concepção do sociólogo peruano Aníbal Quijano³⁴ de que o processo de dominação e colonização do novo mundo desdobrou-se/desdobra-se no sistema capitalista global de poder que ainda se faz presente na atualidade, propõe um debate a respeito da colonialidade de gênero. Nesse contexto, para Quijano³⁵, a organização do poder capitalista eurocêntrico global é realizada por meio do eixo colonialismo e modernidade, conforme demonstramos.

A partir desta concepção, em seu artigo “*Heterossexualism and the colonial modern gender system*”, Lugones³⁶ radicaliza a análise de gênero abordada por Quijano propondo historicizar o gênero e a heterossexualidade, no intuito de compreender como foram conformados por meio das relações de poder, sendo as categorias analíticas gênero e sexualidade elementos intrinsecamente ligadas a colonialidade de poder.

31 QUIJANO, 2009, p. 111.

32 QUIJANO, 2009, p. 111.

33 2007.

34 2005.

35 2009.

36 2007.

Para a autora, gênero nas abordagens de Quijano aparece como definido a partir de raça e demonstrado nas bases do sexo, de maneira que este é disputado pelos homens por meio do domínio da sexualidade da mulher³⁷. Entretanto, o filósofo deixa de criticar a masculinidade e a mulher como recurso sexual, definindo gênero e sexualidade a partir do ponto de vista biologizante ou às vezes utilizando como sinônimo³⁸. Lugones entende que o gênero se compõe por meio de discursos que o definem enquanto categoria a partir de cada um dos sexos, que antecedem à definição biológica e produzem uma legitimação desses significantes³⁹.

Por meio das pesquisas de Oyéronké Oyewùmi sobre os Yurubás, na África, e de Paula Gunn Allen sobre as tribos indígenas das Américas⁴⁰, Lugones⁴¹ concluiu que o sistema de gênero binário homem/mulher e a dominação masculina passaram a existir apenas quando houve a intrusão do colonizador nas aldeias, que os distinguiu por meio de sistema classificatório, hierárquico, impondo uma organização social heteronormativa, reflexo de articulações do cristianismo e de uma organização patriarcal, que refletiu na estrutura social das Américas.

As aldeias indígenas nas Américas não se organizavam conforme a lógica moderna estruturante, binária, e não possuíam um sistema de gênero e sexualidade ordenados conforme as funções de trabalho hierarquicamente. A partir da colonização de suas relações internas, estas foram interpretadas conforme o sistema binário impositivo, a partir da busca de uma semelhança interpretativa entre as sociedades europeias, e assim classificadas por meio da ótica europeia.

Vemos no mundo-aldeia o rompimento das autonomias⁴² dessa cole-

37 LUGONES, 2007.

38 LUGONES, 2007; MURADAS; MÁXIMO PEREIRA, 2018.

39 LUGONES, 2007; MURADAS; MÁXIMO PEREIRA, 2018.

40 Para maiores elucidaciones ver em OYEWÜMÍ, Oyéronké. *The invention of women: Making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997 e ALLEN, Paula Gunn. *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*. Boston: Beacon Press, 1986/1992.

41 2007.

42 Compreendemos como autonomia “um princípio que não coincide com direito à diferença, já que permanecer diferente e em nenhum caso vir a coincidir não pode tornar-se uma regra compulsória para todos os aspectos da vida e de forma permanente” (SEGATO, 2012, pp. 109-110). Assim, não se refere à diferença, mas a um pluralismo histórico, em que os indígenas, enquanto povos, possuem sua maneira própria de deliberação para realizar seu processo histórico.

tividade⁴³ ao sofrerem a intervenção dos europeus, além do seu processo histórico enquanto povo⁴⁴. Nesse sentido, a antropóloga argentina Rita Laura Segato⁴⁵ denomina ordem de pré-intrusão a organização do mundo-aldeia anterior à modernidade, e que sofreu interferências a partir do colonialismo permanecendo nessa lógica.

Nesta perspectiva, analisar a transformação imposta no mundo-aldeia pela interface de gênero possibilita demonstrar como essas relações também foram impactadas a partir da intrusão da ordem colonial/moderna.

Por meio da tradução cultural⁴⁶ o gênero é interpretado em tais aldeias como uma categoria já existente e não binária, mas “diferente da que assume na modernidade. E, por outro, quando essa colonialidade/modernidade intrude gênero na aldeia, modifica-a perigosamente”⁴⁷.

As formas analíticas e experimentais apresentam-se incompletas ao realizar essa tradução pelo poder dialógico, que se sobrepõem ao traduzirem o mundo-aldeia para a forma hierárquica de organização social europeia, atribuindo-lhe significados por meio de um olhar ocidental. A partir das análises do Boaventura de Souza Santos⁴⁸, Cláudia Junqueira de Lima Costa⁴⁹ aborda que a tradução extrapola a transferência de significados por meio do processo linguístico de uma linguagem para outra, pois “quando falamos estamos sempre já engajadas na tradução, tanto para nós mesmas/ os quanto para o/a outra/o”.

