

UNA ANCIANA ILUMINA LA NOCHE: GÉNERO Y FEMINISMOS INDÍGENAS A PARTIR DEL POEMA “EWARON”, DE SONY FERSECK¹

¹ Este texto fue publicado originalmente en la revista *Organon*, de Porto Alegre, v. 40, n. 79, set 2024/mar. 2025, con el título: “Uma Anciã Ilumina A Noite: Gênero E Feminismos Indígenas A Partir Do Poema “Ewaron”, De Sony Ferseck”. La traducción al español es de Celso Medina. Se publica con la autorización de las autoras.

Maria Beatriz Smith Silva
(PPGL/UFAM)

beatrizsmithpa@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0001-0872-0331>

Adriana Cristina Aguiar Rodrigues
(PPGL/UFAM)

adrianaaguiar@ufam.edu.br
<https://orcid.org/0000-0002-2192-9981>



Fuente:Wikimedia Commons

1. Introducción

Sony Ferseck (o Wei Paasi, su nombre indígena en *makuxi maimu*) es licenciada en Letras por la Universidad Federal de Roraima, tiene una maestría en Literatura, Artes y Cultura Regional por la misma institu-

ción y un doctorado en Estudios Literarios por la Universidade Federal Fluminense. Actualmente, realiza una estancia posdoctoral en el Programa de Posgrado en Letras de la Universidad Federal de Roraima (PPGL/UFRR) y es cofundadora de Wei Editora, la primera editorial independiente del estado de Roraima.

De manera general, iluminada por la gran abuela Wei (la abuelo Sol), la poética de Ferseck está fuertemente marcada por una sensibilidad hacia las cuestiones de género, así como por la espiritualidad mítica de su pueblo, la memoria ancestral y el sentido de pertenencia. *Weiyamĩ: mulheres que hacen sol* (2022), por ejemplo, está



Danza Parixara.Fuente:Wikimedia Commons

compuesto por catorce poemas en versos libres que alternan entre la lengua portuguesa y el makuxi. El libro cuenta con ilustraciones originales realizadas mediante técnicas de pintura y bordado, cuya autoría pertenece a Georgina Sarmento, artista plástica indígena de los pueblos makuxi y wapixana, de Roraima.

Finalista en la categoría de poesía en la 65.^a edición del Premio Jabuti (2023), esta nominación contribuyó —según declaró Ferseck en una entrevista concedida a G1 Roraima— no solo a visibilizar el protagonismo femenino indígena, sino también a reflexionar sobre la violencia contra estas mujeres, teniendo en cuenta que, en aquel momento, Roraima lideraba los índices de feminicidio en Brasil. Desde nuestra perspectiva de lectura, la obra de Ferseck es, en cierta medida, una celebración de la cosmología de su pueblo al evocar la figura de Wei, la gran abuela Sol, quien ilumina el reencuentro de aquellos que se encantaron (trascendieron) junto a sus ancestros, e ilumina también a quienes permanecen en este plano en su reencuentro con las identidades indígenas. Empezando por el título, el libro constituye una oda a las mujeres makuxi al poner en evidencia el protagonismo femenino, enaltecer la sabiduría de las ancianas, valorar a las madres en sus afectos y cuidados, y a las hijas en sus danzas y juegos bajo el Sol.

Tomando esta obra como objeto de análisis, la poesía de Ferseck se entiende aquí como un ritual Parixara —haciendo referencia a la práctica que se realiza a través de danzas en círculo y cánticos entonados en lengua makuxi— que

celebra el reencuentro y la abundancia de las cosechas (Fiorotti, 2018). Como ritual Parixara, tal poética es invocación, una oración tejida por varias voces femeninas indígenas; son las abuelas, las madres, las hijas, las nietas y las bisnietas quienes danzan y entonan cantos de agradecimiento, de reencuentro, de denuncia y de sanación. Anclado en ese protagonismo femenino indígena, el lector se sumerge en el río de la cosmovisión y cosmogonía del pueblo nativo del estado de Roraima y, por medio de ese colectivo de voces, conoce la fuerza, la grandeza y el afecto, así como las angustias y los dolores de mujeres que por siglos fueron subyugadas y silenciadas.

Esa imagen a la que aludimos se engendra con mayor potencia en uno de los poemas del libro, titulado “Ewaron”, término que, conforme a Ferseck (2022), significa en lengua makuxi *maimu* oscuridad, tinieblas o noche. En el libro, el poema viene acompañado por una ilustración de Georgina Sarmento: en la página se ve, solitario, un cuerpo femenino desnudo, con largos cabellos tejidos con hilos de lana y la piel marcada por el paso del tiempo. Mientras una de las manos está apoyada en el muslo izquierdo, la otra está erguida, iluminando la noche con una gran antorcha contorneada por un hilo de lana que viene desde los pies, fijos en el suelo. Se suma a la imagen y al poema una nota al pie en la que la autora informa:

En entrevista para el proyecto Pantón Pia’, el señor Dilmo Lima, de la comunidad São Jorge (TI Raposa Serra do Sol), relató cómo los indí-

genas sacrificaron a una anciana de unos 90 años para acabar con una bestia, un gran murciélago que diezmaba a una comunidad de los alrededores de la Serra do Marari. La anciana sirvió como cebo y, sosteniendo una antorcha, permitió que los hombres localizaran el escondite del monstruo. (Ferseck, 2022, p. 18).

