



RELAÇÕES DE GÊNERO NOS ANDES: das filosofias originárias às postagens no Facebook¹

GENDER RELATIONS IN THE ANDES: from original philosophies to Facebook posts

Elisa Camargo Canjani ²
Claudia Lago³

Resumo: Este trabalho apresenta parte da pesquisa em andamento que olha para a vulnerabilidade de mulheres migrantes bolivianas no marco da colonização religiosa. O projeto analisa mensagens de texto e imagem que comemoram o Dia de la Madre e o Dia de la Mujer Boliviana, postadas no Facebook pela comunidade migrante, ou a ela dirigida. A coleta de dados para a análise acontece em dois eixos: páginas governamentais e páginas e grupos de apoio à comunidade migrante. Discute os reflexos da confluência (ou entroncamento) dos interesses e cumplicidades entre os patriarcados originário e moderno ocidental na vida das mulheres, a partir de mensagens e memes cuja aparência inofensiva, simples ou divertida, escondem valores simbólicos ancorados na exploração predatória de seu trabalho produtivo e reprodutivo.

Palavras-Chave: Facebook. Redes sociais digitais. Sistema de gênero.

Abstract: This work presents part of the ongoing research that looks at the vulnerability of Bolivian migrant women within the framework of religious colonization. The project analyzes text and image messages that celebrate Dia de la Madre and Dia de la Mujer Boliviana, posted on Facebook by the migrant community, or addressed to them. Data collection for analysis takes place along two axes: government pages and pages and groups supporting the migrant community. It discusses the reflections of the confluence (or intersection) of interests and complicities between the original and modern Western patriarchies in the lives of women, based on messages and memes whose harmless, simple or fun appearance hide symbolic values anchored in the predatory exploitation of their productive and reproductive work.

Keywords: Facebook. Digital social networks. Gender system.

¹ Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Comunicação, Gêneros e Sexualidades. 34º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Paraná (UFPR). Curitiba - PR. 10 a 13 de junho de 2024.

² Elisa Canjani é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da ECA/USP elisa.canjani@usp.br

³ Claudia Lago é professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação e do Departamento de Comunicações e Artes (CCA) da ECA/USP claudia.lago07@usp.br.

Introdução

O presente trabalho é parte do desenvolvimento teórico de tese em andamento que olha para a vulnerabilidade de mulheres migrantes bolivianas no marco da colonização religiosa. A discussão, que adota como objeto de análise postagens realizadas pela comunidade migrante boliviana no Facebook, surgiu com as pesquisas de campo realizadas para elaboração de dissertação de mestrado (CANJANI, 2021), que investigou a rede comunicativa construída no WhatsApp por imigrantes bolivianas, habitantes da região metropolitana de São Paulo, inseridas no nicho laboral da costura. Observou-se naquele momento, e com alguma estranheza, a estreita convivência entre heroínas andinas originárias, símbolos de luta e resistência, a Virgem Maria e as santas da cristandade, em seu viés piedoso.

A pesquisa parte do pressuposto de que o modelo de mulher ideal cristalizado nas imagens, frases feitas e ditados, antes impressos em calendários e "santinhos" ou repetidos na intimidade das famílias, na contemporaneidade se perpetua, e reverbera, nas redes sociais digitais, em postagens afetivas, comemorativas e comerciais. Não se trata de responsabilizar as redes, mas percebê-las como um vasto campo de pesquisa. A fundamentação teórica para a tese, em desenvolvimento, abarca ambas as partes envolvidas: a formação do mundo cristão e a formação do mundo andino, visando pensar como a relação entre estes mundos está inserida na constituição de subjetividades das mulheres migrantes. Iniciaremos este trabalho apresentando os princípios sobre os quais se assenta a formação do mundo andino e a organização do sistema de gênero originário. Em seguida, demonstramos como se deu o processo de convergência (ou entronque) dos patriarcados e seu reflexo na contemporaneidade, sobre o qual se assenta a análise das postagens feitas em comemoração ao *Día de la Madre Boliviana*, em 27 de maio, coletadas no Facebook em páginas dos consulados e páginas e grupos da comunidade migrante. Trata-se de uma amostragem preliminar, realizada para a etapa de qualificação, que embora diminuta, reflete sobre a complexidade das questões que atravessam a combinação entre patriarcados e o evento colonial.

1. Os princípios ancestrais e o sistema de gênero andino

O Império Inca dominou os Andes por 95 anos (Espinoza, 1990, p.439), até que, em meio a uma disputa sucessória, foram derrotados por Pizarro e seu pequeno exército em 1533. Atahualpa, que havia assassinado o irmão e assumido o poder imperial, foi enforcado pelos espanhóis e Cusco, a capital, foi invadida. Tributários de um legado milenar, foram precedidos por povos, etnias e sociedades com alto nível de complexidade, imensa diversidade cultural, sistemas políticos e religiosos de caráter politeísta (CASTRO; TÍSOC; HOCQUENGHEM, 2021; MAKOWSKI, 2022) que se organizaram e construíram sua cultura a partir da interação com seu habitat (SANTISTEBAN, 2022). Os Andes (em nosso caso, os Andes centrais) apresentam características geo-climáticas extremas e diversas que incidiram sobre e foram incorporadas ao modo de viver andino e a cultura que emergiu na região (SILLAR, 2000). Os grupos, as comunidades e as sociedades andinas se organizaram a partir de princípios que regiam sua cosmogonia e sua vida cotidiana, das quais destacamos aqui: a *dualidade*, a *complementaridade*, a *reciprocidade* e *redistribuição*, a *relacionalidade* e a *correspondência*.

