

A diversidade ritual entre as mulheres krahô: rumo ao ecofeminismo e ao desenvolvimento sustentável

Valéria Medeiros Andrade*

RESUMO

A articulação entre gênero e desenvolvimento sustentável procura levantar aspectos inerentes à situação que se estabelece entre a dimensão indígena e os atributos culturais e ecológicos da sustentabilidade. Os *krahô* contam atualmente com uma grande associação indígena, a *Kápey*. A *Kápey* elaborou o Plano Integrado de Desenvolvimento Sustentável *Krahô* (Pidsk), que preconiza a preservação ambiental, cultural e o desenvolvimento. A conexão entre sustentabilidade, biodiversidade, mulheres e crianças indígenas determina o continuísmo cultural e o ritual que define a identidade, impedindo o masculino de se atrelar aos ditames nocivos e predadores da ontologia. A naturalização biológica encontra nas mulheres indígenas sua mais adequada expressão nas sucessivas gestações e na criação das crianças.

Palavras-chave: desenvolvimento sustentável; ritual; natureza; cultura; ciência; ecofeminismo.

Ritual diversity among *Krahô* women: a path to ecofeminism and sustainable development

ABSTRACT

The link between gender and sustainable development seeks to point out the inherent aspects present in the outcome situation estab-

lished by the relation between the indigenous dimension and the cultural and ecological attributes of sustainability. The *Krahô* people now has a great indigenous association: *Kápey*. It elaborated the *Krahô*'s Integrated Plan of Sustainable Development (Pidsk) that extols environmental and cultural preservation together with social and economical development. The connection between sustainability, biodiversity, women and indigenous children determines cultural continuism and the ritual that defines their identity. This fact hinders the masculine from harnessing the noxious and predator dictates of ontology. Women's successive pregnancies and the raising of children make them the most appropriate expression of biological naturalization.

Keywords: sustainable development; ritual; nature; culture; science; ecofeminism.

La diversidad ritual entre las mujeres *krahô*: rumbo al ecofeminismo y al desarrollo sostenible

RESUMEN

La articulación entre género y desarrollo sostenible busca levantar aspectos inherentes a la situación que se establece entre la dimensión indígena y los atributos culturales y ecológicos de la sostenibilidad. Los *krahô* cuentan actualmente con una gran asociación indígena que es la *Kápey*. La *Kápey* elaboró el Plan Integrado de Desarrollo Sostenible *Krahô* (Pidsk) que promueve la preservación ambiental, cultural y el desarrollo. La conexión entre sostenibilidad, biodiversidad, mujeres y niños indígenas determina la continuidad cultural y el ritual que define la identidad, impidiendo al masculino de unirse (tener vínculos fuertes) a los dictámenes nocivos y predadores de la ontología. La naturalización biológica la encontramos en las mujeres indígenas, en su mas adecuada expresión, en los embarazos sucesivos y en la crianza de los niños.

Palabras claves: desarrollo sostenible; ritual; naturaleza; cultura; ciencia; ecofeminismo.

* Mestre e doutora em Desenvolvimento Sustentável – Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília (CDS/UnB). A autora pesquisa a sustentabilidade cultural e ambiental para os povos indígenas. Atualmente é pesquisadora associada no CDS/UnB.

E-mail: concak@gmail.com

Introdução

Os *krahô* pertencem ao grupo timbira, tronco lingüístico Macro-Jê, família Jê. A dicotomia entre classificações matrilineares e patrilineares entre os Jê Centrais demonstra uma variação dentro de um campo que possui similitude classificatória, que o relativiza para a abordagem das relações de gênero. Habitam uma das maiores áreas preservadas de cerrado do Brasil, situada no norte do estado do Tocantins.

A estreita relação entre a mulher indígena e a biosfera é uma das instâncias mais relevantes em termos de planejamento estratégico para que as comunidades indígenas possam estruturar-se, a fim de alcançar o desenvolvimento sustentável. A visibilidade das mulheres *krahô* evidenciou-se a partir de três pontos específicos: a suspensão das guerras intertribais, as caçadas que ficaram restritas com a demarcação do território e a inserção de produtos industriais (roupas e painéis).

Nessa perspectiva, Eller (2000) aponta que essa é a ênfase das feministas matriarcais, pois desconhecem a paternidade fisiológica e atribuem os aspectos pacíficos, desde as sociedades neolíticas, ao poder centralizador na mulher, o que converge com a uxorilocalidade *Krahô*: os relacionamentos são determinados pelo deslocamento do esposo à casa da mãe da esposa.

As questões de gênero ecofeministas para as mulheres indígenas trazem a prerrogativa de que o nível feminino possa concentrar os conhecimentos tradicionais. Observa-se que os homens ficam mais expostos ao contato interétnico, e assim elas falam menos a língua portuguesa e ficam mais nas aldeias. Tanto nos deslocamentos para fora da Terra Indígena (TI) *krahô* quanto nas reuniões da *Kàpey* (a maior associação indígena), são os homens os que mais participam e só eventualmente trazem consigo mulheres e filhos.

O *Pembkahëk Khoyanö* e a alteridade: o papel das mulheres *krahô* na construção da masculinidade

O *Pembkahëk Khoyanö* está relacionado com a iniciação masculina (Melatti, 1978) e compreende uma série de ações rituais que duram meses e ati-

vam muito a participação da coletividade em relação aos meninos, com a participação ativa das mulheres. Presenciado por Melatti em setembro de 1962, o ritual *Pembkahëk Khoyanö* define *khoyanöi* como o bastão que os jovens participantes usam no final do rito. A partir de uma descrição sucinta desta modalidade, que revela um simbolismo ritual altamente vinculado à subjetividade e à noção de *eu*, é importante pontuar também as referências sobre a relação de gênero e a biodiversidade. No rito, colocam em perspectiva uma relação de reciprocidade: a forma como o *outro* (fauna), inter-relacional, permanece nas ações rituais.

