

O mundo dos projetos socioambientais visto pelas mulheres indígenas. Para repensar o ecofeminismo com o caso dos Mëbêngôkre -Xikrin da Terra Indígena Trincheira Bacajá (TITB, Pará, Brasil)

STÉPHANIE TSELOUIKO

Introdução

A Terra Indígena Trincheira Bacajá (TITB), habitada pelos Xikrin, grupo *Mebengokré* do tronco linguístico Jê, se insere em um complexo multiétnico da região atualmente designada como Médio Xingu. De mais de 1 500 000 hectares¹ de superfície, a TITB foi delimitada e oficializada em 1996. Os estudos históricos avaliam o estabelecimento dos Xikrin na beira do rio Bacajá entre 1924 e 1928 (Fischer 2000). Hoje em dia, a população da TITB é composta de mais de 1000 pessoas², repartidas em quatorze aldeias.

Desde 2009, com o reaparecimento do projeto da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, até o estabelecimento do Plano Básico Ambiental (PBA), que acompanha a construção efetiva da usina, e com a concomitante construção de estradas ligando cada aldeia à Transamazônica, a TITB passa por trans-

1 1.650.939 hectares exatamente.

2 Segundo o censo da Secretaria de Saúde Indígena (2017).

formações de ordem políticas, econômicas e ecológicas sem precedentes. Devido ao maior trânsito de pessoas e de bens (objetos, mercadorias, conhecimentos, religião, documentos, impactos socioambientais, projetos), os campos relacionais dos Xikrin têm se transformado e se expandido ao mundo exterior de modo singular, suscitando interrogações sobre as perspectivas de vida na TITB para as gerações presentes e futuras.

Quando encontrei pela primeira vez com os Xikrin em julho de 2013, eles haviam conseguido ver realizado, na Terra deles, os Estudos Complementares do Rio Bacajá que, segundo Cohn (2010), tinham sido solicitados desde 2006 e que haviam finalmente se tornado uma das Condicionantes para dar continuidade ao processo de licenciamento da UHE de Belo Monte. Alguns programas do PBA estavam iniciando, em particular, os programas de Atividades Produtivas e de Supervisão Ambiental, enquanto outros estavam ainda na espera da constituição das equipes e da preparação logística e administrativa (tal como foi o caso do programa Patrimônio Cultural, Integração de Saúde Indígena, Educação Escolar Indígena e Gestão Territorial Indígena). Paralelamente aos programas do PBA, a TITB foi selecionada, com 29 outras Terras Indígenas do Brasil, para participar do projeto Gestão Ambiental e Territorial Indígena – GATI, gerido pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI, junto com a Coordenação de Projetos Ambientais – COPAM, e a Coordenação Geral de Gestão Ambiental – CGGAM, o qual tinha por objetivo “fortalecer as práticas indígenas de manejo, uso sustentável e conservação dos recursos naturais nas suas terras e a inclusão social dos povos indígenas, consolidando a contribuição das Terras Indígenas como áreas essenciais para conservação da diversidade biológica e cultural nos biomas florestais brasileiros”³.

Em março de 2013, em uma das aldeias da TITB, foi elaborado um Plano de Ação que contempla desde a aviventação dos limites de demarcação da Terra Indígena (demanda antiga dos Xikrin) até atividades de intercâmbio, capacitação em gestão ambiental e etnomapeamento no quadro do programa GATI. Foi no meio de uma oficina de etn-cartografia, cujos participantes eram exclusivamente homens da categoria de idade *menorony* e *mekranyre*⁴, que as mulheres manifestaram para o coordenador do programa o interesse em participar de um projeto coletivo que elas mesmo decidiram: criar uma roça coletiva das mulheres, *menire nhõ puru* na aldeia Pàtkrô. O coordenador confirmou a possibilidade de apoiar a iniciativa das mulheres através de uma linha do programa GATI chamado “pequenos projetos”, por um valor de 4000 reais. Vale ressaltar que não somente a participação destas mulheres em um projeto socioambiental era inédito, bem como este tipo de roça coletiva, já que as mulheres costumam criar somente roças familiares para alimentar seus parentes⁵. Assim, iniciou-se a caminhada para

3 Para mais informações ver o site: <https://sites.google.com/site/pigatifunai/>

4 Categorias de idade que correspondem a homens solteiros e homens casados com poucos de baixa idade. Ou seja, homens com 20 até 30 anos de idade, isto é, uma geração que se beneficiou de aulas de português e que são hoje considerados como bilíngues, ao contrário dos homens mais velhos e das mulheres que, na maioria dos casos, cuidaram dos filhos ao lugar de ir para escolas.

5 Ao contrário, os homens têm experimentado as roças coletivas desde o contato com a sociedade civil sob a égide da FUNAI. Fisher (1991, 2000) descreveu o modo de organização dos homens na execução destes projetos. Uma comparação da organização masculina descrita por Fisher com a organização feminina que eu mesmo pude observar durante meu primeiro campo de pesquisa permitirá repensar as teorias feministas a partir de uma reflexão sobre as diferenças de gênero em relação aos projetos socioambientais, ou seja, as diferenças de gênero nos domínios econômicos, políticos e ambientais.

o fortalecimento institucional das mulheres que perdura até hoje, com a produção de óleo de babaçu para comercialização. E é a partir desta experiência que o presente artigo pretende refletir.

Se os povos indígenas estão entre os mais vulneráveis frente aos projetos de desenvolvimento e as políticas econômicas que comprometem o bem viver destes povos, é provavelmente entre as mulheres que os efeitos do problema podem se piores. Quando as terras indígenas estão ameaçadas, as mulheres (agricultoras na maioria dos casos) são frequentemente privadas dos seus meios de produção e em particular do acesso à terra e à água. Portanto, devem comprar alimentação industrial. O fato é que as mulheres indígenas têm menos acesso à escola e à alfabetização do que os homens porque cuidam dos seus filhos, os quais nascem quando elas são ainda adolescentes em vez de ir para escola até o fim da escolarização, enquanto os homens da mesma idade têm menos compromissos. Assim, elas têm menos oportunidades de conseguir empregos assalariados, tais como assistente sanitário ou professor indígena (para os mais valorizados) em relação com os serviços indigenistas. As mulheres dependem, então, dos esposos (quando têm) para comprar alimentos e outros bens industriais, em um novo hábito de consumo gerado pelo contexto de desenvolvimento. Pois, as atividades produtivas que as mulheres realizam no cotidiano não somente não são remuneradas, como também não entram nas estatísticas econômicas e, portanto, permanecem invisíveis aos olhos das políticas públicas. No entanto, estas atividades produtivas são muito importantes não somente pela auto-subsistência das famílias e do grupo, mas também pela preservação da agrobiodiversidade e dos laços sociais.

Por outro lado, são as mulheres que são apontadas como responsáveis pelos problemas ambientais entendidos a partir da pressão fundiária e da insustentabilidade do mundo, porque fazem muitos filhos (Gaard e Gruen 2003). Elas são então constrangidas em se submeter às políticas de controle demográfico, que, na prática, podem ir até laqueadura, uma técnica de contracepção que atinge a integridade de seus corpos, por que depende de uma percepção corporal bem distante da indígena. Por isso, as questões ecológicas e as questões feministas podem se encontrar ligadas nas reivindicações das mulheres indígenas para que seja reconhecido e respeitado o direito de manter a integridade tanto de suas terras, quanto de seus corpos. Dentro desse contexto, nasceu o movimento ecofeminista declinado em várias tendências, como iremos a ver mais adiante. Este movimento, inicialmente intelectual, permitiu que muitas mulheres dos países ditos “do sul” lutassem para defender suas atividades produtivas tradicionais e de dar, assim, uma dimensão política às suas atividades domésticas, lutando, ao mesmo tempo, contra a degradação do meio ambiente e por mais justiça social e democracia (Larrère 2012).

Na escala da Amazônia e da América latina, pode-se perceber que as mulheres indígenas e das demais comunidades ditas tradicionais se posicionam cada vez mais no palco político sobre problemáticas ambientais. Por exemplo, neste ano 2018, no Acampamento Terra Livre, a presença das mulheres foi obviamente reparada. Vários representantes políticos (exclusivamente masculinos) de diferentes povos presentes no acampamento apontaram a importância da participação das mulheres na política e na luta pela terra, saúde e educação diferenciada, reconhecendo que as mulheres também podem ter “palavras duras” (expressão que se encontra em numerosas línguas indígenas para falar da firmeza da fala, especialmente no domínio político).

A realização de projetos socioambientais, em constante aumento entre as mulheres, como forma concreta de participação política, necessita ser questionada numa abordagem antropológica que permita destacar primeiramente as ações dessas mulheres como formas criativas de viver, conhecer e habitar o meio ambiente e de se relacionar com os seres que o compõem e, em segundo lugar, refletir sobre os modos de organização entre elas, com os homens e com os não indígenas (consultores, antropólogos, servidores da FUNAI, colonos vizinhos, etc.) para analisar as relações de gênero. Para tal, o objetivo do presente artigo é pensar transversalmente as teorias feministas e ecofeministas em contraponto com as teorias antropológicas. Trata-se de interrogar se o caso Mébêngôkre pode ser explicado com as teorias feministas e ecofeministas ou não, em que medida estas teorias ajudam a entender (ou não) o processo de mobilização das mulheres?

A primeira parte deste artigo será consagrada ao histórico dos projetos das mulheres de 2013 até hoje com uma descrição dos modos de organização das mulheres entre elas, com os homens e com os consultores não indígena.

Projeto menire: o caminho para o fortalecimento institucional das mulheres Xikrin

Em julho de 2013, no período que os Xikrin costumam abrir as novas roças familiares, as mulheres da aldeia Pàtkrô começaram a colocar seu plano em ação, depois de ter escolhido o local apropriado. O objetivo inicial da roça coletiva das mulheres era o de produzir mandioca para vender na cidade onde o preço a kilo era bastante alto na época. Interessante notar que a aldeia Pàtkrô, onde se iniciou este projeto, tem a particularidade de compor na sua população um número significativo de mulheres divorciadas com menos de 55 anos (idade feminina para ser aposentada) e com filhos de mais de 17 anos (limite para receber bolsa família). Estas mulheres tinham então pouco recursos financeiros. O primeiro projeto das mulheres, *menire nhõ puru* (a roça das mulheres) era então concebido no início por elas como uma fonte de renda para lhes permitir comprar na cidade tudo que elas desejavam. O projeto se anunciava assim como uma medida de autonomia econômica que se revelou depois uma ação política concreta das mulheres que reivindicavam uma participação no mundo dos projetos, até então monopolizado pelos homens. Várias vezes, pude ouvir as mulheres gabarem-se que elas iam ensinar para os homens como fazer projetos.