A *dualidade* não implica contraposição ou sistema binário, mas duas partes que formam um (CELENTANI, 2014, p. 80). Trata-se do princípio que explica e organiza a esfera da existência, uma categoria ontológica que se articula nos planos da realidade e do divino, presente na origem dos cosmos e divindades, na religiosidade e nos rituais, na concepção do tempo e espaço, nas representações simbólicas, na organização social, política e econômica e no cotidiano. Nada existe em estado de isolamento: tudo possui um par oposto complementar que mantém a fagulha da vida, assegurando a sobrevivência. Tudo se constitui a partir de desdobramentos e partições sucessivas de um par de opostos complementares (CÁRDENAS et al., 2013, p. 51 a 53).

A *complementaridade* se refere à compreensão de que um todo integral é formado por dois elementos opostos que não se contrapõem nem se excluem, não tem um sentido de contradição ou incompatibilidade, ou seja, não há ser, objeto ou ação sem seu oposto complementar (RICARDO, 2019; SANTISTEBAN, 2022). Cada parte, elemento ou ação possui um complemento-oposto que cria e integra o todo, onde cada uma das metades possui exatamente o que falta à outra (VALDEZ, 2020). Segundo Estermann (2006), na relação *complementar* um par de opostos forma o ser integral e completo: a unidade básica não é o elemento isolado, mas a tensão criada entre elementos opostos, como dia e noite, sol e lua, nuvem e raio.

Os princípios da *reciprocidade* e da *redistribuição* (de recursos) também estavam presentes em todos os aspectos da cultura andina e regiam as relações que se estabeleciam. Não se tratava de uma relação mercantil ou hierárquica, mas de uma categoria cósmica: “A *reciprocidade* andina não pressupõe necessariamente uma relação de interação livre e voluntária; ao invés, se trata de um ‘dever cósmico’ que reflete uma ordem universal da qual o ser humano faz parte” (ESTERMANN, 2006, p. 145, tradução nossa). A *reciprocidade* não implica equivalência, ou elementos que compartilham a mesma natureza, assim como não existe um elemento ativo e um elemento passivo nas relações, a não ser de forma temporária: a ‘justiça cósmica’ determina que para cada ação haverá uma reação de mesma medida (ESTERMANN, 2006, p. 147).

A *redistribuição* (de recursos), que em um primeiro momento tinha como objetivo assegurar a sobrevivência da comunidade, se institucionalizou a partir da produção de excedentes: “sustentou primeiro o poder do líder, depois dos chefes e finalmente do Estado, mais bem dito, do governo, posto que o Estado é em essência um sistema de redistribuição” (SANTISTEBAN, 2022, p. 338, tradução nossa).

Valdez (2020), olhando para a cultura aymara, aponta outros dois princípios: *relacionalidade* e *correspondência*. A *relacionalidade* está no centro do pensamento, oposta a qualquer forma de isolamento, individualização ou absolutização. Nada existe em estado de isolamento, em nenhum aspecto da vida. Tudo se interliga na conquista de um desenvolvimento harmonioso e equilibrado e as relações recíprocas sempre se estabelecem. Estermann (2006) aponta que a entidade básica não é o ser, mas a relação: somente a partir do estabelecimento desta estrutura primordial, os seres individuais, particulares, se constituem em sua totalidade.

O princípio da *correspondência* se manifesta em todos os níveis e categorias, humanos ou não, cósmicos ou não, e ocorre de maneira harmônica, mútua e bidirecional (CÁRDENAS *et al.*, 2013, p. 55). É composto por dois elementos: *harmonia* e *simetria*. *Harmonia*, a relação entre todos os elementos do universo que compõem um todo orgânico, e *simetria*, a proporcionalidade entre elementos correspondentes (VALDEZ, 2020, p. 103-104).

Simbolicamente, e a partir da noção de opostos complementares, a filosofia andina (estamos sempre olhando para uma construção geral) se organiza em um ordenamento espacial constituído por sistemas de eixos: verticais (acima e abaixo), laterais (esquerda e direita), temporais (antes e depois) e de gênero (feminino e masculino, ou *warmi* e *qhari/chacha*). Este último eixo, o gênero, transcende a biologia e expressa de forma sintética o eixo da

complementaridade: “tudo é ‘sexuado’ em certo sentido, desde os entes inorgânicos até os fenômenos meteorológicos, cósmicos e religiosos” (ESTERMANN, 2006, p. 223, tradução nossa) e a tensão entre os pares (que, para além de opostos complementares, são opostos sexuais) é a fonte dinâmica da vida (ESTERMANN, 2006). As comunidades andinas organizaram a vida e estruturaram seu cosmos e sua compreensão do funcionamento do mundo a partir do gênero, regido pelo princípio da *reciprocidade*. Os elementos celestes incorporaram o elenco masculino e as forças políticas, enquanto as deidades femininas incorporaram os elementos gerativos e regenerativos da terra. O poder gerativo de Pachamama, por exemplo, só se realiza em conjunto com o poder celestial masculino, o deus Raio, doador da chuva (SILVERBLATT, 1987, p. 20-22).

O gênero forjava as identidades e o acesso aos recursos e acontecia desde uma linhagem de parentesco feminina ou masculina (SILVERBLATT, 1987). O matrimônio era (e é) o rito de passagem que inseria os indivíduos plenamente na comunidade: passavam a ser considerados adultos, depositários de confiança, recebiam terras, responsabilidade quanto família e nos serviços e cargos comunitários (CÁRDENAS *et al.*, 2013, p. 58-59) e passavam a ser nomeados *chacha* e *warmi* (aimará) ou *quari* e *warmi*, em (quéchua), significando homem e mulher no seu sentido pleno (CARRASCO, 2019). Dito de outra forma, trata-se do estabelecimento da *dualidade* e da *complementaridade* na relação esposo-esposa, que não apenas torna a pessoa completa como ser humano em correspondência recíproca com *pacha*⁴ e a ordem cósmica (VALDEZ, 2020, p. 107), mas representantes simbólicos de muitas das relações sociais fundamentais.

