



MULHERES RUNA E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NA AMAZÔNIA EQUATORIANA

Mariana Guanabara
École des Hautes Études en Sciences Sociales

Resumo

Este artigo trata do fazer político, em suas diversas formas, posto em prática pelas mulheres Runa (Kichwa) das terras baixas equatorianas, ressaltando a relevância da noção de força no que se refere à sua participação política. Os dados etnográficos apresentados são fruto de 13 meses de pesquisa de campo realizada entre 2016 e 2019 no Equador. O campo foi orientado pelas metodologias clássicas de pesquisa antropológica e seus dados analisados a partir da literatura especializada, sobretudo no que toca a etnologia indígena, as epistemologias feministas e as disputas ontológicas e territoriais na Amazônia. Ao apresentar a noção de “sinzhi warmi” (mulher forte, valente), este trabalho propõe que a força é, para as mulheres Kichwa da Amazônia equatoriana, um aspecto indissociável de seus modos de fazer política. A partir dessa discussão, é possível ressaltar a centralidade da imbricação entre ser mulher e indígena para a compreensão da participação política das mulheres Runa.

Palavras-chave: Mulheres indígenas. Participação política. Amazônia equatoriana. Imbricações.

MUJERES RUNA Y PARTICIPACIÓN POLÍTICA EN AMAZONÍA ECUATORIANA

Resumen

El presente artículo trata del hacer político, en sus distintas formas, practicados por las mujeres Runa (Kichwa) en Amazonía ecuatoriana, resaltando la importancia del concepto de fuerza en lo que se refiere a su participación política. Los datos etnográficos presentados resultan de 13 meses de trabajo de campo realizados entre el 2016 y el 2019 en Ecuador. El trabajo siguió las metodologías clásicas de investigación antropológica y sus datos han sido analizados desde la literatura científica especializada, sobre todo en lo que se refiere a la etnología indígena, las epistemologías feministas y las disputas ontológicas y territoriales. Al presentar la categoría Runa “sinzhi warmi” (mujer fuerte, valiente), este trabajo plantea que la fuerza constituye, para las mujeres Kichwa, un aspecto indisoluble de sus formas de hacer política. A partir de esta discusión, se hace posible destacar la centralidad de la imbricación entre ser mujer e indígena para comprender la participación política de las mujeres Runa.

Palabras clave: Mujeres indígenas. Participación política. Amazonía ecuatoriana. Imbricaciones.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho é parte de uma pesquisa doutoral em andamento e trata das formas de participação política das mulheres Runa (Kichwa) das baixas terras equatorianasⁱ, sobretudo na província de Pastaza, situada no leste do país. Como pode ser observado ao longo das duas últimas décadas, o engajamento político das mulheres indígenas tem se intensificado e se visibilizado de maneira significativa no contexto latino-americano. Este cenário vem fomentando uma intensa discussão acerca da emergência de feminismos indígenas e camponeses. Isto, junto às epistemologias feministas contemporâneas, possibilita analisar as formas de luta e resistência política dos povos indígenas a partir de uma perspectiva de gênero e suas imbricações. No caso equatoriano, tal como em outros países da América Latina, a presença das mulheres indígenas em diferentes esferas de mobilização social é observada tanto a nível comunitário (i.e., em suas comunidades de base de origem), quanto nas organizações de diversos níveis às quais pertencem (i.e., nas esferas locais, regionais, nacionais e transnacionais). As lutas sociais das mulheres indígenas, além de estarem inseridas num contexto de mobilização por direitos coletivos, relacionam-se diretamente a questões territoriais e a disputas ontológicas resultantes do neoextrativismo predatório, assim como às desigualdades de gênero e suas imbricaçõesⁱⁱ.

Este trabalho baseia-se na análise de dados etnográficos resultantes de treze meses de pesquisas de campo realizadas em diferentes regiões do Equador entre 2016 e 2019. O trabalho de campo foi realizado junto a diversas comunidades de base na província de Pastaza, além de organizações, associações e redes pertencentes ao movimento indígena equatoriano nas quais as mulheres participam diretamente. Tal pesquisa contou com as metodologias clássicas do trabalho etnográfico, utilizando sobretudo a observação participante e a realização de entrevistas dirigidas e semi-dirigidas. Os dados etnográficos aqui apresentados foram analisados a partir da literatura especializada, especialmente no que toca a etnologia indígena, as epistemologias feministas, disputas ontológicas e territoriais que resultam do neoextrativismo.

A discussão será organizada em dois eixos principais. Na primeira parte do trabalho, discutirei as relações entre gênero e a organização social dos Runa de Pastaza, sobretudo no que se refere à divisão social do trabalho. Neste ponto, apresento a categoria nativa de “sinzhi warmi” que, em idioma Kichwa, pode ser traduzida como “mulheres fortes, corajosas, valentes”. O termo, utilizado frequentemente em contextos políticos pelas interlocutoras da presente pesquisa, concentra uma série de possibilidades interpretativas acerca da participação política feminina na Amazônia. Na segunda parte, discuto a participação política das mulheres Runa na região, analisando a estruturação de novos cenários de engajamento político que têm sido engendrados por e para mulheres a partir da perspectiva das imbricações entre etnia e gênero. É o caso da formação de cursos e escolas de formação política para mulheres indígenas, assim como da conformação de organizações, associações e redes mistas e não-mistas. Tais espaços vêm sendo visibilizados nos últimos anos e permitem a afirmação das mulheres indígenas como atores políticos reconhecidos. A partir desses locais, veremos de que maneiras as demandas de tais sujeitos políticos se aprofundam,

não apenas no caso das mulheres Runa mas também no contexto geral latinoamericano, em torno à defesa territorial e ambiental, à resistência anti-extrativista, à luta contra a violência de gênero e às demandas gerais relacionadas a saúde, educação e economia.