Embora o projeto das mulheres tenha sido apoiado desde o início pelos homens, este discurso das mulheres dito em tom de brincadeira (que não deixava de ter um fundo de verdade, segundo elas), revela uma certa relação de competição entre os homens e as mulheres, como existe também entre os homens novos e os mais velhos⁶, competição que se manifesta na diferenciação que pode se resolver na busca de 'autonomização'.

6 A competição entre as categorias de idade *mekranyre* (os jovens pais) versus *mekratymre* (os mais velhos) se demonstra durante os rituais na forma de campeonato de futebol organizados entre as danças. Da mesma forma, é possível dizer que existe uma competição entre as mulheres e os homens demonstrada numa dança que se atua como um jogo *menire ne memyre kutà toro ku ê*, na qual as mulheres ficam em linha, avançando juntas na frente dos homens em linha também antes de voltar quando os homens, por sua vez, avançam em linha na frente das mulheres e assim por diante, no riso e bom humor.

Cohn (2000) apontou também que

os jovens já tinham dado sinais de uma tentativa de ‘autonomização’ frente aos mais velhos, quando, em 1995, tentaram viabilizar uma roça coletiva, que, no entanto, embora iniciada, não teve continuidade, diz-se que por ter sido o terreno mal-escolhido e muito longe (Cohn 2000: 16).

No caso do projeto das mulheres, a roça foi bem iniciada e continuou bem. Embora seja um projeto coletivo das mulheres, elas não deixaram de manter a tradicional divisão entre as categorias de idade *mekratymre* (*me – kra – tymre* = gente – com filhos – velhos, são mulheres com muitos filhos e netos) e *mekranyre* (*me – kra – nyre* = gente – com filhos – novos, são mulheres que tem poucos filhos e que são crianças ainda) na organização do projeto, da mesma forma que ocorre em qualquer atividade produtiva tradicional. São as *mekratymre* que escolheram o lugar da roça coletiva em função da localidade (beira da estrada) e da terra (terra preta de areia com barro), que disseram *mex* (boa) para plantar. Se trata de uma capoeira velha de 10 anos, que pertencia a um homem que foi morar em uma outra aldeia desde então. O espaço era, portanto, novamente apropriável. As mulheres não esperaram (e, felizmente, para elas, por que demorou um pouco) receber o dinheiro do projeto para iniciar o trabalho. Elas usaram suas próprias ferramentas (facões e machados) para abrir a roça. Elas foram buscar manivas nas roças de parentes em outras aldeias, já que no Pàtkrô não havia suficiente. E, junto com as manivas, elas plantaram mudas originárias de suas próprias roças antigas. Nas experiências passadas de roças coletivas que não eram das mulheres, Fisher (1991) e Cohn (2005) relataram que as mulheres não compartilhavam suas próprias mudas com o projeto coletivo, ou se for, era feito com muito desgosto. Mas, no caso da roça das mulheres, esta contribuição se justifica pelo fato delas serem as únicas responsáveis pela organização espacial da roça e por já terem decidido dividi-la em lotes individuais. Este ponto é importante notar porque a noção de roça coletiva, tal como é concebida pelos Xikrin, merece uma atenção particular. Por trás deste termo coletivo, na verdade trata-se de uma relação de produção muito mais complexa do que parece.

Fisher (1991: 127-128) mostrou o exemplo de roças coletivas organizadas pelos homens: os *club garden production*, que se define pelo trabalho conjunto de um grupo de homens (*followers*) os quais seguiam um líder particular (o *kuben nhô benadjwry*, que se refere a um novo tipo de líder que assume o papel de mediador entre a comunidade e os brancos – os Kuben – nas relações de trocas) na abertura e plantação da roça. A produção destas roças havia sido incentivada pelos funcionários da FUNAI, que introduziram as manivas de mandioca amarga (originalmente ausentes da agrobiodiversidade *mêbên-gôkre*) e disponibilizaram os materiais necessários para a transformação das raízes tóxicas em farinha comestível. O objetivo era de vender a farinha na cidade. Na fase de plantio, pediu-se às esposas dos homens que providenciassem as manivas que tinham em suas roças famílias, mas também que cuidassem da roça coletiva. Fisher (idem) mostrou que, na medida em que a organização desta produção não era baseada na reciprocidade, como no caso das roças familiares, as mulheres demonstravam uma forte resistência a compartilhar seus cultivares para plantá-los juntos na roça coletiva. Provavelmente, teria sido suficiente que a grande roça fosse dividida em lotes para cada família, para que as mulheres con-

cordassem em dar suas mudas, com a garantia de um retorno maior de produtividade. Embora ainda fornecessem algumas manivas e fossem ocasionalmente envolvidas na limpeza, grande parte da roça não era cultivada e o mato logo colonizou a área devido à falta de cuidado regular.

Voltando ao projeto das mulheres, no final das contas, a roça coletiva das mulheres se transformou em um conjunto de roças individuais, ou seja, roças destinadas ao consumo doméstico. A noção de coletivo aqui corresponde mais à um modo de organização do trabalho de abertura do que propriamente um compartilhamento dos produtos, tal como poderia ser no caso das *food payment garden production* citadas antes. Mas mesmo assim, a noção de coletivo não é menos relevante porque, para suceder, o projeto necessitou uma alta colaboração das mulheres.

No início, foram treze dias de trabalho intenso, repartidos em três semanas no mês de julho 2013, momento ideal para iniciar a derrubada para fazer novas roças, uma vez que o clima mais seco permite fazer a vegetação cortada secar antes de botar fogo em agosto – setembro e plantar antes da estação de chuva. As mulheres se organizaram para trabalhar durante os dias da semana de 2ª até 5ª feira ou de 3ª até 6ª feira, deixando os finais de semana para descansar e fazer outras tarefas domésticas (lavar roupa, buscar batata e/ou mandioca nas roças familiares, arrumar as casas e varrer seu quintal etc.). Quando trabalhavam na roça coletiva, iniciavam o trabalho às 8h, paravam às 12h para almoçar e voltavam às 14h para acabar o dia às 17h, ou seja, trabalhavam uma média de 7 horas por dia. As mulheres que não iam trabalhar na roça coletiva durante a semana, tinham de ter uma boa desculpa: fazer algum outro trabalho importante, tal como fazer farinha ou ter de ficar com um filho que passava mal. As *mekratymre* cobravam cuidadosamente a presença de cada uma, uma delas disse que “a organização tem que ser *tyx* (forte, firme) desde o início, senão nunca se organiza”.

A distinção entre os dias da semana e os do finais de semana apareceu com o contato com a sociedade civil, em seguida com os missionários, e finalmente com a introdução da escola que, além de dividir o tempo em dias da semana / finais de semana, opera uma divisão de horários no dia. No final de semana, ou geralmente quando elas cuidam das suas próprias roças, ou ainda quando saem para uma expedição de coleta na floresta, as mulheres não respeitam um quadro horário como era o caso no projeto da roça das mulheres. Elas retornam para aldeia antes do anoitecer, é claro, mas apenas quando a coleta é considerada suficiente. Essa consideração não depende da apreciação de cada uma individualmente, mas da apreciação de todas envolvidas nessa expedição. É observando as cestas de todas que elas tacitamente decidem do momento certo para retornar para casa. Segundo Lea (1994: 109), “a comparação de cargas se dá espontaneamente, mas funciona como um mecanismo de incentivo e controle social, na medida em que é vergonhoso trazer menos do que as outras, atestando a sua preguiça perante seus deveres”. Não é concebível que uma mulher do grupo voltasse sozinha para casa antes das outras, mesmo que considere que alcançou seu objetivo. As expedições femininas na floresta são momentos conviviais compartilhados por mulheres que tem afinidade entre elas, quer sejam parentes ou amigas.

Essa distinção nos ritmos reflete a forma como as mulheres concebem diferentes atividades: a abertura da roça coletiva é pensada como um trabalho (no sentido que nós, *Kuben*, damos a ele) enquadrado em um tempo específico e subordinado a um ou uma líder, enquanto a gestão das roças individuais, na continuidade das atividades domésticas, vai além dessa noção de trabalho, pois essas roças ser-

vem para produzir pessoas bonitas, respondendo aos princípios da convivência e da estética. Elas não são enquadradas por qualquer projeto externo, ao contrário da roça coletiva das mulheres, que decorre do programa GATI. Essa distinção é notável no modo como minha colega, Thais, e eu fomos investidas pelas mulheres nesse trabalho coletivo. Consultoras para o projeto, nós éramos de fato as interlocutoras entre as mulheres e os coordenadores do programa GATI. Mas nós éramos principalmente consideradas como seus representantes. E embora as mulheres levassem orgulhosamente seu projeto para frente, o fato de fazer parte de um programa financiado pelo *Kuben* (e o fato, simplesmente, de elas mesmo chamarem esta atividade de “projeto”, até mesmo elas que não falam o português) atesta a distinção que operam entre esta atividade e outras que elas administram autonomamente. É essa distinção que determina as relações de produção e, no caso que apresento aqui, a relação em que nos envolvemos mutuamente. Em outras palavras, embora não tenhamos sido formalmente responsáveis pelo projeto, mas meros consultores informais, a relação era percebida como se as mulheres estivessem trabalhando para nós. E foi na hora do almoço que esse tipo de relação foi revelado. Às 12 horas, as *mekranyre* (muitas são filhas das *mekratymre*) voltavam para aldeia para dar comida as seus filhos e irmãos, enquanto as *mekratymre* ficavam na roça em broca, descansando, à espera de alguém trazer almoço. Esse alguém não era qualquer um, não eram as filhas delas, mas eramos nós, Thais e eu.

Então, a gente voltava para a enfermaria aonde preparávamos o almoço para as mulheres, com a ajuda da técnica da enfermaria que teve a gentileza de nos receber na casa dela. Importante notar que o almoço era preparado com nossas próprias provisões, uma vez que as mulheres ainda não haviam recebido o dinheiro do projeto GATI para comprar o que precisavam, incluindo principalmente os suprimentos de comida, o “pagamento pelo trabalho” tal como descrito por Fisher (1991). O fato de que nós lhes fornecemos as refeições, com nossos próprios recursos, não foi concebido pelas mulheres como uma ajuda da nossa parte, mas nos fez passar de maneira confusa no início pelas patrocinadoras do projeto. Essa confusão teve que ser corrigida várias vezes até as mulheres receberem a primeira parcela do dinheiro do GATI, que permitiu comprar algumas ferramentas e rancho para seguir em frente com a execução do projeto em frente.

