

UNIVERSIDADE TECNOLÓGICA FEDERAL DO PARANÁ
CAMPUS PATO BRANCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO REGIONAL

ELIANA PIAIA

**TERRITORIALIDADES ACIONADAS PELO SABER-FAZER ARTESANAL DE
MULHERES KAINGANG DA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA**

PATO BRANCO

2021

ELIANA PIAIA

**TERRITORIALIDADES ACIONADAS PELO SABER-FAZER ARTESANAL DE
MULHERES KAINGANG DA TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA**

**TERRITORIALITIES DRIVEN BY THE ARTISAN KNOWLEDGE OF KAINGANG
WOMEN FROM THE MANGUEIRINHA INDIGENOUS LAND**

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento
Regional da Universidade Tecnológica Federal do
Paraná (UTFPR).

Orientadora: Josiane Carine Wedig

PATO BRANCO

2021



[4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Atribuição – Uso Não Comercial (CC BY-NC) - Permite que outros remixem, adaptem e criem obras derivadas sobre a obra licenciada, sendo vedado o uso com fins comerciais. As novas obras devem conter menção ao autor nos créditos e também não podem ser usadas com fins comerciais. Porém as obras derivadas não precisam ser licenciadas sob os mesmos termos desta licença.



Ministério da Educação
Universidade Tecnológica Federal do Paraná
Câmpus Pato Branco



ELIANA PIAIA

**TERRITORIALIDADES ACIONADAS PELO SABER-FAZER ARTESANAL DE MULHERES KAINGANG DA
TERRA INDÍGENA MANGUEIRINHA**

Trabalho de pesquisa de mestrado apresentado como requisito para obtenção do título de Mestra Em Desenvolvimento Regional da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Área de concentração: Desenvolvimento Regional Sustentável.

Data de aprovação: 09 de Abril de 2021

Prof.a Josiane Carine Wedig, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof.a Ana Elisa De Castro Freitas, Doutorado - Universidade Federal do Paraná (Ufpr)

Prof.a Hieda Maria Pagliosa Corona, Doutorado - Universidade Tecnológica Federal do Paraná

Prof Sergio Baptista Da Silva, Doutorado - Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Ufrgs)

Documento gerado pelo Sistema Acadêmico da UTFPR a partir dos dados da Ata de Defesa em 13/04/2021.

A cada pessoa Kaingang, a cada Kretã que ressurgiu depois de Ângelo Kretã e que integra as lutas contemporâneas pela garantia de sua existência, a cada mulher Kaingang que me possibilitou iniciar a caminhada acadêmica e, principalmente, que tem me (re)construído cotidianamente.

Figura 1: Púlpito do Acampamento Terra Livre, em Mangueirinha



Fonte: arquivo da autora, 2019.

“Se a arte, a nossa e a dos outros, fascina, é porque não podemos nunca parar de sonhar a possibilidade de criar novos mundos. Esta possibilidade da coexistência e sobreposição de diferentes mundos que não se excluem mutuamente é a lição ainda a ser aprendida com a arte dos ameríndios.”

(Els Lagrou)

AGRADECIMENTOS – HA VĚ SĪ – A'EVETE

Minha avó materna me contou que “todos temos sangue indígena”, de que sua bisavó tinha sido “pega no mato”. A partir dessa narrativa, sentimentos afloraram, o de culpa enquanto parte daqueles que massacraram populações indígenas e o de vontade de me juntar àquelas(es) que querem, minimamente, reparar as violências da colonização. Portanto, inicio pedindo desculpas à todas(os) as(os) nossas(os) ancestrais indígenas, para daí, agradecer.

O que já tinha sido me ensinado por aquelas(es) que são mais caras(os) desde a minha infância, mesmo que em diferentes proporções, ao perceber sua importância entre nossas interculturais, leva-me a agradecer às energias celestiais, ao Deus *Topě* e *Ñande Ru* que nos mantém vívidos, gratas(os) e esperançosas(os).

Sem proporções, agradeço aos coletivos Kaingang e Guarani e a cada pessoa indígena com quem tenho mantido relações de trabalho, de pesquisa e de amizades, um reconhecimento sem medida à todas as interlocutoras da pesquisa. Não as nominarei aqui, pois as vejo representadas coletivamente.

Aos meus pais Tarcilio Piaia e Ondina Prusch, aos meus irmãos Adriana e Ancelmo, ao meu companheiro João Mauro, às(aos) sobrinhas(os), que são filhas(os) do coração, principalmente à Maria Cecilia que queria colo e pedia “por que você tem que estudar tia”, e na sua inocência me remetia a pensar que sem cada um de vocês eu não teria me tornado pesquisadora, seja por apoio, seja por questionamentos.

A minha irmã de coração, Taciana Ferron, a qual sabia da minha vontade de voltar a estudar e que me levou até a Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR), Campus de Pato Branco onde voltei a ladrilhar este caminho conhecimento.

À Prof^ª. Dra. Josiane Carine Wedig, minha primeira mestra nesta universidade, você foi e é conhecimento, mas é também aconchego, é aquela que proporciona encontros e trocas de afetos, aquela que planta sementes do saber e de

alianças. Através de você, estendo meu muito obrigada à todas(os) as(os) professoras(es) desta universidade: Prof. Dr. Edival, Prof^a. Dra. Maria de Lurdes, Prof. Dr. Miguel, Prof^a. Dra. Norma, Prof. Dr. Marcos, Prof^a. Dra. Hieda, Prf^a. Dra. Marlize e Prof^a. Dra. Clara.

Agradeço aos professores, Prof. Dr. João Dorneles, Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva e Prof^a. Dra. Ceres Victora, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul onde fui aluna externa, sendo que ao olhar para as disciplinas de sociedades indígenas e violência e sofrimento social, esta dissertação ganhou inspiração. Obrigada e VIVA a universidade pública e gratuita. Seguimos lutando pela abertura de novas epistemes, como as indígenas.

Às (aos) professoras(es), Prof^a. Dra. Ana Elisa de Castro Freitas, Prof. Dr. Sergio Baptista da Silva e Prof^a. Dra. Hieda Pagliosa Corona, que participaram da qualificação do projeto de mestrado e também em sua etapa de conclusão, com contribuições que perpassam o saber acadêmico e o comprometido com os povos indígenas. À você minha orientadora, se me permite, professora Josi que moldou comigo esta pesquisa.

Aos colegas da décima turma do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, tivemos a grata oportunidade de presencialmente dividirmos encontros e trocas de conhecimentos.

Agradeço aos professores da graduação de Serviço Social, que me inspiraram e oportunizaram, através do que afirmamos serem nossos instrumentais teóricos metodológicos, desenvolver o olhar crítico acerca da realidade social e, principalmente, atuando com os povos indígenas. Conduz-me a querer reparar aquelas lacunas que as bases teóricas não contemplaram, porque a ausência do debate indígena está arraigada em nossas estruturas curriculares.

À política pública de assistência social, que foi e é um dos principais geradores de campo de trabalho das(os) Assistentes Sociais, onde atuo como servidora efetiva há 10 anos. Que possamos ser agentes estatais menos intrusivos nos espaços onde atuamos e que o façamos, munidos de conhecimento.

RESUMO

Esta dissertação aborda o saber-fazer artesanal de mulheres Kaingang da Terra Indígena Mangueirinha, no Sudoeste do Paraná. A partir do artesanato são acionadas diversas territorialidades que se expressam pelos movimentos de coleta, criação e comercialização de artefatos trançados com taquara e outros. Essas práticas e conhecimentos interligam a Terra Indígena e seus fragmentos florestais com as cidades. O estudo foi construído a partir da perspectiva decolonial, que permitiu analisar as violências operadas contra os povos indígenas e como essas seguem vigentes pela colonialidade do poder, do saber e do ser. A cosmo-ontologia Kaingang, expressa pelo bem viver, é um contraponto ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Seus modos de existência estão permeados por lutas e reivindicações por direitos e reconhecimento. A pesquisa foi realizada a partir de etnografia, efetuada entre os anos de 2017 e 2021 e que se iniciou pelo meu contato profissional enquanto assistente social e se desdobrou com a minha inserção de mestrado.

Palavras-chave: Mulheres Kaingnag. Território. Conhecimentos. Resistencias. Bem Viver.

ABSTRACT

This dissertation addresses the artisanal know-how of Kaingang women from the Mangueirinha Indigenous Land, in the Southwest of Paraná. From the handicrafts, several territorialities are triggered that are expressed by the movements of collection, creation and commercialization of artifacts woven with bamboo and others. These practices and knowledge connect the Indigenous Land and its forest fragments with the cities. The study was built from the decolonial perspective, which allowed the analysis of the violence against indigenous peoples and how they remain in force due to the coloniality of power, knowledge and being. The Kaingang cosmology, expressed for good living, is a counterpoint to the hegemonic model of development. Their modes of existence are permeated by struggles and claims for rights and recognition. The research was carried out based on ethnography, carried out between the years 2017 and 2021 and which started with my professional contact as a social worker and unfolded with my insertion of master's degree.

Keywords: Kaingnag women. Territory. Knowledge. Resistances. Well-Being.

LISTA DE SIGLAS

CF – Constituição Federal

CFESS – Conselho Federal de Serviço Social

CIPIAL – Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina

CR – Coordenação Regional

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social

CREAS – Centro de Referência Especializado de Assistência Social

CTL – Coordenação Técnica Local

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FPCI – Fundação Paranaense de Colonização e Imigração

GATI – Gestão Ambiental e Territorial Indígena

ICMS – Imposto sobre a Circulação de Mercadorias e Serviços

IFN – Inventário Florestal Nacional

ISA – Instituto Socioambiental

MPF – Ministério Público Federal

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU – Organização das Nações Unidas

PAIF – Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família

PPGDR – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional

PSB – Proteção Social Básica

PNAS – Política Nacional de Assistência Social

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra Indígena

UNB – Universidade de Brasília

UNI – União das Nações Indígenas

UTFPR – Universidade Tecnológica Federal do Paraná

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Púlpito do Acampamento Terra Livre, em Mangueirinha.....	5
Figura 2 – Mapa das Terras Kaingang no Brasil.....	30
Figura 3 – II Acampamento Terra Livre da Região Sul em 2019.....	43
Figura 4 – Mulheres artesãs reunidas para formação de associação.....	65
Figura 5 – Imagem do símbolo da residência de Cleni Honório.....	86
Figura 6 – Artesanatos e seus grafismos.....	88
Figura 7 – Do início à completude das formas, trançados e cores dos artesanatos.....	96
Figura 8 – Objetos industrializados na confecção de artesanatos.....	100
Figura 9 – Criança Kaingang trançando e crianças guaranis na feira de artesanato.....	106
Figura 10 – Imagem de plantas que são alimentos e remédios.....	109
Figura 11 – Imagem do cipó escada.....	110
Figura 12 – Artesãs no espaço da UTFPR e na feira de Chopinzinho.....	121
Figura 13 – Artesãs Guarani e Kaingang expondo seus artesanatos.....	122
Figura 14 – Desenho dos espaços de relação com o Mrũr Jykre.....	123
Figura 15 – Anéis de territorialidade na comunidade Passo Liso.....	123

Figura 16 – Artesãs no pátio de suas casas preparando e destalando a taquara.....	124
Figura 17 – Identificação da Taquaruçu e da Taquara Mansa.....	125
Figura 18 – Artesãs Kaingang trançando cestos.....	126
Figura 19 – Imagens da TI Mangueirinha de 1984, 2016 e 2020.....	132
Figura 20 – Coleta das taquaras.....	134
Figura 21 – Avanço do desmatamento.....	134
Figura 22 – Reunião entre artesãs e artesãos e liderança Kaingang.....	152

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Artesãs(artesãos) cadastradas(os) no processo da Lei Aldir Blanc.....	150
---	------------

PALAVRAS INDÍGENAS

KAINGANG

Fóg – estrangeiro/ brancos

Fuá – planta comestível que cresce em meio a mata

Ga – caruncho

Ha vě sĩ – agradecimento

Jukre – pensamento Kaingang

Kaingang-pe – índio do mato, índios da tradição

Kamé – metade clânica Kaingang dos motivos compridos

Kainru – metade clânica Kaingang dos motivos redondos

Kujá – líder espiritual Kaingang

Kiki – ritual Kaingang de culto aos mortos

Kene – desenhos, escritas

Kõng – gãr – grafismos

Kofã – pessoas mais velhas

Kre – cesto

Kyprũ – nora

Má – sogra

Mrür Jykre – cultura do cipó

Nẽn – matão/floresta

Pixé – alimento preparado através do milho

Rá – marcas

Ra iangérin – marca aberta

Ra ionior pir – marca em ziguezague ou espiral

Ra ionior rangrê – duas marcas sinuosas ou em ziguezague

Ra Kutu – marca redonda cheia

Ra mbrirmbrir – marca tabuleiro de xadrez

Ra ndor – marca do buraco vazia

Ra rangrêhiá – usado por autoridade

Ra ror tuxigxá – marcas emendadas dos *kainru-kré*

Ra wendig – marca da forquilha

Ror – fechado, redondo

Tãn – espírito

Téi – compridos, abertos

Tufy – trançado aplicado

Topě – Deus

Uri – presente

Vãn – taquaras

Vãgfy – trançados

Véin kōpó – marca cruz ou X

Věnh Kagta – remédios do mato

Waxi – passado

Wōfy – nível gráfico

GUARANI

A'evete - agradecimento

Teko-porã – bem viver Guarani

Nhande reko – modo de viver/processo de produção de pessoas

Ñande Ru - Deus

Nhe'e – alma, espírito

AYMARA

Aka pacha – presente

Chi'xi – termo de coexistência de mundos

Në rope – homem branco

Quamir-Qamanã – proposta intelectual Aymara para o conviver bem coletivamente entre mundos

Qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani – passado

Suma-Qamanã – conviver bem

Sumak-Kausay – boa vida

WARI

Kwere – corpo Wari

CANDOSHI

Magish – coração

Vani – alma

MARUBO

Nokë mevi revõsho shovima awe - O que é transformado pela ponta das nossas mãos

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	20
1 INTRODUÇÃO.....	24
2 DA PESQUISA DE CAMPO NA TERRA INDÍGENA DE MANGUEIRINHA.....	30
2.1 A COMPOSIÇÃO DA ETNOGRAFIA.....	37
2.2 CHEGANDO NA TERRA INDÍGENA DE MANGUEIRINHA: O TRANÇAR DA PESQUISA.....	42
3 A COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER E DO SER: A AUSÊNCIA DAS QUESTÕES INDÍGENAS NOS DEBATES DE DESENVOLVIMENTO.....	49
3.1 A COLONIALIDADE DE GÊNERO E A INTERSECCIONALIDADE.....	55
3.2 A PERSPECTIVA DO “BEM VIVER” INDÍGENA: “O QUE É BOM PARA NÓS KAINGANG?”.....	66
4 “O DESTALAR DAS TAQUARAS”: O SABER-FAZER E A AGÊNCIA DO ARTESANATO.....	81
4.1 CONHECIMENTOS E APRENDIZAGENS OUTRAS.....	102
4.2 CORPOS E PESSOAS NA RELAÇÃO COM O ARTESANATO.....	114
4.3 AS CONEXÕES ENTRE CASA, MATA, PÁTIO E CIDADE: ESPAÇOS DE COLETA, SABER-FAZER E TROCAS.....	118
5 OS TERRITÓRIOS E AS VIOLAÇÕES DOS DIREITOS INDÍGENAS.....	128
5.1 AS REIVINDICAÇÕES KAINGANG POR DIREITOS.....	142
5.2 A VÍVIDA E CONTEMPORÂNEA LUTA – REIVINDICAÇÃO AO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL.....	151
5.3 O ACESSO ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS NO PERÍODO DA PANDEMIA.....	157
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	162

REFERÊNCIAS.....	168
ANEXOS.....	184

APRESENTAÇÃO

Ao considerar que os saberes são parciais e localizados (HARAWAY, 1995), começo a apresentação desta dissertação com uma explicitação sobre o meu lugar de fala (RIBEIRO, 2017) e de como se estabeleceu a inter-relação com as mulheres Kaingang com as quais esta pesquisa foi construída. Eu sou Assistente Social de formação acadêmica e servidora pública na Prefeitura Municipal de Chopinzinho desde o ano de 2011, atualmente atuando no Centro de Referência de Assistência Social (CRAS)¹, na Equipe Volante. Em meados de 2017 passei a atuar na Terra Indígena (TI) de Mangueirinha, nas comunidades² indígenas de Passo Liso – onde se concentra o coletivo Kaingang – e nas comunidades de Mato Branco e Palmeirinha do Iguaçu – onde vive o coletivo Guarani e também algumas famílias Kaingang.

Em meu cotidiano profissional, tenho contato maior com as mulheres indígenas, pois são elas que mais acessam as políticas públicas de assistência social. Enquanto Assistente Social, percebo que os programas, projetos e serviços oferecidos às comunidades indígenas não consideram as especificidades de cada povo. Há profissionais despreparados e precárias estruturas materiais para a realização do atendimento. O modo como são atendidos demonstra, muitas vezes, a perpetuação de práticas colonizadoras, não levando em conta o arcabouço de conhecimento que esses povos detêm. Como considera Cleméntine Ismarie Maréchal (2015), as políticas públicas estão afastadas do pensamento indígena.

A partir da minha aproximação profissional com as mulheres Kaingang, vivenciei essa percepção da diferença e do quanto precisei rever e repensar minhas próprias certezas, pois elas me traziam demandas, nos atendimentos, que me provocaram inquietação ou afetação, e que num primeiro momento, não sabia como resolver. Fui

¹ Quanto ao contexto da política pública de assistência social, como normativa nacional, essa se efetiva através do Sistema Único de Assistência Social (SUAS) que é praticado através dos parâmetros da Política Nacional de Assistência Social (PNAS), executada por sua vez, pelo CRAS e pelo Centro Especializado de Assistência Social (CREAS). A Proteção Social Básica (PSB) de cada CRAS vincula 2.500 famílias, conforme diretrizes nacionais, e nesse desenho trabalham profissionais da Equipe Volante, na qual eu atuo.

² O termo comunidade é utilizado pelas instâncias governamentais para definir espaços locais.

aprendendo com elas a partir da escuta atenta. Foi pela aproximação profissional e pelo acompanhamento das famílias Kaingang e Guarani da TI de Mangueirinha, mais especificamente, com o atendimento às mulheres que acessam o serviço público, que me despertou o interesse de realizar uma pesquisa acadêmica, no âmbito do mestrado em Desenvolvimento Regional, para analisar o saber-fazer artesanal dessas mulheres que conjugam dimensões iconográficas nas imagens e conhecimento transmitido, um saber que ultrapassa gerações como buscar-se-á demonstrar.

Propus a pesquisa, tendo por objetivo entender como esse conhecimento é adquirido e transmitido de geração a geração e como se insere regionalmente. Deparei-me, ao longo da investigação de campo, com várias narrativas que elas faziam sobre as dificuldades que enfrentam na região para que seu artesanato seja reconhecido e respeitado, defrontando-se com violências perpetradas pelas administrações públicas de alguns municípios, que as impedem de circular livremente comercializando e trocando seu artesanato.

Do caminho profissional ao de pesquisadora, percebo que a decisão pela pesquisa se deu pela relação intensa com as mulheres Kaingang, que me relatavam, frequentemente, as suas vivências cotidianas. Aos poucos fui percebendo que o artesanato consiste em formas de (r)existência, em que suas cosmo-ontologias são vividas e expressas. O saber-fazer artesanal compõe corpos, pessoas e o território Kaingang, sendo fundamental para a existência de suas comunidades. Como salienta Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 24), a arte ou artesanato Kaingang é “porta-voz de entrada para pensar as relações diversas” de sua vida.

Nesse sentido, a pesquisa passou a ser construída, buscando entender a agência do artesanato para o coletivo Kaingang, o saber-fazer que é realizado, principalmente pelas mulheres (mas também por alguns homens), saber implícito na oralidade, mas que vai além das palavras. As mulheres Kaingang, com as quais estabeleci um processo de diálogo, ecoam vozes de resistências. A escolha pelas mulheres Kaingang, como interlocutoras da pesquisa, deu-se pela facilidade de comunicação com elas, pois a maioria delas fala fluentemente o português. No caso das mulheres Guarani, que também habitam a TI de Mangueirinha e com as quais

também tenho contato profissional frequente, estão mais ligadas à língua local, o que limita a minha compreensão. Assim, em razão do curto período de tempo mestrado, considere não ser capaz de aprender a língua Guarani para dialogar de modo mais aprofundado com elas.

As narrativas dessas mulheres referem as formas de viver em suas comunidades e relatam as transformações intensas que vivenciam, como por exemplo, o quanto o idioma Kaingang³ vai sendo olvidado pelas(os) suas(eus) filhas(os) e parentes mais jovens. Há alguns anos, eles eram proibidos de falarem a sua própria língua, principalmente no período em que construíram a escola⁴ na sede da TI de Magueirinha, impondo a língua portuguesa como oficial. O que é exposto por Paulo Afonso de Souza Castro em sua dissertação de mestrado, sobre a liderança de Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no Sul do Brasil, abordando que a política indigenista oficial de 1940 submetia este povo às prerrogativas do regime de arbítrio, acentuando “a repressão oficial aos costumes tradicionais, com a proibição de rituais como o Kiki Koi, a perseguição aos Kuyãs (xamãs Kaingang) e até mesmo coibindo o uso da língua Kaingang” (CASTRO, 2011, p.27). Observei ao longo da interação com minhas interlocutoras que algumas conversam entre si na língua Kaingang, algumas me afirmaram não falar o idioma e outras me disseram que estão ensinando as(os) filhas(os). Já com as(os) Guarani, observei que todas(os) falam entre si no idioma próprio, inclusive me dizem constantemente que eu preciso aprender, para que eu possa ter uma melhor compreensão de suas formas de vida.

Sobre essa questão, Tereza Eufrazio⁵ (em entrevista em agosto de 2018) relatou que, na época,

Quem se comunicava na língua própria não recebia comida e tinha suas casas e paióis queimados.

6

³ As mulheres Kaingang falam sobre a determinação do colonizador para que não falassem a língua própria, impondo o português como idioma oficial.

⁴ Conforme documentos disponibilizados por minha interlocutora Leticia Laleska Gabriel, a qual, através de visita ao Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História (LAEE/UEM), encaminhou-me os documentos contidos nos anexos 2 e 3, com informações sobre a construção da primeira escola na TI de Manguerinha. Havia crianças indígenas já em processo de alfabetização, nos anos de 1941 e 1943.

⁵ A identificação dos nomes das mulheres Kaingang foi autorizada por elas.

A estigmatização do modo de vida Kaingang, pelo modelo hegemônico de sociedade, faz com que muitos dos mais jovens não queiram mais aprender o artesanato. Também, os hábitos alimentares vão se alterando profundamente pela introdução de alimentos ultraprocessados em detrimento de seus alimentos tradicionais.

As vozes das mulheres Kaingang, assim como as vozes cosmológicas da mata, ecoam o desmatamento em seus territórios e o avanço das monoculturas de soja pelas grandes máquinas agrícolas que ferem a mata e todos os seres que lá habitam. O avanço da monocultura de soja na TI de Mangueirinha faz com que a mata se torne cada vez mais escassa para ceder lugar aos cultivos transgênicos. Desse modo, na medida em que a monocultura avança, os alimentos tradicionais vão se tornando mais escassos.

As resistências estão postas no enfrentamento interno que coloca em disputa a cosmo-ontologia Kaingang, que estabelece relações intensivas e não de separação entre sociedade e natureza, não havendo binarismos como no mundo moderno, eurocentrado, pautado no capitalismo e que toma a natureza como recurso. A relação das mulheres Kaingang com a mata é intensa, sendo que nela buscam os materiais⁷ utilizados para fazer o artesanato, como *vãn* (taquara) ou o *mrũr* (cipó). O contato direto das mulheres com a mata lhes permite a perpetuação de suas histórias que podem ser visualizadas através do artesanato, que também é uma importante fonte de renda e de troca.

⁶ A colocação das falas das/dos interlocutores neste formato, em caixa de texto, está ao longo da dissertação assim apresentada, como sugestão da banca examinadora, com intuito de ressaltar as falas destas/destes protagonistas da pesquisa.

⁷ Segundo Baptista da Silva, o termo “recursos naturais” se constitui em uma categoria euroreferenciada e enfatiza “elementos da economia, da sustentabilidade e da natureza”, porém, não reflete “o estatuto cosmológico Mbyá-Guarani” (BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 44). Busquei dialogar com as minhas interlocutoras sobre outro termo, para nesta dissertação ser trazida como estatuto Kaingang, não sendo dada a mim a expressão própria, entendendo que também se constitui numa cosmológica Kaingang.

1 INTRODUÇÃO

A TI de Mangueirinha é formada por vários grupos locais de parentes e afins. Nesse território, grupos familiares “e pessoas se movem constantemente, formando uma ampla rede de sociabilidade cujos indivíduos compartilham uma experiência histórica e se consideram partícipes da mesma cultura” (TOMMASINO, 2002, p. 83).

Ao longo do processo colonial, que foi instaurado através da “descoberta da América”, os povos indígenas que habitavam esse continente foram classificados como “selvagens” e “primitivos”, sofrendo genocídios e epistemicídios. Desse modo, ocorreu o processo que Dussel (1993) denominou como o “encobrimento do outro”, visto que as filosofias próprias desses povos foram subjugadas e seus modos de vida foram negados. Nesse sentido, proponho analisar o paradigma da modernidade enquanto aquele que relegou como periféricos outros mundos ou saberes que não se ajustavam ao modo ocidental hegemônico de conhecimento e poder. Nesses outros mundos, situa-se a América Latina, onde a modernidade é dimensionada pela transformação na vida da multiplicidade de povos desse continente que foi considerado como periferia do sistema mundo colonial moderno (QUIJANO, 2005). Frente ao processo colonial, os povos indígenas da América passaram a exprimir suas resistências.

Esses povos (r)existem – através de suas línguas, saberes, práticas, rituais e xamanismos⁸ – ao intento modernizador de sobreposição hierárquica. Sua história habita na diversidade e na diferença que reside no pressuposto ameríndio que é seu “princípio filosófico e estético” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 6). Para a análise aqui desenvolvida, estabeleço uma aliança teórica com a perspectiva decolonial⁹, para constituir uma crítica ao paradigma da modernidade que opera nos processos de âmbitos econômico, político e cultural, colocando em questão o modelo de

⁸ Segundo Guilherme Orlandini Heurich (2011, p.18), no perspectivismo ameríndio, o xamanismo é central e implica em um “[...] ideal de conhecimento que não tem como horizonte cognitivo os objetos, mas sim outros sujeitos ou agentes, visto que as coisas do mundo não são propriamente coisas, mas sujeitos. [...]”.

⁹ A decolonialidade tem seu marco de debate na Conferência de Bandung em 1955, onde Ásia e África se reuniram para repensar as práticas vigentes e, em 1961, a Conferência de Belgrado reuniu esses países e a América Latina, quando fundamentaram a decolonialidade no âmbito político e epistemológico (MIGNOLO, 2017).

desenvolvimento que homogeneiza a questão do conhecimento centrado no saber eurocêntrico como universal ou unidirecional (PORTO-GONÇALVES, 2006). Esse fato instiga a repensar a relação entre conhecimentos em cada espaço territorial onde se encontram um conjunto de saberes e práticas culturais diferentes e que não se reduzem à racionalidade moderna instrumental, instiga ainda, perceber como o serviço social, e seus profissionais tem sido orientados sobre a prática profissional nos contextos indígenas.

Assim, a problemática desta pesquisa visou responder à seguinte questão: como o saber-fazer artesanal de mulheres Kaingang aciona e conecta distintas territorialidades?

O objetivo geral desta pesquisa foi analisar como as mulheres Kaingang compreendem seu saber-fazer artesanal e como ele integra suas lutas territoriais. Já os objetivos específicos foram: a) compreender como a violência colonial operou sobre os territórios e conhecimento indígenas; b) entender os processos de resistência Kaingang, a partir do bem viver, que se contrapõe ao modelo hegemônico de desenvolvimento; c) averiguar a relação entre a composição de pessoas e o artesanato e de que modo ele é aprendido e transmitido entre as gerações e como compõe a territorialidade; d) compreender a relação deste coletivo com o Estado e a reivindicação por direitos a partir do artesanato.