O rito dispunha de duas metades das quais participavam os homens que possuíam filhos: *krókrók* (papa-mel¹ ou irara) e *pentxi* (abelha) ou *hëk* (gavião). Os *Pembkahëk* eram os meninos e jovens que não tinham filhos e também os meninos de colo. A metade *pentxi* (abelha) ou *hëk* (gavião) não podia cortar toras para a corrida, mas possuía uma moça associada, solteira, porém não virgem. A metade *krókrók* tinha duas mulheres associadas, porém casadas. Os *Pembkahëk* também tinham duas mulheres casadas. As mulheres associadas não tinham filhos. Ao cair da tarde, durante vários dias, os *Pembkahëk* davam a volta na aldeia, em sentido contrário ao do relógio, para receberem alimentos colocados por suas mães em cuias ou pencas de banana. Em seus peitos encontravam-se cruzados os *harape* (dois feixes de buriti trançados). Completada a volta, eles seguiam na direção do lugar de onde haviam partido anteriormente e saíam uns cem metros da aldeia para comer os alimentos recebidos.

Na madrugada de 11 de dezembro de 1962, teve início o encerramento do *Pembkahëk*: cantorias no pátio da aldeia, banhos e corrida de varas. Depois todos foram cuidar da aparência. Na seqüência houve uma corrida de toras na qual a metade *pentxi* (abelha) ou *hëk* (gavião) chegou a reclamar, pois só os *krókrók* (papa-mel ou irara) estavam ganhando. Alegaram que isso era porque a sua tora era mais pesada. Trocaram as toras e correram novamente, mas os *krókrók* (papa-mel ou irara) continuaram vencedores.

O ponto marcante da participação das mulheres é quando os *Krahô* se reúnem no pátio em duas

¹ Animal quadrúpede (Melatti, 1978).

filas de homens ajoelhados com as mãos postas no chão. Sobre elas pisa uma mulher chamada *Hoyat* (tatu-canastra). Por possuir esse nome, imita este animal, cavando com as mãos o chão do pátio, antes de pisoteá-las. Em outro momento eles se levantam e pintam um círculo preto em volta de cada olho para imitar o pássaro *konkó*. Antes das seis horas da manhã, no dia 14 de dezembro, começaram a emplumar os corpos dos *pembkahëk* e também o de uma moça associada. Em uma simulação de ataque, os *krókrók* (papa-mel ou irara) foram à casa onde se encontravam os *Pembkahëk*, que estavam sendo defendidos por vários *krahô*, que, por sua vez, representavam outras etnias. Dali os *Pembkahëk* partiram para o pátio. Três mulheres foram ao encontro deles, sendo que a mais velha encontrava-se com o rosto pintado de calcário. Elas ofereceram coisas imprestáveis. Depois, prosseguiram-se doações de pencas de bananas, pedaços de paparutos e panos. Estes seriam doados às viúvas. O rito terminou com uma cantoria de mulheres no pátio, que o cantador oficial puxava com o maracá.

Realizando a iniciação masculina, o *Pembkahëk Khoyanö* é um exemplo da percepção e entrosamento dos *krahô* com a biodiversidade, expressando também uma interpretação da natureza e das interações que estão organizadas e indexadas no rito. Seria então a relação com a biodiversidade uma interação de alteridade? Pode ser uma alteridade que se constrói na intersubjetividade e fabrica a subjetividade, peculiar ao sujeito interativo que busca a essencialização no conteúdo do *outro*, que se submete ao feminino.

Buber (1977) traz a noção da duplicidade do mundo e do ser, de onde emergem duas palavras-princípio que fundamentam a existência e são proferidas pelo ser: EU-TU (que pode ser proferida pelo ser na sua totalidade) ou EU-ISSO (que jamais pode ser proferida pelo ser na sua totalidade).

O homem torna-se EU na relação com o TU. O face-a-face aparece e se desvanece. Os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do *eu* se esclarece e aumenta cada vez mais (Ibid., p. 32).

A experiência que o homem adquire do seu mundo denota que ele toca sua superfície e destila uma sabedoria de sua natureza e constituição, passando a ser interiorizada. Enquanto o mundo da experiência diz respeito à palavra-princípio EU-ISSO, a palavra-princípio EU-TU fundamenta o mundo da relação, da reciprocidade.

Traçando um paralelo entre o pensamento de Buber (1977) e a construção da subjetividade entre os *krahô*, pode-se encadear que o TU torna-se eterno e repleto de sentido, podendo ser invocado de acordo com as ocasiões correlatas da vida indígena. Dessa forma, a relação EU-TU cabe como ilustração para uma possível elaboração epistemológica, se for tomado no *Pembkahëk Khoyanö*, o tatu-canastra protagonizado pela mulher. Construindo a pessoa, por meio de uma relação de reciprocidade EU-TU, a alteridade entre fauna e gênero se essencializa, pois, qualitativamente, este animal traz sua contribuição simbólica para o rito.

O rito é o espaço/tempo para o lúdico, que se torna repleto de significados em diálogo, porém a apropriação simbólica do animal não é para coisificá-lo, já que está em uma relação de reciprocidade. Quando a mulher que encarna o tatu-canastra (*Hoyat*) pisa na mão dos homens, ela os submete, pois está em uma posição superior ao masculino, e eles se encontram ajoelhados e postos em fileiras. Seria esse o momento no rito que os *krahô* usam para se lembrar da reciprocidade, em que o OUTRO — como o tatu-canastra (*Hoyat*) — simboliza a importância do respeito pela biodiversidade que o cerca e pelo feminino?

Segundo o Instituto Indigenista Interamericano (III) e a Organização das Nações Unidas para a Educação Ciência e Cultura (Unesco) (1988), a mulher indígena é inquestionavelmente a que fala a língua indígena, é a que preserva os usos, os costumes, a história oral, os mitos e as lendas. É ela quem transmite e reproduz permanentemente a cultura índia.

A articulação entre desenvolvimento sustentável e as relações de gênero procura levantar os aspectos inerentes à situação que se estabelece entre a dimensão indígena e os atributos da natureza e da cultura para configurar a visibilidade da atuação

das mulheres indígenas. As mulheres indígenas atuam em especificidade para a sustentabilidade, mas configuram um destaque quando esta sugere uma abordagem na seguinte perspectiva:



Ao citar as futuras gerações, pontua-se ainda a naturalização da mulher em relação à fecundidade, à diferença, à desigualdade. No entanto, a tarefa da inclusão da participação das mulheres indígenas torna-se mais contundente quando se percebe que elas se inserem na abordagem étnica para a continuidade do saber/fazer tradicional, detendo a degradação ambiental e cultural.