O projeto das mulheres continuou bem, apesar de ter mudado de finalidade. Não se falava mais de produzir mandioca para vender, mas sim de ampliar a produção das roças familiares de cada uma. Isso se dá, dentre outras razões, pelo fato de que as manivas conseguidas não eram suficientes para atingir a meta de produção comercial de farinha. Quando a roça foi completamente derrubada, as mulheres deixaram secar a vegetação antes de botar fogo. Durante esse tempo, elas cuidaram de suas próprias roças familiares.

O uso do fogo pertence aos homens e às “mulheres que sabem”, isto é, as *mekratymre* e o *mebengê-jre*. A coivara que é a fase que segue o incêndio da roça é normalmente realizada pelo casal em conjunto quando se trata das roças familiares. Mas no caso da roça das mulheres, foram elas que a realizaram exclusivamente. É durante a coivara que os lotes receberam sua demarcação visível e definitiva de acordo com a participação de cada uma. Mas antes que a coivara começasse, assisti à uma discussão entre uma das mu-

lheres⁷ e o filho classificatório dela (o filho real de sua irmã real) que revelou uma informação importante sobre as relações de produção no âmbito de um projeto coletivo no ponto de vista das mulheres.

As mulheres tinham acabado de abrir a roça coletiva. A vegetação cortada estava secando na espera de botar fogo, mas as mulheres já estavam pensando em como se organizar para a coivara, tarefa particularmente difícil. O jovem propôs para a mãe classificatória dele de realizar a coivara da roça das mulheres em troca de um salário. Mas a mulher declarou que se tivesse que pagar alguém, ela preferia pagar um *Kuben* em vez de um parente para fazer um trabalho que normalmente se faz de graça, no espírito de cooperação intrafamiliar. Para o jovem, a relação de cooperação neste projeto das mulheres não fazia sentido já que, do ponto de vista dele, a roça das mulheres não tinha por finalidade a produção de gente bonita em sua rede de parentesco, ao contrário das roças familiares, porque era uma roça que se fazia no quadro de um projeto (implícita, dos *Kuben*). Mas a partir da perspectiva da mulher, a roça coletiva das mulheres era um conjunto de roças familiares e, portanto, era impensável entrar em um relacionamento de patrocínio com seu filho classificatório. Pois, é somente fora do pequeno círculo de parentesco que os serviços são retribuídos e considerados como trabalho, ao contrário das trocas de serviço dentro do círculo mais restrito de parentesco (correspondente as unidades residenciais), atendendo às regras de reciprocidade e de convivialidade, fatores essenciais ao processo de produção de parentesco. Pode-se ver aqui a simetria com a situação mencionada acima, quando as mulheres se recusavam em compartilhar seus cultivares com o projeto de roça coletiva dos homens destinada ao comércio. De fato, o trabalho agrícola das mulheres que, habitualmente, se restringe ao domínio doméstico, não é assalariado. A produtividade se concretiza na beleza dos corpos saudáveis e sábios das crianças crescendo forte. Por isso, não tinha razão para as mulheres investir tempo, energia e cultivares numa roça coletiva que não beneficiaria diretamente às suas crianças, como era o caso da roça dos homens. Ao contrário, os homens tinham dificuldade em conceber que um projeto incentivado pelos *Kuben*, como era o caso da roça das mulheres, não fosse remunerado com o recurso dos próprios, isto é, um dinheiro adiantado da venda futura da farinha). Provavelmente, esta confusão de ponto de vista entre o jovem e sua mãe classificatória se deu em um momento em que não era muito claro ainda se a roça das mulheres ia ter por finalidade a produção e comercialização de farinha de mandioca (e, portanto, renda financeira) ou se ia constituir em um complemento das roças familiares.

Embora esta primeira experiência não tivesse levado à finalidade prevista inicialmente, o projeto das mulheres da aldeia de Pàtkrô incentivou as mulheres das outras aldeias em também “fazer projeto”. Quando eu ia visitar as outras aldeias, as mulheres me perguntavam como podia ajudá-las a elaborar um projeto. Frente essa forte demanda e com o apoio da FUNAI regional, minha colega Thais, minha orientadora Clarice e eu, redigimos um projeto para solicitar um financiamento maior para o Plano de Desenvolvimento Regional Sustentável do Xingu – PDRS Xingu⁸.

7 Importante notar que esta mulher era também considerada como responsável do projeto por ser aquela que fala melhor o português e portanto, por ter sido aquela que fazia a mediação com os *Kuben* do projeto.

8 O objetivo do PDRS é implementar políticas públicas e iniciativas da sociedade civil que promovem o desenvolvimento sustentável e a melhoria da qualidade de vida nas áreas afetadas por grandes projetos de desenvolvimento, como é o caso com a usina hidrelétrica de Belo Monte - UHE, em Belo Monte, na região do Xingu. Os recursos vêm do Banco Nacional de Desenvolvimento - BNDES e da Norte Energia, responsáveis pela construção da UHE de Belo Monte. Para saber mais, ver <http://www.pdrsxingu.org.br/>

O objetivo do projeto que propusemos era o de permitir às mulheres de todas as aldeias da TI de se organizar para fazer um projeto de atividade produtivas que desejavam. Em certas aldeias, as mulheres resolveram produzir farinha, em outras, foi decidido produzir vestidos de maneira Kayapó, com um corte e uma costura bem característica, e, nas demais, foi a produção de óleo de babaçu que foi escolhido. Quase todas as atividades eram já familiares e dominadas pelas mulheres, exceto a produção de vestidos que necessitava, para a maioria, aprender a usar a máquina de costura. Mas o objetivo geral do projeto era o de ensinar à todas as mulheres como “fazer projeto”, ou seja, era o de permitir um fortalecimento institucional. Esta segunda experiência não resultou em produção significativa. A farinha de mandioca não foi comercializada, mas conservada pelo consumo doméstico. Em relação ao projeto de produção de vestidos, apesar que bastantes mulheres fizeram o grande esforço de aprender a manusear a máquina de costura e reproduzir um padrão de vestido, o resultado também não foi muito concluinte, porque não possuíam muitos clientes para comprá-los, uma vez que são vestidos usados exclusivamente pelas mulheres Kayapó (e, às vezes, pelas antropólogas que cruzam seu caminho!). O projeto de óleo de babaçu demorou mais do que as outras atividades para iniciar porque a máquina de extração de óleo que foi comprada levou muitos meses para chegar à aldeia. Mas, no final das contas, foi o projeto que mais instigou as mulheres. No ano seguinte, um projeto piloto se realizou na aldeia Pàtkrô, onde havia ocorrido a primeira experiência de projeto das mulheres com a roça coletiva.

A atividade consiste em coletar os cocos babaçu nos espaços extra-aldeão (roças, juquiras, floresta), e, de volta para aldeia, quebrar os cocos no quintal, atrás da casa, para recuperar as amêndoas. Depois de um certo tempo no sol para secar, as mulheres devem pilar as amêndoas para extrair o óleo. A consultora do projeto das mulheres, Luciana Lima (comunicação pessoal) me disse que as mulheres não queriam misturar os óleos que produziram individualmente na sua casa. Embora seja um projeto designado como coletivo, a individualidade das produções é considerada como muito importante pelas mulheres. Isso se explica porque cada árvore de babaçu é apropriada por uma determinada mulher, assim como as castanheiras e os jenipapos (Tselouiko 2018). Não se pode coletar nas árvores de uma outra pessoa sem sua permissão. Cada um sabe qual árvore é sua e qual não é. Quando as mulheres, por exemplo, vão para o mato em expedição de coleta de coco de babaçu, chegando na área onde se encontram as palmeiras, elas se dispersam nos pés que lhes pertencem, antes de retornar no caminho e prosseguir a expedição em grupo e assim por diante. Assim, não se coleta de qualquer maneira, a apropriação das palmeiras é decorrente da atribuição de valores e, em particular, da demonstração de grandes amêndoas nos cocos (*y tire*), valor que se transfere no óleo produzido. Assim não é surpreendente constatar que as mulheres não querem misturar os óleos, cada uma considerando sua qualidade diferentemente das outras, dizendo “este óleo é meu”, *inhō ron kangô*. Aqui se encontra a mesma lógica de apropriação individual que no caso da roça coletiva, que era dividida em lotes individuais. Mas, no final, se resignaram em misturar seus óleos por uma razão prática de logística e de organização. Finalmente, o projeto foi levado muito mais a frente, até o engarrafamento do óleo em botelhas estilizadas, com etiqueta e um nome de marca “projeto menire”. Algumas garrafas foram comercializadas em pequena escala na espera da estruturação da cadeia de valor e melhoria do *packaging*. As mulheres dividem o benefício da

venda do óleo em função da quantidade que cada uma coletou e da quantidade de litros que produziu. O cálculo se faz a partir do registro que uma das mulheres se responsabiliza em fazer.

As mulheres da TITB não constituíram associação propriamente feminina ainda, mas isto é um objetivo a médio prazo. Contudo, na espera desta concretização, a realização dos projetos das mulheres se faz através das duas associações dos Xikrin existentes, a ABEX e a IBEKRIN, gerenciadas atual e exclusivamente pelos homens. Como mencionado acima, desde o início, os homens apoiaram as iniciativas das mulheres, e, agora, o projeto de óleo de babaçu deve ser ampliado em toda a TITB. E é através da associação ABEX que os recursos financeiros vão passar para permitir a realização do projeto das mulheres. Uma das exigências do presidente da associação é que sejam somente as mulheres Xikrin já envolvidas no projeto piloto, e não os *Kuben*, que irão prestar consultoria para as mulheres das outras aldeias, as quais agora vão aprender a se organizar da mesma maneira.