Es en torno a este poema que nos gustaría detenernos, articulándolo con perspectivas provenientes del feminismo comunitario (Paredes; Guzmán, 2014) y del ecofeminismo (Mies; Shiva, 2021), en diálogo con la literatura indígena (Graúna, 2013; Dorrico, 2017, 2018; Thiél, 2012). En otras palabras, es en el dolor enmudecido y silenciado de esta abuela makuxi, atravesada por la oscuridad, que enarbolamos nuestra antorcha junto a la de ella para que, juntos, iluminemos y encendamos *Ewaron* y las violaciones cometidas contra las mujeres indígenas, mientras proponemos reflexiones sobre qué feminismos considerar para estos sujetos y cómo las cuestiones de género, poder y violencia se manifiestan en “Ewaron”.

2. “Ewaron”: ¿hacia una poética feminista indígena?

Antes de proseguir, es fundamental destacar que contar y escuchar historias ocupa un lugar central en la literatura indígena, pues es a través de estas prácticas que la memoria, las creencias, los saberes ancestrales y las luchas se entrelazan, resistiendo al paso del tiempo y quedando impresas en los textos contemporáneos. Este tejido textual sobrepasa los límites del sistema alfabético (Graúna, 2013; Thiél, 2012), ya que carga en su trama las marcas de la oralidad, las cuales confieren una riqueza singular a narrativas que entrelazan hilos de *taren* (palabra de encantamiento y cura), *eren* (cánticos indígenas) y *panton* (narrativas, historias), dando origen a una escritura que reafirma la identidad cultural del pueblo Makuxi (Fiorotti, 2018).

Es, pues, a través de la práctica de la escritura —arma del hombre blanco, “elemento coercitivo que se impuso hace más de cinco siglos sobre los pueblos originarios” (Dorrico et al., 2018, p. 19), que Sony Ferseck cose en el papel tramas míticas e históricas, memoriales, testimonios, oraciones y cantos. En su obra, lo real, lo sobrenatural y lo imaginario convergen, diluyendo sus fronteras mediante un carácter textual complejo e híbrido, típico

de este tejer literario (Thié, 2012). De este modo, Ferseck dialoga directamente con las tradiciones orales de su pueblo, imprimiendo en su poesía la lengua makuxi, acompañada de traducciones en notas al pie, como observamos en el propio título del poema que analizamos, “Ewaron”, y en algunos de sus versos: “Oma’ toron yanpayamí”; “mín yu’nanen, ewaronya taasaasen”; “Pena marappa’ wani pemonkon yannen pe” (Ferseck, 2022, pp. 17-18). Por medio de la lengua nativa, la autora y el yo lírico curan, cantan y narran las historias de los ancestros en una tentativa de oponerse a la cultura colonizadora, reivindicando su identidad y su sentido de pertenencia.

En “Ewaron”, la aguja de Sony cose las letras de Makunaimí y, juntos, escriben la historia de violencias múltiples contra una mujer anciana, como se advierte en los siguientes versos: “Medo grande no corpo”; “Una vez que la bestia / Devore mi garganta” (Ferseck, 2022, p. 17). En la nota al pie del poema en cuestión, Sony Ferseck aporta información sobre los relatos que escuchó del señor Dilmo Lima, morador del territorio indígena Raposa Serra do Sol (RR), mientras participaba en el proyecto *Panton Pida’*, coordinado por Devair Fiorotti. En aquella ocasión, Dilmo Lima expuso dos aspectos relevantes que fecundarían el imaginario de Ferseck y se convertirían en material para su poema: primero, la referencia al sacrificio de una anciana de 90 años por parte de hombres de su propia comunidad; segundo, la razón de tal acto: la necesidad de localizar y capturar a un enorme murciélago que se alimentaba de la sangre de los moradores de la Serra do Marari (RR). Movida por el deseo de convertir a las mujeres indígenas en protagonistas de su propia historia, Sony entrelaza el relato oral de Dilmo Lima con la escritura de su poesía, a fin de homenajear la memoria de aquella anciana. Así, en “Ewaron”, la abuela es lanzada a la oscuridad de la noche como un cebo para la bestia. Sin poder de elección, ella agarra la antorcha encendida hasta que esta se apaga, en un intento, tal vez, de proteger a sus hijas y nietas de tal violación. A pesar del miedo expreso en el primer verso (“Miedo grande en el cuerpo”), el acto de no soltar la antorcha simboliza también la voluntad de no soltar las manos de las generaciones futuras. Así es como la abuela, en una especie de lamento melancólico, canta su fin y su renacimiento. Fortalecido por la poesía de Ferseck, el yo lírico murmura la gloria de eternizar su existencia en la memoria, de resurgir y trascender como algo más que un simple

producto de la violencia cometida contra ella:

Ewaron

Me atraviesa como presa
Me agarro a la brasa
Contra lo oscuro
Yo vivo largo
(Ferseck, 2022, p. 17)

El yo lírico “vive largo” porque, en última instancia, puede ser visto y oído en cada relato de su historia. Esta existencia se torna infinita todas las veces que es recordada. La vida, antes banalizada e invisibilizada, se extiende en la memoria a través del tejido literario de Sony, que permite que ese cuerpo ancestral narre y reinvente la historia de su encantamiento. Sin embargo, aunque el protagonismo femenino alcance su propia voz, el pasado de violencia acompaña y desborda el poema.

A pesar de que existe una fuerte alusión al género, a las voces y a los cuerpos femeninos en la poética de Ferseck, sigue siendo común escuchar que los hombres indígenas son menos machistas en comparación con los hombres blancos. También es frecuente el discurso de que el patriarcado, el racismo, el sexismo y el edadismo —entre otros «ismos»—, cuando están presentes en las comunidades indígenas, forman parte de las ruinas coloniales. De esta forma, surge un gran revés respecto a las mujeres indígenas y la violencia de género, un tema que se presenta de forma compleja, casi siempre orientado hacia el borrado y la invisibilidad.

No cabe duda de que el colonialismo atravesó, subordinó y explotó brutalmente tanto la ocupación de las tierras como las culturas de los pueblos colonizados. Además, resulta evidente que de esos entrecruzamientos se desprenden otras identidades basadas en hibridismos culturales (Hall, 1999). Como argumenta Said (2011, p. 24), al analizar ese entrelazamiento cultural, deberíamos considerar «la experiencia histórica del imperio como algo compartido en común», estando, por tanto, «todas las culturas (...) mutuamente imbricadas; ninguna es pura ni única, todas son híbridas, heterogéneas» (Said, 2011, p. 30). En ese sentido, la relación del colonizador con los pueblos indígenas provocó, violentamente, una especie de transculturación (Ortiz, 1978, citado en Graña, 2013, p. 58). Bajo esta perspectiva, parece válido reflexionar sobre el machismo y el patriarcalismo en las aldeas como una manifestación de las ruinas coloniales en el presente.

Por otro lado, existe una tendencia a desestimar la preexistencia de la desigualdad económica, social y de género en las civilizaciones nativas de las Américas antes de cualquier proceso de intervención cultural occidental derivado de la colonización. No obstante, Gayatri Spivak (2010), al centrarse en las relaciones de género durante el Imperio británico y en el período posindependencia en la India, indica que tanto la tradición hinduista nativa como la modernidad se imponen sobre las mujeres, silenciándolas y subalternizándolas.

Considerando las diferencias entre tales geografías y culturas, la desigualdad ya era una práctica habitual entre los pueblos precolombinos, sociedades altamente organizadas, estratificadas y poseedoras de gran riqueza y poder (Paredes; Guzmán, 2014). Siendo así, a la luz de los estudios del filósofo Michel Foucault (1979), al analizar una estructura donde unos sujetos actúan sobre otros, existe allí una relación de poder y, consecuentemente, relaciones de desigualdad y violación de derechos.

Si hablar de relaciones de poder implica hablar de desigualdades, la cuestión de género es un factor que está directamente entrelazado en estos vínculos. No obstante, al abordar la violencia contra las mujeres dentro de las comunidades indígenas, el asunto adquiere diversas modulaciones y especificidades. Indígenas brasileñas —activistas, representantes políticas, profesoras, escritoras, poetisas, artistas e investigadoras, tales como Joenia Wapichana (RR), Myrian Krexu (SC), Márcia Kambeba (AM), Iza Tapuia (PA), Taily Terena (MS) y Marize Vieira de Oliveira (RJ), entre otras— afirman que, para interpretar y comprender las representaciones de hombres y mujeres dentro de las comunidades originarias, es necesario despojarse de la mirada del hombre blanco, pues, en el contexto en cuestión, los roles de género están definidos y no existe una división del trabajo pautada por el poder.

En un reportaje de Ana Beatriz Rosa (2016, en línea), publicado por el *HuffPost Brasil*, la activista Iza Tapuia afirma que las cuestiones de poder no están relacionadas con el género en el mundo indígena. Respecto a la división del trabajo, las tareas de preparación de la tierra —como la apertura, la limpieza para la siembra y el manejo del arado— requieren fuerza física y, por tanto, son realizadas por los hombres. Por otro lado, la siembra, el manejo y el cuidado de la reproducción de las semillas quedan a cargo de las mujeres, pues, según Iza, ellas están más



Fuente:Wikimedia Commons

capacitadas y conectadas con la tierra por su condición de madres y cuidadoras naturales: «Estas reglas están establecidas mucho antes de que nazcamos. Mi rol, mi responsabilidad, ya está definido ahí» (Rosa, 2016, en línea).