Os dois eixos de análise aqui expostos permitem aprofundar a discussão sobre a emergência das diferentes correntes de feminismos indígenas e camponeses que têm se popularizado na América Latina nas últimas duas décadas. Partindo do que propõem as diversas vertentes de epistemologias feministas concebidas por intelectuais indígenas, tais como o feminismo comunitário (CABNAL, 2010; PAREDES, 2010), os feminismos territoriais (ULLOA, 2016), os feminismos autônomos (FALQUET, 2014, 2016, 2020) e o feminismo paritário indígena andino (PAIVA, 2014), discutiremos aqui de que formas as perspectivas de gênero e etnia se imbricam na construção dos saberes e nas formas de mobilização social e política das mulheres indígenas. A partir do conceito de “feminismos da prática cotidiana” proposto pela antropóloga e geógrafa colombiana Astrid Ulloa (2018), veremos de que modo as distintas formas de participação política nas quais se engajam as mulheres Runa podem ser vistas desde a perspectiva das epistemologias feministas indígenas.

Os resultados de discussão preliminares desta pesquisa apontam para a relevância da multiplicidade das vozes e trajetórias das mulheres indígenas das terras baixas equatorianas, assim como da imbricação entre gênero e etnia para a compreensão das formas contemporâneas de mobilização política dos povos indígenas, sugerindo uma estratégia central de luta desde ambas categorias (ser mulher e indígena) na construção de seu repertório político. Assim, proponho que a afirmação das identidades étnicas das mulheres Runa é parte indispensável da construção de tal repertório político na defesa ambiental e territorial praticada pelos povos indígenas nas terras baixas equatorianas.

Gênero e organização social Runa

Os Runa de Pastaza, também conhecidos como Puyo Runa ou Canelos Kichwa são um povo de fala Kichwa que habitam o leste do Equador e experimentaram um processo de etnogênese e de transculturação ao longo do período colonial (UZENDOSKI & WHITTEN, 2014). Seu modo de vida apresenta algumas semelhanças com o dos Napo Runa (Kichwas amazônicos da província de Napo e, ao contrário do que comumente se crê, ambos os povos não são originários de Kichwas andinos migrantes, mas povos amazônicos que adotaram o idioma Kichwa vindo das terras baixas peruanas (UZENDOSKI & WHITTEN, 2014; N. WHITTEN, 2008, 2011)ⁱⁱⁱ. Os povos Runa da Amazônia equatoriana são parte da nacionalidade^{iv} Kichwa, que corresponde a uma das sete nacionalidades indígenas que habitam a região de Pastaza^v, representadas pela CONFENIAE^{vi}, organização regional que representa a totalidade dos povos e nacionalidades amazônicos do Equador.

A palavra “runa” significa, em idioma Kichwa, “pessoa” e é utilizada em oposição aos “awallacta” (brancos e mestiços) e aos “aucas” (povos indígenas considerados

inimigos pelos Kichwa). Discutiremos aqui de que maneira a organização social Runa se apresenta em relação ao gênero e de que forma este se relaciona à divisão do trabalho e ao fazer político.

Seguindo o que sustenta o antropólogo Alan Passes em seu artigo “The Place of Politics: Powerful Speech and Women Speakers in Everyday Pa’ikwené (Palikur) Life”, considero aqui que as esferas cotidianas da vida social são permeadas por distintas dimensões relativas ao poder e ao político, nas quais ações vistas como ordinárias se entrelaçam com o poder, já que o fazer político dos povos amazônicos ultrapassa a noção ocidental que distingue “doméstico” e “público” (PASSES, 2004). Aqui, considero igualmente a discussão proposta por C. Alès (1990, 2000, 2003), que explicitou o papel da “voz forte” das mulheres nas sociedades amazônicas, assim como a ausência de uma dicotomia de gênero relativa aos valores morais na Amazônia^{vii}. Alès (2000) explicita sobretudo que as noções de comunidade e de coletividade são compartilhadas por homens e mulheres, o que, como corolário, implica na ausência da dicotomia de gênero referente aos domínios do político entre as sociedades amazônicas. Assim, falar de gênero e de divisão do trabalho é também falar de diferentes esferas do político, já que este, na Amazônia, costuma ser indissociável de outras dimensões da vida social, sejam estas religiosas ou econômicas.

No que se refere ao gênero entre os povos Kichwa, as mulheres pertencentes à maior parte das comunidades onde esta pesquisa foi realizada usufruem de uma autonomia similar àquela dos homens - ainda que existam algumas limitações, que serão descritas a seguir, a tal autonomia. As regras de casamento não são rígidas, de modo que as mulheres em geral têm o direito a escolher seus parceiros e a divorciar-se deles se desejarem^{viii}.

Em relação à divisão do trabalho, as mulheres são responsáveis por tudo aquilo que diz respeito à mandioca, desde o seu cultivo e a elaboração da “asua” (cerveja de mandioca) à produção das peças em cerâmicas utilizadas para armazená-la e servi-la^{ix}. São também as mulheres que se ocupam da cozinha, do cuidado das crianças e de grande parte das atividades ligadas à agricultura (na qual os homens também têm um papel significativo). Ainda que as mulheres tomem comumente parte das atividades de pesca, aquelas relativas à caça são, com poucas exceções, reservadas exclusivamente aos homens^x.

As atividades relacionadas à cura e à política não são, por outro lado, exclusivamente masculinas: é cada vez mais comum encontrar mulheres indígenas ocupando cargos de lideranças e, quanto ao xamanismo, se é verdade que é mais raro encontrar mulheres como xamãs, também é certo que estas são consideradas mais poderosas que os homens que ocupam a mesma posição.

A distribuição dos produtos domésticos é, em sua maioria, controlada pelas mulheres. Assim, os produtos da agricultura, da pesca e da caça – isto é, mesmo aqueles resultantes das atividades econômicas masculinas – são distribuídos de acordo com o que as mulheres da casa decidem. No entanto, o dinheiro obtido através de atividades relativas à economia de mercado é costumeiramente uma

causa de conflito, visto que as mulheres consideram os homens incapazes de administrar de forma eficiente o dinheiro ganho: para elas, os homens gastam demasiado em álcool e outras distrações, não sendo capazes de cuidar efetivamente das necessidades familiares. Ao mesmo tempo, as mulheres usufruem de cada vez mais poder econômico financeiro graças à sua própria inserção na economia de mercado através da venda de artesanato (sobretudo de bijuteria e de cerâmica), de produtos agrícolas e da gastronomia indígena. Este contexto resultou na conformação de diversas redes e associações de produtoras centradas neste tipo de iniciativa econômica.