Com este relato histórico dos projetos das mulheres Xikrin da TITB, muitas perguntas podem surgir. Por exemplo, qual é o motivo dessas mulheres atuarem em projetos coletivos femininos e socioambientais? Seria para se livrar de uma dominação masculina? Ou ainda, para promover a perenidade de certas atividades produtivas (agricultura tradicional, produção de óleo de babaçu), para valorizar as atividades femininas de um ponto de vista econômico, político ou ainda ecológico? Ou seja, tantas razões avançadas pelas feministas e em particular ecofeministas que, como iremos a ver mais adiante, decorrem de pressupostos que tendem a ligar as mulheres ao meio ambiente, considerando elas mais próximas à natureza de um ponto de vista ontológico e também ideológico. Ou, pelo contrário, os motivos das mulheres seriam outros? Se trata não somente de verificar a eficiência da ideologia e da metodologia feminista e ecofeminista para entender os modos atuais de participação das mulheres Xikrin nos projetos socioambientais como também sua contribuição ou não para as teorias antropológicas atuais. Mas, antes disso, para prosseguir essa reflexão, parece útil recordar brevemente o que é o feminismo em si e o ecofeminismo resultante.

Feminismo e Ecofeminismo: propostas e críticas

O pensamento feminista nasceu no século XIX, mas se desenvolveu, sobretudo, durante o século XX, a partir do fim da segunda guerra mundial. Sempre foi ligado ao um movimento militante feminista, um movimento social reivindicando transformações sociais para uma sociedade mais igualitária (Dagenais 1987), o que dificultou bastante sua integração como pensamento científico, no meio acadêmico (muito representado ainda pelos homens). Passou, então, por revisões epistemológicas sucessivas, das quais decorreram várias correntes e ondas do feminismo. Assim, não se pode falar de feminismo como um todo. Embora se distingam umas das outras, segundo pressupostos ideológicos e teóricos diferentes, todas as correntes são baseadas na consideração que as mulheres sempre foram submetidas à dominação masculina pela necessidade de controlar a reprodução e a filiação.

Inicialmente formulado no contexto europeu e norte americano, o feminismo da primeira onda, também qualificado de liberal-igualitarista, ou ainda universalista, tentava responder às problemáticas sociais das mulheres, reivindicando direitos iguais aos homens nos domínios políticos e profissional.

Na década de 1970, apareceu o feminismo da segunda onda, que se divide em três correntes. O primeiro era o feminismo marxista, que colocava como prioridade a luta proletária e a abolição da propriedade privada para permitir, de maneira decorrente, a emancipação da mulher. A segunda corrente é o feminismo radical materialista que defende uma luta comum entre todas as mulheres, qualquer que sejam suas condições sociais e raciais. Esta corrente está baseada na ideia de que todas as mulheres são exploradas, dividindo o seu trabalho doméstico e a educação dos filhos, por que fazem isso gratuitamente. Finalmente, a terceira corrente, o feminismo radical diferencialista, também chamado de *french feminism*, insiste sobre uma diferença natural que existiria entre os homens e as mulheres. A subordinação feminina se explicaria pelo fato das mulheres serem consideradas mais próximas da natureza devido suas funções procriadoras (Ortner 1974). Para o feminismo radical, tanto materialista como diferencialista, embora reconheça a influência do sistema capitalista, é, sobretudo o patriarcalismo, que é responsável pela subordinação universal das mulheres. Esta subordinação se manifesta pelo controle do corpo das mulheres e, em particular, pelo controle da maternidade e da sexualidade das mulheres, e pelo trabalho doméstico não assalariado.

Contudo, uma das principais críticas que pode ser feita a ambas correntes do pensamento feminista, resumido sumariamente aqui, é a de generalizar e uniformizar as problemáticas das mulheres, enquanto na realidade são diferentes de acordo com a as épocas e as sociedades consideradas (Strathern 1988). Aí que se encontra um dos desencontros entre o pensamento feminista e a antropologia. É justamente contra o feminismo clássico que a terceira onda do feminismo (chamada também de feminismo pós-colonial) apareceu, denunciando não somente o essencialismo, como também o etnocentrismo (branco, ocidental, burguês) das teorias feministas da segunda onda. As feministas da terceira onda avançam pela dificuldade de pensar a categoria mulher como uma categoria homogênea, unificada, mas, pelo contrário, de reconhecer a diversidade das subjetividades femininas (Spivak 1986 e Hooks 1981 in DiFruscia 2010).

Na continuidade da denúncia contra o patriarcalismo e o capitalismo feito pelo feminismo radical, o feminismo ambiental, ou ecofeminismo, vem se colocar desde a década de 1980, como a convergência das lutas feministas e ecológicas.

O termo ecofeminismo aparece pela primeira vez na obra *Le féminisme ou la mort* (1974) da feminista radical francesa Françoise d'Eaubonne. Segunda esta corrente, a revolução feminista é necessária à revolução ecológica, já que seria a dominação conjunta das mulheres e da natureza pelos homens que seria a causa da crise ambiental que estamos vivenciando hoje. Segundo Françoise d'Eaubonne (1974), esta associação se resume com a convergência de problemas maiores: a superpopulação e a agricultura intensiva. Esta corrente chamada ecofeminismo cultural analisa os efeitos da modernidade ocidental no contexto de mundialização sobre as relações de gênero e a ecologia. Por outro lado, existe um ecofeminismo mais social que analisa esta dupla dominação (das mulheres e da natureza) junta com a noção de colonialismo. Se existe bem a possibilidade de uma relação de complementaridade entre feminismo e ecologia, é importante tomar cuidado para não cair na armadilha do essencialismo. Considerar que as mulheres teriam uma relação mais autêntica com o mundo natural e que teriam uma melhor noção dos impactos das suas práticas à longo prazo do que os homens, porque dão a vida e

criam os filhos, corre o risco de estigmatizar os gêneros e de fixar os papéis (Marris 2009). Agora não é exatamente isso que as feministas querem combater, e em particular as feministas antinaturalistas (Larrière 2015)⁹? Entre elas, Carolyn Merchant (1996, 2004) que rejeita a ideia segundo a qual as mulheres estão assimiladas à natureza pela sua propensão em cuidar porque podem ser mães.

Finalmente, a denúncia feita pela terceira onda feminista a respeito da tendência etnocêntrica da segunda onda pode ser feita também a respeito deste ecofeminismo essencialista que aborda a questão de gênero e a questão ambiental a partir de um ponto de vista ocidental naturalista¹⁰. Isto é um ponto de vista caracterizado pelo dualismo que opõe o meio ambiente objetivado (natureza), que deve ser protegido do ser humano (e em particular aqui o sexo masculino) que o destrói, ou que o preserve, por que, de qualquer forma, essa fora (cultura). Um ponto de vista que interpreta também as relações de gênero como relações de dominação da mulher pelo homem, em função de um pressuposto etnocêntrico que considere que certas atividades femininas são mais fracas socialmente (como por exemplo o cuidado da casa e das crianças, ou ainda a atividade agrícola) voltadas para o domínio doméstico em comparação com as atividades masculinas (como as reuniões políticas ou a caça), voltadas para o domínio público.

A situação atual das mulheres Xikrin, tal como descrita na primeira parte deste artigo, necessita ser questionada numa abordagem antropológica que vai além dessa fixidez.

Proponho seguir para questionar se, finalmente, a nova atuação política e econômica das mulheres Xikrin, através dos projetos que desenvolvem, poderia se identificar com uma das correntes do feminismo ou do ecofeminismo. Esta situação das mulheres Xikrin poderia se identificar com uma denúncia do patriarcalismo? Ou ainda, com a denúncia do capitalismo (do qual decorreria o patriarcalismo) e que provoca crises socioambientais frente as quais as mulheres se colocariam em oposição?

Para prosseguir esta reflexão, é necessário definir um dos dois objetos principais de reflexão quando se trata de feminismo ambiental (ou ecofeminismo), isto é o ambiente. Em que corresponde este conceito ao qual as mulheres estão associadas pelas ecofeministas quando teorizam ou mesmo quando lutam?

Quando se trata de lutas femininas pela defesa do meio ambiente, trata-se, sobretudo, da perenidade de uma territorialidade. Por territorialidade, deve-se entender um modo relacional e afetivo com o espaço vivido que não engaje as noções de apropriação nem de pertencimento, mas uma perspectiva do “apego” (*théorie de l’attachement*)¹¹, ao contrário da noção comumente aceita de território que evoca mais uma noção legal moderna de apropriação do espaço definido por fronteiras. Como muitos autores amazônicos o mostraram, incluindo Surrallés (2004), Rival (2004), Bonnie e Jean-Pierre Chaumeil

9 Sobre o antinaturalismo, ver Haber (2006).

10 Uso aqui a noção de naturalismo no sentido desenvolvido por Descola (2005).

11 Se trata de uma perspectiva de pesquisa desenvolvida pela equipe do CNRS francês *Anthropologie de la perception: cosmopolitiques des attachements* dirigido por Florence Brunois e Barbara Glowczewski et no qual eu faço também parte. O conceito de *attachment* usado aqui apareceu em 1972 no *Colloque Imaginaire* que reuniu psicólogos, psicanalistas e etnólogos sob a direção do psicólogo René Zazzo. O conceito de *attachment* está entendido como uma “tendência originária e permanente em buscar (no seu ambiente) a relação com o outro e em promover a interação e a cooperação entre indivíduos de uma mesma espécie ou entre espécies diferentes. Para saber mais sobre esta noção, ver Zazzo 1979.

(2004), o território não é simplesmente um substrato de subsistência e de reprodução social, mas um sistema complexo de interações que funcionam mais de acordo com o modo de socialidade do que com o modo de ecologia ou biologia.

Por isso, quero agora me debruçar sobre a territorialidade, tal como vivida pelas mulheres Xikrin na experiência quotidiana delas. Se trata de repensar em particular o estatuto da floresta e da roça no âmbito de definir a sócio-espacialidade Mëbêngôkre até agora definida em termos de dualismo concêntrico. Irei mostrar depois como esta revisão da sócio-espacialidade Mëbêngôkre e, em particular, da polaridade floresta/aldeia pode nos ajudar em repensar as relações de gênero.

Descolonizando a noção de natureza para repensar as relações de gênero

Proponho ao leitor percorrer agora essa territorialidade junto com as mulheres para entender melhor como a sócio-espacialidade se configura entre aldeia e floresta, humanos e não humanos, homens e mulheres.