Assim, a própria tradução cultural já é um ato de poder que anula as formas diversas de saber e os/as indígenas, bem como suas relações de gênero, sendo privados de relatarem suas vivências que diferem do modelo de organização europeia⁵⁰.

43 A coletividade que possui uma pluralidade de histórias são os povos, que deveriam permanecer com a sua forma própria de deliberação para solucionar seus problemas internos, que se entendem enquanto membros de uma comunidade e compartilham uma história comum (SEGATO, 2012, pp. 111-112).

44 SEGATO, 2012.

45 2012.

46 Nas palavras de Cláudia de Lima Costa (2012, p. 42) “a noção de tradução cultural se baseia na visão de que qualquer processo de descrição, interpretação e disseminação de ideias e visões de mundo está sempre preso a relações de poder e assimetrias entre linguagens, regiões e povos”.

47 SEGATO, 2012, p. 118.

48 2002.

49 2012.

50 COSTA, 2012.

Por meio de uma leitura da realidade e da imposição de um discurso a partir da tradução, que tem como pano de fundo as formas de saber e poder ocidental, as categorias surgem e o contato externo as reorganizam de maneira em razão da administração do homem hétero-cis-branco⁵¹. Um dos aspectos centrais dessa transformação foi a interpretação da ocupação da esfera pública somente pelos homens e a privatização da esfera doméstica, que anteriormente desempenhava igualmente função de espaço público e de deliberação⁵².

Há uma inflação da figura masculina nas comunidades tradicionais pelo homem branco que, por meio da colonização, realizou um empoderamento que prejudicou também as relações internas do mundo-aldeia⁵³. Isso influenciou até nas formas de deliberação, afastando as mulheres destas, em que as indígenas tiveram uma relação de subordinação entre os gêneros binários em vez de complementar, como anteriormente⁵⁴.

Neste aspecto, de acordo com o padrão imposto pela modernidade/colonialidade para condicionar como sujeitos de direito os indivíduos, esses deveriam se comportar conforme a lógica dual, em que os/as indígenas, não-brancos e a mulher viram-se considerados como identidades diversas dos sujeitos brancos e europeus. Aqueles e aquelas não tiveram sua identidade reconhecida e, a partir da imposição dos padrões equalizadores e universais, foram definidos como sujeitos de capacidade somente quando se organizaram conforme essa lógica.

Portanto, compreender que o mundo-aldeia possui sua própria forma de organizar e que anteceder à colonialidade/modernidade faz-se necessário. Vê-se pela interface da colonialidade de gênero que as relações hierárquicas ocorriam no mundo-aldeia de pré-intrusão, sob a interpretação da tradução cultural, e essa relação vê-se modificada com a colonialidade, construindo novas formas de opressão e hierarquia.

51 COSTA, 2012.

52 COSTA, 2012.

53 SEGATO, 2012, p. 121.

54 SEGATO, 2012, p. 122.

3. Relações de Gênero e o Tecido Comunitário no Mundo-Aldeia Tupinambá

Diante do contexto abordado sobre as colonialidades do poder, do saber e de gênero que impactaram em classificações binárias, bem como na categoria raça, ambas introduzidas na América (Latina), partimos para enfatizar o impacto da modificação da comunidade tradicional indígena Tupinambá como exemplo. Demonstraremos, com uma breve explanação, a tradução cultural de como se relacionavam os/as indígenas Tupinambás no território brasileiro a partir dos papéis de gênero, expressas nas obras anteriormente citadas⁵⁵.

A narrativa de *Eva Tupinambá* expõe o cotidiano das mulheres Tupinambás, diante de alguns relatos que descreveram a sua ótica a cultura indígena no período colonial, documentos redigidos nos séculos XVI e XVII por visões europeias sobre as comunidades indígenas no litoral do Brasil⁵⁶, mais precisamente no sul da Bahia.

Percebemos a descrição das comunidades indígenas sob uma lupa cristã e a ausência de uma contraposição entre as narrativas indígenas e a descrição desses povos pelo imaginário branco e masculino, a todo tempo transmitindo o padrão eurocêntrico de dominação de um olhar nós x eles, europeus x não-europeus, valores voltados para uma classificação dicotômica. Além disso, o estabelecimento de uma única forma de conhecimento sobre esses povos, qual seja, a europeia, sendo atribuída aos indígenas a denominação de não letrados por desconhecerem os seus conhecimentos enquanto conhecimento científico, se referindo a eles como sinônimos de uma organização social pautada na barbárie.

Tendo em vista a expressão usada por Segato⁵⁷ para substituir o termo cultura por povo, no sentido da dimensão histórica e mutável dessas coletividades, as comunidades foram descritas a partir da percepção de que os europeus brancos “eram os eleitos de Deus, e por isso superiores aos povos do novo continente”⁵⁸ e, além disso, relatou-se a ausência “da organização estatal e da escrita como marcas de barbárie e de primitivismo”⁵⁹, sendo isto uma ideia interpretativa feita aos olhos de quem os analisa.