Nesse sentido, esta pesquisa visou dialogar com a cosmologia Kaingang, através da etnografia realizada com as mulheres artesãs da TI de Mangueirinha, Paraná. Partida da compreensão das violências coloniais que os coletivos indígenas sofreram e, particularmente, as mulheres. Dessa forma, a construção do conhecimento acadêmico, a partir das perspectivas indígenas Kaingang, pode nos oferecer instrumentos para reconhecer o histórico de resistências, de suas lutas atuais e de suas perspectivas de futuro. Assim, constrói-se o pensar sobre a diferença – em oposição à ação do Estado de homogeneizar a sociedade – pelas relações étnicas e interétnicas que se estabelecem na comunidade de Passo Liso, no município de Chopinzinho/Paraná¹⁰.

¹⁰ As comunidades indígenas que se localizam no município de Chopinzinho são: Passo Liso, Mato Branco e Palmeirinha do Iguaçu.

O artesanato foi a ponte de diálogo interétnico entre mim e as(os) Kaingang. É necessário pontuar que para os Kaingang a arte e o artesanato envolvem seus territórios, marcados pelo sentido de pertencer e ser. O artesanato se estabelece como resistência, que se opõe ao ideário homogeneizador do etnocentrismo e do eurocentrismo, que renega e se sobrepõe à diversidade dos povos. É fundamental a compreensão de que os coletivos indígenas não partilham da mesma noção de arte ocidental (LAGROU, 2010), pois, para eles, sua arte contém simbolismos e mecanismos que são intrínsecos a sua existência e aos seus modos de vida, de experiências e de comunicação, manifestações que “procuram explicar como a sociedade pensa a si própria e o mundo que a rodeia” (SILVA, 2009, p. 163). A arte indígena é, também, uma forma que estes adotaram para entender a sociedade, de se colocar dentro dela e poder sobreviver (MUNDURUKU, 2020).

Para o desenvolvimento da pesquisa, parti das categorias da colonialidade do poder, do saber e do ser, para analisar as relações vivenciadas pelas mulheres indígenas e apreder com o seu saber-fazer artesanal, com base no conhecimento indígena ligado ao artesanato, que esse, além de meio de prover renda, é mantenedor da cultura, comunicador frente à necessidade da preservação ambiental e dos simbolismos culturais.

Para Els Lagrou (2010), os artefatos e grafismos marcam o estilo de diferentes grupos indígenas e são materializações densas de complexas redes de interações com outros agentes. São objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos, porque é através dos artefatos (e do artesanato) que as pessoas agem, relacionam-se, produzem-se e existem no mundo. Assim, os objetos indígenas cristalizam ações, valores e ideias. Entre esses coletivos, inexistente distinção entre arte e artefato, ou seja, entre objetos produzidos para serem usados e objetos para serem contemplados.

Almejo que esta pesquisa possa contribuir para promover a visibilidade dessa realidade local, a qual está intrinsecamente interconectada com a produção do artesanato, associado ao saber-fazer, à interrelação sociedade-natureza e ao “bem viver” Kaingang. A análise sobre essas dinâmicas pode permitir pensar em mudanças nas relações hierarquizantes que classificaram os conhecimentos e os modos de vida

indígenas como menos importantes que aqueles dos povos descendentes de europeus que ocuparam a região, bem como, promover a construção de estudos sobre os povos indígenas da região. A partir de diálogos com as mulheres indígenas, é possível avançar na visibilidade delas, pois, conforme assinala Ligia Terezinha Lopes Simonian (2009, p. 5), “muito há de ser feito quanto à produção acadêmica em torno à participação política das mulheres em geral e das mulheres indígenas em particular”. Há uma intenção ainda de que o serviço social, amplifique o debate dos princípios do código de ética profissional, considerando o respeito à diversidade, reafirmando o compromisso de defesa das classes subalternizadas, empenhando-se no banimento de todas as formas de preconceito e discriminação e combate ao racismo institucional.

Cabe salientar que a condição de invisibilidade dos povos indígenas se naturalizou nas relações sociais e de poder, durante os últimos 500 anos em que se construiu a historicidade e a hierarquia dos espaços de fala (DESCOLA, 2006). No caso dos povos indígenas, mais especificamente, das mulheres indígenas, suas histórias não foram contadas por elas próprias, mas escritas pelos seus algozes (FEDERICI, 2004). Assim sendo, Silvia Federici (2004, p. 399) ressalta que “devemos repensar o modo com que os conquistadores lutaram para dominar aqueles a quem colonizaram. [...] e contra a destruição de seu universo social e físico, criar uma nova realidade histórica”.

Nesse sentido, para a construção desta pesquisa, partiu-se dessa compreensão sobre as violências históricas que os povos indígenas sofreram e, particularmente, as mulheres indígenas. Buscou-se, portanto, ampliar o conhecimento acadêmico a partir da perspectiva das mulheres Kaingang, considerando seu histórico de resistências, suas lutas atuais e suas perspectivas de futuro. Assim, constrói-se o pensar sobre a diferença – em oposição à ação do Estado de homogeneizar a sociedade em uma identidade nacional.

A partir dessas perspectivas, enseja-se que a pesquisa contribua, promovendo a visibilidade da realidade local, a qual está intrinsecamente interconectada com a produção do artesanato associado ao conhecimento sócio-histórico e à relação cosmo-ontológica. Em específico, pela sabedoria ou poder dos Kaingang, que emana da mata, pois “as relações estabelecidas entre os Kaingang e os seres que habitam a mata são

muitas e de qualidade diversa” (JAENISCH, 2011, p. 45) e engendram todo o cosmo da vida humana e extra-humana, por todo o território, que é seiva da vida desse povo, território que pode ser considerado como espaço biofísico e epistêmico entre múltiplas inter-relações.

A dissertação está estruturada da seguinte maneira: além desta introdução, o capítulo dois apresenta como o trabalho de campo foi realizado, o local de vivências e afetações, onde se deu o encontro da pesquisadora com as interlocutoras desta pesquisa. No capítulo três, faço uma crítica ao desenvolvimento a partir da perspectiva decolonial, que permite entender como o colonialismo e a colonialidade operaram e operam violências contra os povos indígenas. Além disso, evidencio as suas resistências, os seus conhecimentos e os seus saberes. O “bem viver” Kaingang é apresentado como outra perspectiva de pós-desenvolvimento, com relações íntimas com o contexto social, ambiental e cultural de cada território, constituindo-se como alternativa as já postas ideias de desenvolvimento, centradas na base econômica e euro, norte-centrada. Assim, proponho demonstrar outras possibilidades para o desenvolvimento, considerando o saber dos povos indígenas que foram afetados pelo processo colonizador e que também estabeleceu as classificações de gênero e a divisão sexual do trabalho e dos espaços.

No capítulo quatro, analiso as questões de gênero, buscando compreender as suas especificidades no contexto indígena, tomando o cuidado de não utilizar categorias universais e individualizantes para a elaboração dessa análise. Essas questões foram discutidas a partir das narrativas e práticas das mulheres Kaingang, suas relações cosmo-ontológicas e de conhecimentos (seu saber-fazer). Busquei compreender também a cosmologia relacionada ao artesanato Kaingang e verificar como este passa a ser um instrumento de perpetuação da cultura, da resistência, da interação sociedade-natureza e, ainda, da constituição do “bem viver” Kaingang, repensando a relação da produção do conhecimento, na direção de reconhecer as diversidades cultural, cosmológica e ecológica que permeiam o lócus de vida desse povo.

No quinto capítulo, rememora-se recortes de lutas e normativas legais voltadas aos povos indígenas, que mesmo com tais “garantias” de leis, continuam tendo que reivindicá-los, a exemplo da demanda levada ao Ministério Público Federal (MPF) para que pudessem circular livremente pelas cidades, comercializando o seu artesanato.

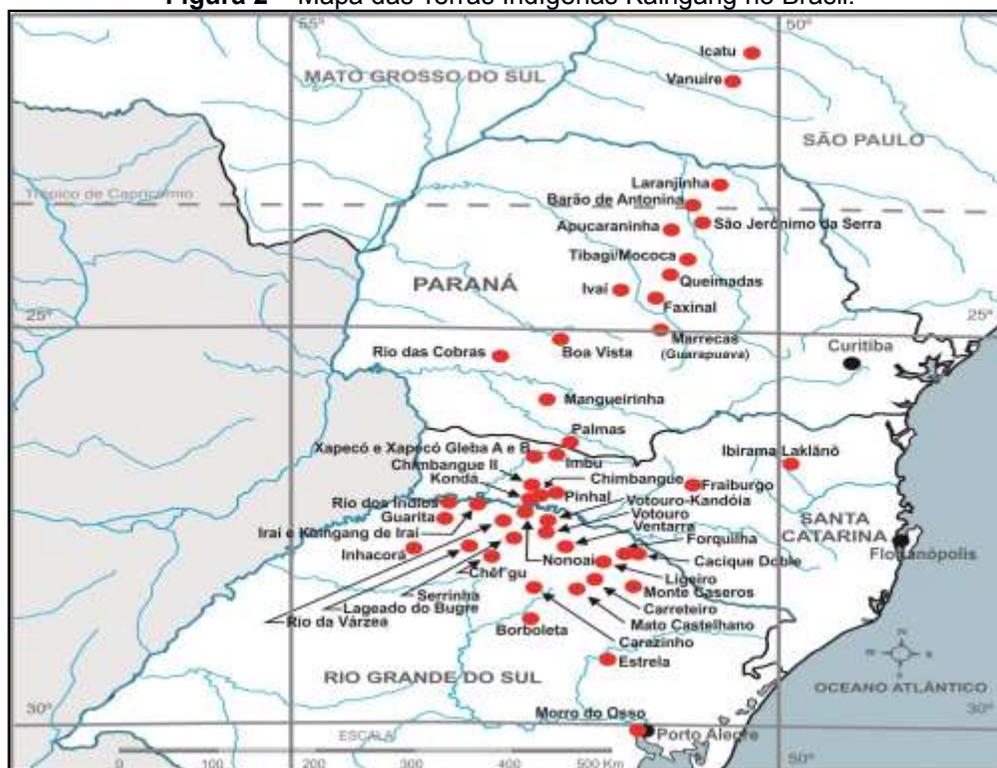
Compreender essas múltiplas relações visa permitir descolonizar as práticas e os saberes hegemônicos, tencionando uma comunicação que perpassa pela compreensão do quanto o colonialismo e a colonialidade afetaram e afetam a vida dos coletivos indígenas. Um caminho que se trilha a partir da minha aproximação profissional enquanto assistente social e da minha inserção enquanto pesquisadora, criando uma relação intensa com as mulheres artesãs Kaingang, as quais me direcionaram à reflexão através de suas interpelações e pela expressão de seus incômodos, que passaram também a ser meus.

Meu lugar de fala, portanto, é de assistente social que busca ampliar o olhar para diferentes debates que tangenciam diferentes perspectivas interdisciplinares e interculturais, que podem incidir em fragmentos nesta fusão de horizontes diante das situações etnográficas vividas e dos tecidos sociais que se interpelaram, o que poderá ser observado no decorrer da dissertação.

2 DA PESQUISA DE CAMPO NA TERRA INDÍGENA DE MANGUEIRINHA

As mulheres Kaingang, que são as interlocutoras desta pesquisa, habitam a comunidade indígena Passo Liso, no município de Chopinzinho, desmembrado do município de Mangueirinha. No mapa abaixo (Figura 1) consta a localização das comunidades Kaingang, dentre estas, a TI de Mangueirinha. Pode-se observar a proximidade entre as Terras Indígenas, o que permite o deslocamento constante das pessoas entre as comunidades. Os territórios Kaingang estão localizados em um “ecossistema de Floresta Ombrófila Mista – Floresta com Araucária” (ROSA; FREITAS, 2015, p. 251). Esta TI “fica no terceiro planalto da bacia hidrográfica do rio Iguaçu, onde encontra-se a maior reserva natural de floresta de araucária angustifólia do mundo” (CASTRO, 2011, p.36), que passou a ser degradado pelo avanço colonial a partir do século XX.

Figura 2 – Mapa das Terras Indígenas Kaingang no Brasil.



Fonte: elaborado por Carina Santos de Almeida, a partir da localização das Terras Indígenas Kaingang no Brasil. Acervo LABHIN/UFSC (2013).

Segundo Paulo Afonso de Souza Castro (2011), a partir de pesquisas arqueológicas e linguísticas sobre a língua Jê, que datam de cerca de três mil anos, é possível verificar que Xokleng e Kaingang migraram rumo ao sul nesse período. Os Kaingang,

[...] primeiro se estabelecem na região do atual estado de São Paulo, posteriormente alguns grupos cruzaram o rio Paranapanema. [...]. Movimento contínuo de grupos e segmentos familiares que transformavam-se em novas unidades sociais, reproduzindo assim uma mesma cultura. Os grupos Kaingang desmembravam-se constantemente, decorrência da tradição faccionalista de sua organização social, ocupando progressivamente os campos e florestas meridionais. Esta gente veio da região onde atualmente é o Brasil central e pertence ao tronco lingüístico e cultural Jê, aparentados portanto com os Xavante, os Xerente, os Panará, os Kayapó, os Krenak e os Aimoré. (CASTRO, 2011, p.36-37)

Segundo Ana Elisa de Castro Freitas (2005), os Kaingang estão em quase toda a extensão do Planalto Meridional, com território no centro, onde as águas do Planalto tem seus divisores, que passa pelo rio Tietê (Sul) até o estado do Rio Grande do Sul, pelas bacias dos rios Jacuí, Taquari, Caí, dos Sinos, Gravataí, encontrando-se a Oeste com a bacia do Paraná e com o rio Uruguai, até Misiones, na Argentina.

A TI de Mangueirinha está localizada no limite norte do rio Iguazu e rio Chopin, entre os municípios de Mangueirinha, Coronel Vivida e Chopinzinho, cidades da região Sudoeste do estado do Paraná. A comunidade na qual desenvolvi a pesquisa, fica localizada no município de Chopinzinho, onde vivem 623 indígenas, entre Kaingang e Guarani (IBGE, 2010).

Observa-se que alguns referenciais (HELM, 2012; CAVALHEIRO, 2015)), retratam a história de uma ocupação recente da TI de Mangueirinha, entretanto, a arqueologia demonstra que a presença Kaingang em toda a região é imemorial, data de 3.000 anos (A.P.) e a presença dos guaranis é de 2.500 anos (A.P.) (PIRES, 1975; CASTRO, 2011). As realocações e remoções das territorialidades indígenas, derivam dos processos de colonização, pelos conflitos que historicamente desalojaram os povos indígenas pelas políticas de indução territorial estatal, portanto, a presença indígena na região não é recente.

Entretanto, essa presença imemorial, não é a mesma que o Estado passa a defender, ou regular nos processos de colonização e desterritorialização, à exemplo do que o Portal Povos Indígenas do Brasil¹¹ aponta, de que foi no século XVI que se deram os primeiros contatos dos Kaingang com os colonizadores no Litoral Atlântico, período que perdurou até o século XVIII, quando os Guaranis foram em maior medida reduzidos demograficamente, o que se deu devido a esses contatos e às intrusões colonizadoras, jesuíticas, as quais trouxeram além da exploração, a disseminação de epidemias.

Esta regulação do Estado também foi demonstrada por Cecilia Maria Vieira Helm (2012), sobre a posse territorial dos Kaingang e Guarani na região de Manguairinha, Chopinzinho e Coronel Vivida que ocorreu pelos termos estatais em 1819, chefiada pelo cacique Capanema, o qual ocupava o território de Palmas e passou a se estabelecer em Covó, que à época era denominado por rio Iguaçu.

Aline Cavalheiro da Cavalheiro a partir da dissertação de mestrado de Maria Ligia Moura Pires (1975) sobre relações intertribais de Guaranis e Kaingang, aponta que no século XVIII ocorreu a apropriação, pelos europeus colonizadores, do trabalho dos Kaingang para a criação de gado, o que originou “o caminho das tropas” e “formando o chamado corredor Kaingang” (CAVALHEIRO, 2015, p. 40).

O refúgio encontrado pelos Kaingang era nos campos de Palmas, que não demorou muito a ser colonizado pelos portugueses, que agiram ali da mesma forma que fizeram em Guarapuava: atraíram uma etnia indígena e a fizeram lutar contra as outras, afirmando que lhes dariam um pedaço de terra e depois expulsaram até mesmo as tribos “aliadas”, levando-as para aldeamentos. O grupo que conseguiu fugir e se refugiar na região do Covó são os antepassados dos Kaingang que hoje habitam a TI de Manguairinha (CAVALHEIRO, 2015, p. 41).

Após a redução demográfica, os Kaingang ocuparam a extensão das terras do sul no planalto de São Paulo até o Rio Grande do Sul, reagindo contra os conquistadores, o que se deu entre o século XVI à XVIII, estendendo-se até o século XIX (CAVALHEIRO, 2015).

¹¹ Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>>. Acesso em: 7 jun. 2020.

Ainda sobre os Guaranis, sua ocupação na TI de Mangueirinha segundo dados coletados pela antropóloga Cecilia Maria Vieira Helm (2012), estes, solicitaram ao cacique Capanema, filho de Antonio Joaquim Cretã, permissão para se estabelecerem no território, permanecendo, desde então, no que ficou denominado de comunidade de Palmeirinha do Iguaçu, junto à bacia do rio Iguaçu.

Sobre a situação fundiária no Brasil, Geórgia de Macedo Garcia (2019, p. 98) menciona que a Lei de Terras de 1850, a partir da qual a terra se tornou uma mercadoria, levou à procura de regularização por quem se definia como proprietário, o que segundo a autora, resultou em “uma problemática aos indígenas que, não tendo como (documentalmente) provar a ocupação de suas terras, ficaram sem ter o direito a elas”.

Segundo o Portal Povos Indígenas do Brasil¹², as lideranças Kaingang do Sul do país “foram praticamente conquistados e aldeados no século XIX”, o que no Paraná se deu em 1930, através das expedições organizadas pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI), conjuntamente com a Companhia de Terras Norte do Paraná. Em 1949, a União e o estado paranaense reduziram as terras indígenas enquanto áreas devolutas para a Fundação Paranaense de Colonização e Imigração (FPCI). A ocupação colonial da região perdurou durante o século XIX, a partir da implantação da Colônia Militar do Chopim (HELM, 2018). Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), o Governo Imperial, como pagamento de serviços prestados pelos indígenas através da Colônia Militar do Chopim, no final do século XIX, “doa” a TI de Mangueirinha aos indígenas, para compensá-los pelos serviços da abertura de estradas para os militares, o que iniciou em 1882 (HELM, 2012).

Em 1903, o governo estadual, através do Decreto nº 64, reconhece uma área de 17.308,0775 alqueires de terra para os indígenas (HELM, 2012), dos quais 8.976 alqueires foram expropriados inconstitucionalmente em 1949, por fazendeiros e madeireiros, numa violência até então não reparada (ver documento no Anexo I¹³). O território, expropriado ilegalmente e destinado ao grupo de madeireiros, foi um ato

¹² Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>>. Acesso em: 7 jun. 2020.

¹³ Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/mangueirinha-luta-pela-terra>>. Acesso em: 24 maio 2020.

apoiado pelo SPI e pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), sendo essa porção de terra, a Gleba B. Dessa regularização de 1903, Cecilia Maria Vieira Helm destaca que:

Para os indígenas da Terra Mangueirinha, os Kaingang e os Guarani, a terra é deles, porque estão ocupando este local desde que o cacique Antonio Joaquim Kretã se fixou com o seu grupo, junto ao rio Iguazu e dirigiu os toldos da Campina e da Palmeirinha. Há um saber criado por eles que se refere à ocupação tradicional da terra e a sua regularização. O teor do Decreto nº64 de 1903 deixa claro que as terras reservadas e delimitadas para os Kaingang chefiadas por Antonio Joaquim Kretã, são deles (HELM, 2018, p. 20).

Em 1940, o governador estadual Manuel Ribas implantou e, posteriormente, concretizou a venda dessas terras, a redução das áreas indígenas e a transferência para terceiros, que passaram a espoliar os recursos naturais, o que provocou conflitos entre indígenas e esses invasores que, na ótica do estado, estavam permitidos a desmatarem e usufruírem dessas terras indígenas (HELM, 2018). Nesse período, na região do sudoeste do Paraná, ocorria o avanço colonial de agricultores que vieram do Rio Grande do Sul e que iniciaram esse processo de migração em 1930, com incentivo do governo federal, que não regularizava as terras indígenas .

[...]. O governo federal além de não regularizar as terras por eles cultivadas, estimulava a vinda de novos “posseiros” para desbravarem os sertões com promessas de assentamento para aqueles que desmatassem e produzissem grãos. Setores madeireiros das elites políticas e econômicas do Paraná que tinham suas bases no latifúndio, também cobiçavam o potencial dos recursos naturais das florestas de araucárias ainda praticamente intactas. [...]. Buscava-se com tal medida a defesa das fronteiras nacionais com a instalação de novos núcleos urbanos e o desenvolvimento econômico através de frentes de expansão agro-pastoril. E obviamente a derrubada das matas para a exploração da madeira. Neste projeto desenvolvimentista do governo federal, não havia espaço para idéias preservacionistas relativas às florestas, pois as questões ambientais estavam fora da pauta. [...]. (CASTRO, p.28, 2011)

Esse foi o período em que o “Estado Novo” geria a política indigenista, transferindo ao SPI a função de liderar, impondo na forma de tutela, ordens aos povos indígenas, subjugando as lideranças tradicionais que perderam estes espaços que eram e são políticos (CASTRO, 2011).

Os direitos históricos dos indígenas haviam sido desrespeitados. Tanto os Kaingang, como os Guarani, que viviam na Gleba B foram proibidos de construir neste local suas casas, seus ranchos, suas roças, de coletar os frutos das araucárias e apanhar lenha na mata. [...] (HELM, 2012, p. 3).

Dentre outras violências, ocorreu a transferência de pessoas que ali residiam para outros territórios indígenas, afastando-os de seus parentes, perdendo suas casas e suas roças. Esse período de retrocessos onde o Estado expropria direitos já demarcados foi um “regime de arbítrio que propagava uma marcha para o oeste¹⁴ e a ocupação dos vazios demográficos em nome do progresso” (CASTRO, 2011, p. 30).

Porém os Kaingang com zelo preservavam sua memória, estes índios sempre estiveram conscientes de seus direitos históricos sobre as terras onde vivem. E mesmo nos momentos de maior repressão nunca deixaram de defender seus interesses e pontos de vista diante das autoridades brancas. Tal resistência de caráter político e cultural, naqueles períodos de arbítrio e opressão, desenvolvia-se veladamente no seio das famílias. [...] (CASTRO, 2011, p.26)

As resistências davam-se publicamente também, como ocorreu com o posicionamento de Angelo Cretã que criticava o sistema imposto e propunha “a perspectiva indígena e holística de relação com a natureza e seus recursos” (CASTRO, 2011, p.47). Essa consciência e resistência impulsiona a retomada das terras indígenas no Sul do Brasil iniciou em 1960, com a liderança de Angelo dos Santos Souza Cretã, nascido em 1942. Com isso, os Guarani e Kaingang reiniciaram as lutas por garantia e retomada de seus territórios. Após a morte daquele líder indígena ocorrida em 27 de janeiro de 1980, vítima de acidente automobilístico, mais especificamente em 1986, estes povos ocuparam as terras apropriadas pelos madeireiros. (CASTRO, 2011) Mesmo que convocada pela justiça, a FUNAI apoiou a reocupação do território pelos indígenas, contestando judicialmente a ocupação colonizadora, através de laudos técnicos embasados por mapas, legislação e documentos sobre a ocupação e a posse indígena. Esses laudos técnicos foram solicitados, em 1994, pelo MPF à FUNAI. Cecilia Maria

¹⁴ O discurso colonizador referia os territórios da região como “vazios demográficos” e, portanto, indicava a necessidade do povoamento referendando a instalação de colonos.

Vieira Helm (2012), antropóloga que realizou pesquisas locais desde 1967, e Blasi, arqueólogo, elaboraram tais documentos, protocolados em setembro de 1996 (HELM, 2012). Em 2005, a magistratura federal, em Curitiba, “deu a sentença favorável aos indígenas”. Neste ato da justiça, o magistrado afirma “que se as terras indígenas são bens públicos, gozam dos atributos da inalienabilidade e da imprescritibilidade, não podendo por isto, serem usucapitáveis como alegam os opostos” (HELM, 2012, p. 5-6).

Ao abordar a história da TI de Mangueirinha, Aline da Rocha Cavalheiro (2015) sugere que os Guaranis exercem papel coadjuvante, enquanto os Kaingang seriam os protagonistas na luta por territórios, atribuindo a eles o protagonismo político. No entanto, o que eu visualizo nesta caminhada profissional e acadêmica, é que não há um papel de passividade dos Guaranis. Em um diálogo com Leticia Laleska Gabriel (entrevista realizada em setembro de 2019)¹⁵, que é indígena Kaingang, pedagoga e pesquisadora, residente na comunidade de Passo Liso, ela pontua que os Guaranis,

São os defensores da cultura, enquanto os Kaingang são os guerreiros, os que defendem o território.

Ou seja, são papéis sociais diferentes e não menos importantes na junção histórica da proteção de seus territórios. É o que pontua Paulo Afonso de Souza Castro (2011, p.38), de que atualmente esses povos mantêm “a territorialidade transitória e o uso corrente do idioma materno”.

O território indígena de Mangueirinha que está “sob jurisdição da Coordenação Regional (CR) Interior Sul, com sede em Chapecó - SC, e da Coordenação Técnica Local (CTL) Laranjeiras do Sul, ambas da Funai”, conta com seis comunidades¹⁶: Passo Liso, Mato Branco, Paiol Queimado, Água Santa, Palmeirinha do Iguaçu e Aldeia Sede (ROSA; FREITAS, 2019, p. 21).

¹⁵ Pedagoga, mestranda em história na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

¹⁶ O uso do termo comunidade é uma designação administrativa para definir tais territórios, sejam eles indígenas ou outras áreas rurais que, em geral, possuem ou possuíam escola, posto de saúde, igreja.

A presença indígena na região é imemorial, porém, a ação estatal tem sobrecodificado esses territórios ancestrais. Os Kaingang se contrapõem, através de constantes enfrentamentos, às ações coloniais sobre seus territórios.

2.1 A COMPOSIÇÃO DA ETNOGRAFIA

A pesquisa buscou observar os fenômenos de modo a evidenciar quando, onde e como eles acontecem sem a preocupação de transformá-los em dados mensuráveis, utilizei o método etnográfico que é uma abordagem de investigação científica qualitativa, que possibilita observar as “desigualdades e exclusões sociais e situações sócio interacionais” (MATTOS, 2011, p. 49-50). A pesquisa qualitativa, segundo Maria Cecília de Souza Minayo (1994), pode ser entendida como aquela que se preocupa com a realidade que não pode ser apenas quantificada. Trata-se do universo de valores, significados e outros aspectos das relações humanas que não se reduzem a operacionalização de variáveis. Este método de pesquisa se aproxima da prática profissional, que cotidianamente intervém na realidade societária.

A contribuição da etnografia para a investigação científica permite que se realize uma análise ampla sobre a questão cultural que “não é vista como um mero reflexo das forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas” (MATTOS, 2011, p. 50). Como pontuam Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2008, p. 4), a etnografia permite compreender um universo de práticas marcadas pelas “diversidades e singularidades dos fenômenos sociais para além das suas formas institucionais e definições oficializadas por discursos legitimados por estruturas de poder”.

Philippe Descola (2016, p. 9) afirma que, para compreender e descrever como cada território e seu povo concebe o que é natureza e o que é cultura, “é necessário ir ao encontro das pessoas e observar seus costumes, suas formas de fazer e dizer [...]”. Ainda, como sinaliza Alexandre Surralés (2004), é fundamental levar a sério o que aquelas dizem enquanto interlocutoras de suas histórias.