Ao amanhecer, os galos começam a cantar, e os fogos das cozinhas largam suas primeiras fumaças anunciadoras de um novo dia de labor. São as mulheres que, depois de tomar banho no rio, preparam o café da manhã para os filhos. Logo, todos acordam. Inicia-se, então, um novo dia, com as visitas matinais nas casas das parentes e amigas, e depois no quintal da mulher do cacique. As mulheres conversam entre si, e assim se estabelece a organização do dia de trabalho. Depois de tomar café, cada mulher pega seu facão, seu cesto e, enchendo seus cachimbos de tabaco, se dividem em grupos, se dispersando em seguida para as suas respectivas roças, ou então prosseguindo, juntas, para a mata no caminho enfumado... “[...] as idas e vindas [das roças] poderiam ser descritas como uma espécie de reunião feminina ambulante” (Lea 1994:109). No caminho, uma delas coleta um remédio *bà kam pidjà* (remédio da mata) contra a diarreia do *tàbdjwynh* (neto) dela, um *angrô kanê* (remédio do porcão), por que o pai da criança comeu um porcão quente durante o resguardo. Uma outra mulher corta o galho de uma árvore *bàri djua*, que servirá para fazer uns brincos cobertos de *py* (urucum) para passar no buraco das orelhas do seu *tàbdjwynh*. Na ida, as mulheres cortam lenha e a deixam na beira do caminho para pegá-la na volta. Com isso, de volta à aldeia, elas irão fazer um fogo para esquentar as pedras e montar um *ki* (forno de pedras), onde botarão as batatas colhidas na roça a véspera. Elas reparam também que os cocos de babaçu estão prontos para ser recuperados para fazer *ron kangô* (óleo de babaçu), muito apreciado por fazer as pessoas bonitas. Chegando na sua roça, uma mulher reparou que *kukejre* (uma cutia) veio se servir em cará. Ela cospe e joga fumaça no lugar invadido, para o infeliz nunca mais voltar...

Ligadas às casas por caminhos visuais e sonoros (a proximidade permite escutar o barulho dos facões cortando a vegetação), as roças podem ser consideradas como uma extensão do domínio

doméstico¹². De fato, a roça é o primeiro domínio fora da aldeia (a não ser também a cidade onde os Xikrin nascem cada vez mais frequentemente) que o indivíduo começa a frequentar. Além disso, as roças marcam fisicamente os laços sociais e, em particular, os laços de consanguinidade entre seus proprietários através da configuração espacial e dos cultivares. Numerosos autores que trabalharam com grupos Jê¹³ (tronco linguístico ao qual pertence os Xikrin) têm não somente mostrado que estes grupos cultivam uma grande variedade de plantas alimentares e que estão sempre em busca de ampliar esta diversidade, mas também que as roças desempenham um papel essencial na produção de parentesco e, então, na constituição de uma condição humana (Coelho da Souza 2002). Robert et al (2012) mostra como a noção de beleza em *mêbêngôkre mex* se aplica às roças *puru mex*. A produtividade das roças determina a capacidade que uma família tem de alimentar no cotidiano os corpos que produzem e, de maneira mais excepcional, promover uma festa de nomeação para oficializar os nomes bonitos e prerrogativas rituais das suas crianças (Vidal 1977, Turner 1979, Bamberger 1967, Lea 1986, Giannini 1991, Fisher 1991, Cohn 1991, 2000). Quando estão bem-sucedidas, as festas procuram felicidade na comunidade (Fisher 2003), pela beleza dos ornamentos e das pinturas das pessoas, pela beleza dos cantos e das danças. A produção das roças determina, então, a felicidade da comunidade e a eficiência dos rituais. Em outras palavras, as roças testemunham e fornecem, ao mesmo tempo, a força criativa dos laços afetivos interpessoais que condicionam a perenidade do grupo. Neste sentido, o saber e o saber-fazer hortícola é uma forma de criação que confere, pelos *Mêbêngôkre*, a verdadeira condição humana.

Esta estética que se traduz então pela grande diversidade dos cultivares adquiridos através das numerosas relações, demonstra a magnitude espaço-temporal das redes sociais de troca no interior como no exterior das aldeias e da Terra Indígena. De fato, segundo Cohn (2005), cada roça é o produto das biografias pessoais e das relações estabelecidas por cada mulher com seus parentes e com os Outros no exterior. Para retomar suas palavras, “falar de cultivares é falar sobre a relação dos *Mêbêngôkre* com os Outros a partir de um olhar feminino” (idem: 70). Condição e resultado, ao mesmo tempo, dos laços afetivos interpessoais e das relações de diferença com os Outros (ambos permitindo a continuidade da sociedade *Mêbêngôkre*), a roça se coloca numa posição ambígua. Situada entre a aldeia e a mata, ela está presa e reduzida a uma posição de intermediaridade entre a consanguinidade e a alteridade, o interior e o exterior, o social e o associal. Pelo menos, quando se considera o mundo *Mêbêngôkre* em termos de dualismo. Mas se a floresta não fosse mais um polo associal no oposto do polo social representado pela aldeia, esta intermediaridade das casas e das roças entre centro e periferia, aldeia e mata, cultura e natureza não teria mais sentido.

12 A este respeito, Beltrame (2013) faz uma observação muito interessante a partir de um estudo etnográfico da escola Xikrin. No quadro de um exercício de representação gráfica da “família” pedida pela professora branca (segundo sua concepção brasileira da família), as crianças haviam desenhado uma casa com um caminho que levava ao jardim.

13 Ver, por exemplo, Flowers et al., 1982 e Flowers, 1983 entre os Xavantes ; Cohn, 2005 e Fisher, 1991 entre os Xikrin ; Hecht e Posey, 1989 ; Posey, 2002 ; Robert et al., 2012 entre os Kayapó ; Ewart, 2005 entre os Panara, Morin de Lima, 2016 entre os Krahô.

Cohn (2005) mostrou que a fronteira da socialidade associada ao círculo das casas teve por incidência a construção desta imagem de fechamento social imputado às sociedades Jê. Contudo, é importante ressaltar que as roças são os focos primordiais da sociabilidade já que a abertura da aldeia se inicia sempre com a abertura da roça. A respeito dos Krahô, também pertencente ao grupo linguístico Jê e muito próximo dos Mëbêngôkre em vários aspectos culturais, Carneiro da Cunha (1978) aponta que ir morar temporariamente nas roças é o único jeito de fugir da vida social na aldeia sem expatriar-se totalmente. Por isso, se trata aqui de ultrapassar a fronteira aldeão, de ir além do círculo das casas, “tomando-as como propriamente sociais, no sentido pleno do termo” (Cohn 2005: 22, nota 16), reconhecendo também que as atividades femininas não se limitam somente às relações domésticas e ao cuidado dos corpos, mas que são, sim, voltadas muito mais ao exterior do que foi pensado.

O que busco fazer aqui neste artigo é desestabilizar a dicotomia aldeia/mata, não em termos de categorias ecológicas e espaciais, já que palavras os designando existem bem na língua mëbêngôkre, mas em termos ontológicos que o pensamento moderno projeta sobre essas sociedades para estruturar e organizar um mundo segundo um gradiente de socialidade que, parece-me, deve ser questionado. Em minha tese de doutorado (2018), procurei justamente mostrar como a “natureza” representada pela floresta não é apenas “socializada” pelos humanos, por que seria de ordem inferior à cultura, mas pelo contrário, que ela (e os entes que nela vivem) participam da própria socialização dos humanos. Não cabe aqui desenvolver todos meus argumentos, mas apenas a questão de aprendizagem e de apropriação.

Além das roças, os caminhos se ramificam através uma vegetação mais alta e mais densa, denominada genericamente “floresta” (*bà*), que pode ser de vários tipos: floresta preta (*bà tyk*) ou floresta vermelha (*bà kamrek*), floresta amarela (*bà râràre*), floresta limpa (*bà kej*), floresta baixa (*bà prire*) ou ainda floresta inundada (*buà noro*). Estas são classificadas segundo o lugar no território, o que determina a hidrografia, a pedologia, o tipo de vegetação e a presença de animais particulares, o conjunto condicionando o tipo de atividade a ser realizada. Deslocar-se (na mata) se fala *me y* (ou *meyry ten*) em mebengoke, pois *me* é gente, *y* é semente e *ten* é andar. *Yry* está usado para dizer ir ao encontro, mas *yry* é também sinônimo de devir: *ba i mej yry* (estarei bem logo). *Me y* é uma maneira muito poética que os *Xikrin* têm de expressar o movimento no espaço e no tempo, como ação orgânica, dando-lhe forma pela criação de caminhos e de ambientes, estar em devir, pois “o dar forma é vida” (Klee 1973 in Ingold 2012: 26), “assim como a planta cresce a partir da sua semente, a linha cresce a partir de um ponto que foi posto em movimento” (Ingold 2012: 26). Fundo e forma de aprendizagem no mesmo tempo, as idas e vindas no universo florestal participam da produção das pessoas e da coletividade. Elas são infinitas, tal como é a produção das pessoas, que é um sistema aberto (Cohn 2005), uma vez que haverá sempre algo para descobrir e aprender sobre o universo floresta e seus habitantes, e, em troca, algo a ganhar para si mesmo, uma capacidade, um conhecimento e uma marca de distinção para o seu próprio desenvolvimento como pessoa Mëbêngôkre. Assim como os *Yaminawa* que “souberam incorporar como ninguém este axioma da poética da viagem segundo o qual é o caminho, e não o destino final, que realmente importa” (Calavia Saez 2004: 126).

O que mais me chamou atenção nos discursos sobre as jornadas na mata é que se está sempre “indo para a mata”, mesmo quando para a gente (não *Xikrin*) já se está na mata, como se “estar na mata”

fosse para os Xikrin algo inalcançável, sempre em busca. Do meu ponto de vista e de onde eu venho, a aldeia dos Xikrin se encontra no meio da mata amazônica, mas quando as mulheres se reúnem no quintal da esposa do cacique para decidir as atividades, tais como buscar lenha, buscar castanha, açaí, ou ainda coco de babaçu, elas dizem “ir para a mata” (*bà kam ten*). Quando várias unidades residenciais se juntam para acampar na mata para, por exemplo buscar *bàt pram* (a casca de uma espécie de árvore – sp? – que serve para fazer carvão misturado com jenipapo para realizar as pinturas corporais) em uma zona distante da aldeia, dizem “ir para a mata” (*bà kam ten*).

Fazer acampamento se diga *mē ba nhōt o wadjà* (*mē ba* = nós inclusivo / *nhōt* = forma longa do verbo dormir / *wadjà* = entrando, isto significa que não se trata de simplesmente passar por lá, mas realmente de se instalar mesmo que provisoriamente) ou ainda *mē ōt o wadjà* = acampar = dormir internado (na mata). No acampamento, quando as pessoas se reúnem e decidem os caminhos que vão tomar para coletar o *bàt pram*, na hora de sair, dizem “ir para a mata” (*bà kam ten*). A aldeia não está na mata, o acampamento também não, porque a mata aqui não está vivida como espaço absoluto, mas como espaço que recebe a projeção das intencionalidades através da relação e da significação que os Xikrin lhe concedem nas suas ações e discursos, um espaço cujo estatuto se transforma na medida que se conquista¹⁴.