En una entrevista concedida a la escritora Heloisa Buarque de Holanda en el Canal Brasil, Márcia Kambeba, Taily Terena y Marize Vieira de Oliveira —mujeres fuertemente ligadas a las luchas de las causas indígenas— concuerdan al declarar que «no existe el feminismo en las aldeas» y que la violación en las comunidades nativas no es un fenómeno cultural, pues «quien viola es quien invade» (Canal Brasil, 2021, en línea). De modo análogo, plantean que los casos de violencia contra las mujeres originarias perpetrados por hombres indígenas dentro de las aldeas son poco frecuentes.

Sucede que, según el *Informe Técnico sobre Homicidios contra Mujeres y Adolescentes Indígenas en Brasil (2024)*, elaborado por la Universidad Federal de Paraná (UFPR) en conjunto con el Ministerio de los Pueblos Indígenas, los casos de violencia doméstica han aumentado, derivando en una tasa de homicidios del 28,7%. Asimismo, el 18,8% de las muertes ocurrió en el ámbito hospitalario tras la búsqueda de atención médica por parte de la víctima.

Otro dato relevante es la inexistencia de cifras estatales precisas que reflejen el índice real de violencia, ya sea por fallas en el alcance de la Ley Maria da Penha dentro de las aldeas, o porque las propias víctimas no se sienten reconocidas ni seguras bajo la «ley del blanco». Esto se debe al temor de que la aplicación de dicha ley pueda «desestructurar la realidad en que viven» (Rosa, 2016, en línea).

Bajo este panorama, la naturalización de las diversas formas de violencia contra las mujeres originarias es una práctica habitual en los territorios, dado que las figuras masculinas —ya sean esposos o líderes tradicionales— suelen imponerse mediante la fuerza.

En sentido contrario, en una entrevista producida y divulgada por el *Portal Catarinas* en 2021, jóvenes indígenas como Jhelice Kaiowá (MS), Avelim Buniacá Kambiwá (PE), Ingrid Sateré Mawé (AM) y Vanuza Kaimbé (SP), entre otras, denuncian prácticas machistas y violentas por parte de hombres y líderes de sus comunidades, quienes coaccionan y silencian a sus víctimas. Además del machismo y el alcoholismo, la dependencia financiera respecto a los abusadores y la falta de información sobre las leyes de protección son factores cruciales que fomentan y naturalizan estas violencias.

Sin pretender agotar un tema tan complejo, consideramos que el poema «Ewaron», de Sony Ferseck, admite una lectura que revela prácticas hostiles hacia las mujeres en comunidades indígenas. Aunque el yo lírico afirma que, aun ante el silenciamiento de su voz, su cuerpo es el que dictará el ritmo de esta nueva historia —siendo, por tanto, instrumento y melodía que guía el relato—, es inevitable mirar este cuerpo a través de la lente donde aparece como un instrumento utilizado para alcanzar una victoria masculina. Recordemos el ritual de autoinmolación de la viuda en la pira, fomentado por autoridades nativas en la India, caso sobre el cual Spivak (2010) argumenta en torno a la noción de representación y subalternidad. De modo análogo, en los huesos blancos que «cantarán de memoria» (Ferseck, 2022, p. 16), se manifiesta esta tensión.

Como aprendemos a lo largo del poema, la abuela regresará desde el «hueco entre las piedras / donde habita la bestia» (Ferseck, 2022, p. 17), pero regresará en la memoria, en la narración, en la poesía. Su cuerpo físico no lo hará, pues los duros golpes de la violencia ya se han consumado. Sin embargo, poseer una voz y un lugar, incluso simbólicamente a través de formas culturales, constituye un gran logro; porque, más allá de recordar la historia de cómo un grupo de hombres capturó a una bestia y cómo un cuerpo femenino sirvió a ese grupo, la voz se apodera del protagonismo otorgado por su poeta y se adueña de la existencia colectiva: ese «yo-nosotros» (Dorrico, 2017), inseparable en el colectivo étnico; el «yo» como «sujeto mítico y ancestral» (Dorrico, 2017, p. 229) que permite ampliar las perspectivas, resignificándolo y potenciándolo, como se observa en los siguientes versos:

*Digan a mis nietas
Que ahora yo nací
Por antigüedad.*
(Ferseck, 2022, p. 17)

Si observamos el contexto brasileño contemporáneo, las redes y articulaciones —tales como la Articulación Nacional de las Mujeres Indígenas Guerreras de la Ancestralidad (ANMIGA), Wayrakunas, la Marcha de las Mujeres Indígenas y la Marcha de las Margaridas—, junto a sus frentes contra la cultura y la violencia patriarcal, nos llevan a entender estos movimientos como luchas feministas. Sin embargo, las mujeres originarias de Brasil suelen afirmar que, para la población que vive en aldeas, el feminismo posee una connotación diferente; todavía es percibido de forma eurocéntrica, sin considerar las particularidades y diversidades de la cultura ancestral. Ellas concluyen que no reivindican el término «feminismo indígena» porque la búsqueda de un reconocimiento femenino no es el único ni el principal factor de sus luchas. Como analiza Taily Terena en una entrevista disponible en el canal de YouTube de *Canal Brasil* (2021, en línea), la «Lucha de las Mujeres» —término designado para sustituir la palabra feminismo en el contexto brasileño de la lucha indígena— gira en torno a la protección y demarcación de la tierra, los derechos de la naturaleza, la soberanía alimentaria y los bienes comunes, tanto para mujeres como para hombres indígenas.