Busquei observar, ouvir, ler e analisar sem, no entanto, objetificar a temática e os agentes com quem a pesquisa foi realizada. Para tanto, tive o cuidado de me situar enquanto pesquisadora. Esse situar englobou a descrição do lugar do qual eu falo, condição que difere de discursos que generalizam espaços, ao passo que o situar-se não é estático. Sobre esse aspecto, Gomes, Faria e Bergo apontam que:

Fazer pesquisa é prática situada e aprender a fazer pesquisa significa mudar nosso modo de participar. Essa premissa pode valer para todos os envolvidos, nesse momento em que as fronteiras entre pesquisador e pesquisado se mesclam, e tem se produzido vários “atravessamentos”, ou deslocamentos (GOMES; FARIA; BERGO, 2019, p. 119).

Além disso, “há que se saber ouvir” e atentar para as narrativas das interlocutoras (OLIVEIRA, 1996, p.19). No caso desta dissertação, encontrei algumas limitações linguísticas na comunicação com as mulheres, no entanto, isso não interferiu, substancialmente, no desenvolvimento da pesquisa.

Minha relação de pesquisadora com as interlocutoras é de reconhecimento da alteridade, buscando não esvaziar a existência humana e cosmológica no que será transcrito (GLOWCZEWSKI, 2015). Para isso, a etnografia foi construída no local das vivências e dos saberes das mulheres Kaingang.

Para Hélio Raymundo Santos Silva (2009, p. 177), a etnografia é o “andar e ver” onde, de um lado ocorre a “auto percepção e formulação de trajetórias permanentemente revistas. De vários outros lados, percepções alheias e permissões e restrições de deslocamentos também revistas constantemente”. Nesse contexto, construir a pesquisa etnográfica é saber que se:

[...] lida primeiramente com expressões sociais e culturais não exatamente correspondentes a uma tradição de linguagem escrita que, embora tenha se difundido, teve uma origem precisa, isto é, de uma época historicamente datada, uma região geograficamente circunscrita, uma província antropológicamente situada (SILVA, 2009, p. 185).

Portanto, a escrita etno-gráfica possibilita “acomodar as questões da controversa da restituição etnológica da palavra do outro” (ROCHA; ECKERT, 2008, p. 10). No caso desta pesquisa, trata-se de uma descrição das dinâmicas cosmo-ontológicas que permeiam o saber-fazer no artesanato indígena, a partir do olhar das mulheres Kaingang. Como salientou Els Lagrou (2010, p.19), o “olhar etnológico para as artes indígenas” consiste em compreender que ela “é um processo de construção de mundos”. Ao eleger a etnografia como instrumento de pesquisa para a análise da/do arte/artesanato indígena, requer-se compreendê-la/lo também iconograficamente, sendo mecanismo de “continuidade do processo histórico-cultural” (BAPTISTA DA SILVA, 2001, p. 164).

Os elementos do diário de campo, que dão singularidade ao texto etnográfico, auxiliaram a tecer tais compressões, pois nele foram registrados o que vi, ouvi e senti. Para Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2008, p. 16), “as produções etnográficas, elaboradas no âmbito acadêmico para contextos além-muros universitários, consistem numa perspectiva de democratização e compartilhamento político do trabalho de pensar o mundo social”.

Assim, as contribuições da etnografia são a compreensão das particularidades, corporalidades e simbolismos dos coletivos com os quais se estabelece interlocução. Na pesquisa com as mulheres artesãs Kaingang, reconhece-se que “há dados no que se pode e no que não se pode dizer”, o que requer que a análise e comunicação sejam cuidadosas e paralelamente “flexíveis” (SOMEKN; LEWIN, 2015, p. 70-71).

Essa etnografia foi construída com a observação participante, da realização de entrevistas com questões abertas, com o propósito de proceder a investigação, buscando “conhecer as pessoas e perceber como elas desenvolvem suas próprias definições” (LÓPEZ, 1999, p. 46). Quando se observa o campo de pesquisa e o diálogo construído, compreende-se que a linguagem não é apenas referencial como pensa o senso comum ocidental, “ao contrário, palavras fazem coisas, trazem consequências, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados”, mas, além disso, os “silêncios também comunicam” (PEIRANO, 2014, p. 386). Ou seja, não se trata somente de

método, mas do aprendizado de categorias êmicas, a partir de teorias locais, das pessoas do campo que elaboram teorias.

Com a observação participante, ocorreu uma relação intensiva que gerou conhecimento promovendo uma melhor interação, sem direcionar essa observação a hipóteses que reduzem a relação dialógica, para um olhar somente da pesquisadora de fora (OLIVEIRA, 1996). E sem esvaziar na escrita, um modo de viver de um povo, das formas de existir que ultrapassam a lógica ocidental (GLOWCZEWSKI, 2015).

Portanto, a observação participante foi um caminho que me aproximou do cotidiano observado. Segundo Antonio Carlos Gil,

A observação participante, ou observação ativa, consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada. Neste caso, o observador assume, pelo menos até certo ponto, o papel de um membro do grupo. Daí por que se pode definir observação participante como a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida de um grupo a partir do interior dele mesmo (GIL, 2008, p. 103).

Realizei, também, entrevistas com roteiro semiestruturado, instrumento que oportuniza obter informações sobre “o que as pessoas sabem, creem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer ou fizeram, bem como acerca das suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes” (SELLTIZ, 1967 apud GIL, 2008, p. 109). Para Celia Regina Jardim Pinto e Cesar Augusto Barcellos Guazzelli (2008, p. 80), “a entrevista não é uma fonte de informação a ser utilizada para reconstruir uma dada realidade, mas é a própria construção do discurso do entrevistado que é o objeto de investigação”.

Sobre as entrevistas, Roberto Cardoso de Oliveira (1996) pondera que as condições de sua realização são delicadas, considerando que para a pesquisadora está posta sua compreensão de mundo, com modelos ocidentalizados. Ao mesmo tempo, nessa interação ocorre uma relação entre mundos e, entre estes opera a função do ouvir da pesquisadora. Para o autor, ocorre um empobrecimento desse ato cognitivo quando se apresentam questionamentos em busca de respostas diretas e quando não se dá uma relação dialógica. Porém, essa relação pode ser estabelecida a partir do

reconhecimento da interlocutora, de ouvi-la e deixar-se ouvir num “encontro etnográfico” e uma “fusão de horizontes” e nesta relação dialógica “[...], sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso [...]” (OLIVEIRA, 1996, p. 21).

Essa oportunidade de aproximação e diálogo constante ocorreu com minha presença no território indígena Kaingang em Mangueirinha, através de experiências, de trocas e de revisão de pré-concepções, permitindo que novos entendimentos surgissem acerca do saber-fazer e do “bem viver” das artesãs Kaingang. Nessa interrelação se dá o reconhecimento da “pluralidade de vozes” presentes nesta etnografia (OLIVEIRA, 1996, p. 27).

Além disso, adotei uma linguagem visual, através da apresentação de imagens, enquanto dados sensíveis e parte integrante do texto etnográfico. Essas imagens são expressões de conhecimento indígenas. Para Ana Luiza Carvalho da Rocha,

Longe de tentar captar uma imagem autêntica do universo social, a linguagem visual, quando associada à escritura do texto etnográfico, denuncia-o como construção, revelando que todo o conhecimento dos dados empíricos ordinários se pauta na “ação de energias mentais do pesquisador (ROCHA, 1995, p. 108).

As imagens podem demonstrar “o que existe de desconhecido e inacabado na estrutura”, bem como, podem ser pensadas “do ponto de vista de uma estética e de uma poética”, atendendo a “uma estética do imaginário” (ROCHA, 1995, p. 110-112), onde as imagens projetem compreensões para além do escrito, que expressem parte do mundo Kaingang.

Por fim, cabe salientar que esta etnografia se construiu desde as primeiras observações, nos passos dados com as(os) interlocutoras(es) Kaingang, nas idas à mata para colher taquara, nas vendas de artesanato nas feiras, nas visitas domiciliares e nas reuniões, bem como no atendimento – enquanto Assistente Social – às demandas que surgiram ao longo desta caminhada, que é, ao mesmo tempo, profissional e acadêmica.

2.2 CHEGANDO NA TERRA INDÍGENA DE MANGUEIRINHA: O TRANÇAR DA PESQUISA

Foi em setembro de 2017 que iniciei minha aproximação da TI de Manguairinha, o que se intensificou em janeiro de 2018 quando passei a atuar, enquanto Assistente Social, na Equipe Volante que atende esse território. Neste mesmo ano, como aluna especial na disciplina de “Gênero, Etnicidade e Desenvolvimento Territorial”, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional (PPGDR), iniciou-se a aproximação enquanto pesquisadora que avançou com a temática no mestrado. Esse caminho profissional e acadêmico foi trançado junto ao coletivo Kaingang dessa TI, especialmente com as mulheres.

Os primeiros passos da pesquisa foram dados em 2018, a partir de incursões iniciais para a construção de um artigo para a referida disciplina. Naquele momento, realizei diálogos com essas mulheres a respeito de quando iniciaram e com quem aprenderam a prática do artesanato, o que significava para elas esse saber-fazer, as relações delas na comunidade, as dificuldades por elas enfrentadas para conseguirem os materiais para fazerem o artesanato e como percebiam a continuidade dessa prática entre suas(eus) parentes mais jovens.

Naquela ocasião, realizei entrevistas semiestruturadas com 10 mulheres Kaingang que eu já conhecia devido aos encontros que o CRAS oportunizou. Foi então que apresentei para elas a pesquisa e explicitiei o objetivo daquelas entrevistas – que foram feitas na casa de cada uma delas. Nessas entrevistas, relataram as violências sofridas por seu povo, como a fala de Tereza Eufrasio:

Quando construíram a escola na sede [Manguairinha], era proibido falar o idioma Kaingang. Quem se comunicasse na língua própria não recebia comida e tinha suas casas e paióis queimados (entrevista realizada em agosto de 2018).

Dessas primeiras entrevistas, escrevi um artigo intitulado: “o destalar das taquaras: mulheres Kaingang e o artesanato na Comunidade Passo Liso de Chopinzinho/Paraná”, que foi aprovado e apresentado no III Congresso Internacional dos Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL): Territórios, narrativas e epistemologias plurais, desafios comuns”, ocorrido em 2019 na Universidade de Brasília (UNB). Ao participar desse congresso, tive a oportunidade de conhecer diversos coletivos indígenas da América Latina.

Tive a oportunidade de participar também do II Acampamento Terra Livre da Região Sul (Figura 3), ocorrido em 19 de dezembro de 2019, que reuniu coletivos Kaingang, Guarani e Xokleng do Paraná, de Santa Catarina e do Rio Grande do Sul. Ao final desse encontro, os coletivos que se reuniam fizeram barreiras para impedir a passagem de veículos, entoaram músicas em seus idiomas, dançaram como forma de protesto e mobilização, reivindicando o reconhecimento, por parte do Estado, de seus direitos a terra e à saúde indígena.

Figura 3 – II Acampamento Terra Livre da Região Sul.



Fonte: Arquivo pessoal (2019).

Entre os anos de 2018, 2019 e 2020, segui acompanhando as mulheres Kaingang na coleta de *vãn* (taquaras), nas viagens para vendas de artesanato em outras cidades da região, na feira municipal, em demandas encaminhadas ao MPF, auxiliando-as na construção de projetos, no intuito de angariar recursos para a comunidade para a construção de uma “casa da cultura Kaingang” – por elas almejada

como um espaço no qual as pessoas mais velhas pudessem ensinar a confecção do artesanato para as mais jovens. Em todas essas atividades elas foram me convidando para participar e colaborar. Assim, compreendo que enquanto profissional e pesquisadora, presente nos territórios de intensidades representativas próprias, passei a ser afetada e também a afetar (FAVRET-SAADA, 2005).

Em janeiro de 2020, em uma conversa, na Câmara de Vereadores de Chopinzinho, com João Santos Luiz Carneiro, atual cacique da Terra Indígena, agendei uma visita na sua comunidade, para conversar sobre a pesquisa de mestrado. Pedi a ele autorização formal para a realização da pesquisa, visto que anteriormente os contatos haviam sido diretamente com as mulheres, o que foi possível, inicialmente, em razão da minha relação profissional com elas. O cacique, juntamente com a sua esposa Romacilda Carneiro, Cida, como ela gosta de ser chamada, recebeu-me em sua casa.

A autorização formal para a realização da pesquisa foi permeada por um diálogo de cerca de três horas, onde a liderança expressou a preocupação com a inserção de pesquisadoras(es) na Terra Indígena. Ele apontou para a possibilidade de a pesquisa também contribuir com a visibilidade do artesanato Kaingang na região e também com melhores condições de infra-estrutura para que ele possa ser difundido para as crianças Kaingang. Nessa ocasião, assinamos, conjuntamente, o termo de consentimento, do qual uma cópia ficou com o cacique e outra comigo.

Essa preocupação da liderança remete ao que pontua Silvia Rivera Cusicanqui (1987) sobre o dilema epistemológico e ético das ciências sociais, que se dá diante dos diferentes horizontes de pesquisadoras(es) e coletivos pesquisados. A autora salienta que, “devemos aceitar que os nativos nos desloquem de ser porta-vozes em sua defesa: eles mesmos estão assumindo isso cada dia mais, mesmo ao custo de pagar com suas vidas. [...]” (CUSICANQUI, 1987, p. 5). A tradução de suas memórias coletivas, que o processo colonial levou à submersão, não deve ser totalizada e ou homogeneizada.

Ainda, por ocasião daquela visita, dona Cida (2020) contou sobre a colonização do território Kaingang, rememorando lembranças de sua infância e os processos de

invasão de suas terras. Em seguida, visitei uma família artesã, na qual todas as(os) membras(os) produzem artesanato. Fui apresentada e expus o objetivo da pesquisa.

Essa relação, conjuntamente com os diálogos já mantidos com as mulheres interlocutoras desta pesquisa, fez-me associar a pesquisa à prática de construção do conhecimento de forma colaborativa, apresentada por Ana Elisa de Castro Freitas e Eduardo Harder (2018), quando mencionam a experiência dos acadêmicos indígenas no reencontro com seus coletivos em seus territórios, numa experiência em que ocorre um “percurso mágico”. Nesta pesquisa, mesmo que não seja um encontro entre pares como o que ocorre entre acadêmicos e suas comunidades, o que me moveu e compôs a escrita foi a luta e a reivindicação para que esses coletivos sejam reconhecidos. Os autores pontuam que as práticas de colaboração permitem que as “categorias do pensamento ameríndio” se mostrem potentes para a “revisão crítica de políticas públicas indigenistas” (FREITAS; HARDER, 2018, p. 56).

Essa observação, efetivada no campo, dá-se através da perspectiva do olhar, do ouvir e do escrever que é constitutivo na elaboração e/ou na apreensão do conhecimento em ciências sociais (OLIVEIRA, 1996). Parti de conceitos apreendidos com o coletivo Kaingang, de seus modos próprios de viver, de seus conhecimentos ancestrais e da relação com sua cosmo-ontologia.

Para tanto, a intersubjetividade da pesquisa etnográfica se constitui numa construção colaborativa e que, no recorte desta pesquisa, deu-se pelo “[...] exercício de uma ética que reconhece a diferença como valor pautando as relações, a mediação e o diálogo neste momento da experiência” (VERGUEIRO; MELLO; PIRES, 2015, p. 55).

Concomitante à elaboração desta dissertação no ano de 2020, o mundo foi acometido pela pandemia da Covid 19. Nessa ocasião, em junho deste mesmo ano foi aprovada, nacionalmente, a Lei 14.017, denominada como Lei Aldir Blanc¹⁷. Frente à calamidade pública, foi aprovada essa lei como ação emergencial ao setor cultural, apoiando os(as) trabalhadores(as) que foram afetados(as) economicamente com a pandemia. As(os) artesãs(ãos) indígenas da TI de Manguairinha também foram

¹⁷ Nome dado em homenagem ao letrista, compositor e cronista Aldir Blanc Mendes que morreu, vítima dessa pandemia. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Aldir_Blanc>. Acesso em: 5 dez. 2020.

cadastrados para receber o auxílio, trabalho que realizei enquanto profissional da assistência social e que permitiu conhecer melhor o conjunto de artesãs e artesãos desse território.

Ainda no desenvolvimento de uma escrita colaborativa, fui mantendo contato com pessoas indígenas, as quais leram meu projeto e foram contribuindo para na escrita da dissertação. Entre elas está Edina Barbosa Farias, que é filha de uma de minhas primeiras interlocutoras, a qual convidei para me auxiliar com desenhos sobre a prática e o saber do artesanato. Ela me convidou para uma ida à mata para que sua mãe me “ensinasse” sobre a coleta da taquara, sugerindo que eu fizesse fotos dos grafismos. Edina também elaborou os mapas do território indígena em diferentes temporalidades. Portanto, as fotografias que fiz ao longo da pesquisa e os desenhos feitos pela minha interlocutora Edina Barbosa Farias, compõem imagens que vão integrando-se na escrita. Suzana Cavalheiro de Jesus (2015) aponta que as imagens compõem a narrativa etnográfica.

Outra colaboradora da pesquisa foi Vanin Mema (que é da etnia Marubo do rio Curuçá, na região da Amazônia Ocidental), que após meu contato, via mídia social, contou-me que herdou o seu nome de registro – Nelly Barbosa Duarte Dollis – de um colonizador:

Em meados dos anos de 1990, meu pai foi me registrar e o representante da FUNAI exigiu o nome de branco, disse que Vanin Mema não servia. O nome Nelly Barbosa é herdado de um branco que se casou com minha avó que era viúva, nome herdado dele que era peruano e que na década de 1960 veio trabalhar como calcheiro, na exploração de látex. Depois minha família conheceu um português de nome João Duarte, que deixou o nome Duarte para ser distribuído entre os Marubo. Quando aparece indígena com nome Barbosa, da Silva, é da época do apadrinhamento, à época da colonização. Meu nome Dollis é do meu avô torto, homem branco. Meu nome de verdade, de infância é Varin Mema, Varin que é do sol, que é minha seção e Mema é meu nome, é minha personagem. Agora, temos o direito de registrar em cartório o nome indígena (entrevista realizada em novembro de 2020).

Ouvi Vanin Mema no *podcast* Mekukrajá¹⁸, que é apresentado por Daniel Munduruku. Em sua fala, ela salienta a importância do trabalho manual, com foco nas mulheres de sua etnia, o que me incitou a conversar com ela sobre a pesquisa. Compartilhamos nossos trabalhos acadêmicos, eu com o projeto e Mema com a sua dissertação e com conversas.

Além dessas mulheres, tantas outras colaboraram com a construção da pesquisa, como Angélica Domingos Ninhpryg, Leticia Lalesga Gabriel e todas as artesãs e lideranças que são protagonistas desta escrita colaborativa.

Caminhando para o final do ano de 2020, a artesã Kaingang Ozana Sales me procurou no CRAS e me falou de sua vontade e da necessidade de ações para proteção dos taquarais. Ela expressou que gostaria de apoio para formalizar tais ações através de uma associação das mulheres artesãs. A partir dessa reivindicação, organizamos um encontro, em um sábado à tarde de sol escaldante, na casa de Sales, onde se reuniram cerca de 12 artesãs e suas filhas. Nenhum homem se fez presente. Sales expôs o objetivo da nossa reunião e disse que eu estava lá como ferramenta de apoio. Falei da importância de formalização da organização para que possam pleitear recursos. Nesse mesmo sábado, criamos um perfil no Instagram para expor os artesanatos que poderão ser comercializados.

Após esse encontro, buscamos outras pessoas que pudessem colaborar, como um contador que na oportunidade da feira municipal – na qual as artesãs vendem seus artefatos – fez-se presente e explicou sobre a formalização da associação. Entendo que essa vontade de criar uma associação de mulheres artesãs, colocando-se como protetoras da taquara, oponha-se à associação atualmente existente de produtores indígenas que “organiza e apoia a produção com agricultura mecanizada em áreas coletivas e individuais” e que “realiza a manutenção do maquinário” e da “infraestrutura da associação” (ROSA; FREITAS, 2019, p. 21). Essa associação dos produtores administra os recursos advindos do Imposto sobre a Circulação de Mercadorias e

¹⁸ O *podcast* Mekukradjá “enfoca as vivências e as preocupações sociais, culturais, políticas e artísticas dos vários povos indígenas do Brasil”. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/mekukradja>>. Acesso em: 13 nov. 2020.

Serviços (ICMS) Ecológico¹⁹, referentes à área de reserva florestal de conservação do Estado do Paraná, repassados pelas prefeituras dos municípios que integram a TI de Mangueirinha. No estatuto da associação já existente não há menção sobre a defesa dos taquarais e o incentivo ao artesanato, o que é reclamado por essas mulheres.

Ao longo desses encontros e caminhadas no solo Kaingang, ou nos espaços institucionais percorridos, a etnografia foi sendo constituída integrando o conhecimento epistemológico desse coletivo. A partir do meu interesse na compreensão do artesanato como parte da cosmo-ontologia Kaingang, foi possível aprender sobre suas formas de (r)existência.

¹⁹ O ICMS ecológico, enquanto mecanismo tributário, faz-se um instrumento voltado à resolução ou para diminuir a problemática ambiental, “[...] implementado pioneiramente no Paraná e depois espalhado por vários estados brasileiros. Após vários anos de experiência, o ICMS Ecológico gerou vários efeitos benéficos, embora existam dificuldades reais com a sua implementação. Uma delas é no tocante às terras indígenas [...]” (PAULA, 2013, p. 2).

3 A COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER E DO SER: AUSÊNCIA DAS QUESTÕES INDÍGENAS NOS DEBATES DE DESENVOLVIMENTO

“Nós, indígenas, temos uma riqueza cultural e valores que talvez seja isso que esteja faltando no Congresso Nacional. Os valores indígenas, que tomam decisões em conjunto, choram junto, festejam junto e todos se preocupam com todos, não somente com seu bolso, não somente com a sua família.”

(Joênia Wapichana)²⁰

Os coletivos indígenas que viviam na Abya Yala, posteriormente denominada América, sofreram um intenso processo de genocídio a partir de 1492, quando é iniciado o colonialismo. Nesse sentido, a partir dos séculos XV e XVI, com a expansão portuguesa e espanhola, inaugura-se o sistema mundo colonial moderno (WALLERSTEIN, 2008; QUIJANO, 2005).

Nesse processo, é instituída a modernidade e o capitalismo, pautados no eurocêntrismo e em um padrão de poder hegemônico que teve como um dos seus eixos fundamentais a classificação dos indivíduos pela raça (QUIJANO, 2005) e pelo gênero (LUGONES, 2014). Portanto, o colonialismo inaugura a concepção de raça e, com isso, produz a exploração de povos, pois “a dominação é o requisito da exploração, e a raça é o mais eficaz instrumento de dominação que, associado à exploração, serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista” (QUIJANO, 2005, p. 138). A matriz colonizadora organiza o mundo pela classificação racial e de gênero, centrada no patriarcado do homem branco, com posses (SEGATO, 2012).

²⁰ Joênia Wapichana, primeira mulher indígena eleita deputada federal no Brasil em entrevista realizada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI, 2018). Disponível em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/5065-funai-entrevista-joenia-wapixana-a-primeira-mulher-indigena-a-ser-eleita-deputada-federal-no-brasil>. Acesso em: 10 abril 2020.

Outro aspecto que constitui a modernidade é, segundo Bruno Latour (1994), a classificação que produziu a separação hierárquica entre sociedade e natureza, entre humanos e extra-humanos, entre racional (moderno e eurocêntrico) e irracional (saberes dos demais povos do planeta), entre a verdadeira ciência e os falsos saberes, entre sujeito e objeto e entre selvagens e civilizados. Essas dicotomias eurocentradas irão culminar, subseqüentemente, na noção do evolucionismo social que estabelece uma linha do tempo, pautada no progresso, que coloca numa ponta os povos definidos como selvagens e na outra ponta os civilizados e modernos. Assim, todos os povos teriam um caminho único a seguir, culminando no modelo de vida centrado nas instituições europeias. No processo colonial ocorreu também a hegemonia do saber eurocêntrico que conjuga fronteiras entre a Ciência Moderna e conhecimentos já existentes e praticados por povos tradicionais, advinda do Iluminismo, centrada na concepção do universalismo e racionalidade, e que estabeleceu a hierarquia de conhecimento, inferiorizando aqueles saberes dos distintos povos, que foram definidos como irracionais, mesmo quando seus conhecimentos foram apropriados pela Ciência Moderna (LATOURE, 1994).

Essa hierarquização, além de dividir a humanidade, também cria a cisão entre sociedade e natureza. Estabelece-se, assim, uma divisão imposta, que separa e inferioriza, na qual “os modernos detêm a natureza, a objetividade, a verdade e o próprio tempo, sobrando para as demais sociedades o resto” (LIMA, 1999, p. 45). A colonialidade é o que persiste do colonialismo europeu e perpetua a ordem social racista, sexista e de classe. Segundo Silvia Rivera Cusicanqui (2010) “hoje, a retórica da igualdade e cidadania, é uma caricatura que esconde privilégios políticos e culturais não ditos, com noções de senso comum que permitem as estruturas coloniais de opressão” (CUSICANQUI, 2010, p.56-57). A autora argumenta que o colonialismo interno segue em vigor nos países da América Latina.

O colonialismo enquanto forma de poder que se instaura com a “descoberta da América” e que perpassa a relação centro (metrópole) e periferia (colônia) do sistema mundo colonial moderno, até os processos de independência dos países; a

colonialidade, que segue operando como mantenedora das opressões raciais, de gênero e de classe. (LUGONES, 2014)

Para Anibal Quijano (2005), o modelo global de desenvolvimento homogeneíza as formas de existência e as práticas sociais das populações que passam a ser avaliadas e hierarquizadas de acordo com um modelo universal. No entanto, o autor considera que a modernidade não é passível de ser compreendida somente a partir do modelo eurocêntrico, pois, antes da colonização, havia técnicas e conhecimentos que compunham os territórios dos diversos povos que foram colonizados e cujos conhecimentos foram desqualificados, ao mesmo tempo que usurpados e apropriados pelas relações de poder colonial. Seguindo nessa crítica ao modelo instituído pela modernidade/colonialidade, María Lugones explicita que:

Conforme a colonialidade infiltra cada aspecto da vida pela circulação do poder nos níveis do corpo, do trabalho, da lei, da imposição de tributos, da introdução da propriedade e da expropriação da terra, sua lógica e eficácia são enfrentadas por diferentes pessoas palpáveis cujos corpos, entes relacionais e relações com o mundo espiritual não seguem a lógica do capital. A lógica que seguem não é consentida pela lógica do poder. O movimento desses corpos e relações não se repete a si próprio. Não se torna estático e fossilizado. Tudo e todos/as continuam respondendo ao poder e na maior parte do tempo respondem sem ceder – o que não quer dizer na forma de desafio aberto, mesmo que às vezes seja em desafio aberto – de maneiras que podem ou não ser benéficas para o capital, mas que não são parte de sua lógica (LUGONES, 2014, p. 948).

Quanto aos coletivos indígenas, as suas resistências colocam em questão o modelo posto de desenvolvimento que homogeneíza a questão do conhecimento, centrado no saber eurocêntrico como universal ou unidirecional (PORTO-GONÇALVES, 2006). Esses coletivos estabelecem uma relação de alteridade com o conhecimento do “outro”, pela própria consciência de si. Eles foram vítimas de violência, genocídio, etnocídio, epistemicídio, subjugação e despersonalização. Conforme afirma Silvia Rivera Cusicanqui,

[...] a questão colonial aponta para fenômenos estruturais muito profundos e onipresentes, variando de comportamentos cotidianos e esferas de micro-poder,

até a estrutura e organização do Estado e poder político da sociedade global (CUSICANQUI, 1987, p. 59).