Se os *pembkahëk* são todos do sexo masculino e não têm filhos, este é um rito que lhes proporciona sair do estado de latência da sexualidade para a ativação do papel do homem na comunidade. O rito marca o momento em que existe o apoio, o aval, a afirmação da coletividade para o exercício da masculinidade. Por outro lado, pode ser um rito que se inicia no corte das toras do buriti para as corridas, já que só os *pembkahëk* cortam as toras que serão utilizadas nessa ocasião. Mas o fato de só os *pembkahëk* cortarem as toras evidencia também a sexualidade, pois para cortá-las é preciso ter um mínimo de força. Além disso, as incursões sexuais no tema indígena são muito diferenciadas da sociedade não-índia, em termos de idade.

É interessante notar que, postos a humanidade e os animais ritualizando atributos como a vida, o sexo e as toras, torna-se eminente a reflexão de que não basta que os *krahô* estejam cercados pela biodiversidade há milhares de anos, para que cultura e biodiversidade sejam preservadas. Isso precisa ser lembrado e reiterado periodicamente.

Outro ponto é que as mulheres mais evidentes que participam do rito, polarizando a maioria masculina e normatizando o direito de dar só o que estiver na condição de ser dado, apresentam as coisas imprestáveis que são jogadas fora. O tatu-canastra (*Hoyat*), figura feminina, submete os vários homens enfileirados, que estão no pátio, no centro, lugar masculino por excelência².

² As mulheres estão para a periferia da aldeia.

Uma iniciação feminina de porte coletivo, no ano de 2002, na aldeia Santa Cruz, apresentou respostas às questões de gênero e indigenismo. Neste rito de iniciação sexual das pré-adolescentes *krahô*, a partir dos onze anos, elas saíam com homens de até 28 anos para uma caçada. Várias delas e vários deles. O olhar de uma delas, enquanto o pajé explicava o que aconteceria durante a caçada, estava repleto de enlevo, uma aura de solidão diante do inesperado ritual ancestral — ela segurava um tronco de árvore e parecia estar mais impressionada com o que lhe sucederia. Certamente as avós deveriam ter-lhe contado sobre tal rito de iniciação sexual feminina. Neste rito de passagem havia o conclave dos diversos homens de até 25 anos para levarem todas as meninas recém-púberes, quando, durante a caçada, a mata acolheria, silenciosa, o embate de mais uma etapa de vida.

A Agenda 21 (Senado Federal, 1997, p. 463), tecida no cerne da I Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento — 1992, em seu Capítulo 26 — *Reconhecimento e fortalecimento do papel das populações indígenas e suas comunidades* — dispõe sobre a participação ativa das populações indígenas e suas comunidades “[...] para incorporar valores, opiniões e conhecimentos delas, inclusive a contribuição excepcional da mulher indígena, em políticas e programas de manejo de recursos e outros que possam afetá-los”.

A preocupação com a participação das mulheres indígenas é uma prerrogativa bastante inovadora em termos de políticas públicas e indigenismo, porém o grande desafio é a implementação da participação das mulheres, já que tal participação se adapta à tradicionalidade e ao contato interétnico. Os tipos de participação que englobam as relações de gênero estão em sintonia com a dinâmica interna, ou interagindo com as interferências externas.

Em Segger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987), a corporalidade indígena sul-americana possui, como constante, uma presença repleta de um simbolismo tão complexo que a identidade é produzida na comunidade, por meio de transações sociais efetivas, como parte da conjuntura desse sistema. O corpo não é simplesmente o suporte para a identidade e os papéis sociais. É uma matriz de significações sociais e cosmológicas. “A fabricação, decoração,

transformação, destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Ibid., p. 20).

Nas sociedades Jê, (Melatti, 1978; Segger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1987), entre as quais estão os *krahô*, a identidade reflete-se na seguinte polarização: homens/mulheres, vivos/mortos, crianças/adultos, que pertencem à seguinte matriz:

Tabela 1. Relações Centro vs. Periferia. (Melatti, 1978; Segger; Da Matta; Viveiros de Castro, 1987).

PERIFERIA	CENTRO
Esfera doméstica	Esfera pública
Sangue	Sêmen
Mundo do cotidiano	Vida ritual
Individual	Alma
Corpo	Nome

A alteridade que os *krahô* estabelecem com a biodiversidade remete que o simbolismo corporal é a linguagem básica da estrutura social, pois enquanto a pessoa vai sendo construída, a experiência social vai-se organizando, a relação de gênero é pontuada e a coletividade vai significando o vivido.

A cultura contemporânea está impregnada da história sociocultural que aloca subjetividades que se organizam nos traçados de horizontes. Os povos indígenas transversalizam-se a esses horizontes, pontuando a diferença, a alternativa. Grupos se centram, recentrando-se e configurando perspectivas que ora se isolam, ora se igualam: a cultura da subjetividade do OUTRO, que não é o MESMO.

Em Levinas (1980), o OUTRO não é o MESMO, pois propõe recursos epistemológicos que estruturam a subjetividade para uma relação de alteridade. Assim é possível delinear a ontologia indígena para a releitura do passado indígena e estabilização do futuro indígena, redimensionando o EU indígena em sua cosmovisão, concedendo-lhe espaço/tempo para inserção em parâmetros científicos, ecológicos e sustentáveis.

O desenvolvimento sustentável, por meio do Plano Integrado de Desenvolvimento Sustentável *Krahô* (Pidsk), parece ser a oportunidade que os *krahô* estão

tendo para saírem do MESMO colonizado. Como colonizados, localizam-se no espaço/tempo no campo conceitual colonizador, que é o vetor que homogeneiza o EU indígena, por incluir elementos da sociedade envolvente globalizada e regida pelas forças do mercado, desestabilizando seu saber/fazer tradicional. Concomitantemente, a subjetividade indígena se restabelece quando o EU indígena se afirma, e assim, a despeito do mercado, o *ethos* se auto-afirma em sua reminiscência, que se atualiza no rito ancestral: ciclos permanentes o diferenciam do entorno ocidental. O corpo é construído por meio da linguagem simbólica.