Em suma, pode-se falar da existência de alguma simetria nas relações de gênero, que é percebido e organizado em torno da noção de complementaridade, ainda que existam traços bastante evidentes de dominação masculina. É o caso dos altos índices de violência intrafamiliar, que ocorre de maneira frequente e quase sempre ligada ao consumo do álcool, e ao fato de que os homens têm acesso mais amplo às esferas políticas ditas públicas. Sobre a simetria nas relações de gênero, retomo o que diz Passes sobre os Pa'ikewné da Guiana Francesa: entre eles - assim como, sustento aqui, entre os Runa - "as mulheres não estão totalmente confinadas à esfera doméstica e os homens não são totalmente inativos na mesma" (PASSES, 2004: 4; tradução livre)^{xi}. Encontrei entre os Kichwa amazônicos o mesmo tipo de simetria das relações de gênero que Passes entre os Pa'ikwené. Os parâmetros levados em conta, é claro, variam bastante de comunidade para comunidade de acordo com os graus de urbanização, de participação no movimento indígena, de escolarização, etc.

Durante o tempo em que realizei a pesquisa de campo aos quais os dados aqui apresentados se referem, a categoria Kichwa de "sinzhi warmi" - que poderia ser traduzida literalmente como "mulher forte, corajosas, valentes" - emergiu frequentemente no discurso de minhas interlocutoras: ser uma mulher forte era, não apenas um ideal a ser alcançado, mas uma realidade no contexto amazônico onde a vida é permeada por obstáculos e exige uma força física e espiritual notável. Essa noção denota atributos de força e resistência que podem ser tanto adquiridas quanto avaliadas ao longo da vida através de uma série de atividades rituais.

Uma sinzhi warmi é aquela que trabalha duro e que não é preguiçosa, já que a preguiça, como afirma Mezzenzana (2014) confirmando meus próprios dados de campo, é considerada um dos piores, se não o pior, defeitos de uma mulher Kichwa. A mulher forte e valente é, também, aquela que ultrapassa as dificuldades e os obstáculos impostos pela vida, que tem um jardim produtivo, que produz cerveja de mandioca abundante e de boa qualidade, que possui diferentes pajus (poderes adquiridos ritualmente junto a outras pessoas mediante pagamento) e que, além disso, sabem sonhar bem^{xii}.

A aquisição da força, tanto da mulher quanto do homem, ocorre durante toda a vida, desde a infância, e relaciona-se a diversas práticas rituais. Sua obtenção se dá notadamente através da aquisição de características junto a diferentes seres não-humanos e extra-humanos, seja através de sonhos - aqueles feitos durante o

sono e os resultantes da toma de plantas alucinógenas^{xiii} -, ou através da ingestão de outras plantas medicinais, sobretudo a guayusa (*Ilex guayusa*) e o tabaco.

Em Yaku Runa, comunidade na qual realizei boa parte do trabalho de campo, considera-se que a toma diária de guayusa e de tabaco é responsável pelo fortalecimento identitário e político da comunidade, além de reforçar os laços de coletividade na mesma. A guayusa, planta utilizada para fazer um chá bastante energético, costuma ser consumida coletivamente antes do amanhecer, por volta das três da manhã. Durante duas ou três horas, os presentes contam mitos e sonhos realizados durante a noite a fim de planejar bem as atividades do dia, dão conselhos às crianças e aos jovens presentes, e discutem-se temas de importância particular para o futuro da comunidade. Ao contrário da maior parte das comunidades Kichwa que visitei, assim como o que se encontra na literatura antropológica, em Yaku Runa a guayusa é consumida diariamente e sua toma é realizada na casa comunal contando com presença massiva dos membros da comunidade. A fala dos presentes na ocasião, incluindo das mulheres, é sempre encorajada, algo que não vi em nenhuma das outras comunidades que visitei ou nas quais residi. Em muitas ocasiões, a ampliação do engajamento político das mulheres de Yaku Runa foi mencionada como um resultado desta prática.

Para as mulheres dessa comunidade, assim como para muitas outras mulheres lideranças que foram minhas interlocutoras durante o campo, ser forte significa também ser politicamente ativa. Citando uma fala de T.R., de Yaku Runa, em entrevista realizada durante o trabalho de campo, “ser uma *sinzhi warmi* é lutar por sua comunidade e por seu território, defender seus direitos e ser politicamente ativas”.

Esta interpretação da categoria *sinzhi warmi* parece ser bastante recente, ao considerar a literatura antropológica em torno dos Kichwa amazônicos^{xiv}. O que sugiro neste trabalho é, portanto, que essa reinterpretação da categoria de mulheres fortes no contexto político se relaciona com uma série de transformações sócio-políticas que ocorreram nas últimas duas décadas, durante as quais o reconhecimento das mulheres indígenas como sujeito político e o aumento de sua presença em diferentes espaços da vida política pública se fizeram evidentes, como discutiremos em seguida.

A participação política das mulheres Kichwa na Amazônia equatoriana

As mulheres foram fundamentais na constituição das primeiras organizações indígenas equatorianas, a exemplo de líderes como D.C. e T.A., responsáveis por visibilizar o movimento indígena e suas demandas em seu estabelecimento como um ator político influente no Equador. No entanto, parte significativa da literatura que trata do movimento indígena equatoriano parece não levar em conta a questão de gênero dentro das organizações e das formas de participação política até muito recentemente^{xv}, e essa ausência na literatura, como observa Ulloa (2018), se dá no contexto latino-americano em geral. Esse é também o caso das mulheres Runa, que participaram por exemplo nos grandes levantamentos da

década de 1990, dentre os quais a marcha de 1992 organizada pelas organizações de Pastaza com o objetivo de reivindicar o reconhecimento dos territórios indígenas, mas foram muitas vezes excluídas dos processos de negociação e das produções acadêmicas sobre o tema.