Para Boaventura de Souza Santos (2006), as diferenças culturais e, por conseguinte, as diferenças interculturais que o sistema moderno se ancora, tem sucumbido e relegado os saberes diversos, tornando-os periféricos, negligenciados e subalternizados. Segundo ele:

A atual reorganização global da economia capitalista assenta entre outras coisas, na produção contínua e persistente de uma diferença epistemológica, que não reconhece a existência, em pé de igualdade, de outros saberes, e que por isso se constitui, de facto, em hierarquia epistemológica, geradora de marginalizações, silenciamentos, exclusões ou liquidações de outros conhecimentos (SANTOS, 2006, p. 153).

Superar essa segregação de outros saberes é a proposta do autor, para que além de epistemes múltiplas, essas práticas possam fazer emergir pluralismos de conhecimento que contribuam para a superação de distâncias sociais, permitindo a constituição da “[...] ecologia de práticas de saberes” (SANTOS, 2006, p. 153), para além do cientificismo. Ele reconhece a necessidade de revitalizar técnicas de saberes críticos e autônomos que se contraponham ao capitalismo.

Pensar na fronteira, não considerando somente os muros determinados pelos séculos de imposições que modelaram as formas de pensar o Outro como inferior. Produzir a outreidade ou a alteridade constitui a opção de expandir horizontes e reconhecer outros espaços, como compostos de biodiversidade, diversidade identitária e cultural, múltiplas formas de trabalho, de vida humana e de relações com extra-humanos (MIGNOLO, 2017). A experiência antropológica demonstra que é necessário pensar sobre as alternativas de melhor viver em conjunto com as diferenças, de repensar a relação entre conhecimento em cada espaço territorial, onde se encontra um conjunto de saberes e de práticas culturais diversas entre si e não menos racionais que aqueles propagados pela colonialidade.

Os povos originários, indígenas e negros, por séculos, sofreram a violência colonial do genocídio e da escravidão que incidiu sobre seus corpos, violência que se perpetua. Segundo Catherine Walsh (2019, p. 19), o colonialismo do poder, que rege as relações e os lugares epistemológicos ocidentais, gerou e reconfigurou o “racismo subjetivo, institucional e epistêmico”. Como contraponto, a autora propõe a interculturalidade, para que os saberes destes povos, que se encontram subalternizados e invisibilizados, possam ser os precursores de inter-relações.

No caso da dicotomia eurocêntrica da separação entre humanos e extra-humanos, entre sociedade e natureza, aquilo que foi definido como recursos naturais, pela lógica ocidental do progresso e do crescimento, também foi usado como fonte inesgotável, através de projetos que constroem e constituem paisagens artificiais sobre os territórios de povos indígenas.

Isso me remete a lembrar de um dos diálogos com Cida (entrevista realizada em janeiro de 2020) (interlocutora da pesquisa) que me contou que sua mãe, que era *Kujá*, dizia:

“[...] vocês vão ver, vai mudar tudo aqui, vai passar uma estrada aqui no meio, bem diferente do que vocês conhecem e vai matar muita gente”.

Cida menciona que sua mãe anteviu a construção da rodovia que seria construída posteriormente, a qual passa em meio à Terra Indígena e já matou muitas pessoas. Ela conta de almas que são vistas ali. Além disso, Cida (entrevista realizada em abril de 2020) menciona que a TI de Mangueirinha,

“[...] já foi considerada a maior reserva de araucárias, hoje estão desmatando, não podemos mais ter orgulho disso”.

Mesmo assim, esse território indígena é reconhecido “por conservar um dos poucos remanescentes significativos de floresta de araucárias na região Sul” (ROSA; FREITAS, 2019). Nele foi elaborado o Inventário Florestal Nacional na TI de

Mangueirinha, pela Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI), enquanto ação governamental federal para produzir informações sobre recursos florestais e “dar visibilidade a essa importante contribuição indígena à conservação da biodiversidade” (ROSA; FREITAS, 2019, p. 11).

Assim, considerar essas questões nos leva a pensar em estratégias para descolonizar práticas e saberes. Conforme problematiza Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006, p. 23), “[...] nos encontramos em plena descolonização do pensamento e por isso, olhamos o mundo dialogando com o pensamento subalterno que vem sendo construído nesses quinhentos anos”, pelo caminho da descolonialidade que pode ser compreendida a partir “da valorização da experiência e reconhecimento de uma variada gama de discursos e sujeitos de enunciação [...]” (FREITAS; HARDES, 2018, p. 48).

Conhecer os fundamentos da sociedade colonial, cujos poderes seguem sendo perpetuados pela colonialidade ou pelo colonialismo interno, contribui para entendermos como se produziu a imagem do outro, marcada pela violência que impôs a homogeneidade sobre as diversidades, em que não foram consideradas as especificidades socioterritoriais (CUSICANQUI, 2010). Essa compreensão é possível ao lançarmos um olhar a partir da perspectiva decolonial que nos ajuda a entender como a colonialidade segue operando violências sobre os povos indígenas, além de evidenciar suas resistências e (r)existências. Esses que tem sua centralidade na pessoa, noção que difere da europeia-ocidental, ou seja, entre os ameríndios, “o conhecimento é incorporado, acumulado nos corpos” e não um acúmulo de livros, cadernos, máquina que concentram o saber ocidental (JAENISCH, 2010, p. 124).

O sistema mundo colonial moderno está pautado nas desigualdades estruturadas, por meio de classificações étnico-raciais, que criam hierarquizações de povos e indivíduos. Nesta seção busquei analisar como essas estruturas se perpetuam e atuam sobre os territórios dos coletivos indígenas na apropriação daquilo que foi definido como recursos naturais e na subjugação de conhecimentos tradicionais, o que também abordarei nos capítulos que seguem. A perspectiva de análise decolonial permite reconstruir e restituir “histórias silenciadas, subjetividades reprimidas,

linguagens e saberes subalternizados pela ideia de Totalidade definida sob o nome de modernidade e racionalidade” (MIGNOLO, 2010, p. 14).

Nesse contexto, segundo Anibal Quijano (2014, p. 858), a população indígena ocupa um lugar fundamental “na subversão epistêmica/teórica/histórica/estética/ética política desse padrão de poder em crise”, possibilitando a criação de “propostas de Des/Colonialidade Global do Poder e do Bem Viver como existência social alternativa” (QUIJANO, 2013, p. 858).

3.1 A COLONIALIDADE DE GÊNERO E A INTERSECCIONALIDADE

*“Carrego cicatrizes
(...e quem não as tem?)
De algumas esqueço,
enquanto outras sangram
porque feitas de punhais-palavras.
A cada (a)talho, vago pelo mundo
para driblar esse mal
chamado coração.”²¹*

(Graça Graúna)²²

A colonialidade também estabeleceu o sistema de gênero moderno colonial, em que as mulheres foram classificadas numa posição mais próxima da natureza, que explora e subjuga seus corpos e saberes (LUGONES, 2008). Silvia Federici (2004) estabelece paralelos entre a opressão das mulheres no “Novo Mundo” – ocorrida pela violência contra as mulheres indígenas e africanas – e no “Velho Mundo” – pela queima das bruxas. Esses processos marcam o início do colonialismo/capitalismo/modernidade

²¹ Em “Poesia para mudar o mundo”. Blocos online, 2013. Disponível em: <<http://www.elfikurten.com.br/2016/02/graca-grauna.html>>. Acesso em: 30 jan. 2019.

²² Graça Graúna, indígena Potiguara, doutora em Letras, escritora e poeta.

com suas bases patriarcais, que produzem o controle das mulheres e lhes atribuem o papel de reprodução.

O processo colonizador interferiu e ainda afeta os contextos internos das comunidades indígenas, porém, seus modos de vida, de sociabilidade, de compartilhamento e de proteção de saberes têm se mantido através das resistências à imposição do poder, do saber e do ser sobre seus corpos e suas comunidades. As mulheres são as guardiãs dos saberes coletivos e mantém viva a oralidade, a vivacidade de suas práticas (AURORA, 2019) e dos laços afetivos, das trocas e alianças políticas (SCHILD, 2016).

A perspectiva de análise proposta pelo feminismo decolonial contribui para a compreensão das relações de gênero que se estabeleceram com a modernidade, através da hierarquia de classificação dos povos e de seus saberes, onde se instituiu a lógica de um sujeito supostamente universal, racional e civilizado – o homem branco, europeu, cristão, heterossexual. Os sujeitos com essas características passaram a governar o espaço público e as instituições modernas como o Estado, a Ciência, a Medicina, a Família, a Justiça, etc. Eles concentram a etnia, a classe, a cultura, a lógica epistêmica e ontológica dominante (ALMENDRA, 2015).

No sistema da colonialidade, as mulheres dos diversos povos foram classificadas em categorias inferiores e desiguais. No caso das mulheres europeias, foram classificadas como seres de emoção, reprodutoras da raça e do capital, concebidas como castas, sexualmente “puras e passivas”, relegadas ao espaço doméstico (LUGONES, 2014). No caso das mulheres das raças que foram inferiorizadas – na América e na África – seus corpos foram estereotipados, vistos como objetos, passíveis de subjugação aos interesses dominantes (QUIJANO, 2005). Assim, houve uma separação entre as mulheres brancas e as não brancas, em que as primeiras eram consideradas pela sua capacidade de reproduzir a família patriarcal do colonizador e as segundas eram violadas e vistas como reprodutoras de mão de obra escravizada (CURIEL, 2016). À vista disso, o colonialismo e a colonialidade estão marcados pela interseccionalidade de gênero, de raça e de classe que, segundo María Lugones (2008, p.75) , demonstra a indiferença dos homens, às violências contra as mulheres,

principalmente as não brancas, as mesmas que tem provocado críticas ao “feminismo hegemônico”. A autora propõe analisar o colonialismo e a colonialidade pela interseccionalidade como categorias que se co-constituem.

Houve forte sexualização dos povos colonizados, em que os colonizadores definiram os povos indígenas como intersexuais ou hermafroditas, subordinando, principalmente, as mulheres. Esses povos não se pautavam em binarismos sexuais como os que foram inseridos pela colonização de eurocêntrica (LUGONES, 2008). A hierarquização de gênero e de raça passa a permear a objetividade e a subjetividade da vida social. Ainda conforme María Lugones, a

[...] colonialidade não se refere somente a classificação racial. É um fenômeno abrangente, uma vez que é um dos eixos do sistema de poder e, como tal, permeia todo o controle do acesso sexual, autoridade coletiva, trabalho e subjetividade/intersubjetividade, e a produção de conhecimento a partir de dentro desses relacionamentos intersubjetivos (LUGONES, 2008, p. 79).

É importante salientar que, no período pré-intrusão colonial, algumas sociedades indígenas tinham sistemas de gênero muito distintos do ocidente e algumas nem contavam com este sistemaordenador do poder. Nesse sentido, conforme María Lugones (2008), gênero e patriarcado são categorias sociais que passam a ter sentido a partir da epistemologia ocidental, em que homens e mulheres dos diversos povos indígenas foram desumanizados no processo colonial. Conforme pontua Rita Segato (2012, p.118), o gênero existe entre os povos indígenas, mas de forma diferente que assume na modernidade:

[...] quando essa colonial/modernidade introduz o gênero na aldeia, modificam perigosamente. Intervém na estrutura de relações da aldeia, apreende-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (SEGATO, 2012, p. 118).

Pierre Clastres (1978) descreve que, entre os Guaiiqui²³, ocorre a organização pela oposição entre homens e mulheres, com divisões sexuais de tarefas, que denotam campos separados, distintos entre cada atividade, que são, no entanto, complementares. Nessa divisão, como apresenta o autor, não ocorre simultaneidade de trabalhos, mas as funções são importantes entre si para o alcance do objetivo das atividades e, mesmo que a mulheres não participem diretamente de uma atividade, como a localização de colmeias e a extração do mel, não significa que não participem da vida material, bem como, não lhes é atribuída à ociosidade, entendida na modernidade como inatividade para àquele que não demonstra seu papel produtivo. Sua oposição está “entre o arco e o cesto”, enquanto símbolos e instrumentos na divisão de papéis, nos quais o homem é definido enquanto caçador, ligado ao arco, e a mulher enquanto a que prepara alimentos, colheitas e carrega os alimentos no cesto (CLASTRES, 1978). Esses símbolos representam funções ocupadas desde a infância e perpassam por toda a vida, carregando a cosmo-ontologia que é própria dos Guaiiqui.

As relações impostas pela colonialidade sobre os povos indígenas afetaram os limites territoriais, as regras matrimoniais e a formação de lideranças políticas. Essas violações, conforme Braulina Aurora (2019, p.113) pesquisadora indígena do povo Baniwa, provocaram o acirramento de lutas políticas e fuga de mulheres para se casarem em novos arranjos, que “[...] passaram a ser desafios epistemológicos, metafísicos e práticas que tivemos que aprender a lidar para sobrevivermos”.

Segundo Rita Segato (2012, p. 120), as categorias epistêmicas, que operam por uma visão ocidental e colonial, trazem consigo o olhar da “externalidade objetificada” para as mulheres, expondo o corpo feminino como instrumento para a exploração. Em paralelo a essa objetificação do corpo das mulheres, ocorreu também a emasculação dos homens colonizados. Estes, ao vivenciarem as relações externas impostas pelo colonizador, sentem-se internamente cheios de poder em suas comunidades, nas quais podem resgatar o que externamente lhes foi vilipendiado. A colonização, através de

²³ Pierre Clastres analisou a sociedade Guaiiqui que habita a América Latina, mais especificamente no Paraguai. “Os Aché, antes chamados Guayaki, são um povo indígena guaranizado do Paraguai que habita as zonas próximas às cidades de San Estanislao e Unión e San Joaquín, além de outras localidades dos departamentos do Alto Paraná, Guairá e Paraguari”. Disponível em: <[https://pt.wikipedia.org/wiki/Ach%C3%A9_\(grupo_ind%C3%ADgena\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ach%C3%A9_(grupo_ind%C3%ADgena))>. Acesso em: 19 fev. 2021.

diferentes ramificações, impôs desafios de análise e reflexões para abordar questões ligadas às mulheres.

O capitalismo, que se desenvolveu com o colonialismo, demarca o corpo como espaço de trabalho e, em específico, estabelece como função das mulheres, a reprodução da força de trabalho. Essas divisões reproduzem e intensificam as diferentes formas de violências desde o colonialismo até a contemporaneidade (FEDERICI, 2004).

Para compreender as distintas opressões sofridas pelas mulheres dos povos que foram colonizados, as feministas negras dos Estados Unidos elaboraram o conceito de interseccionalidade, o qual permite compreender que não há uma categoria universal de mulher, visto que os corpos são afetados por eixos de discriminação diversos em torno de raça, de gênero e de classe social. Segundo Javiera Cubillos Almendra (2015), o conceito foi difundido por autoras como a jurista Kimberlé Crenshaw (1989), que definiu aquele como uma expressão que apontava para o sistema complexo de opressões que são múltiplas e simultâneas, as discriminações vivenciadas.

Na interseccionalidade, segundo Ochy Curriel Pichardo (2014), entrecruzam-se questões políticas e teóricas como a subordinação, a opressão e a diferenciação de gênero e de raça. Essa é uma categoria importante para compreender a violência que opera em termos de desigualdades e de discriminações sobre as mulheres indígenas.

María Lugones (2008) entende que as profundas transformações societárias provocadas pelo colonialismo causaram a violência contra as mulheres, permeada pela interseccionalidade de raça, de sexo, de classe e de gênero. Essa violência colonial também atingiu os homens, contudo, muitas vezes, estes não se reconhecem nesse cenário, e de vítimas passam, em alguns casos, a ser cúmplices, na dominação global que exclui as mulheres.

Rita Segato (2012, p. 108) evidencia que a expansão da modernidade aumentou a violência e a desproteção de mulheres, produzindo o “genocídio de gênero”, mesmo diante de legislações que garantem a sua proteção. A autora encara esses acontecimentos como fatos da mudança histórica do atual sistema econômico, uma

herança que perdura e atinge sociedades distintas, bem como comunidades tradicionais e mulheres indígenas de diferentes povos.

Uma compreensão sobre as violências sofridas pelos povos indígenas é expressa pela voz de Braulina Aurora (2019), a qual denuncia a prática silenciosa de violência e de violações contra mulheres indígenas, causadas pela colonização e por instâncias como a igreja. A autora entende que as violações de direitos foram planejadas para silenciar mulheres indígenas no cuidado de seus corpos, de práticas culturais, de suas ciências. A influência religiosa externa, a partir do discurso de “salvar almas”, deslegitimou e discriminou as práticas de cuidado, operando através da violência colonial e da negação de direitos a partir da criminalização de conhecimentos ancestrais.

A ação dos religiosos cristãos avança cada vez mais sobre os coletivos indígenas. Uma de minhas interlocutoras, em um dos momentos de encontros do Serviço de Proteção e Atendimento Integral à Família (PAIF), quando conversávamos sobre cultura e interferências que o contato colonizador trouxe, disse-me:

Quando veio os evangélicos e disseram que teríamos salvação a partir do Deus, que eles nos ensinaram a crer, eu passei a seguir esse Deus e hoje sou crente (entrevista realizada em abril de 2019).

Ainda em outro momento, por eu ser agente do Estado, recebi um pedido de atendimento com doações de pregos para a construção de uma igreja e quem fez o pedido, afirmou-me que teria sido o padre que mandou eles construírem tal espaço. Assim, vivencio na prática profissional, os relatos de como a evangelização segue operando sobre estes povos indígenas.

Em sua reflexão sobre a realidade das mulheres no contexto indígena, Braulina Aurora salienta que:

[...] o contato interétnico deixou heranças boas e ruins. A questão da violência requer análise sobre as configurações que foram se fazendo. Assim, as atuais

práticas culturais na formação de corpos e subjetividades devem ser entendidas a partir de tais processos violentos intermeados de resistência. A retórica do silenciamento na produção de conhecimento das mulheres indígenas é outra violência existente, pouco falada e percebida por mulheres das comunidades indígenas. Não se fala e não se faz abertamente e claramente os cuidados corporais ou os resguardos, mas os mesmos são vividos silenciosamente (AURORA, 2019, p. 111).

As violências coloniais seguem se reproduzindo e os povos não europeus foram considerados como “outros” e tiveram seus corpos vistos como objetos. Assim, a invisibilidade das mulheres indígenas pelas sociedades centradas no Estado-Nação está ligada à invisibilidade dos povos indígenas no projeto colonial, uma invisibilidade histórica imposta às mulheres indígenas pelo colonizador, o qual atribuiu regras de controle sobre seus corpos. Isso provocou formas estereotipadas e generalizadas sobre os coletivos indígenas, ofuscando seus modos de existência. Essa generalidade advém de um imaginário colonial contrário à diversidade étnica e cultural, condição essa, que desde meados de 1970 tem sido teoricamente refletida através das próprias organizações indígenas que as politiza, bem como, de reflexões etnográficas acerca de cada sociabilidade indígena, buscando fazer com que a “[...] perspectiva feminina não apareça como mero resíduo” (LASMAR, 1999, p. 144).

María Lugones (2014) denomina como “subjetividade ativa” o processo de resistências que não, necessariamente, transforma por completo as relações de poder da “colonialidade”, mas constrói alternativas para tais imposições. Resistências que podem ser expressas através dos movimentos indígenas e das organizações de mulheres indígenas que debatem as questões de educação, de saúde, de seus territórios, ou seja, do acesso a direitos, através do fortalecimento das lutas de seus povos.

Segundo Ângela Sacchi (2003), mais de 20 organizações dos povos indígenas são movimentos de mulheres, que estão concentrados, principalmente, na Amazônia. Conforme a autora, em 1995, na Conferência Mundial da Mulher, em Beijing, oportunizou-se a abertura da Plataforma de Ação para as Mulheres Indígenas. Esse evento demarca a abertura do espaço de diálogos interétnicos, onde além da questão de gênero, evidenciam-se demandas econômicas e culturais as quais configuram,

também, as identidades indígenas. A partir dessa participação, as mulheres indígenas amplificaram suas vozes, seus pensamentos e suas vivências. Os debates têm engendrado esta perspectiva, nos quais as mulheres expõem as problemáticas internas, como “as dificuldades de participar dos processos de decisão e dos encontros”, em razão das oposições que podem ocorrer pelas próprias “lideranças masculinas” indígenas e também pelo Estado e a sociedade não indígena, além “da falta de recursos, capacitação e experiência organizativa”.

Como contraponto, emerge a perspectiva intercultural a partir de narrativas decoloniais que aportam outras concepções, para além das hegemônicas imperiais. O feminismo decolonial propõe outras concepções de vida, baseadas nos modos de existência de mulheres que foram subalternizadas e em outras histórias que não narram somente o feminismo das mulheres brancas, ocidentais e burguesas (que também criaram formas de resistências importantes ao modelo da sociedade patriarcal), as quais permitem amplificar a voz daquelas mulheres do Terceiro Mundo. Conforme Ochy Curiel Pichardo:

É necessária uma releitura da história, das histórias para nos colocarmos em contextos transpassados pelo colonialismo, fazer uma compreensão mais complexa das opressões como parte intrínseca da colonialidade contemporânea e a partir daí, fazer nossas teorizações e direcionar nossas práticas políticas (PICHARDO, 2014, p. 48).

Essa releitura pode permitir uma análise decolonial, que possibilita o debate acerca da colonialidade, que opera pela exploração, pela dominação e pelo controle. Nessa direção, Suzana Cavalheiro de Jesus, em pesquisa junto ao coletivo Guarani, da Reserva Indígena Inhacapetum, em São Miguel das Missões – RS, acena que:

[...] a etnologia Guarani soma-se à crítica feminista, mostrando que se a natureza, para os Guarani, não é desprovida de agência, tanto masculinidades, quanto feminilidades são produzidas em relação à natureza-uma natureza que é também cultura. Isso significa não apenas repensar a associação mulher/natureza, mas reconsiderar uma ideia de natureza sem agência (JESUS, 2015, p. 37-38).

Neste sentido, a autora provoca pensarmos que há um outro olhar para pensar as mulheres como mais próximas da natureza, para além da perspectiva da colonialidade, mas pensar que nas concepções e modos de vida indígenas, ambas, corpos e natureza tem agências e se interrelacionam na constituição de saberes-fazer. A autora também considera que os estudos de gênero nas sociedades indígenas é ainda uma abordagem “sem mulheres e sem crianças” (JESUS, 2015, p. 34). O enfoque nestes estudos pode contribuir para debates que combatam estereótipos (PICHARDO, 2014). Luiza Elvira Belaude identifica que ocorreram avanços nos estudos acerca da corporalidade amazônica, no entanto, esses estudos se concentram na perspectiva da corporalidade masculina, abordando pouco os aspectos femininos:

Grande parte dos estudos sobre relações de gênero tendem a se concentrar em questões políticas, aspectos simbólicos e econômicos da dominação exercida pelos homens sobre as mulheres e geralmente consideram que a dieta e as práticas de reclusão associadas ao fluxo feminino do sangue, particularmente a menstruação, evidencia a posição subalterna das mulheres amazônicas em relação aos homens, mesmo entre grupos onde as mulheres exercem uma autonomia sobre seu trabalho e seus produtos (BELAUDE, 2008, p. 27).

Rita Laura Segato (2012) questiona como a (des)articulação colonial do poder se apresenta em fissuras e como abordá-la nos processos de gênero, indicando que essa interpelação pode resultar em práticas decoloniais, que geram possibilidades de respostas, como a modificação histórica nas relações de opressão de gênero vivenciadas nas comunidades indígenas. Esses aspectos apontam para a importância destas pesquisas entre esses coletivos.

Entendo que é necessário manter uma vigilância epistêmica para não reproduzir categorias ocidentalizadas de divisão sexual do trabalho ou dos espaços, visto que há, entre os coletivos indígenas, compreensões outras de mundo, mesmo diante das interferências externas que as modificam. Nesse sentido, como ressalta Joana Overing (1999) em sua pesquisa com os Piaroa, a autonomia pessoal não está marcada pelo gênero, visto que homens e mulheres são igualmente valorados quanto ao cuidado e à

confiança, ou seja, para esse povo, não se aplica a perspectiva ocidental atribuída ao que é feminino ou masculino.

No entanto, a questão de gênero atravessa esta pesquisa, pois busquei apreender como ocorre o saber-fazer artesanal entre as mulheres Kaingang de Manguairinha, uma vez que meu contato, enquanto profissional da assistência social foi, fundamentalmente, com elas e não com os homens, pois são elas que mais procuram os serviços de atendimento do CRAS. Também se observa que são elas que, em maior quantidade, dão continuidade à criação do artesanato. Portanto, o desafio foi acompanhar essas mulheres e, pelo diálogo com elas, entender como se operam ou não as diferenciações de gênero no fazer artesanal.

Este debate também é feito por Celia Rosangela Faustino, Maria Simone Jacomini Novak e Vanessa de Souza Lança (2009) onde discutem o papel das mulheres na organização sociocultural Kaingang, analisando a existência de projetos sobre a questão de gênero no âmbito escolar, percebe-se que são as meninas Kaingang que, em maior proporção, ingressam na escola e aos 13/14 anos abandonam o espaço escolar para assumirem as atribuições a elas destinadas até a velhice. As autoras, que pesquisam a temática nas Terras Indígenas de Faxinal e Ivaí, pontuam que é na economia de grupo que elas se sobressaem, pois são elas que, em geral, produzem e comercializam o artesanato, o qual é a principal fonte de renda da comunidade. O que também visualizo no contexto desta pesquisa, sendo as mulheres que mais confeccionam e comercializam o artesanato, tanto à beira das rodovias, nas cidades e nas feiras, bem como, quando questionadas, elas me responderam que são poucos os homens que participam desta atividade, o que também pode ser observado no capítulo cinco quando apresento o quadro de cadastro dos artesãos.

Também percebi essa relação da TI de Manguairinha, a partir de minhas observações, mas, principalmente, quando no final do ano de 2020 fui chamada por Ozana Sales (uma das artesãs Kaingang) para contribuir com a organização de uma associação das mulheres artesãs. Em um sábado de sol escaldante, reunimo-nos na casa de Ozana e lá se encontravam várias artesãs. Esse encontro pode ser visualizado nas Figura 4.

Figura 4 – Mulheres artesãs reunidas para formação de associação



Fonte: arquivo pessoal (2020).

Esse encontro com as mulheres, somado aos materiais etnográficos e às reflexões acerca da agência feminina e da organização sociopolítica do grupo Kaingang, é associado ao que pontua Cinthia da Rocha (2010) quando analisa o papel político das mulheres na organização social Kaingang. Os assuntos políticos, as decisões e a liderança são funções exercidas pelos homens e, nessa relação, estabelece-se uma assimetria entre a agência feminina e os seus pares, marcada pela complementariedade e pelas “redes cosmológicas, sociais e políticas”. A presença feminina mantém, organiza, constitui seus grupos sociopolíticos, que não necessariamente se exerce por uma representatividade legitimada. A autora analisa o xamanismo de mulheres e salienta que o papel delas “tem sido pouco abordado” (ROCHA, 2010, p. 1-2).

Considero que, para a análise da participação das mulheres indígenas, o debate entre público e privado não pode ser dicotômico. Nos termos de Rita Segato (2012, p. 123), o mundo doméstico “[...] é um espaço cosmo-ontológico e politicamente completo com sua política própria, com suas associações próprias, hierarquicamente inferior ao público, mas com capacidade de auto defesa e de autotransformação”. Neste sentido, requer observar a participação destas mulheres nestes territórios .

A configuração entre o público e o privado merece ser pesquisada, na medida em que se observa que com o artesanato, quem circula nos espaços públicos das cidades da região são as mulheres Kaingang. Nesse interim, busca-se não incorrer em escamoteamento ou desqualificação das atividades dessas mulheres. Ao abordar questões relacionadas às mulheres Kaingang, através da análise de gênero, tenho o cuidado em não generalizar o que é específico nas suas formas de organização, não somente por considerar mundos diferentes, mas porque tem seus próprios termos.