Para Morin (2002), a ambivalência da alteridade diante do desconhecido seria uma relação secundária em relação ao *si*, pois o OUTRO já se encontra no âmago do sujeito. A intersubjetividade integra o sujeito, ao mesmo tempo em que o indivíduo não se dissolve na espécie nem na sociedade, que estão nele, como ele está nelas. A relação consigo mesmo é também uma relação com o OUTRO, por ser intersubjetiva. O OUTRO se inscreve virtualmente no *si*, tema da psicologia em que o alter-ego é o arcaico duplo, enraizado na psique, ao mesmo tempo idêntico e diferente do EU. A convivência provém da intersubjetividade, quando o gênero é que perfaz e marca o compasso diário dos papéis femininos e masculinos.

O rito e o *ethos*: mulheres indígenas, indigenismo e ciência

É evidente que o vetor da guerra tradicional, como atividade cultural genuína dos *krahô*, mobilizava os homens no papel de guerreiros. Cessadas as guerras, cessou essa atividade masculina que foi destituída do social tradicional. Assim sendo, aos homens *krahô* restaram outras atribuições como caça, roça e interlocução com a sociedade envolvente³ — esta última é atribuída como uma substituição da guerra.

Segundo Schiavini⁴, a finalização dessa modalidade tradicional, juntamente com a demarcação das terras, restringiu o espaço limitado de perambulação que também afetou as atividades tradicio-

³ Para essa interlocução poucos são os escolhidos, pois sua maior representação está centrada na figura do cacique e a obsolescência atinge a figura e função do guerreiro.

⁴ Dados obtidos durante uma conversa informal.

nais dos homens. No entanto, para as mulheres, a entrada das panelas e roupas sobrecarregou, aumentou e alterou o dia-a-dia doméstico.

Existem dois outros vetores: as doenças sexualmente transmissíveis e a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (DST/Aids) e o abuso do álcool. Seus impactos podem ser remetidos à matriz de gênero, se forem tomados como ponto de referência o traço masculino do indigenismo, a maior permanência das mulheres no espaço/tempo da aldeia e a perambulação nas cidades.

As mulheres *krahô* são também indivíduos que circulam. Circulam nas adjacências das aldeias e estabelecem uniões temporárias com os caboclos, muitas vezes em decorrência de relações de compadrio, e têm como pano de fundo uma regra⁵: experimentar a primeira gravidez preferencialmente com um não-índio, relação que não é assumida. Posteriormente quem for o marido *krahô* assume o filho. Esse parece ser um rito instituído pelo contato com as populações do entorno da terra indígena (TI) *krahô*, demonstrando que a modalidade ritual ultrapassa o território da ancestralidade.

Não se pode afirmar que estes contatos estejam isentos de DST/Aids ou álcool, mas é possível perceber que o grau de intensidade de contato no caso das mulheres é menor que o dos homens e o contato das mulheres dá-se com menos frequência nas cidades, ao contrário dos homens que interagem mais com a urbanidade, onde as mulheres *krahô* circulam geralmente acompanhadas por um homem *krahô*. Além disso, cada aldeia possui um "metabolismo" próprio, apesar de comporem uma mesma etnia e possuírem similitudes na organização sociocultural. Vejamos como os exemplos das aldeias Pedra Branca e Santa Cruz se distinguem.

a) Aldeia Pedra Branca

A Aldeia Pedra Branca localiza-se próxima à cidade de Itacajá e tem o acesso facilitado pela estrada. O nível de alcoolismo é elevado e homens e mulheres são consumidores. Os eventos regados a

álcool geram espancamentos em mulheres, sejam elas filhas, esposas ou mães. Correlatamente ou não, existe uma perda de auto-estima nesta aldeia que se traduz na verificação da presença de doenças de pele, em crianças, e desleixo com as roças pelos homens, em troca da busca mais intensa dos símbolos e objetos das cidades. Não existe um movimento de mulheres, com destaque para a ala feminina, seja na forma de conselhos ou casa das mulheres. A entrada de não-índios não é controlada e geralmente a comunidade é pouco exigente nesse sentido.

b) Aldeia Santa Cruz

Nesta aldeia é bastante controlado o uso do álcool por duas lideranças fortes: *Kolu* e sua mãe Onorinda. Os indivíduos que recorrem ao uso fazem-no na cidade e, quando retornam embriagados, são fortemente repreendidos. Onorinda, por estar rodeada dos filhos e netos, não se propõe às saídas constantes da aldeia. Sua mobilidade é baixa e isso traz um maior controle sobre a comunidade em nível microlocal, a quem ela se dirige como "meu povo", "minha gente". Os encaminhamentos feitos pelo filho passam pelo crivo da mãe, com ou sem a presença da comunidade⁶. Nesta aldeia existe o conselho das mulheres, que se reúne para conversar sobre diversos temas (internos ou externos) e até opinar sobre as intervenções de não-índios, tendo poder de veto. Os homens podem ou não participar, e quando participam têm uma postura de escuta intensa. A entrada de não-índios é controlada e hoje seu ingresso é mais difícil.

As diferenças entre as tipologias das duas aldeias podem ser referências para algumas considerações sobre como se implementariam a Agenda 21 (Senado Federal, 1997), a sustentabilidade e o desenvolvimento sustentável, considerando as relações de gênero, o feminismo e a mulher indígena. Pode-se dizer que tanto as frentes colonizadoras e neocolonizadoras quanto o indigenismo são marcadamente masculinos. Somente em janeiro de 2002

⁵ Este assunto é difícil de ser assumido pelas mulheres *krahô*. Parece haver um tabu ou medo de serem rejeitadas devido a esse comportamento, como se um não-índio não aprovasse a liberalidade sexual.

⁶ Além disso, é muito difícil manter um segredo em uma aldeia, pois a tradição oral fortalece os relacionamentos que são regidos por muito diálogo. Mesmo os momentos de conflito dentro da comunidade são ocasiões de muita conversa.

uma mulher tomou posse como primeira chefe-de-posto na TI *krahô*.

Lasmar (1999) aborda o viés que se faz presente nas etnologias — hegemonia masculina e escassez da presença feminina — considerando que no campo das ciências ocorre também a intensa influência androcêntrica, que fundamenta e contextualiza os megaprojetos e a tipologia cultural da política indigenista.