Cusicanqui (2010) afirma que se tratava de um equilíbrio instável, móvel e controverso. Cita, como exemplo, que embora o casal fundador de uma linhagem co-governasse e o sistema de parentesco fosse bi linear, dividido em descendência masculina e feminina, onde o poder, o governo, determinados direitos e deveres eram transmitidos de pai para filho e de mãe para filha, a *panaka* – instância de poder e autonomia feminina – estava inscrita no *ayllu* de seu

⁴ *Pacha* é um termo/conceito complexo e polissêmico. Remete à natureza e à totalidade do cosmos, ao universal e assim temos: *Pachamama*, a natureza, a mãe-mundo; *Pachacamac* ou *Pachatata*, o pai-mundo, o ordenador invisível do universo; *Hanan Pacha* (ou *Jaguai Pacha*, ou *Alak Pacha*), o universo superior e a verdade; *Kai Pacha*, o universo tangível; *Uku Pacha*, o universo inferior ou interno (mundo de dentro) ou ainda, *Pachakutik*, que se refere ao retorno de um tempo-espacó, à ciclicidade da vida histórica dos povos (RODRIGUEZ, 1999, p. 37-38). Não cabe aqui, destrincharmos todos os significados de *Pacha*, mas sugiro para quem deseje se aprofundar no tema, o capítulo 6 de Estermann (2006): Pachasofía: cosmologia andina, e em especial a seção 6.2 *¿Qué es Pacha?*

esposo, estabelecendo um esquema simétrico assentado sobre a união de estruturas assimétricas. (CUSICANQUI, 2010, p. 183, 186).

Silverblatt (1987) aponta que o sistema de gênero, e seu significado ancestral, foi profundamente afetado durante a consolidação do Império Inca. Segundo a autora, os incas converteram as diferenças de gênero que regiam o mundo andino em hierarquias de gênero, transformando “as estruturas de paralelismo de gênero que moldavam as relações humana e divina nos *ayllus*, em instituições da política imperial” (Silverblatt, 1987, p. 47, tradução nossa). Manipularam e subverteram os símbolos ancestrais para acomodar as relações econômicas e de poder imperiais, impuseram a masculinidade conquistadora como norma e associaram os homens da etnia inca aos cargos dominantes (SILVERBLATT, 1987, p. 14-16).

Os mitos foram reelaborados. *Pachamama*, por exemplo, foi atrelada ao poder imperial: seus atributos foram transferidos para deidades e heroínas incas. Estabeleceram a “hierarquia de conquista” que, assentada no gênero e adotada como forma de controle, interferiu diretamente nas relações de parentesco que regiam os *ayllus*. A “hierarquia de conquista” partia da concepção tradicional da dualidade andina, organizada em eixos: o eixo das forças celestiais (homem/ do conquistador/estrangeiro/ divino), o eixo das forças terrenas (feminina/das(os) conquistadas(os)/habitante original/divino) e um terceiro eixo, inserido entre ambos, composto pelos descendentes dos conquistadores gerados por mulheres dos *ayllus* conquistados, esposas secundárias (SILVERBLATT, 1987, p. 67-68).

Enfim, e em linhas gerais, o Império Inca mantinha um sistema sociopolítico altamente organizado, estratificado e hierarquizado, no qual os povos conquistados eram submetidos em uma relação de dominação, estavam sujeitos à tributação e obrigações, mas preservavam sua organização social básica e compartilhavam princípios, tendo suas necessidades sociais e econômicas asseguradas (SILVERBLATT, 1987).

2. Invasão espanhola e o encontro dos patriarcados

Os espanhóis introduziram uma visão de mundo completamente distinta, dicotômica, regida pelos princípios de mercado emergentes na Europa, pela noção de posse da terra e um complexo sistema legal. No que tange à hierarquia social, construíram uma equivalência com a sociedade europeia e distribuíram, para a sociedade originária, privilégios econômicos, acumulação de riqueza e posse de terras, além da participação nos altos escalões da sociedade. Os descendentes dos *ayllus* foram equiparados ao estrato social mais baixo europeu e mantidos

sob o controle dos antigos *curacas* (autoridade comunal), mediadores da relação entre os camponeses indígenas e as instituições coloniais (SILVERBLATT, 1987).

As mulheres descendentes da nobreza incaica também receberam o direito sobre terras e passaram a reivindicar terras comunais, como forma de ascensão econômica e social. Instituições políticas e religiosas controladas por mulheres não nobres foram minadas e sua existência vulnerabilizada pela reivindicação de suas terras por mulheres da nobreza. As rainhas incas foram impedidas de assumir cargos políticos nas estruturas políticas do vice-reino (SILVERBLATT, 1987). A promoção de casamentos inter-*ayllus* inaugurou um sistema exogâmico, patrilinear e patrilocal. As mulheres campesinas não só perderam o direito à herança das terras, como passaram a ser duplamente tributadas: pelas mulheres da nobreza que reivindicaram suas terras e pelos *curacas* que administravam os *ayllus* de seus maridos. A relação sobre a qual se assentava grande parte da interação entre homens e mulheres andinos foi destruída: as mulheres se tornaram propriedades dos homens (SILVERBLATT, 1987). “A transformação da mulher indígena em prostituta foi uma das tragédias derivadas dessa imposição das tradições ocidentais de gênero sobre a sociedade andina” (SILVERBLATT, 1987, p. 143, tradução nossa).