Ao longo das duas últimas décadas, no entanto, tornou-se impossível ignorar a presença das mulheres indígenas no contexto de suas comunidades e organizações, dada sua intensa visibilização na esfera pública. Pela primeira vez, vemos mulheres ocupando os postos de presidência e de vice-presidência de diversas comunidades de base e de organizações de seus povos e nacionalidades. É o caso da atual vice-presidente da CONFENIAE, da vice-presidente da NAE, da presidenta do povo Sarayaku, dentre muitas outras. Além disso, a produção acadêmica de intelectuais indígenas mulheres, tais como Julieta Paredes (2010), Lorena Cabnal (2010) e Rosalía Paiva (2014), trouxe o gênero para o centro da discussão acerca dos povos indígenas na América Latina.

Para além do apagamento da presença feminina nas organizações e movimentos indígenas latino-americanos, minhas interlocutoras ressaltam ainda no contexto equatoriano o fato de sua participação ter sido, em grande parte, reduzida ao apoio logístico (por exemplo, preparando alimentos durante os eventos ou servindo chicha) nas mobilizações e na organização administrativa do movimento indígena. Assim, em diversas ocasiões, as mulheres foram excluídas dos processos de negociação e de tomada de decisões, questão que levantou uma série de críticas por parte das militantes e líderes com quem trabalhei durante a realização desta pesquisa.

Essas críticas foram fundamentais para a estruturação de novos espaços criados desde as políticas de gênero, nas quais as mulheres encontraram novos espaços de negociação para a sua participação. Isso resultou na demanda e na criação de escolas e cursos de formação política, assim como de associações, organizações e redes de mulheres indígenas, o que lhes conferiu um status de ator social e político reconhecido através de suas diferentes lutas políticas. Suas principais reivindicações concernem a defesa territorial e ambiental, sobretudo no que trata da luta contra o neoextrativismo predatório, a violência de gênero, além de demandas relativas a saúde, educação, soberania alimentar e economia. No contexto amazônico, as mulheres enquanto atores políticos tornam-se cada vez mais visíveis, não apenas no contexto do movimento indígena, mas também na política institucional, nas políticas públicas e na agenda da cooperação internacional.

A ampliação da participação política das mulheres indígenas foi influenciada, segundo observa Astrid Ulloa (2018), por oito processos:

- (1) a consolidação das organizações indígenas de base;
- (2) a implementação de políticas, programas e áreas de participação para mulheres indígenas;
- (3) a formação política e acadêmica das mulheres indígenas;
- (4) a

formação de organizações de base centradas nas mulheres; (5) a presença ativa de ONGs não-indígenas com foco em gênero; (6) as transformações das políticas governamentais relativas à equidade do gênero; (7) o questionamento do papel das mulheres indígenas desde dentro da academia; (8) a relação entre mulheres e natureza enquanto parte dos contextos ambientais como um processo de reconhecimento de diferenças (ULLOA, 2018: 268; tradução livre^{xvi}).

Os oito pontos citados acima ressoam igualmente com os meus próprios dados etnográficos, e resalto ainda que muitos destes fatores estão interligados, de modo que alguns dos processos engendram outros.

É, portanto, nesse contexto que as mulheres criam cada vez mais espaços próprios de participação, visibilizando também seus papéis centrais nos espaços já existentes. O fortalecimento do papel das mulheres indígenas como atores políticos relaciona-se à criação e à ampliação de espaços próprios, isto é, diversos espaços de participação promovidos por e para as mulheres, assim como às dinâmicas dos espaços mistos tais como as comunidades e organizações indígenas. No que diz respeito aos espaços próprios, tratam-se de ateliês, assembleias, marchas, associações, organizações, coletivos e redes nas quais as mulheres participam ativamente.

De acordo com P.G., uma liderança do povo Kichwa de Sarayaku, em entrevista concedida durante a pesquisa de campo, as organizações indígenas têm uma “estrutura patriarcal”^{xvii} e são dominadas pelos homens. Na mesma entrevista na qual discuti esta ideia, G. se refere à existência de um “machismo de Estado”, indicando ao fato de as mulheres indígenas se verem confrontadas a uma dupla luta anti-patriarcal: aquela frente ao Estado e aquela frente a suas próprias comunidades e organizações.

Um episódio em particular ocorrido durante a pesquisa de campo ilustra bem esta luta dentro do movimento indígena. Em agosto de 2017, acompanhei uma comissão de mulheres amazônicas ao VI Congresso da CONAIE - a organização nacional que representa o movimento indígena no Equador -, durante a qual se elegeu o novo conselho de governo da organização. Durante o congresso, os presentes se organizaram em grupos de trabalho, dentre os quais um tratava de mulheres na CONAIE. Neste grupo, no qual apenas mulheres participaram, a facilitadora do grupo de trabalho tentou articular um debate sobre violência de gênero, partindo de um documento tratando do tema que havia sido entregue durante as inscrições do evento. No entanto, as participantes trouxeram em uníssono uma discussão sobre a participação das mulheres nos processos de tomada de decisão, a necessidade de organizar-se “como mulheres” e a possibilidade de eleger mais mulheres no quadro governante da organização durante as eleições que ocorreriam no dia seguinte. Assim, após horas de debate,

as participantes do grupo de trabalho decidiram sugerir uma mulher para a vice-presidência da CONAIE no objetivo de ocupar cargos mais elevados dentro da organização.

Quando a proposta foi levada para a discussão geral, iniciou-se um debate bastante conflitivo entre o grupo de mulheres e os outros grupos presentes no congresso. Apesar de saudar a entrada das mulheres no início de suas falas com gritos de “viva las mujeres”, os homens rapidamente se mostraram em desacordo com a proposta, afirmando que as mulheres estavam tentando “mudar a dinâmica da organização”. Um dos dirigentes presentes evocou o discurso da complementaridade de gênero, afirmando que o feminismo era uma “imposição da cooperação internacional”, e que adotar este tipo de ideias era uma “forma de ocidentalização”. É interessante ressaltar que nenhuma das participantes do GT de Mulheres havia sequer mencionado o termo “feminismo” durante suas falas.