De acuerdo con Paredes y Guzmán (2014), mujeres indígenas del pueblo aymara de Bolivia, teóricas y representantes del feminismo

comunitario, el patriarcado europeo es la columna vertebral que sustenta todas las formas de opresión, discriminación y violación que afectan a los seres humanos y a la naturaleza. Ellas aseguran que ese sistema se erigió y echó raíces sobre los cuerpos femeninos y, por ello, surge la necesidad de crear un feminismo comunitario. A pesar de esto, el movimiento concibe el machismo en las aldeas como una herencia colonial, donde los hombres indígenas son las segundas víctimas. Julieta Paredes define el machismo como una suerte de enfermedad; de allí proviene la idea de un feminismo no como una inquisición contra esos hombres, sino con la intención de sanarlos.

Segato (2003) afirma que los hombres son las primeras víctimas de una estructura jerárquica, cuyo mandato de masculinidad es ejercido por otros hombres. Por consiguiente, la autora justifica que muchas de las violencias practicadas son consecuencia directa de la precarización de la vida y de la economía. En sintonía con estos argumentos, la escritora indígena Eliane Potiguara, en su libro *o Metade cara, metade máscara* (2019), además de denunciar la invasión de tierras indígenas que se ha perpetuado a lo largo del tiempo y relatar las trágicas consecuencias de estos procesos en la vida de las mujeres indígenas, enfatiza que las relaciones de igualdad de género dentro de las comunidades tradicionales se han modificado desde la llegada del “hombre blanco”. El hombre indígena se ha visto obligado a asumir un rol machista para defender a su familia (Potiguara, 2019, p. 90), internalizando costumbres extranjeras. Es en este contexto que las mujeres indígenas resaltan la importancia de la demarcación de tierras como forma de combatir la violencia en su contra, ya que el territorio proporciona a las comunidades una reestructuración. Sin el reconocimiento de sus tierras, se produce un “efecto cascada de violencia, y la parte más vulnerable es la mujer” (Rosa, 2016, en línea).

Paredes y Guzmán (2014) reflexionan que, para descolonizar el feminismo, es necesario entender que el patriarcado ancestral no guarda relación con el patriarcado colonialista; aunque las sociedades precolombinas estaban divididas jerárquicamente, al no existir un concepto de pureza, eran más comunitarias, carecían de la noción de propiedad privada y, por ende, las mujeres disfrutaban de mejores condiciones de vida. Las teóricas rechazan la idea de ser “alumnas de Simone de Beauvoir”, teniendo en cuenta que las luchas de sus ancestras en la

Abya Yala son mucho más antiguas y anteriores a la llegada del colonizador, aunque no utilicen el término específico para nombrar tal protagonismo. Resistir contra las dominaciones de los imperios inca y azteca ya era una práctica común de las mujeres nativas guerreras:

Desde 1492, debido a la invasión colonial de nuestros territorios, existen relaciones coloniales entre Europa y Abya Yala (América Latina y el Caribe); esto significa, entre otras cosas, que los europeos piensan que inventaron las luchas de las mujeres contra el patriarcado, creen que pueden enseñar al mundo modelos de sociedad y modelos de cómo luchar para alcanzarlo (Paredes y Guzmán, 2014, p. 13).

A pesar del latente rechazo al rótulo de “feministas”, las indígenas bolivianas incorporan el término como una estrategia semántica. Como señalan las autoras: “[...] las feministas de la etnia chicana se autodenominan mujeristas, pero en la actualidad este nombre nadie lo reconoce, ni se conocen esas luchas y, con todo respeto, no pasan de una anécdota” (Paredes y Guzmán, 2014, p. 15-16). De ese modo, las indígenas bolivianas siguen su marcha en busca del *sumak kawsay*, es decir, el “Vivir Bien” (Paredes y Guzmán, 2014), pautado en la idea de la no propiedad, el compartir, la colectividad y la defensa del medio ambiente.

La preocupación por la protección y seguridad de la tierra y de los derechos de la naturaleza está vinculada al deseo de garantizar la supervivencia y el bienestar de las próximas generaciones. Es en esta correlación entre lucha ambiental y de género —en la cual la dominación y la violación de la tierra se vinculan a la práctica de la violación como forma de control en el campo y en las aldeas— que consideramos las discusiones basadas en el ecofeminismo más espiritualista, conectadas con las perspectivas de las mujeres indígenas acerca de las cuestiones de género, poder y violencia.