A mudança que a presença feminina produz na posição de pesquisadora é percebida pela transposição da barreira que impede a visibilidade das mulheres indígenas. Os homens *krahô* só se aproximam de uma mulher não-índia para tratar de assuntos formais concernentes à sua presença na terra indígena. Quando os temas incidem em outras abordagens que designam uma interação interpessoal e intersubjetiva, o diálogo torna-se moroso e distante. Já entre índias e pesquisadora o diálogo é facilitado pelo formato “de mulher para mulher”, sobre temas que podem ser “coisas de mulher”.

Não refuto que os traços marcantes do indigenismo e das ciências formataram as primeiras percepções das mulheres indígenas. Merchant (1989) aborda as questões sobre as conexões entre ciência, tecnologia e economia que formatam a realidade como uma máquina, ao invés de um todo orgânico, e sancionaram a dominação da natureza e da mulher. É bem provável que não-índios do sexo masculino tenham tido dificuldade em apreender a realidade e subjetividade feminina indígena. Além disso, a percepção pode ter se atido aos aspectos dos papéis que constituem similitude entre os contextos índios e não-índios: casamento, família, filhos, alimentos, sexo. Sem querer descartar o condicionamento de uma estrutura masculina indígena com suas peculiaridades, não se pode ignorar a possibilidade de que as interlocuções não poderiam ser feitas entre gêneros interétnicos, ou seja, homens não-índios e mulheres indígenas.

O contexto indígena possui um refratamento nas relações gênero em relação às tipologias ocidentais. Segundo Lea (1999), há uma relatividade nas relações de parentesco e nas prerrogativas geradoras do casamento e da monogamia. A monogamia pode ser descrita dentro de um contexto em que são atribuídas culturalmente as seguintes tipologias de

associação: esposa de verdade, marido de verdade — para as relações maritais; pseudo-esposa e pseudomarido — para as relações de amantes. O rito, que atribui ao corpo um novo *status* social, referencial do *ethos* indígena, potencializa-o para agir com relação à sua manutenção diante das investidas neocolonizadoras. A sustentabilidade cultural protege a cultura e, conseqüentemente, a biodiversidade.

Entre os *krahô*, o agente indígena de saúde da aldeia Santa Cruz desistiu do comportamento tradicional de ter uma prole numerosa, e também de utilizar o conhecimento etnobotânico e as plantas específicas para o controle da natalidade. Em abril de 2005, quando vi o jovem agente somente com dois filhos, ambos com idade avançada, perguntei-lhe o porquê. Ele me respondeu que tem preferência pela camisinha e não pretende ter mais filhos. Aqui, mais uma vez, o homem insere na tradição um conhecimento que se instrumentaliza em um objeto industrial, de plástico, que possui atributo de resíduo sólido.

Ritual: espaço político e espaço doméstico

As repercussões das diferenças entre os espaços que ocupam os homens e as mulheres *krahô* são fatores que influenciam as tomadas de decisão em nível microlocal da aldeia e macro da etnia. Por outro lado, a estipulação entre o que pertence ao espaço político e ao espaço doméstico consiste no exame minucioso das dimensões que vão ordenar os aspectos da relação de gênero e do que pertence ao espaço das mulheres. Os rituais permanecem atuando como distensores do saber/fazer tradicional da biodiversidade. É provável que sem os ritos a natureza e a cultura sejam devastadas pela política indigenista.

Ao perguntar ao Velho Aleixo⁷ se as mulheres *krahô* interferiam nos encaminhamentos decorrentes da reunião dos homens, ele respondeu que as elas sempre interferem. As decisões são discutidas no espaço doméstico (a periferia) até que seja atingido um grau de nivelamento com as expectativas femininas; depois retornam para o espaço masculino (o centro), onde são costuradas as opiniões vin-

⁷ Da aldeia Macaúba *krahô*. Entrevista em abril de 2002.

das das diversas casas. Mesmo com tal afirmativa do ancião, favorável à inclusão das opiniões femininas nos processos decisórios, percebi, de uma maneira geral, a existência de uma clara definição entre o que é masculino e o que é feminino. Sendo assim, os ritos são pontos de conexão entre o político e o doméstico.

A política, proveniente dos contextos domésticos, dá conta do escoamento das interações na base da relação de gênero em que a prática dialogal é estabelecida pelas trocas de opiniões. A exemplo das mulheres aborígenes da Austrália Central (Edmunds, 1997), que possuem responsabilidade nas esferas doméstica e pública, as mulheres *krahô* também atuam nas demandas políticas, apesar de corporalmente não ocuparem a dimensão física de poder. Em algumas aldeias, a voz das mulheres ecoa dentro de fronteiras que são de mulheres. A dimensão do feminino é independente e poderosa o suficiente para se auto-sustentar. Pelo prisma do desempenho de Onorinda, da Aldeia Santa Cruz *Krahô*, verifica-se o intercurso lógico entre a autonomia tradicional e a interferência nas políticas indigenistas, participação e contribuição nos projetos.

Para o ecofeminismo (Mies; Shiva, 1993), a perspectiva feminina apresenta uma nova necessidade de cosmologia que reconhece que a vida na natureza, incluindo os seres humanos, mantém-se por meio de cooperação, cuidado e amor mútuo. Também aborda os aspectos excludentes da participação das mulheres indígenas na elaboração de políticas públicas e reconhece que, em comunidades intrinsecamente ligadas à biomassa, as mulheres têm importância fundamental nas atividades de coleta, plantio, manufatura e cuidados com as crianças. A abordagem ecofeminista considera a relação que as mulheres indígenas possuem com a biodiversidade como uma relação com o sagrado, que reelabora a preservação e integridade das futuras gerações, gerando a autodeterminação indígena perante a natureza, seus ciclos e as políticas governamentais de contato.

No ecofeminismo, o termo Mãe-Terra conceitua a Terra como um ser vivo, que tem a diversidade como limite da natureza (Shiva, 1993). A contribuição das mulheres indígenas na elaboração das políticas públicas coloca em perspectiva maiores

opções para um futuro sustentável, tanto nos projetos, quanto nos processos de gestão ambiental.

Em Strathern (1980), a dicotomia entre cultura e natureza, como categorias ocidentais de sistematização de valores em modos empíricos, pode ser interpretada como princípios substantivos, que para os povos indígenas adquire sentido somente a partir de seus próprios termos. Em Merchant (1989), a natureza contrasta com a tecnologia que manufatura coisas. O termo natureza refrata-se diante do feminino indígena, que produz a cultura na natureza, abrangendo a manutenção da biodiversidade de um lado e, de outro, potencializando o grupo pela maternagem em que se replica a tradição, o *ethos*.