55 RAMINELLI, 1997; LAGROU; BELAUDE, 2011; FERNANDES, 2016.

56 RAMINELLI, 1997, p. 11.

57 2012.

58 SEGATO, 2012, p. 34.

59 RAMINELLI, 1997, pp. 11-12.

Nesse sentido, inferimos que a colonialidade de saber e de poder estavam desde então intrinsecamente presentes na forma intervencionista dos europeus nas comunidades tradicionais, causando uma ruptura no tecido comunitário do mundo-aldeia para aplicar a lógica científica eurocêntrica de organização social e ocultar a autonomia desses povos.

Ademais, identificamos a operacionalização do território americano como forma de dominação e exploração a partir do viés da religiosidade cristã e do ideal missionário, principalmente em relação às mulheres e nas relações de gênero, prática que se coaduna com a colonialidade de gênero, conforme recorte abordado. Conforme traz:

[...] a lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio pretende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultural que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas [...].

[...] as descrições da mulher índia sofreram influências da tradição religiosa ocidental, como os colonizadores descreveram os nativos de acordo com os paradigmas teológicos cristãos, observando o Novo Mundo segundo padrões e valores muito distantes da realidade americana [...] ⁶⁰.

Além disso, a narrativa volta-se para a descrição do nascimento dos indígenas na tribo, perpassando pelas relações entre filhos, bem como pela transformação para a puberdade, pela formação da família e o desenvolvimento da sexualidade.

Na análise descritiva, quando um Tupinambá nascia, todas as mulheres da tribo e o pai estavam presentes. Este desempenhava uma participação na hora de comprimir o ventre materno e cortava o cordão umbilical do nascituro, caso fosse a criança do sexo masculino⁶¹. Nos dias subsequentes ao parto, o pai permanecia ao lado da mãe e ambos não exerciam atividade laboral durante a fase de resguardo, que terminava com a queda do cordão

60 RAMINELLI, 1997, p. 12.

61 RAMINELLI, 1997, p. 13.

umbilical e, logo após este período, retomavam aos trabalhos na roça, permanecendo a criança sob os cuidados da mãe.

Entretanto, nesta ótica o amor maternal e a preservação da família eram relações aparentemente de descaso e sem importância na concepção dos europeus, sendo descrita de forma selvagem, comparados muitas vezes como hábitos medievais⁶². Nesse sentido, notamos que o padrão europeu ocidental foi imposto desde o início da colonização, entendido como a única forma de organização societal correta.

Outro relato analisado foi das relações matrimoniais, em que indígenas que eram compromissados de forma matrimonial e estivessem insatisfeitos com o convívio, poderiam desfazer-se da união e procurar outros parceiros, sem uma pressão feita pela comunidade ou alguma pena aplicada⁶³, o que para os europeus era inaceitável. Um ponto importante era a poligamia existente entre os caciques e guerreiros, representando um símbolo de prestígio e hierarquia⁶⁴.

Igualmente, também identificamos mais um atributo que configura relação de poder nessa narrativa, a classificação social no intuito de aproximar os indígenas da cristandade: a idade. Os europeus descreveram as mulheres indígenas conforme a alteração das classes de idade entre os ameríndios, subdivididas em seis classes, narrativa que se mostra crítica e higienista ao descrever como as mulheres se cuidavam:

As “classes de idade” concebidas pelo religioso francês apresentam uma forte misoginia. Ao longo de suas descrições, o missionário destaca a fragilidade moral das mulheres. Na puberdade, quando descobriam a sexualidade, as moças perdiam a cabeça, tentadas pelo Diabo, enquanto os rapazes auxiliavam a família, caçando, pescando, sem demonstrar tentações libidinosas. A sexualidade pertencia ao mundo feminino, e o trabalho era a tônica entre “as classes de idade” masculinas⁶⁵.

Diante disso, para os europeus, conforme descrito, o pecado originava-se da fragilidade moral das mulheres e da ausência de vestimenta e

62 RAMINELLI, 1997, p. 16.

63 RAMINELLI, 1997, p. 18.

64 RAMINELLI, 1997, p. 19.

65 RAMINELLI, 1997, p. 24.

nudez explícita, situação atribuída ao significado de luxúria⁶⁶. A narrativa descreve que “algumas índias cometiam desvios contra a ordem natural e furtavam-se de contatos carnavais com os homens, vivendo em estrito voto de castidade, deixavam, por conseguinte, as funções femininas e passavam a imitar os homens, exercendo os mesmos ofícios dos guerreiros”⁶⁷. Aqui, há uma identificação da linguagem binária.

Outro ponto curioso que causou espanto aos europeus foram as cerimônias concebidas como canibalescas entre os indígenas⁶⁸. Os Tupinambás realizavam rituais antropofágicos que comprovadamente a participação do sexo feminino era fundamental, tendo as mulheres posição de destaque em razão de desempenharem funções que, para os europeus, eram estritamente dos homens, vistos como valentes e guerreiros. Neste ponto, o autor menciona que no canibalismo praticado nos séculos XVI e XVII há contradição na predominância masculina no comando das guerras, sendo que as mulheres eram quem exerciam essa função⁶⁹.