Sabemos que la destrucción del espacio natural donde cohabitan mujeres indígenas y ribereñas, además de afectar la producción de alimentos y las actividades económicas, vulnera también el vínculo afectivo, la identidad local y el bienestar, pues para ellas todo está directamente relacionado con la Madre Naturaleza, de la cual son dependientes. Según Mies y Shiva (2021), la sacralidad y la calidad de la vida de las mujeres del Sur Global no residen en “nin-

guna divinidad de otro mundo, sino en el día a día, en nuestro trabajo, en las cosas que nos rodean, en nuestra inmanencia” (Mies y Shiva, 2021, p. 71). Las autoras refuerzan, además, que los modelos económicos patriarcales y la ciencia mecánica contemporánea se autodenominan dioses porque modifican genes, manipulan la biodiversidad y “crean” ecosistemas. Sin embargo, el ejemplo de la catástrofe de Chernóbil en Ucrania demuestra que, aunque los patriarcas modernos pueden dimensionar hoy el daño causado, “no pueden restaurar la vida. Para ello, todavía necesitan, como todos nosotros, de Gaia, de la Madre Tierra y de la mujer” (Mies y Shiva, 2021, p. 118).

El trabajo de Mies y Shiva (2021) realiza aportes fundamentales a los estudios ecofeministas al abordar la violencia contra las mujeres y la naturaleza más allá de la ideología de género. No obstante, sus argumentos presentan limitaciones que dialogan críticamente con el feminismo comunitario de Julieta Paredes y Adriana Guzmán. El enfoque de Mies y Shiva culmina en una estrecha asociación entre lo femenino y la naturaleza —más intensa que la vinculación entre lo masculino y el entorno natural—, la cual deriva de una lógica determinista con raíces biológicas. Esto refuerza la dicotomía naturaleza/cultura, situando a las mujeres del Sur Global como seres cuya conexión con la naturaleza es innata, siendo «esencialmente más aptas para protegerla por el hecho de su condición biológica de madres» (Bezerra, 2020, p. 40). Asimismo, estas teóricas tienden a idealizar la idea de que las bases de la desigualdad económica, social y de género eran menos pronunciadas antes de la llegada del colonizador.

La agenda ecológica se vincula con la cuestión de género, pero no puede analizarse aisladamente del contexto social, como sostienen las exponentes del ecofeminismo constructivista. En esta perspectiva, la relación entre lo femenino y la naturaleza no es determinista: «No existen esencias inmutables de género, sexo, raza ni naturaleza: su significado es construido por los grupos humanos» (Gebara, 1997, p. 13). Es decir, tal vínculo es producto de la construcción histórica y social de responsabilidades y necesidades cotidianas, derivadas de una división específica del trabajo, del poder y de la propiedad.

Las críticas al esencialismo se amplían con Judith Butler (2015), para quien el género es una elaboración de la cultura hegemónica:



Judith Butler. Fuente: Wikimedia Commons

los cuerpos son moldeados para representar y desempeñar papeles preestablecidos dentro de una lógica dicotómica impuesta socialmente. Al ser el género un producto cultural y no biológico, resulta inviable sostener el binarismo en favor de una pluralidad de géneros. Además de cuestionar la existencia de un «femenino universal» y la relación binaria hombre/mujer como identidades esencialistas, Butler rechaza la premisa de un sistema de opresión y dominación singular y universal.

Al examinar la poética de Ferseck, percibimos que lo femenino se erige como principio vital; de allí proviene el acto de invocar a Wei, la abuela Sol, aquella que ilumina la vida. En “Ewaron”, el cuerpo anciano se entrega en sacrificio para alejar a la Bestia que invade y diezma las comunidades de Raposa Serra do Sol, un vasto territorio ocupado por los pueblos Macuxi, Wapixana, Ingarikó, Tau-repang y Patamona, escenario de constantes conflictos por la tierra entre hacendados y los pueblos tradicionales de la región.

Así, la oscuridad que asola a la comunidad en la narrativa de Dilmo y a la abuela en el poema de Ferseck funciona como metáfora de las invasiones imperialistas que se perpetúan y renuevan en la actualidad. Es, a su vez, una representación de las luchas colectivas por el territorio ancestral, el cual constituye para estos pueblos el vínculo con lo sagrado: es el lugar de origen, del sustento, de las prácticas culturales y espirituales, así como el repositorio de las memorias y vivencias de la colectividad.

En el poema, el enfrentamiento contra la noche —es decir, contra las amenazas e invasiones— se articula mediante la resistencia y el sacrificio del cuerpo femenino anciano; un cuerpo físicamente frágil, pero cultural y

simbólicamente potente. Desde la cosmovisión indígena, este cuerpo se transforma en un ente mítico y sagrado, sugiriendo que el mal solo será vencido cuando esa ofrenda femenina sea consumada. Un sacrificio que no es en vano, pues logra perpetuar la historia, la fuerza, la lucha y la memoria del pueblo Makuxi.