Nesses aportes, elenca-se o contexto vivido pelas mulheres Kaingang, reconhecendo que a elas cabe o lugar epistêmico, de enunciação sobre a sua realidade. Assim, a partir da perspectiva do feminismo de mulheres indígenas, negras, terceiro mundistas, é possível analisar como operaram e ainda operam os sistemas de violência e de desigualdades para com as mulheres cujos saberes e fazeres foram/são invisibilizados pelo vigente sistema epistêmico ocidental (AURORA, 2019). O feminismo decolonial traz para esse debate o lugar que as mulheres vêm ocupando, principalmente as mulheres indígenas.

Na próxima seção, analiso a noção de “bem viver” que tem sido vista como afirmação de vida dos povos indígenas da América Latina e que difere do que a colonialidade impõe como progresso, crescimento e, mesmo, desenvolvimento.

3.2 A PERSPECTIVA DO “BEM VIVER” INDÍGENA: “O QUE É BOM PARA NÓS KAINGANG?”²⁴

“O bem viver Kaingang é comer a comida típica, cultivar festas típicas, conviver em coletividade, dispor dos rios, da mata, dos remédios, de conviver com os filhos e a família onde quer que nós vamos, é sentar no chão, subir em árvore, se conectar com outros mundos, falar com os

²⁴ A expressão “o que é bom para nós Kaingang” foi apresentada por Rejane Kaingang no “I Seminário Povos Indígenas e Saúde: Cuidados em Saúde Mental e o Bem Viver Indígena”, ocorrido em novembro de 2019, em Porto Alegre, aqui adotado para abordar a perspectiva do “bem viver” a partir da ótica Kaingang.

espíritos. Porém, o bem viver Kaingang tem sido vivido com menos intensidade por causa das interferências capitalistas.”

(Rejane Kaingang)²⁵

A fala de Rejane Kaingang “não é poema, mas poderia ser”²⁶ introduz o debate da categoria do “bem viver”, trazido para este projeto de pesquisa para observarmos o prisma do modo de viver e a visão de mundo dos Kaingang como um contraponto ao modelo hegemônico de desenvolvimento. Nessa direção, busco compreender essa potência de saberes e de fazeres.

Para Eduardo Gudynas (2011) há, na concepção do “bem viver” e nos distintos significados que ela assume para os diferentes povos, outras formas e possibilidades de desenvolvimentos, que são compreendidas através dessas vozes e desses saberes. Trata-se de perspectivas de (pós)desenvolvimento que estão para além de bases econômicas, onde são valorizados os diversos conhecimentos, as relações socioculturais, o respeito mútuo entre humanos e outros seres, visando melhores condições de vida, baseadas na solidariedade e na reciprocidade.

Na concepção moderna da vida, as sociedades não europeias foram definidas como atrasadas, primitivas e subdesenvolvidas pela ótica do evolucionismo social, permeada pela noção de progresso, no qual todas as sociedades deveriam passar pelas dinâmicas de vida eurocentradas. As transformações das relações sociais, econômicas, políticas, religiosas e ambientais geraram desigualdades e impactos drásticos sobre a natureza e a humanidade, tanto pela questão do racismo, do sexismo, da restrição do acesso de todos aos bens necessários para a vida, da marginalização, da pobreza, dos danos ambientais pela eliminação intensa da biodiversidade, dentre outros (SEGATO,2012). Isso permeia o que afirma Luiza Elvira Belaunde:

²⁵ Recorte feito da fala de Rejane Kaingang no I Ciclo do Observatório Social dos Povos Indígenas da Região Sul. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wyxguaDExNw&t=1569s>>. Acesso em 12 fev. 2020.

²⁶ Depoimento feito por Graça Graúna no mapeamento Podcast Mekukradjá. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/sites/mekukradja/?location=gracagrauna>>. Acesso em: 20 jan. 2020. Graça Graúna é doutora em Letras, indígena Potiguara, escritora e poeta indígena.

O acesso à educação, saúde, transporte e meios de subsistência são direitos básicos das populações indígenas; mas confundir esses direitos com os conceitos indígenas de viver bem gera confusão e invisibiliza, mais uma vez, a inteligência indígena. Sem dúvida, para se engajar na filosofia e na prática do viver bem “a partir da família e do espaço local até o contexto mais amplo das nacionalidades e suas estruturas de autogoverno”, [...] é necessário se desvencilhar da armadilha dos indicadores de medição da pobreza. Viver bem não significa acumular coisas e garantir serviços, mas estabelecer acordos socialmente, articulando as agencialidades dos diferentes seres que compõem as ontologias políticas indígenas (BELAUDE, 2017, p. 194).

Essa dimensão permite a crítica – realizada pelos movimentos sociais indígenas – ao modelo hegemônico de vida eurocêntrico. Conforme Bruce Albert (2004), os coletivos indígenas organizam estratégias identitárias, territoriais e de legitimação, as quais trouxeram para o debate questões de denúncia do modelo civilizacional ocidental e incluíram outras perspectivas ecológicas, sociais, cosmológicas, identitárias e cosmo-ontológicas na direção contrária do projeto moderno que visa homogeneizar o ser e as formas de viver, em favor da lógica de mercado e do capital.

Na América Latina, as ações das organizações ameríndias e camponesas se intensificaram nos anos de 1970 e propuseram “elementos para um modelo de desenvolvimento próprio e novos modelos de pós-desenvolvimento” (ARGUETA, 2015, p. 147). Também reivindicaram o direito de “serem atores vivos de seu próprio devir” (SURRALLÉS, 2004, p. 140), onde suas culturas, seus conhecimentos e seus espaços de vida sejam reconhecidos como forma própria de integração e não dissociação com os outros seres que habitam aquilo que foi definido enquanto natureza, de não explorá-la, considerando que humanos e extra-humanos coexistem, como exemplo os guias espirituais citados nesta dissertação, ou como a mata que perfaz o território Kaingang e que nutre-os física e espiritualmente. Essas organizações, de forma ética, explicitam a interdependência e o protagonismo sócio-histórico de seus modos de vida perante o modelo posto.

Em sua crítica ao desenvolvimento, Eduardo Gudynas (2011) apresenta a ideia de “bem viver” como alternativa as já postas ideias de desenvolvimento centradas na base econômica. O autor considera as relações íntimas com o contexto social,

ambiental e cultural de cada território. Para Aníbal Quijano (2014), é necessário observar as alternativas e variações desta expressão conforme seus locais de origem, como no Norte do Peru e Equador, com os termos “Bem Viver e Boa Maneira de Viver”, já no Sul da Bolívia em Quechua, por “*Sumac Kawsay* – Boa Vida”.

A formulação “bem viver”, segundo Quijano (2014), surgiu em 1615, enquanto resistência indígena através de Guaman Poma de Ayla. Os historiadores Samuel José Cassiano e Alexandre Camera Varela (2013) apontam que Guaman foi descendente andino, nascido entre 1533-1535 e se apresentava como príncipe dos índios do vice-reino do Peru, tendo sido conhecido por sua crônica escrita sobre o que seria o bom governo, sendo destinada ao rei da Espanha. Além de fazer denúncias, ele propunha a presença indígena para a realização de um bom governo.

Segundo Pablo Quintero (2018), as propostas sobre o “bem viver”, passam a ser debatidas nos contextos pós-desenvolvimentistas a partir do último século, sendo proposto na Bolívia e no Equador e passou a ser debatido para além desses países. A elaboração da proposta, enquanto objetivo estatal e de políticas públicas dessas nações, deu-se em 2008, no Equador, através da Constituição da República e, em 2009, na Bolívia, na Nova Constituição Plurinacional, onde,

Movimentos indígenas, grupos de intelectuais e, inclusive, outros governos nacionais e locais, têm usado a ideia do Bem-Viver para seus próprios projetos políticos e como uma fonte de inspiração de imaginários alternativos às ordens dominantes. (QUINTERO, 2018, p.113)

Entretanto, posicionamentos diversos giram em torno do significado e proposição do “bem viver”, requerendo um debate não só político, mas também epistemológico conceitual (QUINTERO, 2018). A compreensão Aymara de *Suma Kamanã* – que é “conviver bem” entre os seres vivos, preconiza relações igualitárias, harmoniosas, respeitáveis e equilibradas entre humanos e não-humanos, seres vivos e cósmicos. A expressão Kechua de *Sumak Kawsay* designa “boa vida” na conviviabilidade. Ainda nos termos de Pablo Quintero:

[...] a expressão Bem Viver vem sendo utilizada também como uma abstração que permite representar e caracterizar, com uma categoria só, diversas

concepções próprias dos povos indígenas da América Latina sobre suas formas de existência e, em geral, sobre os sistemas de vida plenos e desejáveis (QUINTERO, 2008, p. 115).

O sociólogo Aymara, Pablo Mamani (2005 apud QUINTERO, 2018) sugere – a partir de um significado que visa formular noções alternativas do *Qamir Qamaña* – que enquanto proposta intelectual, o “bem viver” permite pensar propostas alternativas para o vigente momento das comunidades, de políticas, de economias e de culturas reais. Entretanto, diante das particularidades de cada povo indígena, entende-se que a adoção desse termo não deve esvaziar a profundidade das concepções específicas.

É necessário tomá-lo por sua proposta utópica, considerando as concepções e os sistemas diferenciados, sem exotizar, estereotipar ou essencializar as diferentes cosmovisões. O intelectual Simón Yampara (2014) traduz o termo *Suma Kamaña* como “[...] a procura pelo bem estar, pela reciprocidade, pela redistribuição, com alegria, onde o trabalho não é somente desgaste físico, se não realização/diversão comunitária” (YAMPARA, 2014 apud QUINTERO, 2018, p. 122).

Nesse sentido, ao realizar o estudo do saber-fazer artesanal Kaingang, busco considerar como o “bem viver” se relaciona com o que as mulheres Kaingang definem. Para elas o trabalho cotidiano com a taquara e com o cipó, as sementes usadas no fazer artesanal e que demandam o cuidado com a mata e as plantas, é parte do “bem viver”. Elas opõem o saber-fazer artesanal ao trabalho “fora” da terra indígena, principalmente nos frigoríficos da região ou nas lavouras de uva, maçã, alho e cebola em outros estados, nos quais muitos Kaingang acabam sendo empregados no período da colheita, trabalho que é definido por elas como penoso. Está em jogo aqui concepções muito diferenciadas do trabalho e do que é o “bem viver” Kaingang.

Nessa direção, menciono o que expressou a assistente social Kaingang, Angelica Domingos Ninhpryg (2016), contando que na sua infância ocorria a convivência com seus parentes e com a natureza e isso era inerente a suas vidas. Iam juntos à mata para colher taquara para o artesanato, participavam das atividades coletivas, iam com a família para a cidade para vender o artesanato, dormiam embaixo de pontes, brincavam em meio a essas paisagens e eram felizes. Ela analisa essa

dinâmica de vida e das subjetividades que se diferencia dos não indígenas, pois tem o caráter central voltado para o trabalho enquanto dimensão fundamental: “[...] não que para os indígenas o trabalho não tenha sentido, mas são valores diferentes dos impostos pela sociedade capitalista, que compra a força de trabalho e a energia dos trabalhadores” (NINHPRYG, 2016, p. 24).

Essa compreensão é decorrente das suas memórias de infância e dos ensinamentos transmitidos pela oralidade, pelo (con)viver com os seus, de acompanhá-los em suas caminhadas na mata ou na venda de artesanato, o que lhe proporciona materializar a diferença da subjetividade com os não indígenas que tem o trabalho como o que objetiva a vida humana.

Os Kaingang, povo de tradição oral, se reafirmam como originários, autóctones, surgidos desde tempos imemoriais. Embora ainda haja muito para se conhecer, não há dúvidas de que o povo Kaingang tem uma história, um passado e uma cultura tão grandiosos como de qualquer outro povo (CLAUDINO, 2011, p. 38).

O que vem de encontro ao que Paulo Afonso de Souza Castro elenca em sua dissertação de mestrado que aborda o contexto histórico do território indígena de Mangueirinha pela trajetória de vida e militância política de Ângelo dos Santos Souza Cretã,

[...]. Histórias de dominação e resistência que ficaram registradas em sua memória, casos verídicos que circulavam em narrativas dentro das casas Kaingang. Espaço privativo dos núcleos familiares onde a transmissão do conhecimento tradicional e as relações internas de poder, operacionalizam-se pela oralidade no convívio diário. (CASTRO, p.25-26, 2011)

O que entendo, constitui e elucida que o “bem viver” Kaingang não está pautado na concepção de trabalho como é vista pela ótica ocidental – pautada sobre os ditames do capitalismo, que além da força de trabalho, compra a energia da mão-de-obra e objetifica o indivíduo. Para os Kaingang, a interação é distinta: “[...] a relação uns com os outros, seja os animais, a floresta, os espíritos advindos delas ou as pessoas e não

somente a necessidade de produção material, mas a produção de saberes e valores” (NINHPRYG, 2016, p. 24). Angelica Domingos Ninhpryg ainda salienta que:

[...] Uma de nossas maiores subjetividades na diferença desta dinâmica é a relação que temos com os animais, com a mata, pois a autenticidade que se dá nesta lógica é que respeitamos como se fossem humanos. Isso é o que nos difere enquanto coletivos. Podemos afirmar que isso faz parte de nossa humanidade (NINHPRYG, 2016, p. 21-22).

A autora ressalta que nas relações Kaingang ocorrem outras formas de interação no saber-fazer, nos quais há conexões mais amplas:

[...] desde o ir para a mata, até a coleta do cipó ou taquara, desde seu preparo, início de trança, até a confecção do artesanato, são intrinsecamente uma relação espiritual que nos dá sentido à vida, à nossa existência. Isso se difere da forma mecânica com que na sociedade envolvente estão alienados e produzem (NINHPRYG, 2016, p. 26).

O que a autora elenca, pode ser compreendido a partir das influências do mercantilização das forças produtivas e de frentes de trabalho que podem ser visualizadas na introdução do agronegócio nas terras indígenas e nas alterações nos modos de vida, de hábitos, em que as condições internas são precarizadas, pois as pessoas passam a vender a sua força de trabalho. Isso denota a falta de políticas públicas no contexto local, que respeitem os modos de vida interligados com a coletividade, com o meio ambiente, ou seja, que considerem as especificidades socioeconômicas e socioambientais (VERGUEIRO et al., 2015).

Em outro contexto etnográfico, mas com concepções muito próximas ao que proponho pensar aqui, é possível perceber essa diferenciação na fala da liderança, conforme destaca Yanomami Resende Maxiba Apiamö²⁷:

²⁷ Yanomami da comunidade Korekorema em Roraima Sua fala ocorreu no Primeiro Encontro de Lideranças Yanomami e Ye'kwana na Terra Indígena Yanomami Serra dos Ventos, ocorrido na Floresta Amazônica, entre Roraima e Amazônia, em 19 de dezembro de 2019. Disponível em: <<https://isa.to/2S70pDy>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

Quando eu escuto que os brancos dizem que os Yanomami não trabalham, eu digo que não sou assim. Quando estou na minha terra, estou trabalhando. Eu planto banana, planto mandioca, cabaça, cana e muitas outras coisas. Então eu não gosto de escutar isso (APIAMO, 2019, s/p).

Faço essa correlação também a partir da fala de Iracema *Rã Ga* Nascimento, interlocutora na tese de Ana Elisa de Castro Freitas que assim interpreta esta mulher Kaingang do Rio Grande do Sul,

[...] a lavoura separa a família. O trabalho mecanizado da lavoura reorganiza a divisão sexual do trabalho, além de também estabelecer cortes de geração. Neste sentido, o *Mrūr Jykre* possibilita, além da manutenção do vínculo ecológico com a floresta, os vínculos sócio-lógicos que constituem o modo *Kaingang-pe/povo do mato, índios da tradição* (FREITAS, 2005, p. 348, grifo da autora).

Nessa narrativa, Iracema *Rã Ga* Nascimento (2005) elenca a análise do “bem viver” em oposição ao trabalho no contexto do agronegócio. Douglas Jacinto Rosa e Ana Elisa de Castro Freitas apontam que a perspectiva do “bem viver” Kaingang pode ser compreendida como a

[...] afirmação de continuidade histórica com seus antepassados, em um tempo de fartura, dos pinheirais, das pescarias no inverno, e dos remédios, essa territorialidade é através das reivindicações das terras tradicionais, o acionar de uma dimensão que mesmo depois do contato continua sendo específica dos Kaingang, as matas remanescentes, os rios e suas margens são também espaço de memória, que de alguma maneira expressam seu modo específico de leitura de mundo e seu desejo de recriar e reinventar o mundo dos antigos ou se aproxima de um Bem Viver Kaingang (ROSA; FREITAS, 2015, p. 256).

As concepções do “bem viver” evocam críticas potentes que os povos indígenas fazem ao modelo de sociedade inaugurada pelo colonialismo, pelo capitalismo e pelo industrialismo e oferecem outras perspectivas de vida, que partem dos seus valores, das suas experiências, das suas práticas de vida e de sua (r)existência (ACOSTA, 2006). Essa crítica e perspectiva pode ser analisada pela ecologia dos povos indígenas,

pautada no vínculo entre aquilo que foi denominado de cultura e natureza. Conforme Ana Elisa de Castro Freitas,

[...] uma vez estabelecido o elo de pertencimento entre cultura e natureza, entre sociedade e ambiente, entre o grupo e seu território – pelo corpo – uma vez estabelecida a adesão cosmológica, intelectual e afetiva a um espaço conhecido e culturalizado, pela *práxis*, um conjunto de procedimentos, condutas e estratégias tende a integrar um esforço para que este vínculo não se desfaça (FREITAS, 2005, p. 326).

O “bem viver” assume, em diferentes contextos indígenas, nomeações e definições específicas, que assinalam a necessidade de reconhecer outros modos de existência, que não estão pautadas na concepção de desenvolvimento do modelo europeu. Os Estados-Nação na América Latina seguiram a lógica eurocentrada do progresso sem considerar os modos de existência dos diversos povos que habitam o continente, gerando lacunas econômicas, políticas, sociais, perpetuando assimetrias.

No debate sobre o “bem viver”, observa-se as possíveis conexões de diálogos que expressam a interdependência entre a terra, a filosofia e a criatividade cultural na vida cotidiana e nos costumes culturais de cada coletivo indígena. A terra não se valoriza pelo seu potencial econômico (como na visão ocidental de propriedade privada), mas porque ela é a base dos conhecimentos culturais e a fonte de distintas filosofias indígenas (AIKMAN, 1995 apud DÍAZ, 2011). As reivindicações dos territórios pelos povos indígenas se opõem ao modelo vigente de desenvolvimento hegemônico. Isso é expresso por Raúl Díaz:

[...] a relação com o território é uma relação social e, como tal, não somente é de co-presença física e de circulação estável ou esporádica, mas sim, basicamente, de comunicação, no sentido de que o território é parte da vida espiritual e está carregado de signo e símbolos fundamentais para a manutenção identitária e cultural da comunidade (DÍAZ, 2011, p. 21).

A dimensão dessas relações e a perspectiva do “bem viver” também perpassa pela compreensão da produção dos corpos Kaingang, sua cosmologia, suas

capacidades e suas diferenças entre as dualidades *kamé* e *Kanrú-kré*. A origem dessas duas metades clânicas foi descrita por Sérgio Bapitsta da Silva (2001), o qual recolhe de Telemaco Borba (1908) o entendimento do “mito de origem Kaingang”:

Em tempos imemoriais deu-se um dilúvio que abriu a terra inteira, habitada de nossos antepassados.

Somente o cume da serra Krijinjimbé (Serra do Mar) sobressaía das águas diluviais.

Os Káingang, Jaiurucré e Kamé nadavam na direção dela, cada um com um luminoso tição entre os dentes.

Os Kaiurucré e os Kamé cansaram, afundaram-se e pereceram; suas almas foram habitar o interior da montanha.

Os Kaingáng e uns poucos Curutons atingiram com dificuldade o cume da serra Krijinjimbé, onde permaneceram uns no chão, outros nos ramos das arvores, porque não acharam mais lugar; lá passaram uns dias, sem que as águas descaíssem e sem alimento. Já esperavam a morte, quando ouviram o canto de saracuras, que traziam cestinhos de terra, que deitavam nas águas; estas começaram a recuar devagar.

Os Kaingang clamavam às saracuras que se apressassem: estas redobravam suas vozes e convidavam os patos que as ajudassem. Em pouco tempo conseguiram formar uma planície espaçosa no monte, que dava bastante campo aos Kaingáng com exceção daqueles que se tinham refugiado às árvores; estes foram transformados em monitós ou macacos e os Curutons em caroias, macacos urradores.

As saracuras tinham começado o seu trabalho do lado onde sai o sol; é a razão por que os nossos rios e arroios tomam seus cursos na costa e desembocam no grande Paraná.

Desaparecida a grande inundação, os Kaingáng estabeleceram-se nas proximidades da Serra do Mar.

Os Kainrucré e os Kampe, cujas almas moravam no interior da Serra, começaram a abrir caminhos. Depois de muitos trabalhos e fadigas, uns puderam sair de um lado, os outros do outro.

Na abertura donde saíram os Kaiurucré, teve sua nascente um belo arroio e lá não havia pedras; daí veio que eles têm os pés pequenos. Pelo contrário o caminho dos Kamé levava sobre terreno pedregoso, de sorte que feriram os pés e estes durante a marcha inchavam; daí veio que eles têm os pés compridos até o dia de hoje. No caminho que tinham aberto, não havia água; sofreram sede e viram-se obrigados a pedi-la ao Kaiurucré que lhes concedeu a necessária. Ao saírem do interior do monte os Curutons, ordenaram-lhes os Kaingáng que buscassem as cestas e cascas de abóbora, que antes da inundação tinham deixado no vale. Foram os Curutons; mas preguiçosos demais, como eram, para subir a Serra, ficaram em baixo, onde estavam, e não queriam mais voltar aos Kaingáng; por isso, quando os encontramos, apoderamo-nos deles como de nossos escravos fugidos, que são. Na noite que tinham saído da abertura da Serra, acenderam fogo e Kaiurucré formou de cinzas e carvão tigres e lhes disse: Ide e devorai homens e animais! E os tigres se foram rugindo. Não tendo mais carvão para pintar, fez então de cinza as

antas e ordenou-lhes: Ide e procurai caça! A estas, porém, tinham saído mal os ouvidos e não entenderam a ordem e perguntaram que deviam fazer. Kaiurucré, que estava a formar outro animal, gritou-lhes zangado: Ide e comei folhas e ramos! Desta vez entenderam a ordem e se foram; isto é a razão porque as antas se alimentam somente de folhas, ramos e frutos silvestres. Kaiurucré estava outra vez a formar animal; faltavam a este ainda os dentes, a língua e umas garras, quando apontou o dia, e não tendo força de dia, pôs-lhe depressa uma vara na boca e disse-lhe: Não tendo dentes, vive de formigas! Isto é a razão por que o tamanduá é animal não acabado e imperfeito.

Na noite seguinte continuou e formou muitos animais, entre eles as abelhas boas.

Ao mesmo tempo que Kaiurucré produzia estes animais, Kamé também fez animais, porém diversos, para combater aqueles; ele fez os leões americanos, as cobras venenosas e as vespas. Acabado este trabalho marcharam para se unirem com os Kaingáng; viram, porém, que os tigres eram muito ferozes e devoravam muita gente; então lançaram sobre um rio profundo uma ponte ou antes um tronco de árvore e, depois de terem todos passado, disse Kaiurucré a Kamé que, quando os tigres estavam na ponte, a retirasse com o toda a força, a fim de que aqueles caíssem na água e se afogassem. Assim fez Kamé; dos tigres uns caíram na água e afundaram-se, outros, porém, pularam à margem e seguraram-se com as garras. Kamé quis precipitá-los na água; quando, porém, os tigres urravam e mostravam os dentes, tinha medo e deixou-os subir à terra; daí que os tigres podem viver tanto na água como na terra.

Depois de terem chegado a uma grande planície, reuniram-se e aconselharam-se como deviam casar os filhos. Casaram primeiro os Kaiurucré com as filhas dos Kamé, e vice-versa. Quando, porém, restavam ainda muitos jovens, casaram-nos com as filhas dos Kaingáng e daí veio os Kaiurucré, os Kaingáng Kamé são parentes e amigos (BAPTISTA DA SILVA, 2001, p. 131-132).

A história do mito vem evocar a perspectiva de uma identidade indígena, não devendo, porém, ser um registro isolado (BAPTISTA DA SILVA, 2001). A narrativa da origem desse povo, do tronco linguístico Macro Jê, apresenta aspectos do parentesco por descendência paterna, de metades duais que se complementam, que podem ser observadas em marcas, “[...] normalmente observadas nas pinturas corporais utilizadas nos cerimoniais, rituais, festas e, principalmente, nos artesanatos [...]” (SCHILD, 2016, p. 79). Segundo Luiz Fernando Caldas Fagundes e João Mauricio Farias (2011, p. 7), essa mitologia que é associada com a oposição entre o sol e a lua, ou uma desunião temporal e de espaço, “[...] exprime e explica um mundo vivido no presente, nunca uma fábula. Não se trata de separar o passado do presente, o pensado do vivido, o mito do rito, pois, na verdade, uma coisa é constitutiva da outra. [...]”.

Conforme afirma Freitas (2005), o horizonte cultural é que configura os Kaingang e sua eco-lógica enquanto Jê-Meridionais, pertencentes a esta parcela territorial “eco-

geográfica”, convertem e mantêm seus espaços pela via cosmológica e se situam territorialmente e historicamente pelo constructo sociocultural desses espaços.

A origem do mito desse grupo possibilita reconhecer que os começos de mundos existem para além do que a epistemologia ocidental nos tem apresentado como razões existenciais. *Kamé* e *Kanhru* compõem a existência Kaingang. O mito não está associado apenas ao passado, mas compõe o cotidiano e se ressignifica, inclusive “dando significado às relações entre humanos e os extra-humanos” (GARCIA, 2019, p. 89) Mesmo com as violências sofridas nas relações com a sociedade nacional, os Kaingang, “[...] divididos em nós e os outros” (HELM, 2018, 21), mantêm sua identidade étnica e social. Com relação aos aspectos fundamentais da cosmologia Kaingang, remetemo-nos ao que pontua Rogério Reus Gonçalves da Rosa:

[...] a floresta e os seres que nela habitam aparecem enquanto um ponto nodal desse coletivo: no próprio vocábulo *Kanhgág* que significa “gente do mato”, nas marcas (metades) presentes nos animais e nas plantas, na etapa principal da formação do *kujà* neófito, nos espíritos animais e vegetais que cedem seus poderes e saberes aos *kujà*, no remédio do mato que gera o bem-estar aos humanos, nos ensinamentos dos cantos e das danças dos “*bichinhos*” (o lagarto *kamê* e o mico *kanhru*) para a realização do Ritual do Kiki e nas narrativas mitológicas (macaco esperto e tigre tolo, dois sóis e origem da lua). Em resumo, o poder advém da floresta, atravessando a vida de todos não humanos nesse território, expandindo-se em direção ao espaço limpo e à casa dos Kaingang, poder esse ordenado pelos *jagrê* e domesticados pelo *kujà* (ROSA, 2014, p. 118-119).

Essas relações com o mato são fundamentais para os povos indígenas. Em sua etnografia a partir de laudos de identificação de área territorial Guarani em Porto Alegre, Sérgio Baptista da Silva (2013, p. 45) afirma que “o mato, como se vê é o local onde estão presentes inúmeras alteridades extra-humanas que possuem vontades, propriedades imateriais, e com os quais é possível relacionar-se”. Relações que são fundamentais para manter seus corpos enquanto pessoas Guarani.

Angélica Domingos Ninhpryg (2016) evoca a objetividade e a subjetividade Kaingang relacionadas com os humanos e extra-humanos. Conforme Douglas Jacinto Rosa e Ana Elisa de Castro Freitas (2015), a continuidade histórica com seus

antepassados, memórias e desejos consiste em um recriar a história presente, aproximando-se da perspectiva do “bem viver”.

Ao ir tecendo a etnografia, indaguei minhas interlocutoras sobre suas metades clônicas, se estariam representadas nos grafismos de seus artesanatos. Algumas me disseram timidamente, outras se furtaram de me responder e, sem respostas prontas, fui com elas olhando para esta história cosmo-ontológica.