Conforme inferimos da entrevista de Viveiros de Castro⁷⁰, o antropólogo, professor e filósofo belga, Claude Lévi-Strauss, ao escrever os mitos indígenas se dedicando as obras *Mitológicas* (1964), *O cru e o cozido* (1964) e *Estruturas elementares do parentesco* (1949), centraliza a relação entre pai e filho em suas análises, percebendo que a relação de parentesco se dava de maneira patrilateral nas comunidades indígenas⁷¹. Por meio da tradução dos mitos indígenas sob sua perspectiva, identifica os gêneros, ainda que não binários, diante de uma versão ocidental dos mitos ameríndios, embora os classifique como homens e mulheres.

Na entrevista, o antropólogo menciona a respeito da visão de Lévi-Strauss, a descrição sobre as relações Tupinambá entre os gêneros de que “não são homens que trocam mulheres, nem mulheres que trocam homens, são famílias que trocam relações de parentesco, entendendo que homens e mulheres trocavam relações entre si”⁷². Importante mencionar que o laço social de parentesco Tupinambá identificado era constitutivo

66 RAMINELLI, 1997, p. 26.

67 RAMINELLI, 1997, p. 26.

68 RAMINELLI, 1997, pp. 21-22.

69 RAMINELLI, 1997, p. 28.

70 LAGROU; BELAUNDE, 2011.

71 Traçada pelo lado paterno.

72 LAGROU; BELAUNDE, 2011. p. 19.

por meio da alteridade entre afins do mesmo sexo masculino, segundo Lévi-Strauss⁷³, mas não aprofunda na abordagem de gênero e os descreve de forma binária.

Nesse sentido, o autor identifica que Lévi-Strauss percebe ao interpretar os mitos indígenas as assimetrias nas comunidades Tupinambás se comparada à sociedade ocidental. Um exemplo disto é a análise dos gêmeos ameríndios, que se dá por afinidade, pois não são filhos dos mesmos pais e nem irmãos, mas são cunhados, chamados de gêmeos afins. Ele conclui que os gêmeos europeus são idênticos ou totalmente opostos, enquanto os ameríndios não, não eram nem irmãos e nem inimigos⁷⁴.

Tal dualismo comparativo apresenta um desequilíbrio, que diante das categorias classificatórias não são suficientes para encontrar uma similaridade equitativa, mas sim diversidades.

A análise interpretativa por muitas vezes deixará escapar os desequilíbrios, mas tentará chegar, por meio do dualismo, ao mais próximo dos modelos sociais europeus tidos como padrão. Nas relações de gênero, para Lévi-Strauss, “não importa o sexo, só importa saber se a pessoa é do meu grupo ou de outro grupo, isso bastaria para criar o gênero”⁷⁵.

Assim, o mito, ao ser interpretado, configura como relato transportado pelo imaginário de quem interpreta e comparado com a sua própria sociedade. Quantificar o que é da cosmologia indígena e colocá-la em uma estrutura é fruto do próprio imaginário que realiza a interpretação em busca de simetrias entre as comunidades de pré-intrusão e sociedades estruturadas, conforme aborda Viveiros de Castro⁷⁶.

Na visão de João Azevedo Fernandes⁷⁷, o sistema organização de direitos dos Tupinambás, as obrigações e as relações entre os/as indígenas também se deram por meio das práticas de parentesco e afinidade, assim como descrito por Lévi-Strauss⁷⁸ e na interpretação de Raminelli⁷⁹. O trabalho no mundo-aldeia foi relatado como organizado de acordo com as linhas de sexo e idade, sendo desempenhado predominantemente pelas mulheres, em

73 apud LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 20.

74 LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 18.

75 apud LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 18.

76 LAGROU; BELAUNDE, 2011, p. 13.

77 2016.

78 apud LAGROU; BELAUNDE, 2011.

79 1997.

que o casamento regulava as hierarquias e privilégios de forma diferente da organização europeia⁸⁰.

Fernandes⁸¹ argumenta no sentido de que o casamento fazia-se decisivo do poder político que estava constantemente em disputa diante da força do trabalho das mulheres. A relação pós-marital é um exemplo, ou seja, após o matrimônio, em que os cônjuges passavam a morar na casa da família delas.

Outro ponto que o antropólogo também cita é as classes de idade divididas conforme os sexos binários. Além disso, descreve que “meninas desde cedo ajudavam suas mães, isto é, precocemente assumiam – mesmo que por vezes na forma de um jogo – suas responsabilidades no espaço doméstico”⁸². A partir das atividades nas aldeias, menciona:

Inicia-se aí, por conseguinte a grande divisão de gênero em sociedades como a Tupinambá enquanto meninos tendem a permanecer “preguiçosamente” junto a seus companheiros, as meninas são rapidamente inseridas na mais importante estrutura econômica desta sociedade, isto é, os grupos femininos de trabalho⁸³.