“Ir para a mata” não é meramente uma questão de deslocamento de um ponto à outro. “Ir para a mata” é a saída da aldeia ou do acampamento, não para um domínio selvagem e natural que se colocaria em oposição ao domínio civilizado e cultural da aldeia, mas é o próprio movimento que, ao longo dos caminhos, vai fazer o indivíduo se desenvolver, se “desembrulhar” (Ingold 2012), numa “linha de devir” (Deleuze e Guattari 1980 *apud* Ibid.), acumulando prática e conhecimento, integrando e participando de uma malha, interconectando lugares e entes humanos e não-humanos.

Cada trilha liga as roças e os espaços de colheita privilegiada por uma família estendida (isto é, uma unidade residencial). Várias famílias podem usar os mesmos caminhos diariamente. Essas famílias são frequentemente ligadas por relacionamentos de aliança. O território é, então, moldado pela rede de relações de parentesco. Canais condutores de todas as suas atividades (Weiner 1991 *in* Ingold 2007: 76), os caminhos trabalhados em cada passagem são o reflexo do modo de apropriação do espaço e dos recursos. É particularmente relevante quando se trata dos caminhos como marca de apropriação de certas essências florestais tais como castanheira (*pi-y*), babaçu (*ron*) ou jenipapo (*mroti*). Quando alguém “vai para a mata” quebrar castanhas por exemplo, se no momento de quebrar o ouriço de um pé que não pertence a ninguém, esta pessoa encontra uma castanha particularmente grande (*y tire*), então é decretado que a castanheira é dela, ela volta para aldeia e mostrando para todo mundo a castanha grande que descobriu, declara que aquela castanheira situada em tal lugar é dela, ela fala “*inho ambàri*” (meu pé, meu tronco). O processo é o mesmo quando se trata de um pé de babaçu. Enquanto o jenipapo, é a descoberta mesma do pé que estabelece a apropriação, à condição, claro, que não seja anteriormente de ninguém. Sempre esta apropriação nasce de um encontro na mata.

14 Esses espaços e a biodiversidade florestal que representam não são vividos como espaços “para si” mas “con-sigo” (BERQUE, 2000 *apud* BRUNOIS, 2004, p. 105. *tradução minha*)

Importante ressaltar que quando falo de apropriação, não insinuo uma reificação. Não se trata de uma mera relação entre um sujeito proprietário e um objeto possuído, mas de uma relação intersubjetiva, já que um tem efeito sobre o outro e vice-versa. É, portanto, uma relação que é constitutiva da sociabilidade na Amazônia pela relação de dominação ou controle, como já havia levantado Fausto (2008). Esta relação exclusiva (para não falar simplesmente de apropriação) permite produzir diferença entre os membros da mesma comunidade, diferença cuja importância já foi bem demonstrada no caso das sociedades Jê (Viveiros de Castro e Fausto 1993).

A apropriação por uma pessoa de um grande número de pés é altamente valorizada socialmente. O babaçu (que nos interessa particularmente aqui devido o projeto das mulheres) assim como o jenipapo têm um valor atribuído à estética (beleza e força do corpo): o babaçu serve para fazer óleo que mulheres passam em seus cabelos e no corpo, misturando-o com urucum e a jenipapo é usada para pintura corporal. Uma mulher que tem mais pés de jenipapo será mais capaz de pintar seus próprios filhos e ela mesma. Esta capacidade de produção estética tem efeito, sem dúvida, no prestígio que tem frente às outras mulheres, sabendo a importância atribuída à pintura corporal pela construção e a linguagem do corpo entre Mëbêngôkre. Agora com o projeto das mulheres de produção de óleo de babaçu para sua comercialização, a posse de um grande número de pés de palmeira é valorizada também pela capacidade de renda que permite.

Estas afirmações nos impõem que consideremos a importância das atividades femininas de agricultura e de colheita que, em comparação com as atividades masculinas, tal como a caça, foram muito desvalorizadas na literatura antropológica, inclusive pelas teorias feministas que, como temos mostrado acima, as apresentam como forma de submissão ao patriarcalismo porque foram emitidas a partir de um ponto de vista Ocidental, aonde “a família, a casa, e o ‘doméstico’ se fundem em uma única unidade, definida em oposição à esfera ‘pública’ do trabalho, negócios e política” (Moore 1988: 23 e Rapp 1979: 510, *in* Maizza 2017: 112).

Portanto, como Linton (1973 *in* Rosaldo e Lamphere 1974) já tinha apontado, as atividades femininas têm uma importância significativa na criação de um padrão social e cultural. É preciso ver como o trabalho das mulheres necessita geralmente de uma extrema colaboração (Rosaldo e Lamphere 1974) para se dar conta que a afirmação de Bamberger (1967), de acordo com a qual as mulheres Mëbêngôkre desempenham um papel quase inexistente nos assuntos comunitários, está totalmente errada. Retomando a proposição da Strathern (1987) de usar a noção de *agency* para abordar as relações de gênero na Melanésia; Lea (1994: 87-88), afirma que “se a preocupação com a desigualdade é essencialmente Ocidental, e se a diferença não é necessariamente pensada em termos de hierarquia, então a noção de *agency* permite escapar da armadilha etnocêntrica de medir o valor dos dois sexos a partir de uma escala idealizada para dar conta das diferenças em nossa sociedade”. Segundo Lea, esta noção permite um entendimento mais refinado da relação entre a estrutura social e o indivíduo. “É enquanto agente que o indivíduo desempenha um papel na reprodução ou na transformação do seu mundo” (Idem).

O modo de organização das mulheres no quadro dos diversos projetos desde sua primeira experiência em 2013 é um exemplo particularmente revelador. De fato, vale ressaltar, a primeira experiência

e a evolução dos projetos das mulheres da roça coletiva no Pàtkrô no quadro do GATI, até hoje com o projeto de babaçu em todas as aldeias com apoio da ONG TNC (The Nature Conservancy), devem ser entendidas através do envolvimento de uma figura feminina em particular. Se trata de uma mulher com trinta e poucos anos, mãe de duas filhas, cinco filhos e avó de seis netos. Agora separada do esposo, ela cuida sozinha dos filhos e vive perto das suas irmãs e pais na aldeia Pàtkrô. A força desta mulher, entre outras, está no fato de falar fluentemente a língua portuguesa e entender bastante bem o modo de viver dos Brancos. Fato raro o suficiente entre as mulheres Xikrin para ser destacado aqui no que se trata de envolvimento no mundo dos projetos. Ela aprendeu a língua, não na escola, mas escutando o pai dela conversando com os Brancos. O pai dela era o cacique durante muitos anos desde o contato com a sociedade nacional no final dos anos 1950. Filho de um Kayapó e de uma Brasileira, este homem não pertencia ao grupo Xikrin. Ele participou da expedição com os indigenistas do SPI para entrar em contato com os Xikrin quando estavam ainda em guerra contra os Brancos e outras etnias da região. Em outras palavras, ele participou da “pacificação” dos Xikrin e depois se casou com uma mulher Xikrin com quem vive até hoje. Sua relação familiarizada com os Brancos permitiu à filha dele observar, desde criança, a maneira de se relacionar com estes Outros, nós os Brancos, e de entender o nosso mundo. Não é por acaso que foi ela que se colocou desde o início como mediadora entre os Brancos e as demais mulheres da sua aldeia para realizar o primeiro projeto das mulheres. Não é por acaso também que hoje sejam sua irmã mais nova e sua filha mais velha, também relativamente bem familiarizadas com o mundo dos Brancos e a língua portuguesa, que se responsabilizam pelo projeto de óleo de babaçu. É claro que não são todas as mulheres que tem esta *agency* quando se trata de fazer projeto, porém o sucesso da realização do projeto não depende unicamente de quem o tem. Necessita da adesão de todo o grupo e uma colaboração extrema.

No quadro dos projetos, as mulheres (se não todas, pelo menos algumas) tiveram que se deslocar fora das suas aldeias, mas também fora da TI, para participar em reunião, para fazer intercâmbios com mulheres de outras etnias, ou ainda com comunidades tradicionais vizinhas que praticam uma atividade que querem reproduzir. O objetivo é adquirir novos conhecimentos, algo altamente valorizado e buscado entre os Xikrin, por que permite reatualizar e renovar sempre seu *kukradjà* (cultura¹⁵), para produzir novas pessoas. É comum ver a noção de viagem ligada à noção de aprendizagem nas cosmologias amazônicas. Muito já se sabe a respeito das viagens xamânicas, mas também, no caso dos próprios Xikrin, o fato de adquirir conhecimento está associado à ideia de avançar, de andar *amakre ã tẽ* (aprender andando, isto é, fazendo). Até pouco tempo, as viagens eram mais coisas de homens que têm mais facilidade em falar em português do que das mulheres que geralmente param sua escolaridade antes para cuidar dos filhos. Mas a atuação dessas mulheres hoje nos projetos nos mostra que o papel doméstico das mulheres não é uma fatalidade e que elas podem muito bem lidar com o fato de ser mãe e de fazer

15 A palavra *kukradjà* assume vários significados de acordo com os antropólogos que analisam o vocábulo. Reúne os bens materiais e imateriais *mëbêngôkre*: ornamentos, artefatos, nomes, canções, rituais, conhecimentos, etc., mas também plantas alimentares, assim como também pode referir-se às partes físicas de um corpo humano ou não humano. Definido por Lea (1986, 2012) como um corpus de tradições e conhecimentos necessários para qualquer ação apropriada no mundo *mëbêngôkre*, é apresentado por Cohn (2005), como forma de se fazer (e acima de tudo afirmar-se diante do Outro) humano real.

projeto. Quando uma mulher se desloca longe por um certo tempo, se ela está amamentando, não tem problema. Ela leva com ela a criança que depende ainda dela. As outras ficam na aldeia sob a responsabilidade dos outros parentes, tais como as irmãs reais e classificatórias, outras filhas mais velhas, pais, mas também o esposo, assim como foi o caso de uma das mulheres que viajou uma semana para aldeia *Wajampi* no Oiapoque. O esposo dela cuidava das crianças. Retomando as palavras de Maizza (2017) a respeito das mulheres *Jarawara* que se aplicam muito bem a este caso das mulheres Xikrin: “sugere-se aqui a ideia de uma ‘agência feminina levável’, o que mostra que ao contrário do que poderíamos pensar se acionássemos a ideia de ‘mulher’ e ‘crianças’ como ‘unidade básica do grupo doméstico’, as mulheres [...] não estão necessariamente relacionadas à esfera doméstica da sociedade, à criação de filhos e cuidados cotidiano com a alimentação” (Maizza 2017: 128). Da mesma forma, agora que demonstrei, que a noção de natureza, tal como nós ocidentais a concebemos, não faz sentido no mundo dos Mébêngôkre e dos Xikrin em particular, o pressuposto que tende que as mulheres são subordinadas aos homens porque seriam mais perto da natureza, também não vale aqui. Ou seja, dois dos maiores argumentos das teorias feministas falham quando se trata das mulheres Xikrin.