O “quê” e “como”, que essas mulheres desejam inserir na terra indígena, são ainda questões com poucas respostas. Será que elas desejam que a biodiversidade fique realmente intacta? Sendo o nível político forjado também no doméstico, como saber se as mulheres apoiarão a manutenção desse estado intacto? A conservação da biodiversidade atribui a manutenção do saber/fazer tradicional e o estilo de vida das mulheres indígenas, mas o modelo ocidental já se pronuncia como atraente.

Para Machado (1998), o dilema indissolúvel do pensamento ocidental da igualdade/diferença entre a cultura estando para o masculino e a natureza para o feminino, dispõe o masculino em níveis superiores, construindo a realidade. Assim vão sendo introduzidos no contexto indígena, pelo indigenismo, modelos de desenvolvimento do entorno e fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1978; 1981), que o campo ontológico das mulheres indígenas reage ora retraindo, ora adquirindo os atributos do contexto envolvente patriarcal.

Se o enredo tecido pela Agenda 21 (Senado Federal, 1997) é uma estipulação para o meio ambiente saudável, em que seja considerada a participação das mulheres indígenas, impõem-se as precauções ante o desgaste e esgotamento da biodiversidade, decorrente de uma tipologia de utilização e globalização masculina, conforme aborda Shiva (1993). Se a identidade e a cultura estão para o masculino, e a natureza e a diferença para o feminino, a participação das mulheres indígenas pode contribuir para a escuta da subjetividade, mas pode ser que algumas dessas mu-

lheres realmente preferiam deixar de viver na tradição indígena.

A visibilidade das mulheres indígenas é um empreendimento inovador para as políticas públicas indigenistas. O desafio vai além da correlação aparentemente óbvia entre mulher e natureza, que o campo disciplinar dos estudos de mulheres, as relações de gênero e o campo feminista hesitam veementemente em congelar. Incorre no perigo de projetar categorias ainda ambivalentes, índios e não-índios, para a aniquilação da diferença e o engolfamento dos primeiros pelos segundos.

A abordagem das mulheres indígenas pelas dimensões hierárquicas do poder globalizado, enraizado na relação intersubjetiva desenhada pela manipulação da alteridade para sua adequação, instaura-se pela tentativa de acompanhar os deslocamentos entre hierarquia e dominação. O feminino da mulher indígena pode ser mais uma fronteira que sucumbirá à hierarquia.

A inter-relação entre a soberania da lógica masculina e de mercado, e a lógica feminina e de subsistência, tem a conotação de predominância da lógica masculina marginalizando a lógica feminina, tornando-a desconhecida e desconsiderada como subjetividade. Não é fácil encontrar uma possibilidade para a dimensão do feminino se consolidar e avançar na implementação das ações que partam diretamente de sua episteme.

O androcentrismo, em Boff (2002), é o foco masculino. A abordagem androcêntrica é uma velha construção que impôs às mulheres a condição de seres incapazes na gestão de uma estrutura que, dentro do processo histórico, foi-se focalizando e fundamentando em pressupostos cada vez mais de cunho masculino. De fato, o que prevalecia era a desconsideração dos aspectos de cunho feminino, no processo formador também da instância científico-tecnológica.

Entre o pessoal e o coletivo fica a extensão de uma trajetória formada por uma variedade de causas e efeitos das implicações do nível estabelecido nos diversos formatos das relações de gênero e da dimensão do feminino, desde a queda do matriarcado até a extrema dominação patriarcal. Leopoldo Zea (1990) busca contextualizar a dimensão epistemológica do bárbaro marginalizado pelo

processo de dominação de um logos grego em expansão, tornando-se supremo perante as colônias que iam se estabelecendo como decorrência de processos dominantes sobre povos e cidades.

A marginalização do bárbaro consistia em deixar na margem — nas beiradas e periferias — os entes mais estranhos e os que estranhavam o logos grego dominante, já que eram entes robustamente íntegros em sua alteridade, o que dificultava a absorção pelo logos supremo. Para Aristóteles, o logos das mulheres é inferior (Zea, 1990), pois lhe parece que elas são subalternas e ineficientes aos dotes da razão e ao ditame da racionalidade.

Enquanto o logos feminino foi excluído por volta de 384-322 a.C., estudos recentes buscam evidências de civilizações mais antigas à grega que possuíam organizações orientadas pelo logos das mulheres: a Europa antiga revelada pela arqueologia⁸. As novas explorações, a cada dia, têm reunido uma equipe interdisciplinar para dar conta dos contextos complexos para que a reconstituição dos cenários daquelas épocas remotas tornem visível o invisível (Eisler, 1989). É precisamente no período pré-histórico, mais especificamente a partir do neolítico, que se concentram as descobertas dos artefatos que vêm consagrando a percepção do sagrado feminino ancestral. Nessas civilizações, o que se encontrava era uma profunda conexão com os ciclos naturais, a sazonalidade das estações e a demanda por subsistência, muito diferente da concepção mecanicista e do logos masculino, que é idealizador dos parâmetros de teorias e metodologias técnico-científicas atuais, altamente nocivas à qualidade de vida humana.

Segundo Bartholo (1986), a técnica preenche um imperativo existencial do Homem em satisfazer a estabilização da relação Homem/Mundo, necessidade que nasce do interesse em controlar o transcurso natural nas culturas pré-industriais, que têm na magia um “estabilizador cultural” para o cotidiano. O entrelaçamento da técnica com a habilidade do Homem moderno em se intrometer nos ciclos naturais possui uma ambivalência: os resultados dos processos oriundos dessa lógica, que se baseiam na

⁸ Devido à tecnologia, a arqueologia vem adquirindo mais eficiência nas descobertas.

usurpação e espoliação da natureza e na sua “coisificação”, e o consumo a partir da monetarização. Tomando-se os rituais mágicos e suas implicâncias e ressonâncias com os campos de conhecimento e estruturação de um culto à fertilidade, pode-se ter como pressuposto que a dimensão Deusa/Natureza era imprescindível ao logos feminino, sendo despotencializada em barbárie e em marginalidade.