Uma narrativa também se propaga no sentido de que a maturidade das mulheres indígenas possibilitava um caminho para seu matrimônio, em que os casamentos eram feitos entre sujeitos de idades diversas. Além disso, a união era vista como uma necessidade dos homens para a sobrevivência, pois dependiam do trabalho desempenhado por elas⁸⁴.

A partir das breves exposições, ainda que se tenha uma contribuição da Antropologia vinculada aos ameríndios e interpretação de historiadores, conforme cotejados acima, há uma tradução cultural das comunidades abaixo de um olhar de quem conta a história. Inferimos que somente o mito indígena fundacional é capaz de demonstrar a realidade dessas sociedades de pré-intrusão e sua diversidade, contrapondo-se ao pensamento colonizador.

Compreendemos que a organização social das aldeias Tupinambás sofreu interferência dos europeus e, além disso, suas formas de se relacionar enquanto comunidade e gênero, bem como o estabelecimento das tarefas

80 FERNANDES, 2016, p. 35.

81 2016, p. 38.

82 FERNANDES, 2016, p. 142.

83 FERNANDES, 2016, p. 142.

84 FERNANDES, 2016, p. 159.

internas se diferiram dos modos eurocêntricos, tendo como consequência o espanto e a força para que a lógica dominadora se impusesse.

A colonialidade do poder, do saber e de gênero anulam a diversidade que por muitas vezes se perdeu e ao mesmo tempo, potencializa as resistências como forma de (re)existir.

Cabe-nos informar que o censo realizado pela Fundação Nacional da Saúde (FUNASA) em 2009⁸⁵, confirmou que existe cerca de 4.500 indígenas Tupinambá residentes na área hoje denominada população Olivença Tupinambá. Além disso, constata que a expectativa de vida da comunidade é reduzida, bem como a taxa de mortalidade elevada⁸⁶⁻⁸⁷.

Somente com a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 os indígenas Tupinambás foram reconhecidos enquanto sujeitos de direito e tiveram a oportunidade, ainda que minimamente, de serem ouvidos e, apenas em 2001, reconhecidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), tendo seu território demarcado em abriu de 2009⁸⁸.

Tais povos tradicionais foram excluídos de sua terra desde o início do imaginário americano, processo que se intensificou com o passar dos séculos e resultou em diversas expulsões de seu território por pressão fundiária, em razão dos aldeamentos instaurados pelos missionários e depois pela introdução republicana⁸⁹. O Estado, em vez de tutelar os direitos e preservar a autonomia dos povos tradicionais indígenas enquanto coletividade, permitiu a subtração de suas terras, sendo muitas vezes os Tupinambás obrigados a entregá-las por pressão. Apesar da interferência da modernidade/colonialidade, estes nunca abandonaram seu território.

Questionamos como desarticular a colonialidade de poder e saber, e efetivar a luta pelas autonomias dos povos tradicionais indígenas ao verificarmos essas transformações que bloquearam a descontinuidade do mundo-aldeia e ocultaram um povo histórico sob a tutela do mundo branco.

85 A base de dados quantitativos para consulta tem como última referência o ano de 2009.

86 Mais de 50% da população tem até 24 anos de idade (35% de pessoas com até 14 anos), enquanto os idosos (com mais de 65 anos) representam apenas 5%. (VIEGAS, 2018).

87 VIEGAS, 2018.

88 VIEGAS, 2018.

89 VIEGAS, 2018.

4. Em Busca de Rupturas para a Autonomia dos Povos Tradicionais

A partir da chamada modernidade/colonialidade, entendida como uma forma de emancipação dos Estados e dos indivíduos, tendo a Europa como centro do desenvolvimento das humanidades e da sua imposição de padrão – a partir do qual os demais Estados-nação tanto do Ocidente, como do Oriente, deveriam adotar todos os seus elementos como o formato estatal, exércitos, economia, filosofia, etc.⁹⁰–, “a América Latina entra na Modernidade (muito antes que a América do Norte) como “outra face”, denominada, explorada, encoberta “⁹¹.

O discurso da modernidade/colonialidade⁹² incentivou toda opressão dos povos e etnias presentes nos demais territórios para além da Europa, negou subjetivações e criou fronteiras, classificações sociais, de modo a inferiorizá-los em relação ao mundo-branco por meio de uma dominação cultural, econômica e política. Ainda que os colonizadores tenham se retirado dos territórios das Américas nos séculos XVIII e XIX, e apesar da formação dos Estados a partir da independência, a colonização continuou em forma de colonialidade do ser^{93_94}.

Nesse sentido, “a modernidade pode ser entendida como uma realidade de poder e um projeto de poder, responsáveis pela construção do Estado moderno, da economia moderna e do direito moderno, a partir

90 DUSSEL, 2005, p. 28.

91 DUSSEL, 2005, p. 30.

92 A modernidade foi marcada por três acontecimentos importantes a partir de 1492 e um deles foi a invasão das Américas. Ver em *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano 2: rupturas e diversidade*, José Luiz Quadros de Magalhães (2016a).