Considerações finais

Em conclusão, frente às observações do modo de atuação das mulheres Xikrin nos projetos socioambientais, pode-se dizer que essas não foram motivadas por um impulso de se livrar de uma dominação masculina, nem em nome de uma resistência contra os projetos de desenvolvimento (e em particular da usina hidrelétrica de Belo Monte). Não é que elas aprovelem este projeto, bem pelo contrário. Mas na medida que o financiamento decorre justamente da implementação da usina na região, existe uma incoerência em associar esta atuação à uma resistência. Mais do que falar em termos de resistência, seria mais justo de falar em termos de resiliência. As mulheres sabem hoje que o projeto da usina hidrelétrica de Belo Monte será implementado, que não tem escapatória e que, portanto, a hora da resistência já passou¹⁶. Agora é a hora de reinventar novos modos de relação com o território e com o exterior. Nesta reinvenção, quando as mulheres afirmam que vão ensinar aos homens como se faz projeto bonito, não se trata de uma redefinição do papel das mulheres na sociedade Mébêngôkre, mas sim, uma redefinição dos projetos do ponto de vista das mulheres. Em outras palavras, é uma redefinição da política e economia indigenista, a partir de um modo de fazer e pensar a economia e a política Mébêngôkre do ponto de vista das mulheres.

Finalmente, se tanto o feminismo como o ecofeminismo se mostraram pouco eficientes para resolver, de um ponto de vista teórico e ideológico, a situação atual das mulheres sem arriscar de cair na armadilha do etnocentrismo ou do essencialismo naturalista (tanto na abordagem da mulher quanto da natureza), o que podemos guardar é a abordagem metodológica.

16 Vale ressaltar que os Xikrin, e inclusive as mulheres resistiram muito ao projeto de Belo Monte. Ocuparam durante três semanas um dos canteiros da obra em julho de 2012. Os argumentos de resistência eram que a usina ia acabar com a terra deles, e principalmente o rio que ia secar e não permitir mais às crianças banhar-se nele, não ia permitir mais pescar para alimentar as crianças, nem se deslocar para visitar os parentes nas outras aldeias. Ou seja, o discurso era bem voltado à temática do *care*, como as teorias ecofeministas o sugerem.

Segundo Dagenais (1987: 22, tradução minha),

a pesquisa feminista é tanto uma atividade intelectual, uma etapa necessária na construção de um novo saber (Benston 1982) não sexista e “plenamente humano” (Vickers 1984), e uma forma de engajamento político. Persegue objetivos não somente científicos, mas também extra-científicos, ou seja, os do feminismo como movimento social, visando a transformação radical das relações sociais. É essa integração na mesma abordagem de preocupações científicas e políticas que constrói a especificidade da metodologia feminista [...].

A metodologia feminista se opõe ao androcentrismo das pesquisas antropológicas passadas e cuja consequência foram “a invisibilidade das mulheres no nível dos ‘fatos’ e da ‘não-integração’ destas ao nível teórico” (Mathieu 1985a: 9-29 in Dagenais 1987: 22).

Os primeiros trabalhos antropológicos (Turner 1979; Bambergue 1967; Maybury-Lewis 1960, 1979; Seeger 1981, 1989; Giannini 1991) representavam a sócioespacialidade (e das sociedades Jê de maneira geral) de maneira dualista e concêntrica, opondo respectivamente o centro e a periferia, o domínio público e privado, político e doméstico, sagrado e profano, social e biológico, o todo refletindo uma dicotomia cultura/ natureza que ordenava na época uma leitura do mundo fortemente viricentrada, imputada aos grupos Jê. Esta leitura era reveladora de uma tendência teórica que colocava a polaridade homem/mulher como operador simbólico da vida social das sociedades do Brasil central. Rosaldo e Lamphere (1974) chamaram atenção ao caráter etnocêntrico desta leitura, que projeta sobre as sociedades não ocidentais um modelo de dominação masculina tal como nós o concebemos, fazendo passar a mulher como relativamente invisível tanto no plano factual, quanto teórico. Os trabalhos de Val Plumwood (1998) e de Karen J. Warren (1998) são exemplares também, por que não fazem da ontologia naturalista ocidental um pano de fundo para analisar estas questões. Privilegiam a pluralidade dos modos de se relacionar com o meio ambiente e com o outro sexo. Strathern (1987, 1988), aponta também que esta preocupação com a desigualdade dos sexos nas sociedades estudadas está imposta pelo olhar ocidental do etnógrafo. Neste sentido, as contribuições do feminismo, e em particular os trabalhos de Vanessa Lea (1986, 1992a, 1992b, 1994, 2007a, 2007b, 2010 e 2012) entre os Mëbêngôkre têm muito a nos trazer para repensar a topologia social, especialmente no que diz respeito às relações de gênero e o estatuto da mulher na sociedade *Mëbêngôkre*. Segundo a autora, se existe bem uma relação assimétrica, “não se pode simplesmente rotular as mulheres como subordinadas, oprimidas, ou dominadas, porque uma interpretação totalizante seria simplória e insatisfatória” (1994: 86). Usando a noção de englobamento de Dumont (1966), Lea questiona a hierarquia entre os sexos, mostrando que a esfera feminina pode estar tão englobada pela esfera masculina quanto englobando esta. Assim, se para Turner (1979a et 1979b) e Bamberger (1967), a mulher está associada ao domínio da natureza e do biológico, enquanto o homem está associado ao domínio do social por excelência, Lea (1992a, 1994) inverte esta leitura mostrando que o homem se cuida da reprodução biológica do corpo (pela acumulação do esperma) e que a mulher é responsável pela reprodução social (por ser as donas das casas – matricasas – às quais nomes bonitos e prerrogativas rituais pertencem). É

esta trilha de reflexões que propus seguir, estendendo aos espaços extra-aldeões para considerar a floresta não mais como externa e anti-social (e que deveria ser socializada), mas como, por vezes, englobante e socializadora, e, às vezes, englobada e socializada.

O problema do etnocentrismo nas análises das relações de gênero é um ponto muito essencial a tomar em consideração que também está levado na aplicação da metodologia feminista. Por isso, a importância de aplicar o “princípio de contextualização” (Poff 1985, *in* Dagenais 1987: 23).

De fato, é importante ressaltar que não se trata somente da situação, dos sujeitos, dos dados coletados, mas também da pesquisa e da (ou do) pesquisador(a) no momento em que coletou seus dados e os analisou. Como o apontou Dagenais (1987), é impressionante constatar a preocupação das autoras feministas em explicitar o ponto de vista aonde se situam, a posição e as condições particulares nas quais realizaram suas pesquisas e o tipo de relação que tiveram com os sujeitos da pesquisa, por que a “situação existencial” da pesquisadora não é sem impacto sobre a pesquisa, seria uma condição necessária para falar de objetividade em antropologia, segundo Maquet (1964, *in* Dagenais 1987).

Portanto, para atingir uma maior objetividade na restituição desses dados, era necessário explicitar minha própria inserção, assim como da minha colega e parceira de campo, Thais, no contexto de desenvolvimento desses projetos das mulheres, para os quais não fomos estrangeiras, assim como falei na primeira parte deste artigo.

Será que o fato de sermos mulheres favoreceu o desenvolvimento desses projetos? Quem, se não fossemos nós que testemunhamos a real motivação das mulheres durante o primeiro projeto da roça coletiva, teria escrito um novo projeto de fortalecimento institucional das mulheres, alargado na escala da Terra Indígena para apresentá-lo e depois defendê-lo perante a comissão examinadora do PDRS? Não devemos subestimar o papel da responsável na época da unidade regional da Funai em Altamira que não é apenas uma mulher, mas especialmente uma mulher muito comprometida com as correntes feministas. Seu apoio obviamente influenciou a implementação bem-sucedida do segundo projeto.

Outro princípio da metodologia feminista, ainda segundo Dagenais (1987) é a preocupação ética na pesquisa e na análise dos dados. Segundo a autora, a pesquisa não deve servir à causa das mulheres, não se trata de evitar de prejudicar as mulheres com a análise dos dados coletados, mas sim de entender uma situação dada e o funcionamento de uma sociedade. Em outras palavras, usando as da Dorothy Smith (1986: 6), “desenvolver uma sociologia do ponto de vista das mulheres implica abordagens diferentes dos objetos sociológicos”. No caso do presente artigo: tentar entender a atuação das mulheres Xikrin nos projetos socioambientais, saindo do dualismo da modernidade que tende a organizar, em torno da divisão da natureza e da cultura, tanto a exploração da natureza quanto a escravização da mulher. Mas isso foi um desafio que certamente deveria preocupar qualquer antropólogo, qualquer seja sua abordagem, feminista ou não.

Stéphanie Tselouiko é doutora em Antropologia pelo PPGAS/UFSCar, em co-tutela com a École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (2018). Pesquisadora vinculada ao Laboratoire d'Anthropologie Sociale de Paris (Collège de France, CNRS).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAMBERGER, Joan. 1967. *Environment and Cultural Classification : A Study of the Northern Kayapo*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
- BELTRAME, Camila. 2013a. *Etnografia de uma escola Xikrin*. Dissertação de mestrado. São Carlos, UFSCar, SP.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2004. “Mapas Carnales : El territorio y la sociedad Yaminawa”. In : A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Orgs.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os Outros. Uma análise do Sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krabó*. Edition Hucitec, São Paulo.
- LARRÈRE Catherine. 2012. “L’écoféminisme : féminisme écologique ou écologie féministe”. *Tracés* 22 (1): 105-121..
- CHAUMEIL, Jean-Pierre e Bonnie. “El tío y el sobrino. El parentesco entre los seres vivos según los Yagua”. In : A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Orgs.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Dissertação de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- COHN, Clarice. 2000. *A criança indígena : a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. 2000. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus outros*. 2005. Dissertação de doutorado. São Paulo, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- COHN, Clarice. 2010. “Belo Monte e os processos de licenciamento ambiental: as percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos”. *Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.2: 224-251.
- D’EAUBONNE, Françoise. 1974. *Le Féminisme ou la Mort*. Paris: Horay.
- DAGENAIS, Huguette. 1987. “Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possible”. *Anthropologie et Sociétés*, 11(1): 19-44.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DIFRUSCIA Kim Turcot. 2010. “Femmes. Féminismes. Anthropologies. Présentation du numéro”. *Altérités* 7(1): 1-8.
- DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- EWART, Elizabeth. 2005. “Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central”. *Revista de antropologia* 48(1): 9-35.
- FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais : Maestria e Domínio na Amazônia”. *Mana* 14(2) : 329-366.
- FISHER, William. 1991. *Dualism and its discontent: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil*. 1991. Ph.D. Dissertation. Cornell University.