Nessa direção ampla do horizonte Kaingang, ao usar o termo “bem viver”, não viso definir um sentido único, mas compreender como as mulheres Kaingang têm definido o que é para elas a boa vida, e como esse coletivo constituiu, em seu cotidiano, conhecimentos e saberes que (r)existem frente aos processos desenvolvimentistas, cuja expressão tem sido observada, entre outras, pelo avanço da soja e outras monoculturas, sobre suas terras.

O “bem viver” se constrói como reflexão e como possibilidade de proposta política, que respeite as concepções e conhecimentos indígenas, que considere as proposições desses povos, enquanto modos de existência que relacionam humanos e extra-humanos. Como afirma Luiza Elvira Belaunde (2017, p. 196), se “não existe um índio genérico também não existe um viver bem indígena genérico”. Sobre o “bem viver” Kaingang, Angélica Domingos Ninhpryg ainda expressa que:

O bem viver Kaingang pode ser considerado um movimento contra-hegemônico, pois estes modos de vida, modos de existência, vão contra a ordem neoliberal competitiva, que viola os direitos humanos, que discrimina coletivos indígenas, quilombolas, mulheres, entre tantos outros (NINHPRYG, 2016, p. 27).

Alguns pontos centrais mobilizam o termo “bem viver”, que são repensar quem são as(os) porta-vozes das cosmologias indígenas; repensar discursos e práticas sociais, políticas e econômicas hegemônicas; problematizar como ocorrem articulações entre o Estado e seus agentes nas comunidades indígenas e como se articulam suas visões de mundo; e verificar quando e onde as vozes indígenas ganham atenção.

O que se observa é que seguem ocorrendo violências contra esses coletivos, ao mesmo tempo, há também inúmeras resistências produzidas pelos povos indígenas ao longo desses 500 anos, conforme expressa Silvia Rivera Cusicanqui:

Enquanto a modernidade histórica foi a escravidão para os povos indígenas da América, foi tanto uma arena de resistência e conflito, um cenário para o desenvolvimento de estratégias envolventes e contra hegemônicas e de novos idiomas e projetos indígenas da modernidade. [...] (CUSICANQUI, 2010, p. 53).

O “bem viver” Kaingang ainda foi expresso no evento “Grito da Floresta”, ocorrido em 2014, que reuniu coletivos indígenas do Rio Grande do Sul, os quais alinhados com o discurso de povos indígenas da América Latina, propuseram a ideia de “bem viver” frente a metas estatais socioambientais e suas noções de desenvolvimento sustentável. Ainda sobre o conjunto dessas reivindicações Kaingang, Douglas Jacinto Rosa e Ana Elisa de Castro Freitas (2015) elencam a Petição feita pela Terra Indígena *Re Kuju* – Campo do Meio em Gentil no Rio Grande do Sul que reivindicavam pela vida de 19 indivíduos *fâg* – pinheiros, “visibilizando um sentido mais amplo do território Kaingang e do Bem Viver em sua perspectiva” (ROSA; FREITAS, 2015, p. 263). A petição, que revela a intenção local daquela comunidade, defende aquilo que foi denominado natureza como compondo seu modo de existência.

Percebo que o contexto da Terra Indígena *Re Kuju* se assemelha com o contexto de minha pesquisa na TI de Mangueirinha, onde as mulheres artesãs reivindicam que seus taquarais fiquem em pé e que possam transitar livremente para além dos espaços de suas comunidades. As taquaras por sua vez também são grandes portadoras de vozes, planta feminina que media as relações, lutadora como e com as mulheres.

Nessa perspectiva de pensar o “bem viver”, elenco a análise de Luisa Elvira Belaunde (2017), sobre o conteúdo político da cerâmica e a sua relevância para compreender as sociocosmologias ameríndias do “viver bem”, em contexto de pesquisa com olaria pelos Airo Pai ou Secoyas, que vivem na tríplice fronteira entre Colômbia, Equador e Peru e expõem que o artesanato permite abordar uma política indígena “[...] das percepções de si mesmo e dos outros, nas semelhanças e as diferenças, exige um

retorno literal à terra: amassando-a para fazer recipientes com os quais serão servidos alimentos para outrem” (BELAUNDE, 2017, p. 197).

As mulheres Kaingang expressam seu saber-fazer na confecção das peneiras, das tuias, das fruteiras, dos cestos trançados, para uso próprio e para comercialização, e nisso reside também seu “bem viver”.

O “bem viver” consiste nas estratégias de seus projetos próprios, repensando o sistema mundo colonial moderno e os seus arcabouços, dando atenção para os lugares de vida como propostas e práticas alternativas plurais, onde se compreendem a espiritualidade, as danças, as músicas, a organização coletiva, enfim, a sua cosmo-ontologia.

4 “O DESTALAR DAS TAQUARAS”: O SABER-FAZER E A AGÊNCIA DO ARTESANATO

*“Não nos sentimos aculturadas,
Temos a memória acesa,
E vivemos na certeza de que nossa aldeia
Resistirá sempre ao preconceito do invasor,
Somos a voz que ecoa. Resistência? Sim senhor!”²⁸*

(Márcia Wayna Kambeba)²⁹

É necessário, para o estudo da/do arte/artesanato indígena, compreender que o saber-fazer “está vinculado diretamente à compreensão de uma sensibilidade específica de formação coletiva, cujas bases são tão vastas e profundas como a existência social” (GEERTZ, 1986 apud BAPTISTA DA SILVA, 2001, p. 165). O artesanato está engendrado nos processos de coexistir coletivamente dos povos indígenas, o qual não só tem valor estético, conforme compreendido pela sociedade contemporânea, mas tem sentido de comunicação e função sociocosmológica, onde “[...] objetos de arte recebem o estatuto semelhante ao de pessoa, pois são providos de intencionalidades e contribuem para a constituição de pessoas humanas” (JAENISCH, 2010, p. 26). Assim, a “arte significa e não apenas representa” (BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 48). Como aponta Els Lagrou:

[...] é importante frisar que toda sociedade produz um estilo de ser que vem acompanhado de um estilo de gostar, e pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social através de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e pensamento sobre o mundo (LAGROU, 2009, p. 11).

²⁸ Trecho do poema Amazonidas. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/poeta-indigena-que-luta-pelos-direitos-da-mulher-nas-aldeias/>>. Acesso em: 4 jan. 2020.

²⁹ Do povo Tikuna, mestra em geografia, poeta, compositora, cantora, sua luta está na literatura e na música.

Nas terras baixas da América do Sul, as artes e a cultura material indígena têm ganhado enfoque em estudos a partir das narrativas nativas, para além de categorias estéticas de uma categoria cultural de objetos que são “[...] singularmente concebidos como presentificações de relações estabelecidas com alteridades extra-humanas e suas potências, especialmente divindades e demais habitantes do cosmos [...]” (BAPTISTA DA SILVA, 2011, p. 8). Isso não significa negar que esses objetos representam artisticamente ou significam simbolicamente. Segundo Damiana Bregalda Jaenisch,

O estudo da arte produzida pelos grupos autóctones das Américas, África e Oceania perpassa a disciplina antropológica desde a sua formação, no início do século XX. Ao longo da sua história este estudo ganha contornos diversos na medida em que recebe influência de diferentes paradigmas teóricos (JAENISH, 2011, p. 41).

Ailton Krenak, líder indígena conhecido nacional e internacionalmente por defender direitos indígenas, ambientalista, filósofo, poeta e escritor³⁰, em um debate sobre artes indígenas e as culturas de resistência, promovido pela Pinacoteca de São Paulo, faz uma crítica potente à arte eurocêntrica:

A arte tem a capacidade de afetar amplamente o campo do pensamento, da filosofia. É o olhar do outro sobre a arte que diz respeito ao mercado de arte e uma das maiores dificuldades indígenas é enfrentar o relacionamento com o dilema de mercado e como diz Davi Kopenawa “para os brancos tudo é mercadoria”, portanto, é necessário entender que não se trata de uma cultura e do povo brasileiro, os indígenas estão inseridos no mundo e incidindo numa opinião sobre arte no sentido amplo e não só regionalista e de visão antropocêntrica que produz ideia de natureza morta, a potência da arte vai além do sujeito e do seu tempo (KRENAK, 2020).

Assim como Daniel Mundurucu, que é escritor e professor da etnia mundurucu, neste mesmo evento, expôs suas ideias sobre artes indígenas e as culturas de resistência, da seguinte forma:

³⁰ Informações sobre este líder indígena podem ser encontradas em diferentes sites como o https://pt.wikipedia.org/wiki/Ailton_Krenak. Acesso em 10 jan. 2021.

A própria ideia de cultura material, que ao longo da nossa história é considerado objeto de uso e não com o ar de sacralidade, do poder mágico que o não indígena quer acreditar e eventualmente tem também e quando o indígena percebeu isso, começou a comercializar esses objetos como forma de sobreviver. De modo que essa transformação de coisas em objeto de consumo, que as vezes agrada e as vezes não, é uma forma que os indígenas tiveram de entender a sociedade, de se colocar e poder sobreviver dentro desta sociedade (MUNDURUKU, 2020).

Nesse contexto, o mundo social indígena se transforma diante das relações com o mundo não indígena, mas tem mantido a forma própria de sociabilidade e transmissão de seus saberes (MCCALLUM, 2010). Os saberes ancestrais ficam mantidos mesmo que de forma invisível, nos conhecimentos e práticas para a confecção de objetos físicos e simbólicos. Para Braulina Aurora (2019, p. 113), “[...] essa produção é um saber que encapsula a sabedoria feminina de lidar com a mata e manter a vida social na comunidade”.

Daniel Munduruku (2020) observa que os objetos são de uso para os povos indígenas, mas que se moldam ao gosto de quem adquire, e geram renda. Para os povos indígenas, aquilo que foi definido como artesanato é cultura material de uso cotidiano – seus utensílios – e para os ocidentais são objetos aos quais se atribui a categoria de produto. Desse modo, o significado da arte indígena não está agregado na concepção ocidental e eurocêntrica que considera como arte e cultura apenas o patrimônio material e imaterial produzido e edificado pelo contexto imperial, que evocava uma representação de Estado e de Nação. Nesse contexto, não é considerada a diversidade cultural e sociocultural de experiências que abarcam saberes, práticas e ideias de outros povos:

Como processos culturais, dinâmicos, estas formas de expressão implicam uma concepção de preservação diversa daquela da prática ocidental, não cabendo, nesses casos, os conceitos de intervenção, restauração e conservação apenas de objetos e obras monumentais como testemunho de um período histórico e cultural pretérito (FAGUNDES; FARIAS, 2011, p. 3).

Em paralelo, Els Lagrou (2009, p. 14-15) indica “nossa dificuldade ocidental de pensar a criatividade individual e a autonomia pessoal juntas com a vida em sociedade”. A autora aponta para a arte produzida pelos coletivos indígenas como:

[...] muitos artefatos e grafismos que marcam o estilo de diferentes grupos indígenas são materializações densas de complexas redes de interações que supõem conjuntos de significados [...] São objetos que condensam ações, relações, emoções e sentidos porque é através dos artefatos que as pessoas agem, se relacionam, se produzem e existem no mundo (LAGROU, 2009, p. 13).

Para a autora, a arte indígena brasileira não fica conceitualizada ou explicada em palavras como a tradição ocidental o faz, mas sim, é “polo contrário ao fazer e pensar do Ocidente neste campo” (LAGROU, 2009, p. 11). Segundo Sérgio Baptista da Silva, a arte indígena possui um estatuto para além de um objeto, consistindo em uma concepção sociocossmológica e histórica distinta:

[...] tais objetos possuem agência na constituição de corpos e pessoas, além de serem materializadores de significados socioculturais importantes e de memórias de encontros passados, num quadro teórico que encara estas manifestações de arte como o resultado do encontro com alteridades humanas e extra-humanas (animais, plantas, divindades e outros seres do cosmos, compreendidos enquanto persona), constitutivos de fluídos compósitos e cumulativas identidades (SILVA, 2013, p. 48).

É o que afirma Damiana Bregalda Jaenisch de que,

Pinturas e adornos trazidos para junto dos corpos também constituem formas específicas de construir a pessoa ameríndia. Mais que decorar e embelezar os corpos, a arte trazida para junto dos corpos indígenas transfere a estes características e qualidades dos seres a partir dos quais foram produzidos (JAENISCH, 2011, p. 43).

Para os povos indígenas, a dinamicidade da arte e do artesanato envolve seus territórios, marcados pelo sentido de pertença e constitutivos do ser. A arte não se constitui como uma especialização e não há uma desconexão entre o seu fazer e as

preocupações do grupo (LAGROU, 2010). A partir do artesanato, estabelecem-se resistências que se opõem ao ideário homogeneizador do etnocentrismo.

Para os Kaingang, conforme Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 42), a noção de objeto não deve ser “lida enquanto ser inerte, mas como um objeto-sujeito, um atuante”.

Os objetos e imagens que os Kaingang passaram a acionar mobilizavam noções diversas acerca da constituição do cosmo, da pessoa e das possibilidades de comunicação entre os seres. A partir disso, o trabalho alarga seu foco, buscando dar conta de ver os objetos de arte kaingang enquanto formas materializadas de relações entre humanos e não humanos que habitam o cosmos deste coletivo, enfatizando os atributos de intencionalidade e agência destes objetos sobre os Kaingang, especialmente sobre seus corpos e sua contribuição na constituição da pessoa [...] (JAENISCH, 2019, p. 29).

Para a autora, o conceito de arte e artesanato se refere “[...] às concepções já apropriadas pelos Kaingang para definir e traduzir suas práticas de produção de objetos aos *fóg-kupri-brancos*” (JAENISCH, 2010, p. 43). Para estes, ou para nós, os brancos, conforme sinaliza Cleméntine Ismarie Marechal:

Enquanto, o artesanato é considerado como apenas um adorno corporal ou objeto de decoração e uso doméstico, para os Kanhgäg, esse é a decorrência de uma relação. É também por isso que as trocas de sementes, ervas e cipós entre parentes, que resultam dos encontros, é algo muito comum entre os kanhgäg, é necessário para a potencialização de corpos saudáveis e fortes (MARECHAL, 2015, p. 61).

No contexto Kaingang, Zaqueu Key Claudino que é pedagogo, pesquisador Kaingang do Rio Grande do Sul, pontua que:

As cestas são consideradas utensílios domésticos, existindo inúmeros modelos. Geralmente, são confeccionadas pelas mulheres Kaingang para a coleta de frutas e sementes [...]. Atualmente, são comercializadas nas feiras das cidades visando o sustento de nossas famílias. As características desses artefatos continuam as mesmas, como, por exemplo, o *kre kämpó* (cesta retangular com alças) e o *kre ror* (cesta cilíndrica com alças) (CLAUDINO, 2011, p. 36).

Ao iniciar o diálogo com as mulheres Kaingang, sobre os grafismos presentes nos artesanatos, às questionei se ao trançarem as formas artesanais, elas reproduzem suas metades clânicas e se fazem a junção com a metade de seu companheiro, não recebi uma resposta pronta, algumas me disseram que não sabiam, que aprenderam com sua mãe e repetem, também questionei Letícia Laleska Gabriel sobre esta definição, ao passo que ela me disse,

Quando eu era criança, eu via minha avó fazendo artesanato e eu sabia que em determinados lugares nós não íamos vender porque lá era o espaço das outras artesãs, e que elas tinham as formas diferentes de seus grafismos. (entrevista realizada em setembro de 2019)

Para além das respostas diretas por mim ensejadas, em uma manhã de março de 2021, ao chegar uma casa Kaingang, observei uma peça artesanal compondo o cenário daquela residência, pedi permissão para fotografar e questionei se o símbolo clânico representava a metade do homem, sendo afirmado por Cleni Honorio que sim e que ela pertencia a outra metade.

Figura 5 – Imagem do símbolo, ou decoração que compunha a residência de Cleni Honório.



Fonte: Arquivo pessoal, 2021.

A partir de outras etnografias, compreendo que nos artesanatos são expressos os simbolismos das formas redondas/fechadas – *ror* e compridos/abertos-*téi*, com trançado aplicado – *tufy* que apresentam o *wõfy*-nível gráfico deste trabalho artesanal (BAPTISTA DA SILVA, 2001). Damiana Bregalda Jaenisch (2010) relata que as mulheres geralmente produzem esses objetos englobando a marca trazida pelo marido, e a sua marca estaria no centro. Essa conexão com as metades clânicas oferece elementos para pensar a patrilinearidade Kaingang que, a partir do casamento, é a marca do homem que é repassada para as(os) filhas(os), o que não exclui a metade que pertence à mulher, “desta forma, tanto na produção de pessoas quanto de objetos, a marca da mulher casada se faz presente” (JAENISH, 2010, p. 89), o que podemos associar que a eficácia da arte (artesanato) reside na capacidade agentiva da forma, das imagens e dos objetos. A forma age sobre o mundo a sua maneira e surte efeitos e “deste modo, ela ajuda a fabricar o mundo no qual vivemos” (LAGROU, 2010, p. 13-14).

A cosmo-ontologia Kaingang está presente nos grafismos, nas representações visuais e mentais exposta nos artesanatos. Essa perspectiva se encontra, também, nos rituais, nas pinturas corporais, no sistema linguístico, em espaços e posições. Os grafismos *Kong-gãr*, constituem as marcas *ra*: redondo/fechado (*ror*) ou compridos/abertos (*téi*), que identificam as metades *kamé* e *Kainru-Kré*. A cada uma dessas categorias “[...] está amalgamado um conjunto de outras palavras-noções que, junto com o *téi* e *ror* formam estas duas categorias contrastantes, opositoras e complementares” (BAPTISTA DA SILVA, 2001, p. 173).

Os grafismos podem indicar o pertencimento do objeto à metade *Kamé* ou à metade *Kainru* ou constituir as patrimetades, representando o casal e indicar a condição diatrimonial da pessoa Kaingang (JAENISCH, 2010). Dentre suas características, os *Kamé* são os persistentes e os guerreiros e os *Kanhrú* são os inteligentes. Dentre os mitos que envolvem as metades Kaingang, nascidos ao leste, no alto, os *Kanhrú* deram água aos *Kamé* que nasceram abaixo e a oeste, o que justifica que nos territórios Kaingang os rios correm do leste para oeste (SCHILD, 2016). Segundo Paulo de Afonso Castro,

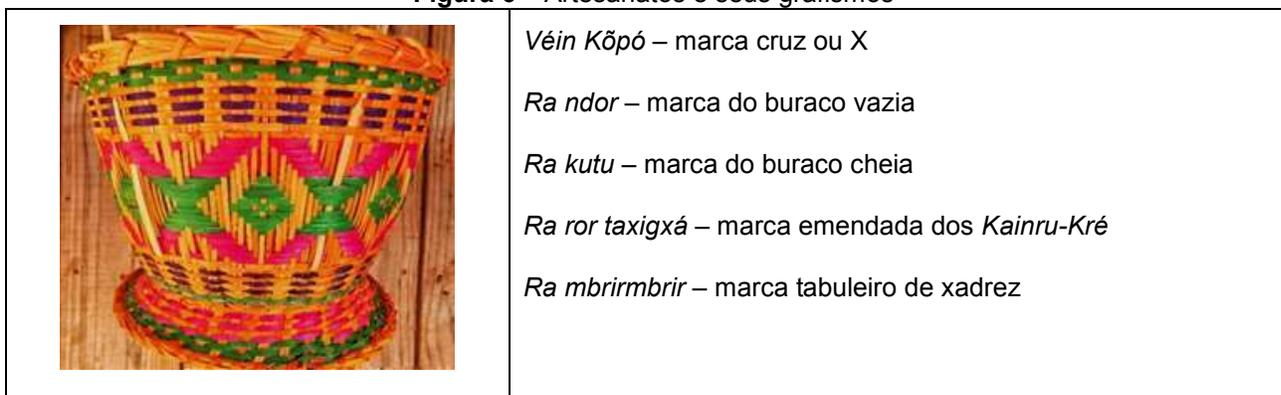
[...] dentro de um grupo de descendência Kaingang organizado em suas metades clânicas, estão contidas virtudes e direitos relativos ao uso do seu

território, e com eles os deveres em relação à sociedade, seus ritos, seu status e suas potencialidades implícitas, como por exemplo: a de liderar seu povo em tempos de guerra e de paz. (CASTRO, 2011, p.25)

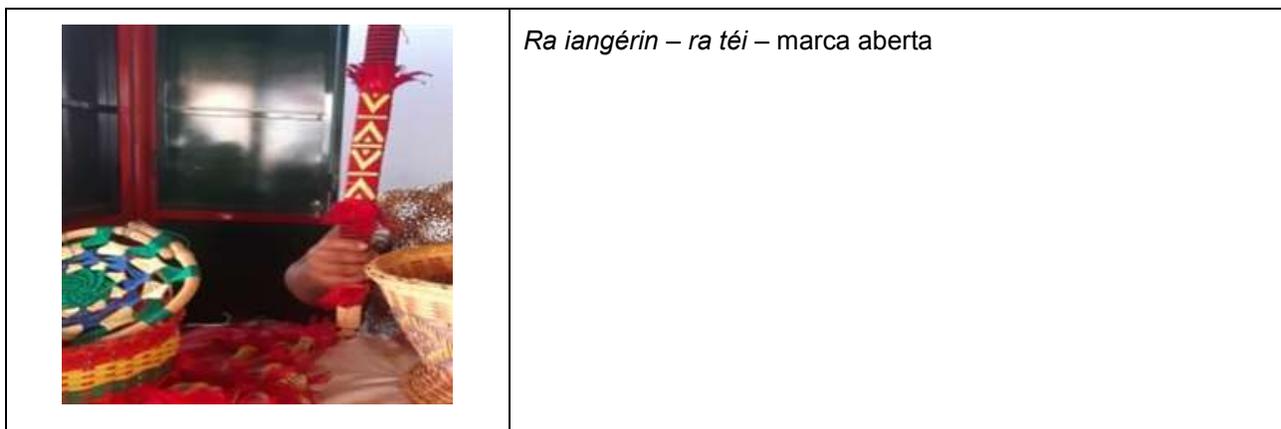
Os grafismos e a dualidade cosmológica, além de atribuírem lugar e pertencimento dos corpos e objetos, dão sentido à existência desses corpos que anseiam por um estar e localizar-se num espaço. Os suportes que recebem os grafismos Kaingang têm o valor equivalente ao que registra o papel e a tinta nos arquivos públicos das bibliotecas (FREITAS, 2005). A arte “age sobre as pessoas, produzindo reações cognitivas diversas” (LAGROU, 2009, p. 12).

As imagens apresentadas na Figura 6 são de minha interlocutora Edna Barbosa Farias, a qual sugeriu que, ao ser abordado sobre os grafismos, eles fossem expressos em fotos dos próprios artesanatos locais. Os cestos foram confeccionados pela artesã Juvita Gangre Bernardo, o chapéu, pela única anciã – Maria Fortes Salles, que ainda faz esse tipo de arte, o arco e a flecha, por Suzana Kagfy Alipio. As fotos foram feitas em dias e momentos diferentes por mim e por Juvita. Fotografei o chapéu, o arco e a flecha na oportunidade da feira no espaço público do município de Chopinzinho.

Figura 6 – Artesanatos e seus grafismos



	<p><i>Ra ionior rangre</i> – marca ziguezague dupla</p> <p><i>Ra kutu</i> – marca buraco cheia</p> <p><i>Ra ror taxigxá</i> – marca emendada dos Kainru-Kré</p> <p><i>Ra mbrimbrir</i> – marca tabuleiro de xadrez</p>
	<p><i>Ra ndor</i> – marca buraco vazia</p> <p><i>Ra ionior pir</i> – marca em ziguezague ou espiral</p>
	<p><i>Ra rangrênhia</i> – usada por autoridade</p>
	<p><i>Ra wendig</i> – marca da forquilha</p>



Fonte: arquivo pessoal (2021) e de Edina Barbosa Farias (2020).

As palavras Kaingang acerca dos grafismos e seus significados foram observadas por Sérgio Baptista da Silva (2001), o qual menciona que são encontrados nos artesanatos dos Kaingang do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina, podendo, portanto, também serem observados na TI de Mangueirinha. O chapéu, que traz a *ra rangrênhia*, é produzido por uma das artesãs Kaingang mais idosa residente na comunidade de Palmeirinha do Iguaçu, onde vivem conjuntamente com os Guaranis.

Ao olhar para esta significância do fazer artesanal e desses grafismos, elenco a pesquisa de doutorado da antropóloga Cecília McCallum (2010), sobre gênero e organização social entre os indígenas Kaxinawá. A autora apresenta a expressão *Kene* que está associada aos desenhos e escrita, e são as mulheres, as mestras em *Kene*, que é a linguagem através de forma gráfica que expressa o saber e o poder externos. Quando as mulheres pintam, desenham, aplicam ou tecem de forma *kene*, tornam as coisas ou pessoas verdadeiras, pois ao observarem a forma gráfica, absorvem conhecimento e a ação humana é facilitada. O *Kene*, como conhecimento, contém a forma de “viver bem”.

Para Els Lagrou (2010), entre os Wayana, a inspiração para a criação artesanal é quase sempre atribuída a seres extra-humanos ou divindades que aparecem em sonhos e/ou visões, ou seja, estabelece-se o diálogo, a percepção e a interação com estes seres,, cuja presença se faz sentir na maior parte das obras de aspecto figurativo. Nesse sentido, a produção artesanal é um fazer/experimentar que tem por modelo a perfeição tecnológica dos deuses criadores.

Perguntei à Delair Barbosa, na nossa caminhada para a coleta de taquara, de onde as(os) artesãs(ãos) buscam tal inspiração para a confecção dos traçados e cores do artesanato Kaingang. Ela me contou que:

Veio dos antigos, eles já ferviam a casca do pinheiro e de outra planta que não lembro o nome pra tingir as taquaras e fazer os desenhos, eles eram muito inteligentes e foram ensinando nós (entrevista realizada em outubro de 2020).

A fala de Delair exprime o que Zaqueu Key Claudino aborda sobre as narrativas Kaingang, explicando que “são as narrativas poéticas dos mais velhos que dão sentido à vida do nosso povo” (CLAUDINO, 2011, p. 31).

Os seres objetos Kaingang, postos no *Uri* numa junção de elementos que constituem estes, “convidam para novas travessias etnográficas” (FREITAS, 2014, p. 81). Nesse mesmo sentido, Silvia Rivera Cusicanqui (2010, p. 55), ao discorrer sobre esse processo, enfatiza que “o projeto de modernidade indígena pode surgir a partir do presente, em uma espiral cujo movimento é um feedback contínuo do passado sobre o futuro [...] que vislumbra a descolonização e executa ao mesmo tempo”. Segundo a autora, a experiência contemporânea compromete o presente (*aka pocha*) e tem heranças do passado (*qhip nayr uñtasis sarnagapxanãni*), que se incorporam também por um Outro, pela materialidade cultural, sendo que o artesanato é cultura material e os traçados, segundo Zaqueu Key Claudino, são:

[...] trazidos desde tempos imemoriais, estão intactos na vida cotidiana. O formato e as figuras geométricas dos bens artesanais identificam a família que os confeccionou, representam a cultura e a identidade kaingang e, por conseguinte, nossas metades complementares (CLAUDINO, 2011, p. 34).

O saber-fazer das artesãs Kaingang está permeado pela compreensão sociocosmológica e ontológica que constitui parte da cosmo-ontologia dos Kaingang. Para Sergio Baptista da Silva (2011, p. 183), as “cosmologias são formas teóricas que cada povo, cada etnia, que cada coletivo tem sobre o mundo sobre o cosmos. As suas

percepções culturais, filosóficas, sociológicas, políticas, das suas relações entre si”. Já a ontologia é “toda forma particular, singular, de cada etnia, de cada povo, de cada coletivo, a respeito de sua forma de ser e de estar no mundo [...]” (SILVA, 2011, p. 183). Segundo Guilherme Orlandini Heurich (2011), nas cosmologias ameríndias, pessoas, animais, plantas têm, concomitantemente, a capacidade cultural, a de agir e a de pensar.