A organização da vida foi torcida pelas entranhas. Analisando a relação entre a colonialidade e o patriarcado, Segato (2012)⁵ aponta a colonialidade como a penetração do Estado Moderno no interior das nações em um movimento de pinça (a autora não usa essa imagem) onde um braço são as instituições e outro o mercado. Nesse cerco, desarticularam, rasgaram o tecido comunitário e desorganizaram as estruturas existentes. Tais processos, tanto na fase colonial quanto na republicana, tornaram muito mais agressivas e autoritárias as hierarquias pré-existentes de *status* e gênero. A vida se reorganizou a partir das estruturas existentes, mantendo uma aparência de continuidade, porém subvertendo os sentidos. Os homens andinos, se passaram a ser intermediários nas relações com os colonizadores, se ganharam poder no espaço comunitário originário, foram emasculados fora dele; a esfera doméstica colapsou e o binarismo moderno ocidental se impôs. As mulheres andinas, confinadas ao espaço doméstico, perderam não só o poder político, mas os vínculos que

⁵ Concordamos com Rita Segato, Lorena Cabral, Adriana Guzmán e Julieta Paredes, autoras citadas nesse trabalho, no entendimento de que, embora não partissem da mesma compreensão de mundo, não adotassem as mesmas formas sistêmicas ou a mesma intensidade, havia um patriarcado(s) ancestral(is) originário(s) operando no mundo andino.

mantinham entre si e as atividades comunais, religiosas, produtivas e reprodutivas que eram da ordem do eixo feminino: “A rapinagem sobre o feminino se manifesta tanto sobre as formas de destruição corporal sem precedentes, como sob as formas de comercialização de tudo o que estes corpos podem oferecer, até seu limite” (SEGATO, 2012, p. 108).

Paredes e Guzmán (2014) nomeiam “entronque patriarcal” essa realidade que nasce da cumplicidade entre os patriarcados moderno ocidental e originário. Lorena Cabral (2018) acrescenta outras camadas e nomeia “convergência patriarcal” o encontro dos machismos indígena, colonial patriarcal ocidental e do patriarcado ancestral africano⁶. Ao machismo e a extrema violência sobre os corpos das mulheres indígenas e negras, segundo a autora, soma-se a colonização e o racismo, na construção de um modelo econômico que explora o território e os corpos indígenas e negros.

Paredes (2020) aponta a necessidade de se incluir os corpos mulheres indígenas como categoria de análise, para além da “raça”, como propõe Aníbal Quijano⁷ desde o conceito de colonialidade: “os corpos politicamente significados, em uma sociedade de hierarquias, são muito mais do que só a pele e a classe. São também corpos sexuados, sexuais e sexualizados” (PAREDES, 2020, p. 79, tradução nossa). Para a autora, as distintas formas de patriarcado, circunscritas aos territórios, se convertem em um sistema articulado de domínio patriarcal planetário, regido pelo patriarcado branco ocidental e, nesse sentido, é o patriarcado que contém a colonização, e não ao contrário. Portanto, não se pode pensar em descolonizar sem despatriarcalizar (PAREDES, 2020, p. 79,92). Quando Paredes e Guzmán (2014) propõem o esquema abaixo, estão indicando a fusão dos patriarcados que, se antes do encontro, pareciam mais equilibrados em suas influências restritas às culturas que os produziram, bifurca suas consequências. Consequências que somam influências desiguais e que, por um lado, estão inseridas em uma estrutura maior, planetária, e por outro, aparecem diminuídas, incidindo sobre as vidas particulares das mulheres. Diminuídas, aqui, no sentido de falta de visibilidade e não em importância.

⁶ Esclarecendo: a autora não está generalizando os povos de África, mas reforçando a ideia de que não existe um modelo único de patriarcado (CABRAL, 2018).

⁷ Segato (2022) afirma que Aníbal Quijano aplica a mesma lógica histórica para gênero e raça, apontando para um dualismo que posiciona a razão, associada ao mundo branco, sobre corpo, lugar do mundo não branco. Desde uma escala de raça, esse “corpo” – em especial o corpo das mulheres - fica mais próximo, ou “dentro” da natureza, caso das mulheres negras escravizadas (SEGATO, 2022, p.68). Nesse sentido, Paredes (2020) entende que existe uma hierarquia política que incide sobre a biologização e a sexualização dos corpos das mulheres indígenas.

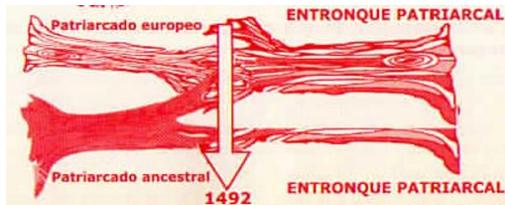


FIGURA 1 – Entronque Patriarcal
FONTE – PAREDES E GUZMÁN, 2014, p. 83

Paredes (2014) também reconceitualiza o par *chacha-warmi*, quando propõe a recuperação do par complementar das filosofias ancestrais andinas e afirma que o *chacha-warmi* não contém os instrumentos de denúncia de gênero (PAREDES, 2014, p. 80). Como foi apontado, os homens estavam colocados simbolicamente acima, representando o mundo celeste, do poder germinador dos raios e das chuvas, enquanto as mulheres ocupavam a metade de baixo, representando as forças gerativas da terra:

Mas há uma coisa interessante, o *chacha-warmi*, ainda que confusa e machistamente nos ofereça um par complementar, trata-se de um par machista de complementaridade hierárquica e vertical, os homens acima e privilegiados e as mulheres abaixo e subordinadas. (PAREDES, 2014, p. 81, tradução nossa)

Nesse sentido, a autora propõe a recuperação de “um par complementar horizontal, sem hierarquias, harmônico e recíproco, par de presença, existência, representação e decisão” (PAREDES, 2014, p. 84, tradução nossa), um par complementar *warmi-chacha*, com mulheres e homens dispostos lado a lado, representado pelo esquema:

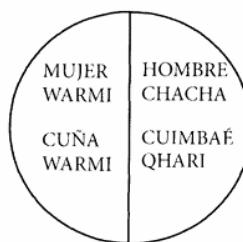


FIGURA 2 – Warmi-Chacha
FONTE – PAREDES, 2014, p. 84

3. Sobre a metodologia da pesquisa

Hine (2016) afirma que a internet se incorporou de tal forma à nossa vida cotidiana que, com o uso dos dispositivos móveis, a noção estar *on-line* / estar *off-line* deixa de fazer sentido⁸ e lembra que “O uso da internet torna-se significativo para nossas compreensões da identidade e responsabilidade, e transformador de nossas estruturas de recompensa, confiança e reconhecimento” (Hine, 2016, p. 16). A autora aponta ainda que, para além do significado dos textos em si, é possível explorar o significado da mídia como um componente da vida cotidiana, social, cultural e tecnologicamente permeada (Hine, 2016, p. 12). Nesse sentido, Recuero (2017) afirma que o Facebook, enquanto plataforma de rede social, não opera como tradução das relações *offline*: os sites de redes sociais amplificam as relações sociais, uma vez que trabalham em larga escala; auxiliam na manutenção dessas relações e as mantêm ativas, num fluxo constante (Recuero, 2017, p. 13). Naquilo que podemos conectar ao universo migratório, a autora afirma: “o Facebook também permite que conexões sociais que normalmente seriam distantes e tenderiam a desaparecer no tempo (por exemplo, ‘conhecidos’ de algum ambiente social) sejam mantidas” (Recuero, 2017, p. 13).

Recuero (2017) parte da percepção de que os atores sociais estão inseridos em estruturas complexas de relações que incidem em seu comportamento e visão de mundo, mais do que categorias interseccionais. Nesse sentido, cada ator se insere nos grupos sociais a partir de suas relações e suas interações resultam em posições dinâmicas nas redes, hora produto, hora produtor. Ou seja, ao mesmo tempo em que decisões individuais - como compartilhar ou não uma postagem - refletem nas redes, aquilo que está nas redes age sobre os atores (Recuero, 2017, p. 9). Ainda que esse “mais” seja discutível, o que estamos assistindo, por exemplo, em termos de comportamentos e disseminação indiscriminada de notícias fantasiosas e sem qualquer envolvimento crítico por parte dos propagadores, por si só justifica a relevância do que Recuero (2017) denomina “estruturas complexas”: “A percepção da estrutura em torno dos atores é fundamental para que possamos compreender também seu comportamento”. (Recuero, 2017, p. 10). Também não podemos ignorar D’Andrea (2020), que ao tratar de pesquisa em plataformas online, lembra que passamos da fase do sonho da democracia na rede, da inteligência coletiva, da horizontalidade e da descentralização da primeira década do século,

⁸ Esta observação não é completamente verdadeira, trata-se de uma afirmação situada, mas como coloca a própria Hine em outro contexto: “Para um etnógrafo é importante observar que a internet nem sempre é vista como um fenômeno acessível, e estar ciente de que haverá uma diversidade concomitante nas conotações culturais de acesso e falta de acesso à internet” (Hine, 2015, p. 7).

para uma realidade bem mais dura, onde as Big Five – Alphabet-Google, Amazon, Apple, Facebook e Microsoft – controlam a circulação de dados em redes digitais.

Entre as sugestões de *crawlers* (ferramenta de coleta automática) apresentadas por Recuero (2017), a opção de coleta pelo aplicativo do próprio Facebook (Netvizz) se mostrou a mais adequada e revelou as possibilidades de análise futura: a presença das rosas, flor-símbolo da Virgem; as imagens pastoris; posturas femininas inspiradas nos retratos da Virgem e textos onde aparecem as atribuições de Maria e das santas tratadas como o modelo a ser seguido, a forte valorização das heroínas nacionais em um viés de sacrifício. Ainda que a amostragem seja muito pequena, parece existir um recorte socioeconômico-geográfico, ligado aos países de acolhimento: uma relação de maior proximidade com as heroínas nacionais bolivianas na América do Sul e um apagamento dessa identidade, tanto na América do Norte quanto na Europa.

A primeira fase de prospecção consistiu em acessar o aplicativo de busca do Facebook - seguindo as recomendações de Recuero (2017) - usando como chaves de busca “dia de la/s mujer/es boliviana/s” e “dia de la/s madre/s boliviana/s”. O filtro usado foi “tudo”, e postagens públicas foram exibidas: pessoais, comerciais, institucionais, páginas e grupos de organizações e comunidades. As primeiras triagens eliminaram as postagens comerciais, as que não se relacionavam com o objeto da pesquisa (páginas de conteúdo sexual, por exemplo), páginas antigas que não foram desativadas. A segunda fase de prospecção foi organizada em dois eixos: um eixo governamental, representado pelos consulados e embaixadas bolivianas nos países de acolhimento e um eixo composto por páginas e grupos voltados para a comunidade boliviana migrante. A decisão de incluir o eixo governamental implica o pressuposto de que existe um interesse macroeconômico na migração feminina - em nosso caso, especificamente do governo boliviano - naquilo que reflete para a economia do país.