- FISHER, William. 2000. *Rain forest exchanges. Industry and community on an Amazonian frontier*. Washington and London : Smithsonian Institution Press.
- FISHER, William. 2003. "Name rituals and acts of feeling among the kayapo (Mebengokre)". *The Journal of the Royal Anthropological Institut* 9(1): 117-135, 2003.
- FLOWERS, Nancy. 1983. "Seasonal Factors in subsistence, Nutrition, and child growth in a Central Brazilian Indian community". In: R. B. Hames (Org.). *Adaptative response of native amazonians*, Academic Press.
- FLOWERS, Nancy, GROSS, Daniel, RITTER, Madeline e WERNER, Dennis. 1982. "Variation in Swidden Practices in Four Central Brazilian Indian Societies". *Human Ecology* 10(2): 203-217.
- GAARD, Greta e GRUEN Lori. 2003. "Ecofeminism : toward global justice and planetary health". *Environmental Ethics. An Anthology*, A. Light e H. Rolston III (Orgs.). Oxford, Blackwell.
- GIANNINI, Isabelle. 1991a. *A ave resgatada : A impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo..
- HABER, Stéphane. 2006. *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*. Paris, Puf
- HECHT, Susanna e POSEY, Darell. 1989. "Preliminary results on soil management techniques of the Kayapó Indians". In: D. Posey & W. Balée (Orgs.). *Ressource managment in Amazonia : Indigenous and folk strategies*. New York Botanical Garden Editor, vol. 7.
- INGOLD, Tim. 2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge.
- INGOLD, Tim. 2012. "Trazendo as coisas de volta à vida: Emaranhados criativos num mundo de materiais". *Horizontes Antropológicos* 37: 25-44.
- LARRÈRE, Catherine. 2015. "La nature a-t-elle un genre ? Variétés d'écoféminisme". *Cahiers du Genre* 59(2): 103-125.
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ.
- LEA Vanessa. 1992a. "Mebengokre (Kayapó) Onomasties : A facet of houses as total social facts in Central Brazil". *Man* 27(1): 129-153.
- LEA Vanessa. 1992b. "Casas e casas mebengokre (Jê)". In: E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha (Orgs.) *Amazônia, etnologia e história indígena*.
- LEA Vanessa. 1994. "Gênero feminino Mebengokre (Kayapó) : desvelando representações desgastadas". *Cadernos Pagu* 3 : 85-115.
- LEA, Vanessa. 2007a. "La muerte entre los Mebengokre del Brasil central". In D. Rodríguez & L. Herrera (Orgs.) *Imagen de la muerte*. Segundo Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales y Humanidades. Lima: Universidade Nacional de San Marcos / Editorial Línea Andina.
- LEA, Vanessa. 2007b. "Uma aula de choro cerimonial Mēbêngôkre". In : A. Dall'igna Rodrigues & A.S. Arruda Camara Cabral (Orgs.) *Línguas e Culturas Macro-Jê*. UnB, Brasília.

- LEA, Vanessa. 2010. "Parentesco enquanto uma elaboração socio-cultural da percepção do dimorfismo sexual humano". In : R.de S. Amado (Org.) *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partiveis. Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp.
- MAIZZA, Fabiana. 2017. "De Mulheres e Outras Ficções: contrapontos em antropologia e feminismo". *ILHA* 19(1): 103-135.
- MARIS, Virginie. 2009. "Quelques pistes pour un dialogue fécond entre féminisme et écologie". *Multitudes* 36(1): 178-184.
- MAYBURY-LEWIS, David. (Org.) 1979. *Dialectical Societies : the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1960. "The analysis of dual organizations : a methodological critique". *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 116(1): 17-44.
- MERCHANT, Carolyn. 1996. *Earthcare, Women and the Environment*. New York: Routledge.
- MERCHANT, Carolyn. 2004. *Reinventing Eden. The Fate of Nature in Western Culture*. London: Routledge.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2016. "Broutou batata para mim". *Cultivo, gênero e ritual entre os Krabô (TO)*. Dissertação de doutorado. Rio de Janeiro, Museu nacional/UFRJ.
- ORTNER, Sherry. 1974. "Is female to male as nature is to culture?" ". In: M. Zimbalist Rosaldo & L. Lamphere (orgs.). *Woman, Culture, and Society*. California : Stanford University Press.
- PLUMWOOD, Val. 1998 [1991]. "Nature, self, and gender : feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism". In: M. Zimmerman (Org.). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall.
- POSEY, Darrell. 2002. *Kayapó ethnoecology and culture*. New York : Routledge Harwood Anthropology.
- RIVAL, Laura. 2004. "El crecimiento de las familias y de los árboles: la percepción del bosque de los Huaorani". In : A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Orgs.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*.
- ROBERT, Pascale ; LOPEZ GARCES, Claudia ; LAQUES, Anne-Elisabeth, COELHO FERREIRA, Márlia. 2012. "A beleza das roças : agrobiodiversidade Mebêngôkre- Kayapó em tempos de globalização". *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.* 7(2): 339-369.
- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
- SEEGER, ANTHONY. 1989. "Dualism : Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets ?" In : D. Maybury Lewis & U. Almagor (Orgs.). *The Attraction of Opposites Thought and Society in the Dualistic Mode*, Ann Arbor : The University of Michigan Press.

- SMITH, Dorothy. 1986. "Institutional Ethnography: A Feminist Method." *Resources for Feminist Research* 15: 6-13.
- STRATHERN, Marilyn. 1987. "L'étude des rapports sociaux de sexe : évolution personnelle et évolution des théories anthropologiques". *Anthropologie et Sociétés*, 11(1): 9-18.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Los Angeles: University of California Press.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2004. Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi In : A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Orgs.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*.
- TSELOUIKO, Stéphanie. 2018. *Entre ciel et terre : socio-spatialité des Mebengôkré-Xikrin. Terre Indigène Trincheira Bacajá (T.I.T.B) (Pará, Brésil)*. Thèse. Paris/São Carlos : EHESS/UFSCar.
- TURNER, Terence. 1979a "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model". In : D. Maybury Lewis (Org.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- TURNER, Terence. 1979b. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". In : Maybury Lewis (Org.). *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- VIDAL, Lux. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira : os Kayapó- Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo B. e FAUSTO, Carlos. 1993. "La Puissance et l'acte. La parenté dans les basses terres d'Amérique du Sud". *L'Homme*, 33(126-128): 141-170.
- WARREN Karen. 1998 [1990]. "The power and the promise of ecological feminism". In: M. Zimmerman (Org.). *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, New Jersey, Prentice Hall.
- ZAZZO, René. 1979. *L'attachement*. Paris : Delachaux et Niestlé.
- ZIMBALIST ROSALDO, Michelle e Lamphere Louise. 1974. "Introduction". In: M. Zimbalist Rosaldo & L. Lamphere (Orgs.). *Woman, Culture, and Society*. California : Stanford University Press).

O MUNDO DOS PROJETOS SOCIOAMBIENTAIS VISTO PELAS MULHERES INDÍGENAS. PARA REPENSAR O ECOFEMINISMO COM O CASO DOS MÊBÊNGÔKRE-XIKRIN DA TERRA INDÍGENA TRINCHEIRA BACAJÁ (TITB, PARÁ, BRASIL)

Resumo: Partindo do caso dos Xikrin da Terra Indígena Trancheira Bacajá no contexto atual, o objetivo deste artigo é o de pensar transversalmente as teorias feministas e ecofeministas em contraponto com as teorias antropológicas recentes através do tema “ecologia” e mais especificamente o tema dos projetos socioambientais. Interessa-nos refletir sobre como as mulheres Xikrin e suas participações em projetos socioambientais poderiam desconstruir a dicotomia natureza *versus* cultura segundo a concepção ocidental, mas, também, como permitiriam repensar as relações de gênero, a partir de uma análise socioespacial das atividades produtivas nas suas dimensões econômica, política e ontológica. Em outras palavras, trata-se de perguntar se o caso Mêbêngôkre pode ser explicado com as teorias feministas e ecofeministas ou não, em que medidas estas teorias ajudam em entender (ou não) o processo de mobilização das mulheres.

Palavras-chave: Xikrin, Feminismo, projetos socioambientais, socioespacialidade, relação de gênero

THE WORLD OF SOCIO-ENVIRONMENTAL PROJECTS SEEN BY INDIGENOUS WOMEN. RETHINKING ECOFEMINISM THROUGH THE CASE OF THE MÊBÊNGÔKRE-XIKRIN OF THE TERRA INDÍGENA TRINCHEIRA BACAJÁ (TITB, PARÁ, BRAZIL)

Abstract: Through the exploration of the actual situation of the Xikrin of the Indigenous Land Trancheira Bacajá, the objective of this article is to think the feminist and ecofeminist theories in a transversal way, as well as in counterpoint with recent anthropological theories that stress the “ecology” issue and, more specifically, the theme of socioenvironmental projects. The main interest is to show how Xikrin women and their participation in socio-environmental projects can provide support to deconstruct the dichotomy of nature *versus* culture according to the Western conception, but also how they can be useful to rethink gender relations through the socio-spatial analysis of productive activities in their economic, political and ontological dimensions. Overall, the question is whether the Mêbêngôkre case can be explained by feminist and ecofeminist theories or not, and in what measure these theories can help to understand (or not) the process of mobilization of women.

Keywords: Xikrin, Feminism, socio-environmental projects, sociospatiality, gender relation.

RECEBIDO: 27/08/2018

APROVADO: 20/11/2018