93 O termo colonialidade do ser nasce depois das diversas formas e análises das Colonialidades do poder e Colonialidade do saber, sendo cunhado por Walter D. Mignolo (2003, 2014). Entretanto é Nelson Maldonado-Torres (2007) que desenvolve e articula tais ideias. De tal forma, trata-se de uma codificação das diferenças por uma suposta diferença racial, que tenta se justificar pela ideia de diferentes “níveis” de humanidade, os quais relacionam a branquitude/europeidade com o nível mais desenvolvido do ser, maculando a aptidão ao trabalho, civilidade, sexualidade, racionalidade e doçialidade. Essas diferenciações foram embasadas por supostos estudos da ciência moderna e pelas diferentes áreas do conhecimento moderno, seja pela biologia, genética ou pela interpretação da bíblia. A ideia de raça, presente nesse conceito, foi introduzida de tal modo a “outorgar legitimidade” a imposição da conquista colonial (e naturalizar a existência de violência simbólica e física que dirige ao negro, ao índio e suas religiosidades como maneiras de desumanizar o outro segundo o tempo e lugar). Entretanto, mesmo após o fim do colonialismo, esse padrão histórico de poder ainda se apresenta nas sociedades contemporâneas como formas de concepções de humanidade e aptidões.

94 MAGALHÃES, 2016b, p. 4.

de uma data simbólica que nos delimita no espaço temporal e hegemonia geográfica [...]”⁹⁵. Além disso, ressaltamos que foi o Estado Moderno que possibilitou a naturalização do capitalismo por meio da uniformização de valores, ocultando a diversidade⁹⁶⁻⁹⁷, assim como no caso dos povos tradicionais supracitados.

Apesar da independência das colônias na América Latina, não houve uma ruptura com a ordem social, econômica e política, sendo transportados e introduzidos os princípios do modelo capitalista e liberalista, bem como da filosofia. Na esfera jurídica estão nitidamente presentes, tendo em vista o

processo de constitucionalização dos Estados latino-americanos que foram doutrinariamente marcados pelas Declarações dos Direitos anglo-francesas, pelas constituições liberais burguesas dos Estados Unidos (1787) e da França (1791 e 1793), e pela inovadora Constituição Espanhola de Cádiz (1812)⁹⁸.

As constituições liberais não priorizaram a participação dos povos originários do processo constitucional e, conseqüentemente, não abarcaram os direitos de seus integrantes majoritários, como “as nações indígenas, populações afro-americanas, as massas dos camponeses agrários e os múltiplos movimentos urbanos”⁹⁹ e, além disso, ignoraram a formação de sociedades totalmente agrárias e escravagistas, que não havia se quer desenvolvimento industrial e urbano que justificasse a criação de uma matriz estatal liberal¹⁰⁰.

Nesse sentido, partindo da tradição constitucionalista brasileira a partir de 1824, perpassando pelas constituições de 1981, 1934, bem como as autoritárias que abrangeram os anos de 1937, 1967 e 1969, infere-se que a pluralidade e a diversidade foram desconsideradas em sua integralidade¹⁰¹.

95 Nas palavras de Magalhães (2016a, p. 12) “A invasão das Américas pelos ‘europeus’, marcando o início da construção da hegemonia europeia que marca a modernidade. Invadiram também o ‘resto’ do mundo: África, Ásia e Oceania. Está aí a lógica binária subalterna do nós versus eles. Nós os civilizados, nós os bons, nós os europeus versus eles, os bárbaros, selvagens [...]”.

96 MAGALHÃES, 2016a, p. 12.

97 MAGALHÃES, 2016a, p. 13.

98 WOLKMER, 2010, p. 146.

99 WOLKMER, 2010, p. 147.

100 WOLKMER, 2010.

101 WOLKMER, 2010, p. 150.

Entretanto, ainda que a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 tenha evidente parte do seu perfil liberal republicano, ampliou-se seu conteúdo formal abarcando as garantias fundamentais e o pluralismo, conforme expresso no artigo 1º, inciso V, o princípio do pluralismo político¹⁰².

Diante deste¹⁰³, é imprescindível que a materialização da Constituição deva incorporar todos os costumes e tradições emanadas dos povos, reconhecendo a importância da diversidade e da emancipação a partir de seus princípios valorativos, sendo um deles a contemplação da autonomia - “poder intrínseco aos vários grupos, concebido como independente do poder central”¹⁰⁴-, em que o Estado não exerça a única fonte do direito. Assim, a Constituição da República Federativa de 1988 (CRFB/88), no Título VII (Da Ordem Social), incluiu um capítulo exclusivo destinado aos povos indígenas, expressando no artigo 231 a garantia do pluralismo¹⁰⁵.

Há, então, o reconhecimento como sujeito de direito os/as indígenas enquanto indivíduos, direcionado para a efetivação da sua autonomia enquanto diversidade. Entretanto, entender sociedades complexas e organizações sociais que tiveram seu tecido comunitário rompido pelo Estado de bases burguesas, bem como pelo processo colonial, pode ser enigmático, uma vez que o próprio Estado retirou as autonomias desses povos e agora retorna como garantidor de direitos diante de um discurso igualitário¹⁰⁶.