A situação descrita deixa claro que há uma disputa dentro da organização em torno da participação das mulheres no movimento indígena, algo que também ficou claro em diversas ocasiões durante o trabalho de campo. Tal fato fica bastante evidente ao considerar a fala de uma das presentes que, no palco central, disse que os homens só esperavam a presença das mulheres nos congressos “para servir chicha e comida”, e que eles as utilizavam para evitar conflitos com a polícia.

O fato de conceber as organizações como “espaços patriarcais”, como sugeriu P.G. na entrevista mencionada acima, nas quais suas vozes não são, em geral, ouvidas pelos homens, influi em seus esforços em criar espaços de participação próprios. Um exemplo disso é o grupo conhecido como Mujeres Amazónicas, um coletivo independente que se engaja na luta contra o extrativismo. O grupo, conformado por mulheres de diversas nacionalidades indígenas das terras baixas equatorianas, é de maioria Kichwa, contando também com mulheres Shuar, Achuar e Sapara.

Durante a realização do trabalho de campo, tive a oportunidade de entrevistar várias mulheres que integram o coletivo, havendo convivido com muitas delas por longos períodos. Foi possível perceber a partir disso que, ainda que muitas de suas afirmações se aproximem do discurso dos feminismos indígenas, quase nenhuma das mulheres se identifica como tal. Para algumas delas, o conceito de feminismo soa inteiramente desconhecido e outras consideram que este é demasiado “distante de suas realidades”. Em todas as entrevistas realizadas com as mulheres que compõem o grupo Mujeres Amazónicas, as interlocutoras afirmaram que lutam contra o machismo, denunciando a “masculinização dos espaços”, a necessidade de se fazerem ouvidas dentro das organizações e de “lutar pelas mulheres” e “defender as mulheres”. É, portanto, perceptível em suas falas que há uma apropriação de um léxico feminista, indicando que há uma circulação de saberes e conceitos advindo das epistemologias feministas, ainda que não haja uma associação direta com este movimento.

As Mujeres Amazónicas, assim como tantas outras militantes e lideranças femininas que foram minhas interlocutoras durante o campo, organizam e participam com frequência de uma série de atividades voltadas para as mulheres de suas próprias comunidades, assim como no seio de outras nacionalidades indígenas ou de coletivos feministas. A maior parte dessas atividades consistem em ateliês de capacitação política em liderança e autonomia econômica, nas quais criam-se espaços para a troca de experiências e de saberes.

Um outro exemplo são os ateliês promovidos por E.D., dirigente de mulheres da CONFENIAE, que foi uma de minhas principais interlocutoras durante o campo. E. organizava com frequência ateliês de bijuteria e cerâmica para capacitar mulheres de diversas etnias na fabricação de artesanato para a venda. Nestas ocasiões, E. sempre aproveitava para discutir e avaliar a situação de vida das mulheres nas comunidades visitadas, debatendo as consequências do extrativismo em territórios indígenas e as violências de gênero vividas. Em 2018, acompanhei E. à Tsuntsuimi, comunidade Shuar situada na província de Morona Santiago que havia sido expropriada por uma mineradora chinesa no fim de 2017. A expropriação havia sido violenta e apoiada pelo Estado equatoriano, levando os membros da comunidade a esconderem-se na selva durante muitos meses. Assim, o objetivo da viagem era, por um lado, levar alimentos arrecadados junto a uma ONG e, por outro, promover uma oficina de bijuteria. Segundo E., a oficina serviria para “distrair as mulheres que ainda estavam muito traumatizadas [por conta do conflito com a mineradora]”, além de oferecer um espaço só para mulheres, no qual estas pudessem falar e ser ouvidas. Durante a oficina, E. utilizou o espaço para discutir as consequências do extrativismo com as presentes. Falou-se não apenas dos problemas causados para a comunidade em geral, mas sobretudo a partir de um recorte de gênero, considerando os problemas de saúde gerados às mulheres, os casos de prostituição e de violência sexual e as dificuldades em conseguir água limpa e comida, dentre outros pontos, relacionando-os sempre a outras experiências vividas por mulheres indígenas em outras regiões equatorianas e em outros países latino-americanos. Assim, E. trazia para o debate casos que ela teve a ocasião de conhecer de perto e aqueles que conheceu através de sua circulação em redes de mulheres que lutam contra o extrativismo, facilitando a discussão e relacionando a experiência das mulheres Shuar de Tsuntsuimi com aquelas de outras localidades.

Relato ainda um terceiro exemplo da criação de espaços próprios que demonstram a relevância destes para o fortalecimento das mulheres indígenas como atores políticos. O período durante o qual residi na comunidade Yaku Runa coincidiu com a participação de muitos membros da comunidade em uma capacitação política e econômica promovida pela AMJUPRE - Asociación de Mujeres de Juntas Parroquiales Rurales. Essa formação consistiu em uma série de ateliês centrados na capacitação de lideranças, enfocando-se na temática da autonomia econômica. Ao longo dos encontros, as participantes discutiram a importância de seguir este tipo de iniciativa, capacitando-se e organizando-se politicamente e aprendendo sobre formas de empoderamento econômico.

O tema do “empoderamento” foi discutido com frequência durante a capacitação e, ainda que reduzir o empoderamento político à questão econômica seja problemático e mereça ser melhor explorado em outro espaço, é importante considerar de que modo as iniciativas econômicas de mulheres indígenas permite que estas se situem na economia de mercado.

O surgimento de novas necessidades econômicas levou as mulheres indígenas a inscreverem-se de maneira cada vez mais intensa na economia monetarizada: a produção de artigos artesanais, o turismo comunitário e outras tantas iniciativas estabelecidas por tais mulheres as permite relacionar-se com outras mulheres indígenas através da criação de associações e de cooperativas. Isso ressoa com o que aponta Paiva (2009) sobre o contexto andino, no qual as mulheres puderam, a partir da monetarização da economia indígena, transformar a posição ocupada na família e na comunidade e:

entrar em contato com outras mulheres indígenas e iniciar processos organizativos através de [...] cooperativas e organizações de luta para a sobrevivência familiar, que com o tempo se converteram em espaços de reflexão coletiva. (PAIVA, 2009: 300)^{xviii}

Tais espaços, nos quais a reflexão coletiva parte das experiências comuns entre mulheres indígenas, mostram-se fundamentais para a formação política das mulheres. As mulheres de Yaku Runa que participaram da capacitação promovida pela AMJUPRE começaram a se reunir entre si para discutir estratégias de organização econômica e política, logo após a criação do posto de “líder de mulheres”.