Esses exemplos visam demonstrar as coexistências cosmológicas de povos indígenas nas suas criações de arte e artefato, que segundo Els Lagrou (2009, p. 35), “não há distinção entre a beleza produtiva de uma panela para cozinhar alimentos, uma criança bem cuidada e decorada e um banco esculpido com esmero”. Segundo Els Lagrou, “é impossível, na arte indígena, isolar a forma do sentido e o sentido da capacidade agentiva, pois a eficácia da arte reside na capacidade agentiva da forma, das imagens e dos objetos” (LAGROU, 2009, p. 31). Além disso, o sentido e o efeito de imagens e artefatos mudam conforme o contexto em que estes se inserem.

Assim, o fazer artesanal está associado ao fazer as pessoas (LAGROU, 2010), sendo que, seguindo as mulheres em suas caminhadas para a coleta das taquaras na TI de Mangueirinha, pude ver na relação estreita entre elas e as taquaras, num longo processo de diálogos para selecionar aquelas que comporiam o material para a criação artesanal, estabelecendo conexões profundas com a mata, de onde têm referências fundamentais. Desse modo, seus corpos e os demais entes do cosmos se constroem, constituem-se, transformam-se em suas diferentes alteridades e identidades em paralelo a outras identidades que compõem o cosmos, “[...] que têm corpos e naturezas diferentes, mas que possuem essências e propriedades imateriais necessárias à constituição dos corpos e pessoas Kaingang” (BAPTISTA DA SILVA, 2014, p. 72).

Abordar a relação entre os corpos Kaingang e o artesanato, desde o contato com a mata para coletarem a taquara e outros elementos, é um ato de “[...] predação de propriedades imateriais ao se estabelecer relações com alteridades não humanas, visando a proteção, fortalecimento, composição e fabricação dos corpos Kaingang” (BAPTISTA DA SILVA, 2014 p. 76). O que pode, também, ser compreendido pela interpretação etnográfica e arqueológica acerca de colares e peças cerâmicas dos

chefes Kaingang do século XIX e das narrativas do *Kofã* Jorge Kagnãg Garcia, em 2004, na Terra Indígena Serrinha e nos encontros com o *waxi* e com a etnologia Kaingang em que,

Através do corpo, da in-corporação e da materialização objetiva dos colares, os Kaingang assumem simbolicamente o poder, a força e a dimensão subjetiva dos seres, pessoas e espíritos neles materializados. Esta agência lhes permite durar no mundo em que habitam (FREITAS, 2014, p. 80).

Essa compreensão se dá, também, a partir de Damiana Bregalda Jaenisch, quando expressa que,

Além de adornar os corpos, colares, cocares, pinturas corporais, assumem entre os ameríndios o estatuto de atuantes, transferindo aos corpos destas pessoas poderes e subjetividades oriundas dos não humanos com quem estabelecem relação [...], tal como os Kaingang predam seres e propriedades, também podem ser predados [...] (JAENISH, 2010, p. 131).

O que me faz associar esses agenciamentos ao que elencou Philippe Descola (2016, p. 26) nas formas de viver com os Achuar, com os quais conviveu e onde compreendeu outra maneira de correlacionar-se com plantas e animais, que para nosso entendimento seria “estranho”, ao que nos é tido como plausível frente as “[...] nossas rotinas, pensamentos e instituições que regem nossas vidas”. As experiências antropológicas demonstram que, assim como em outros tempos, houve soluções para problemas comuns, também é possível pensar atualmente se o objetivo é elencar alternativas de melhor viver em conjunto com as diferenças.

Na filosofia e cosmologia indígena, o reconhecimento da diferença do “outro” não reside somente entre humanos, está em todos os seres vivos e inanimados. As práticas produtivas dos Kaingang estão cosmologicamente centralizadas com a mata, onde ocorrem relações com outros seres que ali habitam, onde nomes são dados aos Kaingang, onde remédios e alimentos são extraídos, onde cipós, taquaras, cabaças, sementes, penas de animais são fornecidas para compor a produção da arte, que é

“objeto-sujeito” (FAGUNDES; FARIAS, 2011, p. 47). Nesse sentido, Baptista da Silva (2001) menciona que da mata incidem as invocações simbólicas, o que direciona à compreensão de que, para os povos indígenas, não há uma fracção das partes humanas e não humanas que se distinguem da natureza.

O saber-fazer artesanal Kaingang também está interligado com a renda das famílias. As mulheres Kaingang, com as quais conversei ainda em 2018, mencionaram que uma parte importante das rendas das famílias na comunidade é proveniente do artesanato. Para Tereza Eufrasio, as rendas têm as seguintes proveniências:

Para quem sabe fazer artesanato, a renda da venda vem desses, associada ao Bolsa Família são as principais rendas. Para as demais famílias que não trabalham com artesanato, a principal renda é do Bolsa Família (entrevista realizada em agosto 2018).

A renda do artesanato se soma as roças e a venda da força de trabalho que se constitui no mercado local, regional e em outros estados, principalmente em frigoríficos (CAVALHEIRO, 2015). O artesanato foi e é fonte de renda, sendo que a venda acontece nas rodovias que atravessam as terras indígenas ou nas cidades da região, onde vendem e recebem monetariamente ou trocam por alimentos e roupas. Os artesanatos que atualmente são produzidos e comercializados por elas são: filtro dos sonhos, cestos, peneiras, chapéus, chocalhos, vasos de xaxim, tapeçaria de panos, entre outros. Assim como a taquara, o xaxim também está sendo reduzido e minhas interlocutoras me relatam que cada vez mais longe de suas casas, cada vez mais longe, dentro da mata é que buscam estes itens que compõem seus artesanatos.

Paralelo ainda ao fator agenciado pelo artesanato, que é também econômico, está o papel das(os) artesãs(ãos) em sua família e comunidade, o que é relatado por Antoninha Eufrasio Forte Nascimento, que fala de sua percepção e de sua atuação, tanto economicamente quanto politicamente, no meio familiar:

Prefiro trabalhar com artesanato, trabalho para mim mesma, é minha empresa. Meu marido já falou para irmos trabalhar na cidade, ele é índio misturado, eu falei para ele que não devemos enriquecer os donos de empresas. Hoje eu vendo dois balaços, amanhã nenhum, mas depois vendo mais dois ou três e fico com meu povo e minha família (entrevista realizada em agosto de 2018).

Também para Delair Barbosa, o artesanato significa a,

Manutenção da cultura, pois foi o primeiro trabalho do índio (entrevista realizada em agosto de 2018).

Essas falas me levam a pensar sobre o motivo de hoje as mulheres estarem muito mais envolvidas na confecção do artesanato e, os homens, bem menos. Se cada membro do grupo aprendia a fazer o artesanato, porque essa atividade hoje é muito mais realizada pelas mulheres, sendo que apenas alguns homens o realizam? Possivelmente esteja associado ao fato da mão de obra masculina, em maior quantidade, estar voltada para o trabalho assalariado nas empresas locais, regionais e em outros Estados. Algumas mulheres também deixam a atividade artesanal para trabalharem e terem a renda garantida, que é o relato de algumas de minhas interlocutoras, como Elizana Vergueiro que é uma artesã presente nas atividades artesanais e que passou a trabalhar em um frigorífico. Outra colocação feita por minhas interlocutoras é de que os jovens atualmente não tem seguido tal tradição o que deslinda no não reconhecimento destas práticas, não considerando o saber-fazer do processo de ida à mata para coletar os materiais como a taquara, do manejo sustentável e dos deslocamentos para a criação e a venda do artesanato. Este sistema de apropriação capitalista, imposto pelo mundo do trabalho, incide sobre o mundo indígena e causa impactos, como o constrangimento aos modos de criar, viver e saber Kaingang decorrentes da mercantilização da vida e de ordenamentos estatais.

Entretanto, também apontam um horizonte de autonomia e “bem viver” expressos nos itinerários da arte indígena, pelos quais as mulheres Kaingang desta TI de Mangueirinha, mantém, transmitem e recriam seus saberes-fazer, como para Raquel Eufrasio.

O índio morre, mas sua cultura não (entrevista realizada em agosto de 2018).

Nessa fala está explícita a resistência realizada por essas mulheres na produção dos artefatos, marcados pela beleza e pela perfeição, a atenção prestada às formas

geométricas dos trançados e a combinação das cores usadas para tingir. Nas imagens abaixo, representadas pela Figura 7, é possível observar a composição das cores, o trançado e a disposição do artesanato para a venda à beira da rodovia.

Figura 7 – Do início à completude das formas, trançados e cores dos artesanatos.



Fonte: arquivo pessoal (2019).

Essas conjugações de cores, trançados e saberes apreendidos desde a infância tem o significado elencado por Antoninha Eufrasio Forte Nascimento:

Trazer à lembrança da infância quando vivia eu, a mãe e meus irmãos. A mãe quando estava viva é que fez dar continuidade na fabricação do artesanato. A mãe preferia vender o artesanato até mesmo no natal do que ficar com a família (entrevista realizada em agosto de 2018).

Sobre as atividades da venda do artesanato, da presença dessas artesãs nas cidades em datas como o Natal (que é uma celebração ocidental e cristã), tive a oportunidade de conversar com artesãs nesse período, em 2019 e 2020. Na primeira oportunidade, Elizana Vergueiro com seus dois filhos passaram em minha casa e depois estive com ela na rodoviária municipal, conversando sobre essa época do ano e porquê ficavam esses dias na cidade. Ela relatou que aprendeu assim com a mãe dela, que o índio é assim. Observei que ela e outra artesã tinham muitos volumes que eram de doações e trocas do seu artesanato por roupas ou outros objetos de uso. Estes

encontros me oportunizaram entender o que minhas interlocutoras já haviam me dito em outros momentos, de que nessas datas, além de ser “costume”, é mais fácil encontrar as pessoas em casa devido às reuniões de família e em tom de risos, algumas me disseram que é quando recebem as doações. Outra análise que faço é que com o processo de comercialização do artesanato, ao longo do tempo, iniciaram-se as trocas de seus artesanatos e com isso, retornavam para suas casas com itens de necessidade de suas famílias e que se tornaram momentos de prática cultural, com os mundos e suas necessidades de conexões.

Já em 2020, Regina Ganhkag Pinheiro (entrevista realizada em dezembro de 2020), que estava com seu filho, também passou por minha casa, disse que estava me procurando, quando conversamos por um longo período e, novamente, questionei dessa prática de saírem nesses períodos do ano nas casas, ao passo que me disse: “*nós índio gostamos*” (entrevista realizada em janeiro de 2020), contou-me das doações que recebem e que vendem bem nesta época.

A comercialização, nesses períodos, “[...] potencializam a mobilidade das pessoas Kaingang pelos espaços” das cidades e, além disso, ocorre a visibilização e a “inserção destes objetos em diferentes mundos, interferindo em suas trajetórias” (JAENISCH, 2010, p. 58). Sobre a itinerância da venda do artesanato, Dona Cida me contou que o ideal para as mulheres artesãs Kaingang não é apenas ter um único espaço para expor o artesanato em um local fixo nas cidades, isso não quer dizer que não demandem um local fixo para as administrações públicas regionais, onde possam deixar seu artesanato, abrigar-se para dormir e preparar seu alimento durante o período de venda e de confecção.

Porque as mulheres têm o costume de andar e vender o artesanato nas vilas e trocar por roupa, comida ou outras coisas e as vezes por dinheiro (entrevista realizada em outubro de 2020).

Angélica Domingos Ninhpryg me faz compreender que este transitar na cidade, pernoitar nas rodoviárias é caracterizado por práticas de mobilidade que marcam suas vidas desde a infância:

[...] estar embaixo daquela ponte era uma situação de passagem, de mobilidade, de rito para venda do artesanato Kaingang que marca nossa cultura e resistência nestes objetos construídos coletivamente [...] (NINHPRYG, 2016, p. 26).

O saber-fazer artesanal envolve um processo de coleta, corte, destalar, pintar, confeccionar e comercializar. Através desse conhecimento próprio, as mulheres Kaingang explicitam suas experiências e suas condições enquanto grupo, enquanto pertencentes à comunidade, conforme ressalta Ninhpryg:

[...] desde a coleta até o manejo, as formas como são trançados até a sua venda nos espaços da cidade, marcam nossas relações imbrincadas em uma conformidade de ações que nos caracterizam enquanto coletivos (NINHPRYG, 2016, p. 26).

Conforme Jaenish (2010, p. 31), os “*vãgfy* – trançados, são muitas vezes os intermediários nos primeiros contatos com as pessoas que os produzem e os *fóg – kupri-brancos*”. Esse contato gera a comercialização dos objetos produzidos com materiais da natureza, coletados nas matas que compõem o território indígena, como o cipó, a taquara, as sementes, que “integram um complexo sistema que articula cidade e floresta pela mediação da cultura Kaingang” (FREITAS, 2014, p. 67). E, assim como pontuado por Ana Elisa de Castro Freitas, em sua etnografia com os indígenas de Porto Alegre, além do material oferecido pela natureza, fazem a junção com elementos de outras terras indígenas ou compram materiais, como miçangas, tinturas, sementes, penas.

A busca de material em outras terras indígenas foi mencionada na fala de dona Cida (liderança e artesã), de que indígenas de outras regiões, como do Norte do Paraná – onde a taquara é escassa – buscaram taquara em Mangueirinha. Também observei, em uma das vendas em que acompanhei as artesãs na feira da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR) em Pato Branco – onde participaram mulheres Guaranis e Kaingang – que uma delas adquiriu todos os *kre* (cestos) de outra artesã

para comercialização. É visível nas feiras, que as artesãs Kaingang têm para venda os artesanatos das Guarani, o que conjuga essas articulações de saberes.

Para a confecção do artesanato, ocorre conjunção de materiais industrializados com aqueles que são coletados localmente. Em certa ocasião, as artesãs me pediram para ver preços dos fios para o filtro dos sonhos e de miçangas para pulseiras. Essa junção é mencionada por Sérgio Baptista da Silva (2013), que dialoga com Sebastião, seu interlocutor Guarani, sobre o uso dos colares na cosmo-ontologia desse povo. Os colares, que carregavam o “rabo de tatu”, tornam os corpos fortes. Nos dias atuais eles foram reconfiguração. No entanto, são igualmente importantes, pois possuem valor espiritual.

As incorporações de outros objetos, para além dos advindos da natureza, também são associados ao desmatamento dos territórios Kaingang, o que ocorre desde as primeiras incursões pelos *fóg* e continuam em larga escala. Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 170) cita o uso de botões de camisa, argolas, cartuchos de balas, o que para a autora, significa que “estas novas formas de apropriação de objetos e dos poderes e subjetividades neles presentes re-afirmam a importância da alteridade na construção dos corpos e pessoas Kaingang”. Assim como para os Kaxinawa no Acre, as miçangas ou contas estão presentes no cotidiano desse povo.

Assim como o milho que endurece rapidamente como uma miçanga, o canto ritual evoca a miçanga como qualidade de durabilidade e dureza que se quer passar para o corpo da criança. A onipresença das contas de vidro, a miçanga, nos cantos rituais dos Kaxinawa, é significativa. As contas estão em toda parte: constituem a própria estrutura que sustenta o corpo, assim como o decoram. O tema da miçanga na decoração do corpo, no canto ritual e na teoria da constituição do corpo kaxinawa, ilustra claramente o credo ameríndio de que a identidade é constituída a partir da tradução e incorporação estética da alteridade, das forças e características do Outro, que é muitas vezes o inimigo (LAGROU, 2009, p. 48-49).

Em outros termos, para a antropóloga Lúcia Hussak van Velthen, a incorporação dos artefatos no circuito social, integra e media as relações indígenas:

Nas sociedades indígenas um objeto adquire expressão e assim revela a função a que se destina quando está associado ao contexto social [...]. Um objeto produzido em uma aldeia indígena deriva de atos tecnológicos de fabricação, os quais respondem a uma intenção, a uma vontade de produzir, um efeito e, mais particularmente, a uma ação de ordem técnica e simbólica (VELTHEN, 2012, p. 402).

Essas incorporações podem ser pensadas no relato de Delair Barbosa, quando me contou de como seus antepassados tingiam as taquaras com tinturas extraídas de plantas locais, e hoje as artesãs adquirem tintura industrializada. As imagens da Figura 8 visam demonstrar essas novas dinâmicas artesanais.

Figura 8 – Objetos industrializados na confecção de artesanatos



Fonte: arquivo pessoal (2019 e 2020).

Damiana Bregalda Jaenisch (2010) e Ana Elisa de Castro Freitas (2014), também identificaram, em suas pesquisas, o uso de tinturas, argolas e barbantes no artesanato indígena. Els Lagrou (2009, p. 57), quando aborda sobre o contato ameríndio com os brancos e os materiais obtidos, associados ou “pacificados” pelos povos indígenas, no sentido artístico e ou semântico, pontua que “podemos lançar uma nova luz sobre a temática da presença do branco e suas coisas no imaginário indígena”.

A composição de vários elementos, considerando a incorporação de materiais industrializados no artesanato Kaingang, gera o discurso da “originalidade,

autenticidade, indianidade” e, ainda, gera o “estigma aos próprios indígenas”, o que está associado à idealização e aos discursos internos e externos que são “marcadores de diferenças” (FREITAS, 2014, p. 67). Associo essa análise aos episódios que acompanhei durante a venda do artesanato, sendo que algumas pessoas questionavam o significado daquele objeto, o que muitas vezes não era verbalizado pelas artesãs. Também associo à fala de Vicente, artesão Kaingang que encontrei no Seminário “Povos indígenas e saúde: cuidados em saúde mental e o bem viver indígena”, em novembro de 2019, em Porto Alegre, o qual me contou que expõe seu artesanato no centro de Porto Alegre e citou a organização dos artesãos no município de Gramado, no Rio Grande do Sul, onde travaram intensa luta para serem reconhecidos, enfrentando as tentativas de descaracterização de seus artesanatos.

Tanto o relato de Vicente, quanto aos questionamentos feitos às minhas interlocutoras nos momentos da venda do artesanato, compreendo que o dito pelo olhar ocidentalizado que gera o estigma da originalidade, quanto o não dito em uma explicação de significados, denota que o artesanato age nestes corpos que trançam o artesanato e nos corpos que questionam, e ocorre pela existência, coexistência e (r)existência. Os conhecimentos a eles associados explicitam a coexistência de mundos, de vida, de saberes e de relações, constituindo diversidades próprias de existir que resistem às injustiças legitimadas nos mecanismos hegemônicos vigentes.

Esse debate sobre o artesanato, permeado pela cosmologia e pela resistência Kaingang, remete a pensar, como assinalam Débora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 158-159), de que é impossível retroceder historicamente, ou seja, nos efeitos do capitalismo e seu “progresso”, porém, diante dos malefícios causados no mundo, os autores elencam o “devir indígena” com suas tecnologias e “agenciamentos sincréticos de alta intensidade”, para nos ensinar melhores formas de cuidar do espaço coletivo.

4.1 CONHECIMENTOS E APRENDIZAGENS OUTRAS – ARTESANATO E CONHECIMENTO INDÍGENA

“Eu tenho usado o meu botoque, minha vida, meu documento. Minha orelha é documento também.”

(Raoni)³¹

As formas de organização e de saberes indígenas sofreram intensa violência colonial, ao mesmo tempo em que criaram (r)existências. Ao longo desse percurso, “os saberes indígenas das mulheres se fundamentaram na oralidade, a qual está viva e funciona dentro das famílias que a praticam [...]” (AURORA, 2019, p. 114), compreendendo observando minhas interlocutoras que a oralidade não é somente o dom das palavras escritas, mas também o é conhecimento transmitido como nos grafismos de seus artesanatos, de uma dimensão iconográfica nestas imagens, que por sua vez vai além da palavra e da imagem.

Saberes coletivos que consistem como modos de (r)existir, na transmissão de conhecimento entre as mulheres e as suas comunidades, saberes e práticas que são coletivos e formativos de seus corpos, que defendem seus modos de existência pela propagação de suas línguas, de seus saberes, de suas práticas, de seus conhecimentos, de seus rituais e de seus xamanismos. Resistem ao intento modernizador de sobreposição hierárquica, à concepção homogeneizante de unificar o país. Sua história habita na diversidade, na diferença que reside no pressuposto ameríndio que é seu “princípio filosófico e estético” (FAGUNDES; FARIAS, 2011, p. 6).

Desse entendimento sócio-histórico, visualizo a possibilidade de caminhar na direção do reconhecimento dos conhecimentos do povo Kaingang, da TI de Mangueirinha e, principalmente, da agência exercida pelas mulheres, pela sua cultura e pelos seus conhecimentos. Estabelece-se a necessidade de reconhecimento da coletividade indígena, de seus saberes e de suas falas, onde se observa as potencialidades para o desenvolvimento de suas comunidades frente ao seu papel social, a sua função econômica e à contribuição para a preservação ambiental.

³¹ Fala do Cacique Raoni Mentuktire em 1988, na Assembleia Nacional Constituinte de 1988, demonstrando o valor e o significado dos símbolos que os adornos corporais indígenas imprimem para além de adereços (SANTANA, 2018).

Nesse sentido, empresto, neste escrever, a intenção de produção intelectual, dialogando com as criações estéticas da arte Kaingang, o que se conjuga como “estratégias narrativas iconopoéticas na intenção de nutrir a escrita com elementos da arte e deliberadamente borrar horizontes culturais e disciplinares [...]” (FREITAS, et al., 2018, p. 437-439). É isso que os autores fazem, a partir da etnografia, em pinturas rupestres nas “galerias de arte ameríndia”, no território de “via migratória Jê Meridional”, nos Campos Gerais do Paraná.

Nesse interim, é necessário pensarmos esse processo de aquisição de conhecimento ou nos modos de apreender para além de mecanismos formais e estruturas pedagógicas dos espaços e meios escolares, diante de “distintos contextos sociais e culturais”, aprendizagem onde as relações, a participação e as práticas sociais é que constituem esse processo coletivo em que os sujeitos estão participando cotidianamente (GOMES; FARIA; BERGO, 2019, p. 120).

A cultura, a “educação da atenção” e os seus “mundos intencionais” (IGNOLD, 2010, p. 7; 2015, p. 27), as “pedagogias nativas” ou “pedagogias próprias”, abordadas por Antonella Tassinari em seu trabalho com o povo *Galibi-marworno* na bacia do rio Uaçá no Amapá (TASSINARI, 2015, p. 142-169), bem como, as experiências externas ao próprio mundo são mecanismos relacionados ao ambiente cultural que promovem o apreender, que se encontra no que a experiência proporciona ao conhecimento, pelo saber intrínseco. Esse contexto constituído, não como algo pronto, mas enquanto processo de aprendizagem adotado estrategicamente para a construção do conhecimento, de habilidades ou de técnicas próprias. O uso do termo “pedagogia” para mensurar tais estratégias de aprendizagem visa ilustrar que não são menos intencionais do que a ciência da educação, mesmo se constituindo em um termo epistemológico ocidental. Antonella Tassinari enfatiza a necessidade desse reconhecimento de outros processos de aprendizagem:

[...] em contextos indígenas, está relacionada a outras epistemologias que não podemos desconsiderar, relativas às maneiras de construção do saber, ao reconhecimento de fontes de conhecimento e de critérios de validação muito distintos, como aqueles baseados em sonhos, em processos de produção do

corpo, em estados alterados de consciência e na agência infantil (TASSINARI, 2015, p. 143).

Luiza Elvira Belaunde observa como os Airo Pai abordam o verbo “saber. Para eles,

[...] o corpo aprende e aprendendo sabe [...]. Aquele que sabe pensar é uma pessoa bem criada, homem ou mulher, cujo coração, é o centro das batidas de seu sangue, recorda as palavras de conselho e o exemplo dos antigos [...]. Todo mundo sabe e faz o mesmo. Sabe trabalhar, sabe dar de comer, sabe fazer filhos, sabe falar e quem não sabe é porque não aprendeu a pensar durante a infância e não se lembra do que faziam e diziam seus pais (BELAUNDE, 2008, p. 31-51).

Nesta pesquisa, minhas e meus interlocutores afirmaram que aprenderam na infância a fazer o artesanato, o que é possível observar também no quadro que identifica o cadastro dos artesãos e demonstram que este aprendizado não formal perfaz o mundo Kaingang. Na relação entre a escola estatal e o fazer artesanal, em alguns momentos, estabelecem-se conflitos de concepções, pois para as artesãs, os filhos sempre as acompanharam nas cidades para a venda do artesanato. Isso pode ser associado ao que foi pontuado por Ignold (2010, p. 6 e 8), de que somos possuidores de conhecimentos “porque pousamos nos ombros dos nossos predecessores”, o que significa dizer que percepções, práticas, memórias e habilidades compõem nosso conhecer, não como uma cognição clássica posta pela Ciência Moderna, mas porque há “conhecimento em culturas não literárias” que tomam “forma de mitos e histórias”, “porque essas formas são prontamente memoráveis”.

Enquanto Kaingang, pedagoga e pesquisadora, Leticia Laleska Gabriel, falou-me da questão do calendário escolar:

Levando em consideração a especificidade de cada comunidade indígena, ter um calendário específico para sua escola abordará a questão do respeito à cultura desse local. Não somente por que esta medida está em lei específica para as comunidades indígenas, mas a partir do momento que asseguramos que as famílias terão sua forma de subsistência garantida não nos preocupamos com a desistência do ensino. Por que veja, uma coisa leva a outra, por exemplo, nas aldeias em que a colheita do pinhão ocorre entre maio e julho é o momento que as famílias tem para vender não só o artesanato, mas o pinhão, para poderem adquirir alimentos e vestimentas para passar o inverno. Quando adequamos o calendário para esta realidade garantimos aos alunos segurança e abrigo porque em muitos casos acontece de um ou outro aluno chegar na escola com agasalhos que não o previnem do frio. No entanto, com sua família, de manhã vai estar com seus avós aprendendo sobre a sua cultura e a tarde ajuda sua família em um afazer ou outro. Outros exemplos são de algumas cidades do Norte do estado em que o período de vendas é no final do ano entre dezembro e fevereiro, os alunos acompanham os pais por que em cada família cada um tem uma função tanto na venda, fabricação e recebimento de dinheiro, muitas vezes os pais não conhecem o dinheiro e fica o filho, que já tem conhecimento disso, responsável por esta função. Assim, sendo o calendário escolar influencia, e muito, na forma de viver indígena, e a cultura e aprendizagem indígena mais uma vez é deixada de lado para que se moldem ao sistema educacional que é exclusivo e não inclusivo (entrevista realizada em setembro de 2020).

Nesse sentido, pensar em perdas de aprendizado para os Kaingang, está relacionado ao que pontua Luiza Elvira Belaunde:

O que se perde devido à educação escolar e às outras instituições da sociedade nacional não são apenas os conteúdos dos conhecimentos indígenas, mas principalmente os processos de produção de pessoas capazes de produzir e compartilhar com outrem por decisão própria. Os métodos de

transmissão dos conhecimentos na escola desqualificam as complexas práticas de criação indígenas. [...] (BELAUNDE, 2017, p. 195).

Outra compreensão necessária é pensar que “a educação, a escola não é uma instituição e depende mais do interesse e da iniciativa do que de uma grade curricular”, é o que postula Geórgia Macedo Garcia (2019, p. 22), em sua etnografia e pesquisa multisituada de políticas afirmativas de ingresso no ensino superior por estudantes indígenas.

Retomando a fala de Leticia Laleska Gabriel, elenca-se outra análise referente aos direitos pré-estabelecidos aos povos indígenas e às leis que versam sobre proteções à infância e à adolescência, como a questão do trabalho infantil, onde o acompanhar suas mães e seus pais nas práticas do artesanato não é reconhecido pelo modo hegemônico de proteção, mas é visto como fundamental para as Kaingang que consideram o aprender pela *práxis* do “andar e ver” (SILVA, 2009, p. 177).