4. Análises preliminares

As postagens abaixo foram escolhidas por ilustrarem a complexidade da análise e a necessidade de aprofundamento do tema patriarcado - colonialidade, a partir dos feminismos originários, comunitários e decoloniais. Trata-se de, antes de nos conformarmos com a resposta imediata e automaticamente estampada, ancorada em categorias de análise ocidentais, “viajar ao mundo das outras” despidas do que Lugones (1987) chama de “percepção arrogante”, com

a certeza de que algo nos escapa agora e sempre escapará. Esse algo é a compreensão de um mundo ancestral, comunicado na cotidianidade, na ciclicidade do tempo. Perceber que, provavelmente, muito do que estamos tratando como vulnerabilidade e submissão são princípios ancestrais tragados pela violência colonizadora, resistindo. Outros, são conceitos fruto da fusão de duas culturas (em termos desiguais) com o patriarcado cristão ocidental assumindo a face mais visível. E não estamos falando aqui de cristalização, mas de mulheres contemporâneas de origem indígena no resgate de um tecido social esgarçado. Nesse sentido, foram eleitas datas que não são as datas “universais”, mas específicas do universo boliviano: *Dia de la Madre Boliviana*, em 27 de maio, cuja análise apresentamos neste trabalho, e *Dia de la Mujer Boliviana*, em 11 de outubro.

Antes de nos debruçarmos sobre postagens específicas, apontamos algumas expressões recorrentes no material coletado, e guardam uma ambivalência que merece ser citada. A frase “*las mujeres somos la mitad*”, por exemplo, desde os princípios da *dualidade*, da *complementaridade* e da organização social a partir de um *eixo masculino* e um *eixo feminino*, ganha um peso que vai muito além do dado estatístico-demográfico. Da mesma forma, a expressão “*hermanas*” adquire um significado fortemente político, um lugar cívico de decisão no espaço público, mais do que a conotação afetiva, no sentido cristão de irmandade. A exaltação da “mulher trabalhadora” é outra questão frequente que, do ponto de vista do contexto migratório, nos remete quase de imediato ao clichê do “trabalho escravo”, mas ganha uma nova dimensão quando visto a partir da afirmação de Silverblatt (1987) sobre a generificação da divisão do trabalho como elemento organizador das primeiras sociedades andinas e, em consequência, de sua cosmogonia.

A penetração de Maria e santas católicas no sagrado feminino andino, lembrando que a apropriação e ressignificação de “sagrados outros” foi uma ferramenta de difusão e consolidação do cristianismo, também aparece com força: a rosa, flor símbolo da Virgem Maria; a reprodução da cena de Maria aninhando Jesus nos braços. Mesmo quando nos deparamos com a imagem do monumento às *Heroínas de la Coronilla*, é possível analisá-la, seja a partir das grandes mulheres da resistência andina, seja no viés mariano, lembrando a Nossa Senhora que combate o dragão. O monumento, que retrata mulheres do povo em combate (as longas tranças parecem indicar isso) contra o exército espanhol nas lutas pela independência, é encimado pela figura de Jesus Cristo (na postagem abaixo, foi suprimido) e

carrega os dizeres “Aqui está a alma da mulher cochabambina, o segredo de seu heroísmo e suas virtudes” (tradução nossa).



Imagen 1
Consulado General de Bolivia
en Buenos Aires

FIGURA 3 – Heroínas de la Coronilla
FONTE – Facebook do Consulado Geral da Bolívia em Buenos Aires

Escobar (2012) aponta que os relatos síncronos do massacre não nomeiam as mulheres que pegaram em armas, mas que seria possível inferir que o levante tenha sido promovido por mulheres das camadas populares, já que mulheres da nobreza não saíam às ruas. No centenário do combate (1912), em um esforço pela construção da identidade nacional, foram elevadas à categoria de heroínas, equiparadas aos heróis nacionais. Contradicoriatamente, algumas delas ganharam nomes: Manuela Gendarillas, reconhecida como líder do levante, era uma senhora da aristocracia e escravocrata. Outras cerca de 13 mulheres que aparecem na “lista oficial” das combatentes, eram esposas de comandantes do lado nacionalista: sua presença trata-se de uma suposição.

Criou-se uma simbologia dicotômica dos pilares da pátria: aos homens, a glória; às mulheres, a honra. Assim, elas começaram a personificar o melhor das mulheres da região, e sua exaltação identificou-as com todas as mulheres cochabambinas, consideradas ousadas, corajosas e sacrificadas. Também nasceu, graças à glorificação dessas mulheres, o culto às mães, não apenas cochabambinas, mas todas as mães bolivianas em seu conjunto [...]. O recordatório enfatizava que estas mulheres lutaram para defender seus filhos, e que enfrentaram as tropas realistas porque eram mães; em todo caso, se exaltava um valor da feminilidade da época, não tanto uma realidade, mas um valor que atribuía à mulher a ‘grande honra’ da maternidade. (ESCOBAR, 2012, p. 23, tradução nossa).