Observa-se, portanto, que essa capacitação, assim como nos outros exemplos relatados neste trabalho, oferecem a possibilidade de trocar experiências e conhecimentos, conformando um espaço privilegiado de circulação de saberes. As trocas com outras líderes e militantes (indígenas ou não) intensifica a criação de redes de mulheres e considero que as trocas ocorridas nesses espaços são chave para o fortalecimento das mesmas enquanto sujeitos políticos.

S., mulher Shuar de Yaku Runa, por exemplo, falava da importância de sua participação neste tipo de formação, já que “as mulheres indígenas estão perdendo sua autoestima, indo viver na cidade e esquecendo de sua identidade”. Após haver participado S. diz ainda que sua presença em uma determinada formação de liderança a interessou tanto que ela gostaria de reproduzi-la em território Sapara, na comunidade de seu marido, onde, segundo ela, “as mulheres são muito reprimidas e não têm voz”. M., enteada de S., que também tomou parte na capacitação, relatou que a participação nos ateliês a havia ensinado que “as mulheres não devem aceitar ser maltratadas” e que “as mulheres não devem ter medo de falar”.

O “medo de falar” ao qual se refere M. apareceu em diversas ocasiões nas falas das mulheres com quem trabalhei durante a pesquisa. A maior parte de minhas interlocutoras afirmaram em algum momento que o medo de falar publicamente, isto é, fora dos espaços domésticos, marcaram o início de suas trajetórias. E.S., mulher Kichwa de Sarayaku, relatou em diversas ocasiões o quanto o início de sua trajetória política foi difícil devido ao fato de não “saber falar em público”, chegando a chorar quando necessitava fazê-lo. E.S., como outras interlocutoras, conta que começar a falar em espaços políticos públicos foi algo novo para ela, tendo aí “encontrado sua voz”, podendo enfim “dizer o que pensava e sentia”. E.S. relata que, até o falecimento de seu marido, a fala pública lhe parecia pertencer unicamente aos homens (“era cosa de hombre”).

Outras mulheres dizem que ver mulheres indígenas falando publicamente as inspira a fazer o mesmo. É o caso de P.G., que, por haver crescido junto a mulheres líderes, sempre se sentiu inspirada a falar por si e a engajar-se politicamente, seguindo o exemplo de sua tia e sua avó, que participaram ativamente das mobilizações políticas nas quais o povo Sarayaku se envolveu.

No caso de P.G., sua família a motivou desde sua adolescência a seguir um caminho ligado à participação política. Já para E.S., foi apenas após ficar viúva que o pode fazer. De fato, ainda que muitas mulheres tenham o apoio de seus companheiros em suas trajetórias políticas, estas são minorias entre minhas interlocutoras: a maior parte destas contam que seu engajamento político as levou ao divórcio, pois seus maridos não aceitavam sua “ausência da casa” e o fato de que elas assumissem papéis públicos, viajando com frequência e não mais ocupando-se do cuidado da casa e dos filhos.

É então possível perceber que a emergência das mulheres como atores políticos não é um processo isento de conflitos no interior de suas famílias, comunidades e organizações. Há uma resistência forte tanto da parte dos homens como de outras mulheres. No entanto, casos como o de E.S. demonstram que muitas militantes vêem a importância da feminização da liderança, e o caso de P.G., cujo companheiro apoia inteiramente sua participação na militância e dirigência de seu povo, mostra que muitos homens acompanham essa tendência.

Esse contexto relaciona-se também à difusão cada vez mais intensa dos diferentes feminismos indígenas, os quais são recebidos e apropriados de diferentes maneiras pelas mulheres com as quais trabalhei durante a realização desta pesquisa.

Os “feminismos da prática cotidiana” entre as mulheres Runa de Pastaza

De maneira geral, os feminismos hegemônicos são, em grande parte, contestados pelas mulheres indígenas, ainda que algumas de minhas interlocutoras tenham se identificado em diversos momentos como feministas. Essas mulheres são, no entanto, uma minoria dentre aquelas com quem trabalhei. Ainda assim, fica claro

que diversas noções, práticas e léxicos ligados às diferentes correntes feministas são apropriadas pelas mulheres indígenas, sobretudo no que toca os feminismos indígenas, os feminismos descoloniais, os feminismos territoriais, etc.

No artigo “Feminism, Genders, and Indigenous Women in Latin America”, a antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2018) cunhou o termo “feminismos na prática cotidiana”, que se caracteriza pela ampliação da participação de mulheres indígenas nos contextos profissionais, acadêmicos, organizativos e institucionais, nos quais reivindicam direitos ao mesmo tempo em que utilizam estratégias políticas de afirmação étnica estabelecidas por suas comunidades e organizações de origem.

Assim, considero que as experiências de mulheres Kichwa de Pastaza podem ser vistas como um exercício claro de tais feminismos na prática cotidiana. A discussão em torno de seus direitos enquanto mulheres indígenas, as críticas ao machismo e a intensificação da demanda de participação no processo de tomada de decisão são centrais nos contextos aqui discutidos.

Entre as mulheres Runa, podemos encontrar uma grande diversidade de vozes e opiniões relativas às categorias de gênero e feminismos, dentre as quais destaco quatro posicionamentos centrais: (i) para algumas mulheres, o feminismo é uma questão totalmente desconhecida e o termo não acarreta nenhum tipo de discussão; (ii) para outras, o feminismo é um conceito ocidental que não se adapta às suas realidades devido ao fato de partir de uma perspectiva colonial e etnocêntrica; (iii) outras ainda dizem que os feminismos oferecem questionamentos importantes para discutir suas realidades, devendo no entanto ser considerados apenas de maneira parcial, já que a preocupação central é a questão étnica, e não a de gênero; (iv) finalmente, há uma minoria que se identifica como feminista, considerando que sua luta enquanto indígenas não exclui suas reivindicações como mulheres.