Además, al evocar la cosmogonía y la cosmovisión indígena Makuxi, *Ewaron* sitúa a la anciana como la portadora de las memorias y la sabiduría ancestral; la que resguarda los secretos y detenta los misterios de la noche, llevando en su cuerpo las marcas de la resistencia y del largo tiempo vivido. Ella es, por tanto, quien está lista para enfrentar —a pesar del “Miedo grande en el cuerpo” (Ferseck, 2022, p. 17)— la gran oscuridad: la Fiera que se aproxima.

No obstante, al observar a esta mujer sacrificada, y a pesar de la conmovedora belleza arraigada en su cultura tradicional, no podemos dejar de verla como un cuerpo femenino atravesado por la violencia. En otras palabras, el cuerpo que incendia la noche es, a su vez, consumido por el fuego de la muerte: por esa misma violencia patriarcal que ha quemado cuerpos femeninos a lo largo de la historia en las cacerías de supuestas brujas.

En el poema, el cuerpo anciano de la mujer es “todo instrumento” que retornará “del nido”, “del hueco entre las piedras / en que la fiera vivía” (Ferseck, 2022, p. 17). Desde la parte superior de su cabeza, de sus cabellos, ese nido que nace asume una forma circular; una alusión al Cosmos, al tiempo cíclico, a la aldea, a la casa y a la memoria que resiste en las formas culturales. Es a través de ese cuerpo anciano femenino, que sostiene la brasa en el intento de apartar el peligro, que todo el pueblo resiste. Sin embargo, es imposible

dejar de notar que no es otro cuerpo, sino el femenino, el que sufre doblemente las violaciones de los procesos colonizadores. Ella es inmolada como un sacrificio, otorgando un soplo de vida al pueblo que sobrevive a los genocidios y a las invasiones que atraviesan los siglos. A pesar de la violencia que lo marca, ese cuerpo renace y retorna en la poesía de Sony Ferseck, permitiéndonos comprender dicho retorno como un manifiesto cosmopolítico que recobra el derecho a la palabra a través de una “voz-praxis estético-literaria” (Dorrigo, 2018): la voz colectiva del pueblo Macuxi.

3. Consideraciones finales

A lo largo de este artículo, hemos abordado una discusión de género fecundada por el poema “Ewaron” de Sony Ferseck, para pensar feminismos que se conectan con los discursos de las mujeres indígenas brasileñas y cómo estos se presentan y dialogan entre sí y con sus agendas de lucha. Destacamos que la literatura indígena es un lugar legítimo y oportuno para estos debates, pues narrar es ejercer poder, es amplificar el lugar de habla (*lugar de fala*). En este sentido, *Weiyami: mujeres que hacen el sol* marca muy bien esta posición, especialmente en lo que respecta a la voz femenina. Esto se refuerza, por ejemplo, en el acto de Ferseck de convertir el sustantivo masculino “el Sol” en el femenino “la Sol”: la gran abuela Makuxi, la que ilumina a sus nietas, la que ayuda a calentar las ollas de barro que cocinarán y alimentarán a sus hijas, entrecortando con sus rayos los árboles de los patios y jardines, tiñendo de oro el bioma de Roraima.

Por lo tanto, desde el título de la obra hasta los catorce poemas que la componen, las mujeres indígenas figuran como protagonistas, imponiendo una fuerte presencia. Esta polifonía de voces femeninas parece ofrecerse como una invitación a una lectura de género y feminismos asociada a la perspectiva indígena Makuxi. De este modo, el tejido literario indígena, además de ser una “manta india” (Thiél, 2012, p. 41), es también un río de confluencia que desborda las vivencias, las resistencias, el insurgir, los saberes y tradiciones, así como las relaciones y la sencillez del cotidiano nativo de estos sujetos.

En la búsqueda de materiales que nos ayudaran a discutir, reflexionar y delimitar convergencias y disensos, nos topamos con algunas barreras por superar. La investigación fue un tanto espionosa, lenta y difícil, dado que aún existe muy

poco sustento teórico sobre feminismos producido por mujeres indígenas brasileñas con el cual pudiéramos dialogar. De este modo, nos valimos de entrevistas y reportajes realizados por periodistas con perspectiva de género, recolectando y analizando los testimonios de mujeres originarias y trazando una línea tenue entre el ecofeminismo clásico y espiritualista y el feminismo comunitario, ya que estas corrientes ideológicas y epistemológicas parecen ser, hoy, las que más dialogan con lo que la mayoría de las indígenas cree y defiende.

No obstante, apoyadas en el propio material analizado, identificamos contrapuntos entre las concepciones teóricas aquí propuestas y los relatos de vivencias de estas mujeres; de tal modo que, debido a las lagunas expuestas en esos contrasentidos, recurrimos a los argumentos de Gebara (1997) y Butler (2015) para intentar subsanarlas. Con todo, el panorama aquí presentado se abre para ser mejor explorado y profundizado en estudios venideros.