Em 1944, o presidente em exercício, converteu a comemoração em uma data significativa para todo o país e para o conjunto das mulheres bolivianas, reconhecendo o valor das mulheres do povo. A construção da simbologia nacional parece ter surtido efeito, já que nas postagens que encontramos, a figura da mãe boliviana está frequentemente associada à luta e ao sacrifício e, nesse sentido, a associação com a imensa carga física e emocional à qual são submetidas quando deixam sua pátria em busca de uma “vida melhor” é quase imediato. Por outro lado, as *Heroínas de la Coronilla* podem ser compreendidas como representantes do eixo feminino andino em toda a sua autonomia e potência, mulheres que se levantaram em defesa de seu território-terra e seu território-corpo. Na contemporaneidade, também simbolizam as lutas descolonizadoras e todos os levantes protagonizados pelas mulheres indígenas bolivianas no enfrentamento contra as políticas neoliberais e avanços predatórios sobre os recursos naturais andinos.



FIGURA 4 – Día de la Madre Boliviana
FONTE – Facebook. Página Bolivianos en Paris

A postagem da página *Bolivianos en Paris*, acima, aponta o sequestro do tempo da mulher pelas obrigações de gênero de forma ambígua, já que tanto pode ser lida como crítica, como valorização da função, já que a senhora parece satisfeita. Para além do afastamento das patronas, mulheres de origem indígena, que é evidente, a identidade dessa mãe é essencialista e se resume ao trabalho e ao cuidado, como revelam as expressões “para” e “nunca”: ela existe “para” e não se desvincilha desse “nunca”. Também em uma página sediada na Espanha, do grupo *Bolivianos Unidos en España*, a eterna responsabilidade da mãe fica explícita, associada a um ataque a Evo Morales, ex-presidente e líder do campesinato indígena. Nos comentários,

em contrapartida, surgem os que saem em defesa da mãe como um templo sagrado: com a mãe dos outros não se mexe.



FIGURA 5 – Día de la Madre Boliviana
FONTE – Facebook. Grupo Bolivianos Unidos en España

A relação direta e naturalizada entre dedicação, obrigação em todos os níveis da existência e um suposto amor incondicional e sagrado que organiza a identidade da “mãe” na perspectiva das mulheres santas e heroicas, é evidente. A exemplo do manto protetor da Virgem, a mãe terrena deve construir seu próprio manto protetor e proteger sua prole, custe o quanto custar. Mesmo aqueles que erram e que pecam, porque de alguma forma, se ela o pariu, a responsabilidade é dela eternamente. Ainda que sua jornada diária seja interminável, ainda que não possa descansar, que não possa adoecer, que seja abandonada pelo companheiro, que o Estado não se faça presente, que sua participação na economia do país e do planeta seja incontestável, que seus filhos sejam reserva de mão de obra. E está sozinha nessa jornada, como lembra um dito popular: “Quem pariu Mateus, que o embale”. No entanto, a partir do conhecimento adquirido sobre o pensamento ancestral andino, algumas questões ecoam: quanto a valorização da mulher “mãe” está ligada ao tempo circular, à *Pachamama*, às funções do eixo feminino na comunidade, da mulher cumprindo sua função cósmica não como indivíduo, mas como parte de uma harmonia universal? Nos parece impossível separar e talvez isso fale um pouco de todas nós, atravessadas por saberes tão diversos e subsumidos no entronque, na convergência de patriarcados e regidos pelas colonialidades.

Considerações finais

Concluindo, aponto que essa pesquisa, embora parte da filosofia andina e de uma determinada comunidade de mulheres migrantes bolivianas (comunidades migrantes não são homogêneas), também estende sua reflexão para outras mulheres inseridas no universo colonial, desde suas interseccionalidades e de categorias de análise compatíveis com o mundo analisado. A colonialidade, e no caso dessa pesquisa em andamento, a colonialidade religiosa nos atravessa a todas de alguma forma. Faz da religião institucionalizada, sua face mais penetrante. A política patriarcal habita os ditados, as frases feitas e os memes, às vezes descarada, às vezes sub-reptícia. E, na atualidade, a explosão de violência explícita e simbólica do patriarcado branco e norte centrado, dispensa maiores apresentações, além da conclamação pelo retorno da “agressividade” e da “energia masculina”, cujo autor me recuso a citar, e ele próprio, coincidência ou não, o proprietário da rede social onde se encontra o *corpus* proposto. Portanto, pensando no par religião-patriarcado, seja este de baixa, média, ou alta intensidade, nos alinhamos àquelas que entendem que não será possível descolonizar, ou reduzir a violência física e simbólica contra as mulheres, sem despatriarcalizar.

Nesse sentido, é preciso observar não apenas os grandes atos teatrais, que inflamam os algoritmos por alguns minutos ou dias de fama até que outro absurdo os substitua, mas às contaminações silenciosas, que penetram sem alarde. O universo digital revolucionou as comunicações, produzindo novos espaços e temporalidades que não respondem mais às distâncias físico-geográficas: a cultura cotidiana não se circunscreve geograficamente; não depende da espera ansiosa das cartas enviadas pelo correio; das longas filas de telefone que realizavam chamadas internacionais, caríssimas, e por isso mesmo, esporádicas; das viagens em visita à terra natal. As conversas “jogadas fora” dos almoços domingueiros e os ditos que atravessam gerações se perpetuam, agora, nas redes sociais digitais. E fazemos parte disso, quando replicamos, por exemplo, aquela postagem inocente da mãe perfeita e doce, de mãos juntas em prece, o meme engracadinho ou o comovente, só para não ser a chata do grupo. Deve haver uma saída melhor.

Referências

- CABNAL, Lorena. Defender o território-terra e não defender o território-corpo das mulheres é uma incoerência política. In: PACS. **Outras economias: alternativas ao capitalismo e ao atual modelo de desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas – PACS, p. 23-28, 2018. Disponível em: https://biblioteca.pacs.org.br/wp-content/uploads/2018/12/Outras-EconomiasPACS_WEB.pdf. Acesso em 10 fev. 2025.