Considerações Finais

As mulheres indígenas têm, como vimos, uma trajetória ambígua dentro do movimento indígena: ao mesmo tempo em que tiveram um papel fundamental em sua consolidação, sendo responsáveis por aspectos logísticos das organizações e de suas diversas formas de mobilização, foram também excluídas de grande parte dos processos de tomada de decisão e de muitos espaços de participação.

Apesar disso, nas últimas décadas tem-se visto uma intensificação significativa da presença feminina não apenas no que se refere à sua participação dentro do movimento indígena, mas também em relação aos espaços próprios criados por elas. A criação destes espaços põe em evidência de que maneira as mulheres estão construindo suas próprias formas e dinâmicas de participação política, pensando sua inserção política simultaneamente desde o gênero e desde suas identidades étnicas.

Ainda que haja uma grande diversidade nas maneiras de pensar e praticar a participação política, é possível observar uma tendência geral a buscar sua inserção em processos de tomada de decisão das comunidades e das organizações às quais pertencem. No contexto latinoamericano, isso indica a possibilidade do surgimento de novas formas de feminismos indígenas, em consonância com outros processos de construção epistemológicas vivenciados em países como Chile, Bolívia, Colômbia, entre outros.

De fato, as maneiras específicas de participar politicamente adotadas por mulheres indígenas sugerem uma estratégia central de lutar desde o gênero e a etnia de maneira coordenada. Isso significa não apenas um rechaço ao feminismo hegemônico, mas também um esforço de construir novas formas de participação política desde suas próprias realidades.

Ainda que a emergência de discursos feministas seja vista por muitos como uma forma de ocidentalização ou como o resultado de uma imposição externa (desde a cooperação internacional, por exemplo), as mulheres Runa de Pastaza sugerem que a afirmação de suas identidades étnicas é indispensável para repensar seus papéis enquanto mulheres.

A análise dos dados etnográficos resultantes da pesquisa de campo permite ressaltar as especificidades da participação política das mulheres Runa e sua importância para as novas formas de relações sociais de gênero. Ao inverso do que é apresentado em parte significativa das etnografias que tratam dos povos Kichwa das terras baixas, o papel social das mulheres não está, em absoluto, limitado aos espaços ditos “privados” e “domésticos”. A luta política das mulheres Runa frente ao neoextrativismo predatório demonstra que as mulheres indígenas são, em realidade, cada vez mais ativas nos espaços que, segundo algumas análises, seriam exclusivamente masculinas, isto é, as esferas “públicas” e “políticas”. Assim, a participação política contemporânea das mulheres Runa de Pastaza salienta que as separações de espaços em doméstico/político e público/privado compõem dicotomias redutoras que necessitam ser revisitadas.

REFERÊNCIAS

ALÈS, Catherine. “Entre Cris et Chuchotements. Représentations de la voix chez les Yanomami”. In: C. Alès (ed), **L'Esprit des Voix. Etudes sur la fonction vocale**. Grenoble: Editions de La Pensée Sauvage, p. 221-245, 1990.

_____. “Anger as a Marker of Love. The ethic of conviviality among the Yanomami”. In: J. Overring & A. Passes (eds), **The Anthropology of Love and Anger - The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia**. London/New York: Routledge, 2000.

_____. “Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami. In: C. Alès & J. Chiappino (eds.), **Caminos cruzados. Ensayos en**

Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación. Mérida: IRD Editions/ULAGRIAL, p. 197-240, 2003.

CONAIE, CONFEDERACIÓN DE NACIONALIDADES INDÍGENAS DEL ECUADOR. **Proyecto Político de la Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador.** Quito: CONAIE, 1994.

CABNAL, Lorena. **Feministas siempre.** Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Las Segovias: ACSUR, 2010.

FALQUET, Jules. “Las ‘feministas autónomas’ latinoamericanas y caribeñas: veinte años de disidencias”. *Universitas Humanística*. Bogotá, 78, p. 39-63, 2014.

_____. **Pax neoliberalia.** Perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence. Paris: Editions iXe, 2016

_____. **Imbrications.** Femmes, race et classe dans les mouvements sociaux. Paris: Éditions du Croquant, 2020.

GALLI, Elisa. **Migrar transformándose.** Género y experiencias oníricas entre los runas de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2012.

GUANABARA, Mariana. **Pratiques politiques, plurinationalité et enjeux de participation: ethnographie d'une organisation indigène dans l'Etat plurinational équatorien.** 2015. Dissertação de mestrado em Antropologia Social e Etnologia - École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 2015.

GUZMÁN, María A.. **Para que la yuca beba nuestra sangre:** Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana. Quito: Ediciones Abya Yala/CEDIME, 1997.

MEZZENZANA, Francesca. “‘Doing it like real Runa Women and Men’. A Runa Ceremonial Festival”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 12, 1, p. 61-79, 2014.

PAIVA, Rosalía. “Feminismo paritario indígena andino”. In: Y. ESPINOSA *et al* (Eds.). **Tejiendo de otro modo:** Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino:** desde el feminismo comunitario. La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2010.

PASSES, Alan. “The Place of Politics: Powerful Speech and Women Speakers in Everyday Pa'ikwene (Palikur) Life”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 10, 1, p. 1-18, 2004.

PEQUEÑO, Andrea (Org.). **Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes.** Quito: FLACSO/Ministerio de la Cultura de Ecuador, 2009.

SAWYER, Suzana. **Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador**. Durham: Duke University Press, 2004.

ULLOA, Astrid. "Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos". *Nómadas*. 45, p. 123-139, 2016.

_____. "Feminisms, Genders, and Indigenous Women in Latin America". In: C. M. Salomon, **The Routledge History of Latin American Culture**. New York: Routledge, p. 261-283, 2018.

UZENDOSKI, Michael; WHITTEN, Norman. "From 'Acculturated Indians' to 'Dynamic Quichua-Speaking Peoples'". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. 12, 1, p. 1-13, 2014.