Finalmente, entendemos y reafirmamos la necesidad de abrir más espacios y diálogos para cuestionar la existencia de los feminismos indígenas, porque sus cuerpos han ocupado diversos lugares importantes, porque sus voces se insurgen y sus luchas son muchas, cotidianas, fuertes y centenarias. Son mujeres que reivindican el derecho a existir, el derecho a pertenecerse a sí mismas y a sus territorios, y lo hacen a través de la educación, la salud, el arte y la política, entrelazando redes que fortalecen y acunan a las nuevas generaciones de mujeres indígenas hacia luchas aún mayores. Ampliar y extender la inclusión de estas mujeres en las discusiones sobre las agendas feministas es, también, una forma de visibilizar, representar y fortalecer sus causas.

REFERENCIAS

Bezerra, Ester Dias (2020). Um olhar ao ecofeminismo a partir do pensamento de Vandana Shiva. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor Litoral, Programa de Pós-Graduação em Rede Nacional para o Ensino das Ciências Ambientais Matinhos/PR, 2020. Disponível em: <https://acervo-digital.ufpr.br/handle/1884/69379>. Acesso em: 16 abr. 2023. BUTLER, Judith P (2015). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

BUTLER, Judith P (2015). *Problemas de*

gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Canal Brazil (2021). Feminismo Indígena. O Que Querem as Mulheres? YouTube, 21 de setembro. Disponível <https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg&list=WL&index=5>. Acesso em: 23 jul. 2024.

Dorrigo, Julie; Danner, Leno Francisco; CORREIA, Heloisa Helena Siqueira; Danner, Fernando (Orgs.) (2018). Literatura indígena brasileira contemporânea: criação, crítica e recepção [recurso eletrônico]. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

Dorrigo, Julie (2024). A oralidade no impresso: o 'eu-nós lírico-político' da literatura indígena contemporânea. Boitata, [S. l.], v. 12, n. 24, p. 216–233, 2017. DOI: 10.5433/boitata.2017v12.e32958. Disponível em: <https://ojs.uel.br/revistas/uel/index.php/boitata/article/view/32958>. Acesso em: 9 abr. .

F, Sony (2022). *Weiyamî: mulheres que fazem sol*. Ilustração Georgina Sarmiento. Boa Vista, RR: Wei Editora.

Fiorotti, Devair Antônio e Silva, Terêncio Luiz (2018). *Panton pia': Eremukon do circum Roraima. Cantores Manaaka e Yuayo*. 1. ed. Rio de Janeiro: Museu do índio.

Fiorotti, Devair Antônio (2024). *Taren, eren e panton: poenmicidade oral Macuxi*. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea. n. 53, jan-abr 2018, pp. 101- 127. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-4018534>. Acesso em: 03 set. 2024.

Foucault, Michel (1979). *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal. G1 RORAIMA (2024). Livro de escritora macuxi finalista no Prêmio Jabuti reúne poemas sobre mulheres indígenas. 23 nov. Disponível em: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2023/11/23/livro-de-escritora-macuxi-finalista-no-premio-jabuti-reune-poemas-sobre-mulheres-indigenas.ghtml>. Acesso em: 01 dez. 2024.

Gebra, Ivone (1977). *Teologia ecofeminista*. São Paulo: Editora Olho D'água.

Graúna, Graça (2013). *Contrapontos da literatura indígena contemporânea no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições.

Hall, Stuart (2021). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro . 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A,

Mies, Maria; Shiva Vandana (2021). *Ecofeminismo*. Tradução Carolina Caires Coelho. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Luas, 2021. Paredes, Julieta C.

Guzmán, Adriana A (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Que el feminismo comunitario?* La Paz: Comunidad Mujeres creando comunidade.

Portal Catarinas (2021). *Treze mulheres indígenas falam sobre as violências que enfrentam em seus territórios*. Catarinas: Jornalismo com perspectiva de gênero. 10 dez. 2021. Disponível em: <https://catarinas.info/21dias-deativismo-a-luta-das-mulheres-indigenas-pelo-pais/>. Acesso em: 19 jun. 2024.

Potiguara, Eliane (2019). *Metade cara, metade máscara*. 3. ed. Rio de Janeiro: Grumim Edições.

Rosa, Ana Beatriz (2016). Porque a violência contra mulheres indígenas é tão difícil de ser combatida no Brasil. Huffpost Brasil. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/185-noticias-2016/562856-por-que-a-violencia-contramulheres-indigenas-e-tao-dificil-de-ser-combatida-no-brasil>. Acesso em: 19 jul. 2024.

Said, Edward W (2011). *Cultura e imperialismo*. Tradução Denise Bottmann. 1. ed. São Paulo: Companhia de Bolso.

Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Spivak, Gayatri C (2010). *Pode o subalterno falar?* Tradução Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Thiel, Janice (2012). *Pele silenciosa, pele sonora: a literatura indígena em destaque*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012. (Coleção Práticas Docentes, 3).