CANJANI, Elisa. **Resistências femininas: redes de comunicação de mulheres migrantes latino-americanas na Região Metropolitana de São Paulo.** 2021. 198 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, 2021.

CASTRO, Adrián Velazquez; TÍSOC, Emiliano Ricardo Melgar; HOCQUENGHEM, Anne Marie. El tapachatlí y el mullu en Mesoamérica y en la Área Andina. In: CASTRO, Adrian Velázquez; TÍSOC, Emiliano Ricardo Melgar (coords). **Conchas de fuego y de sangre: el tapachatlí y el mullu en la América antigua.** México: Secretaría de Cultura, INAH, p. 331-370, 2021.

CÁRDENAS, Félix; CHIVI VARGAS, Idon Moisés; CANQUI, Sandro; ALVARADO, Francisca. **Despatriarcalización y chachawarmi: avances y articulaciones posibles.** Bolivia: Plural, 2013.

CARRASCO, Ana María. Diferencias de género a través del curso de la vida entre los aymaras del norte de Chile. **Interciència**, Venezuela, v. 5, n. 3, mar. 2020, p.124-131. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=33962773002>. Acesso em 9 out. 2024.

CELENTANI, Francesca Gargallo. **Feminismos desde Abya Yala: ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América.** México: Corte y Confección, 2014. Disponível em: <https://francescagargallo.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>. Acesso em 4 fev. 2025.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Violencias (re)encubiertas em Bolivia.** Bolívia: Piedra Rota, 2010.

D'ANDRÉA, Carlos. Por que (e o que são plataformas)??. In: **Pesquisando plataformas online: conceitos e métodos.** Salvador: Edufba, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/32043/4/PlataformasPDF.pdf>. Acesso em 20 nov. 2022.

ESCOBAR, Alber Quispe. Las luchas independentistas y “Las heroínas de la Coronilla”. In: PATZY, Mauricio Sánchez (dir.). **¡Están aquí! Las mujeres de Cochabamba.** Cochabamba: H. Consejo de Cochabamba, 2012. Disponível em: http://biblioteca.concejocbba.gob.bo/PUBLICACION/libro_mujeres_de_cochabamba.pdf. Acesso em 2 fev. 2025.

ESPINOZA, Waldemar S. **Los Incas: economía sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo.** Peru: Amaru, 1990.

ESTERMANN, Josef. **Filosofía andina: sabiduría andina para un mundo nuevo.** La Paz: ISEAT, 2006.

HINE, Christine. Estratégias para etnografia da internet em estudos de mídia. In: CAMPANELLA, Bruno; BARROS, Carla (orgs). **Etnografia e consumo midiático: novas tendências e desafios metodológicos.** Rio de Janeiro: E-papers, 2016.

LUGONES, María. “Playfulness, ‘World’-Travelling, and Loving Perception”. **Hypatia**, Cambridge, v. 2, n. 2, p. 3-19, 1987. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3810013>. Acesso em 06/09/2021.

MAKOWSKI, Krzysztof. **Dioses y creencias del Perú prehispánico.** Perú: EY, 2022.

PAREDES, Julieta. **Hilando fino: desde el feminismo comunitario.** México: El Rebozo, 2014.

_____. **Para descolonizar el feminismo: 1492 – Entrónque Patriarcal y FeminismoComunitario de Abya Yala.** Bolívia: FeminismoComunitario de Abya Yala, 2020.

PAREDES, Julieta; GUZMÁN, Adriana. **El tejido de la rebeldía: ¿Qué es el Feminismo Comunitario?** La Paz: Mujeres Creando Comunidad, 2014.

RECUERO, Raquel. Introdução à análise de redes sociais online. Salvador: Edufba, 2017.



RICARDO, Achig Balarezo David. Cosmovisión Andina: categorías y principios. **Revista de la Facultad de Ciencias Médicas**, Cuenca, v. 37, n. 3, s.n., dez. 2019. Disponível em: <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/medicina/article/view/2815>. Acesso em: 28 out. 2024.

RODRIGUEZ, German. **La sabiduría del kóndor: un ensayo sobre la validez del saber andino**. Quito: Abya Yala, 1999.

SANTISTEBAN, Fernando Silva. **Los Dioses y el poder: el desarollo político del Perú Antíguo**. Lima: Fondo Editorial - UCH, 2022. ISBN: 978-612-4109-64-5.

SEGATO, Rita Laura. Aníbal Quijano e a perspectiva da colonialidade do poder. In: SEGATO, Rita Laura. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: bazar do tempo, 2022.

_____. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES**, Coimbra, n. 18, p. 106-131, dez. 2012. DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.1533>. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 10 jan. 2024.

SILLAR, Bill. **Shaping culture: Making pots and constructing households. An Ethnoarcheological study of pottery production, trade and use in the Andes**. Oxford: John and Erica Hedges, 2000

SILVERBLATT, Irene. **Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru**. New Jersey: Princeton University, 1987.

SOLIMEO, Tatiana. Mulheres bolivianas na Zona Leste de São Paulo. Territorialidade e gênero. In: BAENINGER, Rosana et al. (org.). **Migrações Sul-Sul**. Campinas: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó”- Nepo-Unicamp, p. 807-815, 2018. Disponível em: https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/_migracoes_sul_sul.php. Acesso em: 02 mar. 2020.

VALDEZ, Yanett Medrano. Chacha-Warmi: another form of gender equality, from the perspective os aymara culture. In: SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula. **Knowledges born in the struggle. Constructing the Epistemologies of the Global South**. London: Routledge, 2020, p. 96-113