Portanto, faz-se necessário o rompimento da lógica da modernidade e da colonialidade para reconhecer o direito à diversidade enquanto direito individual e coletivo dos povos indígenas, diferentemente daquele como permissivo para se enquadrar na norma ou no sistema jurídico, mas enquanto existente de forma diversa e própria, sendo necessária a adoção de uma postura dialógica do Estado em um sentido complementar¹⁰⁷, para que o tecido comunitário seja reconstituído.

102 BRASIL, 1988.

103 A concepção adotada é o pluralismo histórico, composto por sujeitos coletivos que possuem diversas histórias chamados povos, sendo estes, projetos de ser na história, tendo autonomia deliberativa para realizar seu próprio processo histórico, ainda que estejam em contato com soluções e processos de outros povos (SEGATO, 2012, p. 7).

104 WOLKMER, 2010, p. 145.

105 “Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens” (BRASIL, 1988).

106 SEGATO, 2012.

107 MAGALHÃES, 2016a, p. 18

Repensar rupturas que possam devolver a constituição do tecido dos povos tradicionais, bem como alternativas que garantam sua autonomia para dar continuidade em seu processo histórico é de suma importância. A chave poderia ser a luta pela existência de um Estado restituidor da jurisdição própria e do foro interno comunitário, que garanta a sua deliberação para que, ainda que por meio das bases estatais, se considere a possibilidade do próprio povo inserir seu projeto histórico enquanto diversidade¹⁰⁸.

5. Considerações finais

Desta maneira, ao considerar a classificação social imposta pelo modelo europeu ocidental sobre a América Latina em razão da matriz capitalista, que ocultou toda a história dos povos tradicionais que aqui se encontravam/encontram, percebemos que o laço constituído pelo mundo-aldeia foi rompido pela lógica das relações replicada pela Europa neste solo, estando, desta maneira, a colonialidade do poder, do saber e de gênero estabelecidas de forma contínua até a atualidade.

Assim, compreender as relações de gênero e as modificações das organizações sociais dos povos tradicionais resultantes das diversas formas de colonialidade é a primeira na busca de fissuras para recuperar a autonomia dessas coletividades conforme a ordem de pré-intrusão, diante das identidades criadas pela Modernidade e reconhecidas a partir da imposição de padrões equalizadores e universais.

Ademais, não podemos nos esquecer da operacionalização do território latino-americano como forma de dominação e exploração a partir do viés da religiosidade cristã e do ideal missionário, principalmente em relação às mulheres e nas relações de gênero e raça, conforme abordamos, e das diversas expulsões dos povos tradicionais pela pressão fundiária que fizeram parte do projeto colonial e estatal, que deixaram de tutelar os seus direitos internos, assim como no caso dos Tupinambás no Brasil, forma de colonialidade que ainda prevalece na atualidade.

Igualmente, ainda que a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 tenha abrangido as garantias fundamentais e o pluralismo, bem como incorporado os costumes e tradições emanadas dos povos tradicionais reconhecendo a importância da diversidade, e da emancipação por meio de

108 SEGATO, 2012.

seus princípios valorativos, a garantia de sua autonomia interna deve ser materializada e preservada.

Povos indígenas que tiveram seu tecido comunitário comprometido, como no Brasil, por um Estado de bases burguesas e sua autonomia retirada, resistem à lógica da modernidade e da colonialidade.

A instituição estatal retorna como garantidora de direitos por meio de um discurso igualitário e democrático, mas na prática, conforme analisamos, não cumpre com o que expressa. Reconhecer o direito à diversidade enquanto direito individual e coletivo dos povos tradicionais e entendê-los como povo histórico é de sua importância, a fim de encontrar rupturas por meio da luta pela existência de um Estado restituidor da jurisdição própria e do foro interno comunitário, que considere a possibilidade do seu próprio povo realizar seu projeto histórico.

Referências

- ALBUQUERQUE, Antonio Armando Ulian do Lago. *Multiculturalismo e o direito à autodeterminação dos povos indígenas*. 2003. 333 f. Dissertação (Mestrado em Direito) - Curso de Programa de Pós-graduação em Direito, Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, mai./ago., pp. 89-117, 2013.
- BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. *Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais*. Brasília: Presidência da República, 07 fev. 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 15 abr. 2020.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: Presidência da República, 05 out. 1988.
- COSTA, Claudia de Lima. Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. *P: Portuguese Cultural Studies*, [S.l.], v. 4, n. 1, pp. 41-65, 2012.
- DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