Em Eisler (1989), a Europa antiga experimenta a ruptura física e cultural das sociedades neolíticas adoradoras da Deusa no quinto milênio a.C., que, segundo Gimbutas⁹ (apud Eisler, 1989), é protagonizada pelos kurgos, que são os primeiros agentes transformadores do padrão dos ritos ancestrais de culto à feminilidade — como epicentro de uma conformação social centrada em uma organização gilânica¹⁰, ou seja, centrada na mulher. O logos masculino, cujo centro do poder organiza-se de forma androcêntrica, foi-se configurando até embasar os sistemas social, econômico e cultural da atualidade.

Na organização gilânica, toda a dimensão da natureza fazia parte do cotidiano diretamente em uma relação dialogal em que transpareciam as imanências de cada um dos componentes naturais (água, terra, fogo, ar) e seus fenômenos (tempestades, furacões, eclipses etc.), que, juntamente com as dimensões social, cultural e econômica de subsistência, tecia a organicidade da sociedade (Merchant, 1989). Mas o que parece ser o grande enigma desta trajetória, da inter-relação entre a gilania e a androcracia, revela-se em uma trilha que leva a uma argumentação tanto de caráter pré-histórico quanto de caráter contemporâneo. Essa distância cronológica, e mesmo o modelo patriarcal

científico, pode ter uma implicação na não-evidência e não-ênfase nas abordagens de cunho feminino, de modo que sua escamoteação pode ter sido proposital. Eisler (1989; 1996) remete ao paradigma de parceria e ao paradigma dominador como duas modalidades em interação.

A posição estratégica dentro da gilania, ao invés do androcentrismo, é fator que fará ajustes nas políticas públicas indigenistas e no indigenismo e propiciará o desenvolvimento sustentável. As empreitadas direcionadas aos povos indígenas e à natureza constituem-se em um grande desafio, pois o ingresso nessa seara traz de encontro diversos obstáculos de diversas origens, oriundos do espaço/tempo interno indígena e do espaço/tempo não-índio.

Segundo Campos e Bartholo (2001), os conteúdos das universidades eram alicerçados em conhecimentos filosóficos e científicos greco-árabes, o que provoca ressonâncias que constroem os povos da floresta. A associação com o conhecimento greco-árabe e depois com a Igreja, saber de cunho masculino da fricção interétnica, provocou a varredura do feminino, que ainda se fortalece na dualidade cartesiana corpo e razão e reforça a negação do corpo como instrumento de conhecimento. O encaixe entre ciência e mercado é, perfeitamente, um dos resultados deste processo histórico, em que a visibilidade feminina torna-se uma exposição carnal e a indígena, uma exposição de recursos naturais e conhecimentos etnobotânicos.

A subsistência indígena e a relação com a sustentabilidade são o norte para que as abordagens desenvolvimentistas insustentáveis possam ser elaboradas a partir do dialógico. Resgatar o *ethos* e sua relação com o *oikos* (meio ambiente) demonstra profunda responsabilidade com o futuro, que colherá o fortalecimento das vertentes ambiental e cultural.

A força do contato não é mais só a colonização que veio com as naus, é o neocolonialismo enrijecido pela herança devastadora moldada no pensamento do logos masculino. Portanto, pode-se compreender que as mulheres indígenas sejam afetadas pela:

- a) história científica com seu viés androcêntrico;
- b) categorização de bárbaras, de *non-sense*, de selvagens, em que foram desconsideradas as atribuições de subjetividade intrínseca e profundamente relacionada ao logos feminino;

⁹ Marija Gimbutas foi uma das arqueólogas que se debruçaram em evidenciar cientificamente as sociedades que tinham como princípio organizador o feminino.

¹⁰ “[...] a definição gilânica de poder como poder de dar e criar, tão característico do antigo *ethos* de parceria ainda pode ser identificada. [...] esta ainda é a maneira como as mulheres definem o poder, como a responsabilidade das mães em ajudar a prole, particularmente os filhos homens, a desenvolver talentos e habilidades. [...] o *ethos* feminino de amor/dever permanece modelo básico no pensamento — mas só para as mulheres. [...] É também [...] a moralidade feminina do zelo — dever positivo de fazer aos outros o que gostaríamos que nos fizessem [...]” (Eisler, 1989, p. 190).

c) relação de causa e efeito entre a dimensão técnico-científica e a destruição da qualidade de vida no planeta, que se refletem nos âmbitos cultural e ambiental das terras indígenas e suas populações.

Uma sociedade uxorilocal como a *krahô*, que tem no feminino o fio condutor, retrai-se ante o logos masculino, colocando adendos na lógica centrada na mulher — no contexto da aldeia, o espaço que ora se impõe e ora se dilui perante a sociedade envolvente se legitima e é deslegitimada pela figura masculina indígena e não-índia.

Conclusão

Enquanto o feminismo é uma força aliada para a transformação cultural, principalmente na América do Norte e Europa (Capra, 1986), as mulheres indígenas apresentam-se como mais uma fronteira a ser abordada para os estudos de mulheres e desenvolvimento sustentável.

Segundo a perspectiva de que durante a transição do sistema feudal para a sociedade urbana e industrial na Europa a dimensão do feminino foi sendo retirada da cena na qual poderia ter desempenhado um papel mais ativo, sobreveio a situação oposta: as mulheres tornaram-se a força-produtiva “domada”, não-questionadora, silenciada. Enquanto a subjetividade ia sendo soterrada, o corpo se destacava, mas somente porque operava as máquinas. Ou seja, sua subjetividade não era considerada, mas sim o corpo e sua importância para a classe operária, imprescindível à demanda por mão-de-obra do final do século XVIII. Segundo Muraro (1991), no fim do século XVIII ocorre a repressão sistemática ao feminino — a caça às bruxas — em toda a Europa.

A questão vai dos diversos espaços/tempos ocupados pelo feminino, desde sua relação com o sistema produtivo até sua essência, configurando uma relação de gênero que está amalgamada dentro do sistema capitalista. O ritual preconiza a inserção do feminino indígena na atualidade colonizada, que remanesce a despeito dos avanços do desenvolvimento.

Nessa linha de raciocínio, as questões de gênero para o tema indígena tematizam o paradigma patriarcal do logos masculino, imputando o estabeleci-

mento de um modelo que fornece o levantamento dos problemas e das soluções a partir do interior do contexto feminino¹¹. Ao longo da história do Ocidente, a partir do final do matriarcado e sua transformação no patriarcado, acoplam-se as raízes do capitalismo patriarcal, conforme Mies e Shiva (1993).