WHITTEN, Norman. **Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua**. Urbana: University of Illinois Press, 1976.

_____. "Interculturality and the Indigeneization of Modernity: A View from Amazonian Ecuador". *Tipiti: Journal of the Society of Lowland South America*, 6, 2, p. 3-36, 47-48, 2008.

_____. "Ethnogenesis and Interculturality in the 'Forest of Canelos': The Wild and the Tame Revisited". In: A. Hornborg & J. Hill (Eds.), **Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory**. Boulder: University Press of Colorado, p. 321-344, 2011.

Contato com o autor: Mariana Guanabara <mariguanabara@gmail.com>

Recebido em: 19/04/2020

Aprovado em: 27/09/2020

i Ainda que a maior parte das pesquisas de campo às quais se referem este trabalho tenham sido realizadas entre organizações e comunidades Kichwa, algumas das minhas interlocutoras pertencem a outras nacionalidades (sobretudo Shuar, Achuar e Sapara), visto que a maior parte das organizações e comunidades mencionadas são interculturais. A maior parte delas, no entanto, tem pai ou mãe Kichwa, de modo que a quase totalidade das interlocutoras e interlocutores desta pesquisa se identificam em algum momento ou reproduzem o modo de vida Runa.

ii Sobre "imbricações", ver J. Falquet (2020).

iii Sobre isso, ver Uzendoski & Whitten (2014) e N. Whitten (2008, 2011).

iv O movimento indígena equatoriano reivindica, desde os anos 1990, o termo "nacionalidade" (nacionalidad) para definir "os povos indígenas que temos uma mesma origem, uma história comum, idiomas próprios; e que somos governados por nossas próprias leis, costumes, crenças e formas de organização social, econômica e política em nossos territórios" (CONAIE, 1994). Tal reivindicação foi central na demanda de reconhecimento do Estado plurinacional desenvolvido pela CONAIE - Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (GUANABARA, 2015), organização nacional que representa as 14 nacionalidades e 18 povos indígenas do Equador. O Estado plurinacional foi declarado constitucionalmente em 2008, durante o governo do então presidente da república equatoriana Rafael Correa.

v Kichwa, Shuar, Achuar, Sapara, Waorani, Shiwiar e Andoa.

vi A CONFENIAE - Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana representa as dez nacionalidades indígenas presentes na região amazônica da República do Equador: Kichwa, Shuar, Achuar, Waorani, Sapara, Andoa, Shiwiar, Siona, Siekopai y Kijus.

vii "Like Overring (1999a, 1999b), I do not consider this kind of gendered opposition to be applicable to Amazonian societies, where in contrast to a prevalent modern Western division of moral concerns which separates men from women, the men of Amazonia share with the women a set of communitarian values premised upon a high evaluation of personal autonomy, in which (certainly in the Yanomami case) the value upon collectivity encompasses individualism" (ALÈS, 2000).

viii Refiro-me aqui à visão heteronormativa do casamento, já que a escolha de parceiros do mesmo gênero não é, de modo geral, aceita pela maior parte dos povos Runa. As orientações sexuais diversas são vistas, quase sempre, como uma expressão de ocidentalização, como uma reprodução dos modos de vida e costumes dos povos brancos e mestiços. Em várias ocasiões, minhas interlocutoras afirmaram que "esto [i.e., a homossexualidade] no existe entre nosotros".

ix Para uma discussão mais ampla acerca do papel da mulher na divisão social do trabalho Runa, cf. M. Guzmán (1997).

x A literatura descreve a caça como uma atividade unicamente masculina, mas me parece relevante registrar aqui o fato de que algumas das interlocutoras desta pesquisa relataram participar das atividades de caça. Dentre estas, a maioria caça com seus pais ou maridos, e apenas uma relata caçar sozinha. Esta última, uma liderança Kichwa de Pastaza cujo nome preservo aqui, é uma das poucas mulheres com quem trabalhei durante a pesquisa de campo que se identifica abertamente como feminista e lésbica. Isto gera uma série de conflitos em sua comunidade e nas organizações às quais pertence e seu poder é, com frequência, questionado por conta de sua identificação com o feminismo e de sua orientação sexual. O caso dessa líder de Pastaza demonstra, como discutiremos ao longo deste artigo, de que maneira as mulheres que vivem para além dos papéis de gênero tradicionalmente previstos são, em muitos momentos, discriminadas no contexto comunitário e organizativo.

xi "Pa'ikwené women, then, are not confined to the domestic sphere, nor are men inactive in it" (PASSES, 2004: 4)

xii Sobre a relação entre sonhar e ser forte, cf. Galli (2012).

xiii Em Kichwa, a palavra "muskuy" (sonhar), corresponde a ambos os contextos semânticos.

xiv Dentre as produções acadêmicas que mencionam a categoria "sinzhi warmi", apenas Sawyer (2004) a relaciona com a participação política.

xv Ver, por exemplo, Andrea Pequeño (2009).

xvi "The political participation of indigenous women grew because of the following processes: (1) the consolidation of indigenous grassroots organizations; (2) the implementation of policies, programs, and areas of participation for indigenous women; (3) the political and academic training of indigenous women; (4) the formation of grassroots organizations with a focus on gender; (5) the active presence of non-indigenous, non-governmental organizations with a focus on gender; (6) changes in governmental policies related to gender equity; (7) the rethinking of the role of indigenous women from within the academy; and (8) the relationship between women and nature as part of environmental contexts as new process of recognition of differences" (ULLOA, 268).

xvii As passagens marcadas entre aspas referem-se a trechos de entrevistas e a notas do diário de campo, traduzidas do espanhol ou do kichwa.

xviii "Estos procesos de monetarización de la economía indígena [...] se trató de un proceso contradictorio, pues a la vez que se reestructuró su posición al interior de la unidad doméstica, al incorporarse al comercio informal, entraron en contacto con otras [...] indígenas y se iniciaron procesos organizativos a través de [...], cooperativas, organizaciones de lucha para la sobrevivencia familiar, que con el tiempo se convirtieron en espacios de reflexión colectiva." (PAIVA, 2009).