- FERNANDES, João Azevedo. *De Cunhã a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. 2. ed. João Pessoa: Editora da Ufpb, 2016 [E-book].
- GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca Dias. (Re) *Pensando a Pesquisa Jurídica: Teoria e Prática*. Belo Horizonte: Del Rey Editora, 2013.
- LAGROU, Elsje; BELAUNDE, Luisa Euvira. Do mito grego ao mito ameríndio: uma entrevista sobre Lévi-Strauss com Eduardo Viveiros de Castro. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, pp. 9-33, nov. 2011.
- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, pp. 935-952, set./dez. 2014.
- LUGONES, Maria. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. *Hypatia*, Indiana University Press, v. 22, n. 1, pp. 186-209, outono 2007.
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, v. 28, n. 1, pp. 251-290, 2004.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. O novo constitucionalismo latino-americano 2: rupturas - diversidade. *Revista Eletrônica de Direito do Centro Universitário Newton Paiva*, Belo Horizonte, n. 28, pp. 10-19, jan./abr. 2016a.
- MAGALHÃES, José Luiz Quadros de. Modernidade e presentismo: a alternativa transcultural. *Revista Vox*, Reduto/MG, n. 3, pp. 01-11, jan./jul. 2016b.
- MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos e Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: O lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [online], v. 32, n. 94, pp. 1-18, jun. 2017.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MURADAS, Daniela; MÁXIMO PEREIRA, Flávia Souza. A decolonialidade do saber e direito do trabalho brasileiro: sujeições interseccionais

- contemporâneas. *Revista Direito e Praxis*, Rio de Janeiro, v.9, n.4, pp. 2117-2142, 2018.
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade de Poder, Eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidade de Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Editora Edições Almedina, 2009, p. 73-119.
- RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: PRIORE, Mary del; PINSK, Carla Bessanezi. *História das Mulheres no Brasil*. 10. ed. São Paulo: Editora Contexto, 1997, p. 11-45.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [online] n. 63, pp. 237-280, 2020
- SEGATO, Rita L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *e-cadernos CES*, [online], n. 18, pp. 106-131, 2012.
- VIEGAS, Susana de Matos. *Tupinambá de Olivença*. [S.l]: Povos indígenas no Brasil, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:-Tupinamb%C3%A1_de_Oliven%C3%A7a>. Acesso em: 15 ago. 2019.
- WOLKMER, Antônio Carlos. Pluralismo e crítica do constitucionalismo na América Latina. In: *Anais do IX Simpósio Nacional de Direito Constitucional*. Curitiba: Academia Brasileira de Direito Constitucional, 2010, p. 143-155.

Recebido em 23 de março de 2020.

Aprovado em 21 de abril de 2020.

Resumo: A partir das exposições de narrativas descritivas da organização social dos Povos Tupinambá no Brasil e das interpretações antropológicas, o presente trabalho realiza uma abordagem crítica da apresentação das relações de gênero no mundo-aldeia, identificando características da colonialidade de poder, saber e de gênero que romperam o tecido comunitário indígena e ocultaram a sua autonomia. Aborda a criação das categorias gênero e raça como exercício legitimado de poder, compreendendo que a ótica da modernidade perpetua nos dias atuais por meio de uma matriz republicana burguesa. Identifica a reprodução do discurso moderno pelo Estado Democrático Direito, apesar do reconhecimento dos povos indígenas como sujeitos de direito, propondo uma nova interpretação do problema apontado. Apresenta-se a devolução da autonomia a partir do pluralismo, buscando o reconhecimento da diversidade enquanto individualidade e coletividade e, como ruptura, tensiona a luta pela existência de um Estado restituidor da jurisdição própria e do foro interno comunitário, que garanta a deliberação dos povos tradicionais e possibilite que o próprio povo construa seu projeto histórico. A operacionalização da pesquisa dá-se pelo método jurídico-sociológico, bem como pela análise de dados quantitativos secundários e de revisão bibliográfica para o embasamento teórico decolonial.

Palavras-chave: direito constitucional, decolonialidade, colonialidade, modernidade, povos tradicionais indígenas.

Abstract: From an exhibitions of descriptive narratives of the Tupinambá People social organization in Brazil and from anthropological interpretations, this scientific work takes a critical approach to the presentation of gender relations in the word-village, identifying characteristics of the power coloniality, knowledge and gender that broke the indigenous community web and hid their autonomy. Brings up the creation of gender and race categories as legitimate exercise of power, understanding that the modernity optics remains nowadays through one bourgeois republic matrix. Identifies a reproduction of a modern discourse by the Democratic State, despite the recognition of the indigenous as subjects of the law, proposing one new interpretation of the present problem. Presents the return of autonomy based on pluralism, seeking the recognition of diversity as individuality and collectivity and, as a rupture, intends to fight for the existence of a State that restores its own jurisdiction and the internal community forum, which guarantees the deliberation of the peoples and allow the people themselves to build their historic project. The operationalization of the search is made with a socio-logical-juridical method, as well as by the analysis of secondary quantitative data and the bibliographic review for the theoretical basis decolonial.

Keywords: constitutional right, decoloniality, coloniality, modernity, traditional indigenous people.

Sugestão de citação: SALLES, Victória Taglialegra; BOMFIM, Rainer; DINIZ, Margareth. Classificação social, modernidade/colonialidade e relações de gênero: uma abordagem decolonial do rompimento do tecido comunitário dos Povos Tupinambás. *Revista Direito, Estado e Sociedade*, Ahead of print, 2020. DOI: <https://doi.org/10.17808/des.0.1404>.