A ligação entre capitalismo e patriarcado imanta o modelo dominador predominante, que aponta para problemas pela ótica de mercado/masculino, que de novo encontra soluções nessa mesma lógica. Apesar da dimensão de mercado ser uma abordagem conceitualmente orientada por uma perspectiva positivista e quantitativa, seus impactos se desdobram na teia ambiental e cultural. Assim as mulheres *krahô* e sua uxorilocalidade são partes integrantes da cultura que remanesce e qualifica o engajamento do político e do projeto, e resiste para que a ontologia não seja soterrada. Nessa etnia, o Pidsk dispõe-se a evitar a circulação das mulheres na cidade, o que contradiz a tradição de elas engravidarem de branco. Onorinda e algumas outras mulheres expressaram o desejo de adotar crianças de rua não-índias — os menores carentes. Dessa forma, a relação de um território que tem seus limites definidos e uma superpopulação coloca em risco as reservas de fauna e flora no seu interior, esboçando a congruência entre naturalização do feminino, da natureza, da ontologia e do etnodesenvolvimento.

O conflito entre desenvolvimento econômico e conservação é uma das heranças que os *krahô* colhem da colonização. Os modelos assimilados foram forjados desde 1840 e as mulheres *krahô* são colocadas no verso do processo polifônico, que o aspecto ritual organiza perante a desorganização da sociedade envolvente. A fome e a prole regulam o ritmo. Natureza e cultura fundem-se lentamente para atender à necessidade do desenvolvimento sustentável.

Então, de onde vem a resistência cultural perante as investidas tão potentes dos modos de evolução técnico-científica e do contato colonizador? A resis-

¹¹ Parte-se do pressuposto de que o contexto feminino possa lidar com abordagens em que um homem possa seguir o padrão feminino, sendo receptivo, atento e sensível aos problemas das mulheres ou rejeite a postura patriarcal dominante. O ecofeminismo é mais uma abordagem imersa no campo do feminismo como as relações de gênero.

tência acontece por força da indecisão e da incerteza, alternando entre os impactos ambientais e econômicos de um lado, e a sustentabilidade cultural e ambiental, do outro. O ritual regula a preservação dos saberes/fazer^{es} ancestrais, tornando o povo indígena *krahô* resistente aos impactos da sociedade envolvente. No rito, a construção da pessoa acontece de forma que as instâncias femininas e masculinas, cada uma com suas atribuições, são definidas do simbólico para a materialidade e, assim, o desenvolvimento sustentável torna-se possível.

Referências

- BARTHOLO, JR., Roberto S. *Os labirintos do silêncio: cosmovisão e tecnologia na modernidade*. São Paulo: Marco Zero-Coppe-UFRJ, 1986. 139 p.
- BOFF, Leonardo. A nova consciência. In: MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. *Feminino Masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002. p. 15-118.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 1977. 170 p.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro-Brasília: Tempo Brasileiro-UnB, 1978. 221 p.
- _____. *O índio e o mundo dos brancos*. Brasília-São Paulo: UnB-Pioneira, 1981. 131 p.
- CAMPOS, Arminda Eugenia Marques; BARTHOLO, Roberto S., Jr. O que é um intelectual? In: BURSZTYN, Marcel (org.). *Ciência, ética e sustentabilidade*. São Paulo-Brasília: Cortez-UNESCO, 2001. p. 21-42.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix, 1986. 447 p.
- EDMUNDS, Mary. Redefining place: aboriginal women and change. In: HOWITT, Richard; CONNELL, John; HIRSH, Philip. *Resources, nations and indigenous peoples: case studies from Australasia, Melanesia and south-east Asia*. Austrália: Oxford, 1997. p. 121-136.
- EISLER, Riane. *O cálice e a espada: nossa história, nosso futuro*. Rio de Janeiro: Imago, 1989. 339 p.
- _____. *O prazer sagrado: sexo, mito e política do corpo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996. 636 p.
- ELLER, Cynthia. *The myth of matriarchal prehistory: why an invent past won't give women a future*. Massachusetts: Beacon Press, 2000. 276 p.
- INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO. Educación con mujeres indígenas. In: SEMINARIO TÉCNICO REGIONAL, Antigua, Guatemala, 15-19 jun. 1987; Santiago, Oficina Regional da UNESCO, 1988. 83 p.
- LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, nn. 1-2, p. 143-155, 1999.
- LEA, Vanessa Rosemary. Desnaturalizando gênero na sociedade me?bengôkre. *Revista de Estudos Feministas*, v. 7, nn.1-2, p. 176 -193, 1999.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980. 287 p. (Biblioteca de Filosofia Contemporânea.)
- MACHADO, Lia Zanotta. Estudos de gênero: para além do jogo entre intelectuais e feministas. In: SCHPUN, M. (org). *Gênero sem fronteiras*. Florianópolis: Ed. das Mulheres, 1998. p. 94-139.
- MELATTI, Julio Cezar. *Ritos de uma tribo timbira*. São Paulo: Ática, 1978. 363 p.
- MERCHANT, Carolyn. *The death of nature: women, ecology and the scientific revolution*. New York: Harper San-Francisco, 1989. 348 p.
- MIES, Maria; SHIVA, Vandana. Introdução: por que escrevemos este livro juntas. In: _____. *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993. p. 9-34. (Col. Epistemologia e Sociedade.)
- MORIN, Edgar. *O método 5: a humanidade da humanidade*. Porto Alegre: Sulina, 2002. 295 p.
- MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum: o martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. p. 5-17.
- SEGGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1987. p. 11-30.
- SENADO FEDERAL. AGENDA 21. Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. 2. ed., Brasília: Subsecretaria de Edições Técnicas, 1997. 598 p.
- SHIVA, Vandana. O conhecimento indígena das mulheres e a conversão da biodiversidade. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Coleção Epistemologia e Sociedade. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 215-227.
- STRATHERN, Carol. No nature, no culture: the Hagen case. In: MacCORMACK, Carol P.; STRATHERN, Marilyn. *Nature, culture and gender*. New York: Cambridge University Press, 1980. p. 174-222.
- ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1990. 255 p.