A Figura 9 expressa como as crianças Kaingang e Guarani são conectadas ao processo da produção e venda do artesanato, mostrando uma criança Kaingang trançando o cesto e algumas crianças guarani e kaingang acompanhando suas mães na venda do artesanato junto à UTFPR em 2019.

Figura 9 – Criança Kaingang trançando e crianças guaranis na feira de artesanato.



Fonte: arquivo pessoal (2018/2019).

Associo essas imagens e demais momentos que presenciei com as crianças e com os adolescentes nas etapas do processo artesanal à perspectiva de Angelica Domingos Ninhpryg, interlocutora de Geórgia de Macedo Garcia (2019, p. 111-112), de que “as crianças fazem parte das rodas de chimarrão, das reuniões, dos bailes e das festas, sendo nesses espaços de convivência que elas adquirem o seu aprendizado cotidiano”. Ela ressalta que apreender também proporciona “o aprendizado das tensões entre os mundos que são concebidos de diferentes formas. O mundo Kaingang e o mundo dos *fóg*” (Ninhpryg, 2019, p. 111-112). Essa fala me direcionou a olhar para as caminhadas com minhas interlocutoras, observando que as práticas cotidianas são formas de aprendizado para além de instituições escolares.

O conjunto de saberes aprendidos na escola, na convivência cotidiana entre os seus parentes e a comunidade, no acompanhar a criação e as vendas de artesanato é, segundo Suzana Cavalheiro de Jesus,

[...] um saber que entrelaça narrativas cosmológicas, aconselhamentos e relações com diversas categorias de Outros. Incluem-se nesta última descrição desde entidades que habitam o cosmos, que não são visíveis aos humanos, até o Estado, a patrimonialização, os turistas e visitantes [...]. As aprendizagens concernentes ao *nhande reko* Guarani integram este todo e distribuem de forma distinta entre meninas e meninos, mulheres e homens, por meio de aprendizagens que visam garantir o fortalecimento de seus *nhe'e* nesta terra imperfeita (JESUS, 2015, p. 167).

Diante dos processos específicos de aprendizagem no contexto Guarani,

[...] no caso das meninas, por exemplo, as mesmas estão inseridas em um conjunto de aprendizagens para a produção de seus corpos que interferem, ao mesmo tempo, na produção de corpos de seus futuros filhos, sejam estes biológicos ou adotivos (JESUS, 2015, p. 107).

Antonella Tassinari (2015, p. 163-169) elenca que, para os *Galibi-marworno*, a produção do corpo da criança se dá concomitante com a participação escolar, nas atividades culturais e na interação com seu coletivo, enquanto “estratégias pedagógicas específicas” e pela importância das “experiências sensoriais e afetivas” nesses trânsitos

sem deixar o espaço escolar, mas pelas práticas que permitem ou transmitem “valores, saberes e identidades coletivas”. Para Leticia Laleska Gabriel, a aprendizagem intra comunidades indígenas ocorre a partir da constituição de seus corpos:

A partir do diálogo aprendemos e conhecemos os outros que estão a nossa volta. Os conhecimentos que vem dos nossos avós são de suma importância para a nossa forma de viver, por que aprendemos não só como nos cuidar na mata, mas como devemos nos comportar dentro da comunidade e agora nessa sociedade que nos envolve. A partir do momento que uma criança tem a liberdade de pegar uma faca e imitar sua mãe destalar taquara ela já está aprendendo como e quando deve usar aquele objeto, ou seja, o imitar a forma indígena adulta influencia na aprendizagem. Conhecer e estabelecer força para um modo de sobrevivência entre os povos mais antigos era o que podemos dizer agora uma prática pedagógica por que as crianças aprendem na prática e com a prática. Assim tudo o que nos envolve no modo de vida indígena é aprendizagem (entrevista realizada em setembro de 2020).

Ainda sobre esse aspecto, Damiana Bregalda Jaenisch afirma que:

Acompanhando os pais pelas matas, as crianças kaingang são inseridas no rol das relações de socialidade e apresentadas, através de brincadeiras, a uma série de seres com quem passarão a estabelecer relações, mais ou menos recorrentes. Por meio de brincadeiras as crianças passam a experienciar a mata, a relação com cada planta, aprendem a identificar os sons de cada animal, as formas de agir e reagir com cada um destes seres, os locais que devem ou não acessar (JAENISH, 2011, p. 51).

Assim, em uma das minhas idas com as mulheres Kaingang para colher taquara – convite que foi feito por Edina Barbosa Farias, em outubro de 2020 – pude observar como se estabelece a relação do compartilhamento de conhecimentos das mães com suas filhas. No caminho, Delair Barbosa foi nos mostrando várias plantas, como a ortiga e o fuá. Quando ela encontrou o fuá, perguntou-me: “*lembra que esse nós fizemos para você comer?*” (entrevista realizada em outubro de 2020). Estava se referindo ao que ela e outras mulheres prepararam de alimentação quando foram provocadas por mim em

um debate nos nossos encontros pelo PAIF, para apresentarem elementos de suas práticas culturais. Nessa ocasião, também prepararam a ortiga, além do *pixé* e do bolo na taquara. Compreendo que o *fuá* se torna um mediador entre eu e Delair e posso dizer que as plantas estão guardadas em minha memória pelos gostos de seus preparos. A Figura 10 mostra imagens de plantas que são alimentos e remédios.

Figura 10 – Imagem de plantas que são alimentos e remédios.

	<p>Ortiga – Comida típica, cozida com água e um pouco de sal e é apreciada pelos Kaingang conjuntamente com carnes de caça. Também usada como remédio medicinal, tanto para os humanos, quanto para os animais domésticos. Indicada para curar peste de sangue, dor de bexiga, para fluir o leite de amamentação das crianças e também para tratar feridas como a Sarna.</p>
	<p>Fuá – alimento cozido com água e um pouco de sal, muito apreciado pelos Kaingang para comer com o <i>pixé</i>, é uma planta que cresce em meio ao mato, o que para nós, brancos, é considerada planta daninha.</p>

Fonte: autoria de Edina Barbosa Farias (2020).

Em nossa caminhada pela mata, Delair foi identificando um conjunto de plantas, como a tansagem, usada para problemas ginecológicos. Ela contou que,

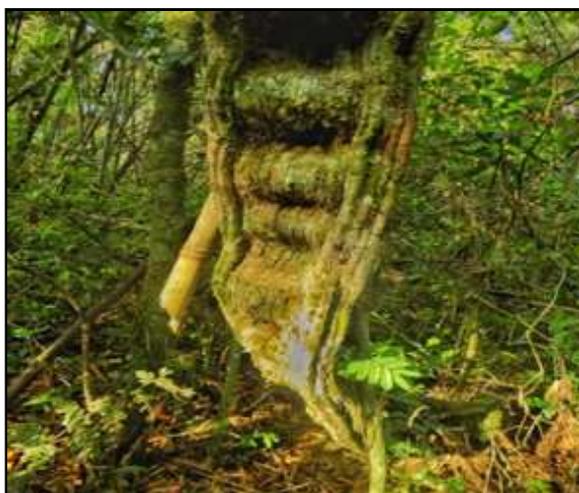
A mulher que usar esta planta pode engravidar, tem que se cuidar (entrevista realizada em outubro de 2020).

Ela ainda avistou uma planta da qual não lembrava o nome e a identificou como *cheiro de bode* e me deu, juntamente com o picão, que é indicado para a anemia. Nessa ida para a mata, Delair encontrou o cipó que identificou como escada e disse:

Olha o cipó escada! Minha mãe falava que era bom para quem tem problemas na coluna” (entrevista realizada em outubro de 2020).

Todas nós, Delair, Edina, Evaneli e eu ficamos admiradas com esta planta. A Figura 11 mostra um cipó escada.

Figura 11 – Imagem do cipó escada.



Fonte: Edina Barbosa Farias (2020).

Sergio Baptista da Silva enfatiza os conhecimentos ameríndios, como por exemplo, das plantas comestíveis ou medicinais, cujas propriedades são reconhecidas através da agência das plantas:

[...] para além da cura e de todo esse conhecimento e sabedoria tradicionais sobre essa planta, existem essas relações de incorporação dessas essências, desses seres da mata, que são incorporados nesses corpos para que a pessoa se torne humana e que se componha de várias outras alteridades extra-humanas, ou partes (BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 187).

Sobre o cipó escada, Sergio Baptista da Silva (2001) traz a narrativa de seu interlocutor Kaingang, João Karein dos Santos, de Nonoai – RS, que lhe conta a história de que no céu há tigre e que este teria subido através de uma escada formada por flechas que tinham sido lançadas para o céu e voltaram formando esse cipó.

Nesse sentido, segundo Sergio Baptista da Silva (2002) e Damiana Bregalda Jaenisch (2010), plantas e animais possuem *tãn* – espírito, possuídos de agência e animismo e intencionalidades. Os Kaingang entendem e vivem essa relação intrinsecamente, comunicando-se com esses espíritos. Na direção de transcrever uma possível compreensão dessa agência, lembro-me de alguns momentos que os Kaingang me fizeram entender essa relação-comunicação, no momento em que Dona Cida associou o período da pandemia da COVID-19 com o período da ditadura militar, quando os parentes eram contaminados com o sarampo. Ela me disse que sua mãe era *Kujá* e o seu guia era uma coruja que lhe indicou os remédios a serem usados para a cura.

Em outro momento de minhas idas para conversar com Ileondida Gabriel que é Guarani, a qual reside distante do centro da comunidade, ela me disse:

Eu sabia que você vinha, o passarinho me avisou”
(entrevista realizada em setembro de 2020).

Regina Ganhkag Pinheiro me contou que, durante três anos e meio, trabalhou em um frigorífico da região e que no último ano de trabalho começou a ter sangramentos e se queixou para seu marido. Em um recesso do trabalho foi visitar sua avó que é *kujá* em outra comunidade indígena, no Rio das Cobras, pertencente ao município de Nova Laranjeiras. Ao chegar, ela não contou para a avó que não estava bem e,

Minha avó veio e me disse, eu sabia que vocês vinham me visitar, você tá doente né minha filha? Eu já tinha deixado os remédios prontos, cozidos para você(entrevista realizada em dezembro de 2020).

Para os povos indígenas, no caso dos Guarani e Kaingang, conforme aponta Baptista da Silva, as plantas produzem relações de alteridade a partir da função e incorporação:

Então, para além da cura e de todo esse conhecimento e sabedoria tradicionais sobre essa planta, existem também essas relações de incorporação dessas essências, desses seres da mata, que são incorporadas nesses corpos para que a pessoa se torne humana e que se componha em várias outras alteridades extra-humanas ou partes [...]. (BAPTISTA DA SILVA, 2011, p. 187).

Compreensão que também se dá a partir do entendimento de que há uma oposição dos interesses dos *fóg* [estrangeiros]. Rogério Reus Gonçalves da Rosa (2014), em contexto de pesquisa juntos aos Kaingang da região norte do Rio Grande do Sul e do oeste de Santa Catarina, apresenta noções do xamanismo das terras baixas da América do Sul e dos Kaingang do Sul do Brasil e demonstra que o xamanismo desses povos advém da floresta e perpassa pelo devir não humano, pelos *Kujá* e pelos humanos.

A organização social dos Kaingang, é uma réplica da vida na floresta. Diferente do branco que olha para ela e enxerga uma formação arbórea densa, um ecossistema terrestre a sua disposição, no sentido figurado uma confusão ou labirinto, os Kaingang percebem a floresta enquanto uma continuidade devido a “*sabedoria do mato*” (ROSA, 2014, p. 118, grifo do autor).

Outra percepção desse conhecimento, além dos remédios e alimentos, advém da utilização dessas plantas como a *vãn*, o *jykre* ou sementes transformadas em artesanato, como instrumento do saber-fazer Kaingang, que é um meio de existência e resistência. Assim como para os Kaxinawa, no Acre, as miçangas ou contas estão presentes no cotidiano desse povo. O fazer no presente – *Uri* Kaingang está conectado com a cosmologia e com as epistemologias próprias que vêm do passado – Waxi Kaingang (FREITAS, 2014), que conjugam o saber-fazer artesanal. Essas conexões de conhecimento, entre passado e presente, podem ser compreendidas a partir da narrativa de uma das idas a campo, quando acompanhei a colheita da taquara. As artesãs tiveram o cuidado de realizar a atividade no período da lua minguante, época

que, segundo elas, evita o *ga* (caruncho)³² da taquara que é transformada em artesanato. Elas também observaram o clima para evitar encontrar animais como as cobras e o *coró*³³, pois relataram ter medo, demonstrando uma profunda relação com a natureza. É importante destacar que, desde o início de minhas conversas com elas, sobre a colheita da taquara, passaram-se aproximadamente três meses até a ida, de fato, para a mata. A escolha foi minuciosa, pela taquara adequada, possibilitando observar a relação de cuidado dessas mulheres com a natureza.

Quanto a observar o período adequado para a coleta, que está associada ao cuidado dos processos de produção de objetos e de humanos Kaingang,

[...] Assim como um corpo adoece se estiver fraco, se a ele não forem dados os devidos cuidados, prescrições e restrições, também os objetos, se não fabricados segundo prescrevem os Kaingang (observando a lua na coleta, o tempo de descanso das fibras...) também estes terão seu período de vida diminuído. Em detrimento da beleza, a força e durabilidade são os atributos mais visados pelos Kaingang aos seus corpos e aos seus objetos. Mais que belos, os corpos e objetos precisam ser bons (JAENISCH, 2010, p. 85).

Nas palavras de Delair Barbosa, uma das indígenas com quem dialoguei, quando questionada sobre as mudanças que observa desde o período em que aprendeu a fazer artesanato (com 8 anos de idade) até a atualidade, ela afirma que:

Existiam mais pessoas fazendo artesanato. Atualmente, por causa do trabalho assalariado e da perda da cultura, diminuiu o número de indígenas fazendo e vivendo só do artesanato. Eu mesma já trabalhei em frigorífico e hoje não consigo nem buscar as taquaras porque este trabalho me prejudicou (entrevista realizada em agosto de 2018).

³² *Dinoderus minutus*, coleóptero da família Bostrichidae, que inclui insetos broqueadores de madeira (Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/bitstream/REPOSIP/256862/1/Silva_RodolfoGomesda_M.pdf>. Acesso em: 5 abril 2020).

³³ “*Myelobia smerintha*, nome popular de um inseto lepidóptero, uma mariposa, cuja lagarta vive nos colmos dos bambus”. (Disponível em: <<https://en.dicionarioinformal.com.br/bicho%20da%20taquara/>>. Acesso em: 5 abril 2020). Algumas mulheres indígenas explicaram que é, também, um alimento bastante apreciado pelos Kaingang e que, segundo elas, “*tem gosto de camarão*”.

Observações feitas por mim através do caminhar com as mulheres pela terra indígena para a coleta das taquaras, que pude aprender sobre alguns dos efeitos das mudanças ambientais que ali ocorrem. Para as mulheres, a mata é fundamental, é o lugar de relação, de busca de alimentos, de remédios e de onde retiram suas taquaras para o artesanato. Assim, há as taquaras e as araucárias de um lado e o avanço das monoculturas de soja de outro – espaços que colocam em confronto cosmologias distintas. Portanto, nessas narrativas são expressadas subjetividades e modos de vida em comunidade, ligadas aos conhecimentos ancestrais e às práticas cosmológicas, que se configuram como de (r)existência aos modos impostos pelo modelo ocidental.

Percebe-se que o conhecimento das mulheres Kaingang sobre a floresta é um conhecimento cinético, ligado ao modo de se mover por ela, navegando por suas vistas, seus sons e seus cheiros. Assim como Tsing (2019) observou entre os coletores de cogumelos matsutake, o coletar a taquara revela sensibilidades culturalmente ricas para a compreensão da vida na floresta. É, portanto, uma forma de conhecimento e de relação com a floresta, em que as taquaras e os demais entes da floresta não são concebidos como objetos, mas como sujeitos de interação, em que as mulheres estão atentas às linhas de vida da floresta.

4.2 CORPOS E PESSOAS NA RELAÇÃO COM O ARTESANATO

Os estudos sobre corporalidade no Brasil, segundo Els Lagrou (2009), iniciaram nos anos de 1970 quando a antropologia deu enfoque à fabricação dos corpos, através da complexa linguagem simbólica, para além das características biológicas e genéticas, em que corpos são fabricados, moldados, esculpidos conforme cada especificidade étnica, o que elencamos nesta dissertação, pois permeia a intrínseca relação com a fabricação artesanal.

Para as artesãs, a proteção da mata garante a reprodução de seus corpos, física e culturalmente. Esses são os espaços onde constroem e reconstroem seus corpos. Conforme Anthony Seeger, Roberto da Matta e Eduardo Viveiros de Castro:

[...] a noção de pessoa é uma consideração do lugar do corpo humano na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas, são caminhos básicos para uma compreensão adequada da organização social e cosmologia destas sociedades (SEEGER; MALTA; CASTRO, 1979, p. 3).

Nessa direção, Aparecida Vilaça (2005) descreve a concepção de corporalidade para os Wari de Rondônia, próximo à fronteira com a Bolívia. A autora demonstra que para esse povo, humanidade e subjetividade estão além de nossas concepções de humanos. Os Wari compreendem animais e espíritos, corpos que são transformados e valorados por diferentes práticas culturais, por processos constantes que podem atrair subjetividades outras nos atos de pintar, decorar, perfurar, alimentar, batizar e ritualizar cada corpo. Para a autora, essa diferenciação de corpos não é somente um fenômeno dos povos amazônicos, porém, entre os Wari – que significam *Kwere* (corpo), não são somente os humanos que tem *kwere*, o que amplia o universo de subjetividades.

Maria Elvira Belaunde (2008), em seu trabalho de doutorado com os Airo Pai (também chamados Secoya), “povo da família linguística Tucano ocidental do Napo e Putumayo na tríplice fronteira entre Colômbia, Equador e Peru”, reflete sobre como não há, nestes estudos, a centralidade da corporalidade das mulheres, o que pode estar associado ao fato de que elas são pouco falantes da língua nacional, o que não significa que são sujeitos passivos, são atuantes em seu contexto cultural.

Outra definição e compreensão das distintas formas de composição de pessoas são dadas a partir dos estudos com os Candoshi do Alto Amazonas, onde Alexandre Surrallés (2004, p. 142-142) busca descrever elementos da dualidade desse povo, para além da dicotomia sociedade – natureza. Para os Candoshi, o coração (*magish*) é o lugar onde diferentes elementos convergem para formar a pessoa, não somente por ser a ontogênese, mas do coração procede o desenvolvimento físico/biológico e social que para os Candoshi não se distingue conceitualmente. Para estes, “o primeiro órgão criado durante a embriogênese é o coração”, do embrião até a fase adulta, é este órgão o centro da pessoa Candoshi. Ainda segundo o autor, a alma (*vani*) dá animidade a pessoa e forma ao corpo, “interagindo através do coração”, que determina o contato

com o mundo externo e com o próprio mundo interno, com suas percepções, sua subjetividade, seu estado de ânimo. Assim, tanto para os Wari, como para os Candoshi, essa não é uma condição somente para os humanos, mas também para outros seres.

A partir das etnografias estudadas, busquei compreender como ocorre a constituição dos corpos e das identidades coletivas Kaingang que tem evidenciado o papel masculino e patrilinear, com centralidade masculina aos estudos (SCHILD, 2016). Em meu transitar no território Kaingang, nas conversas com minhas interlocutoras e pelo próprio fazer profissional, observo que o homem exerce as funções de representação pública e de liderança, a mulher Kaingang tem seu protagonismo nos cuidados dos espaços doméstico e comunitário, exercendo funções fundamentais para a vida do coletivo. Para Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen Schild (2016) – pesquisadora, doutoranda Kaingang –, internamente, as relações e vínculos maternos são preponderantes, contudo, nas pesquisas são expostas mais as ideias masculinas. A autora pontua que as relações afetivas, de trocas, de reciprocidade ou de alianças políticas acontecem entre as mulheres com parentes consanguíneos e outros:

Entre as mulheres Kaingang existe uma rede construída por laços afetivos, sanguíneos ou não. Elas estão em constante troca de informações umas com as outras e muitas vezes, conseguem, nessas trocas, articular ideias e as incutir nos seus companheiros de modo que eles defendam essas ideias para favorecê-las nos contextos das comunidades (SCHILD, 2016, p. 69).

Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 149 e 163) elenca que, entre as mulheres Kaingang há a relação entre *má* (sogra) e *kyprũ* (nora), a qual estabelece ensinamentos. Nesse universo, ocorrem cuidados femininos “que envolvem desde o preparo de alimentos, chás, que garantem a construção de corpos fortes até cuidados com tratamentos de determinadas doenças e outras tarefas”. A construção de pessoas e corpos Kaingang envolve também relações com seres extra-humanose suas subjetividades, através da “construção coletiva desses corpos”.

Associo a potencia dessa narrativa de Joziléia com o conhecimento da *Kujá* Iracema Ga Rã Nascimento, que foi interlocutora na pesquisa de Geórgia de Macedo Garcia (2019, p. 87): “[...] com a gente é diferente. Não é a mulher que veio depois,

sendo criada da costela do homem. Quem saiu antes foi *Kanhru*. Pode olhar para o céu. O Sol segue a Lua e não o contrário”. Essas autoras propõem outras compreensões acerca das mulheres Kaingang e da construção de mundo onde *Kamé* e *Kanhru* o construíram, são complementares e não há um papel de superioridade entre estes. Outra perspectiva é dada por Damiana Bregalda Jaenisch, ao destacar o fazer artesanal na Terra Indígena Guarita, no Rio Grande do Sul, e da circulação e deslocamentos nos territórios, desde a produção até a comercialização que denota a mobilidade territorial.

Considerar as relações que envolvem o fazer artístico entre os Kaingang é possível inferir ainda que a arte não pode ser vista como esfera separada do cotidiano nem de outros processos de produção de pessoas. Mas é a manutenção de uma série de relações, rituais, cotidianas, pessoas, familiares, com o território, com atuantes diversos, com os *fóg* e seu mundo também se está falando, pois de habilidades e práticas que envolvem um sistema total de relações, entre humanos e não humanos, construído pela presença do artista no seu ambiente (JAENISCH, 2010, p. 71).

A autora elenca a importância na construção dos corpos, das pessoas Kaingang na relação com os extra-humanos e no fator da comensalidade ao elencar os objetos utilizados para caça e pesca, os quais constituem esses corpos.

[...] Os objetos produzidos pelos Kaingang estão falando e fazendo os Kaingang falarem sobre seres humanos e não humanos que compõem o seu cosmos, sobre as relações entre estes, seu pertencimento às metades cosmológicas, compartilhamento de propriedades e um universo compartimentado [...] (JAENISCH, 2010, p. 92).

Para Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 156), a pessoa artista Kaingang pode ser compreendida como “habilitada a tecer determinadas relações para além de fibras de cipós e modelagem de argila, mas com territórios e seres extra-humanos com quem cotidianamente convivem”. Nessa etnografia, as relações são feitas em todo o processo da artesanaria, quando aprendem e ensinam o saber-fazer que constitui a pessoa artista, mas também quando angariam espaços para comercializarem sua arte. Segundo a mesma autora, o sentido de ser artista Kaingang “[...] equivale a estar no mundo, a

conhecer seus habitantes, estabelecer relações adequadas com cada um deles e a partir destas construir corpos, objetos-sujeitos e pessoas” (JAENISCH, 2011, p. 50).

Essas dimensões se dão, também, para compreender a agência que seres humanos e extra-humanos, sejam as taquaras, os remédios, os animais, os espíritos através dos *Kujás*, permeiam os corpos Kaingang, sejam eles da mata, do território e das pessoas. A agência do artesanato, para além da materialização do objeto, carrega suas cosmo-ontologias.

Observa-se, assim, as práticas culturais, econômicas, políticas internas, em que as mulheres têm um grande protagonismo. Conforme Silvia Rivera Cusicanqui, em contexto de pesquisa com indígenas na Bolívia,

[...] A noção de identidade das mulheres se assemelha a um tecido [...] – a prática feminina tece a trama da interculturalidade através de suas práticas: como produtora, comerciante, tecelã, ritualista, criadora de idiomas e símbolos capazes de seduzir o “outro” e estabelecer pactos de reciprocidade e coexistência entre diferentes (CUSICANQUI, 2010, p. 72).

Nessa coexistência se entrelaçam os espaços, onde os corpos Kaingang transitam e costuram relações, o que será demonstrado no próximo tópico desta dissertação, sendo esses espaços observados durante a trajetória etnografada.

4.3 AS CONEXÕES ENTRE CASA, MATA, PÁTIO E CIDADE: ESPAÇOS DE COLETA, SABER-FAZER E TROCAS

Ana Elisa de Castro Freitas aborda a *Mrÿr Jykre* (a cultura do cipó), que associa aqui à *vãn* (taquara) pois permeia o conjunto de concepções, práticas e relações ecológicas, cosmológicas, sociopolíticas e econômicas que permeiam as relações entre os Kaingang e aqueles que adquirem os artefatos feitos com *vãn*, não como uma planta, mas um sistema de valores.

[...] têm como base territorial o conjunto de espaços percorridos nos circuitos de manejo/coleta, fabricação e comercialização artesanal. Estes espaços, mesmo que descontínuos no mosaico da paisagem, são sistematicamente interligados pelo fluxo indígena, através de suas redes de parentesco, onde circulam materiais, conhecimentos, técnicas, recursos naturais (FREITAS, 2005, p. 338).

Dentre essas relações está a *nên* (floresta) que é extensão dos espaços de convivência dos Kaingang, suas casas e sua comunidade, nos quais dão continuidade ao processo da coleta de materiais e os tramam nos pátios ou ainda nas cidades onde vendem o que produzem.

Ana Elisa de Castro Freitas (2005, p. 352) elenca o termo “anéis de territorialidade” para expor que as famílias Kaingang, de Porto Alegre, extrapolam o espaço à beira da comunidade, ou seja, acessam um território de coleta amplo e, no caso do *Mrür Jykre*, ao longo de 20 anos, tem sido um modelo produtivo sustentável, onde a expansão urbana é fator que compromete essa sustentabilidade e “resulta na extinção paulatina das unidades de paisagem e unidades de recurso que integram este território indígena”. Se o espaço urbano está mais distante da realidade da TI de Mangueirinha, por sua vez, observam-se os incêndios e o avanço do agronegócio.

Os anéis de territorialidade, nesses níveis de deslocamento podem estar relacionados a espaços próximos, como no caso das idas à mata que se dão a pé pela proximidade com a comunidade, ou distantes, quando requerem horas ou dias para a ida a terras de parentes. Dona Cida menciona que muitos indígenas, de outras terras, como Ivaiporã e Marrecas,

Vivem quase só da renda do artesanato, lá há pouco mato e eles vem em busca de taquara, esses dias vieram para um velório e levaram taquara. Falei para o João [cacique], não rocem o taquara!” (entrevista realizada em janeiro de 2020).

Essa territorialidade permite, segundo Freitas (2005, p. 353), “reconhecer a área-de-vida ou área-de-uso de uma casa ou aldeia”. Essas áreas também são percebidas pela fala da artesã guarani Floriana Kuna Jo Takua Y Ju Martines que:

Quando vou passear na minha mãe, que mora bem longe, trago sementes (entrevista realizada em dezembro de 2020).

Nessas visitas, que ocorrem em momentos como as festas e outras celebrações, realizam o compartilhamento de materiais para o artesanato, sementes etc.

Os espaços de coleta e venda, assim como os espaços das casas, são anéis de territorialidade, onde fabricam os artesanatos:

[...] a casa é o espaço de trabalho do grupo familiar nuclear, corresponde ao pátio imediatamente adjacente, onde as fibras são talhadas e depois trançadas. O grupo familiar-nuclear é sempre uma unidade aberta, em que participam outros parentes que podem fazer parte de modo mais ou menos transitório do grupo doméstico – tios, primos, irmãos casados, sogros, pais (FREITAS, 2005, p. 361).

Nesses anéis de territorialidade, os artesãos estabelecem uma ponte na venda dos produtos, enviam seus artefatos para venda nas feiras através de outros artesãos, sem que precisem deslocar-se, ou ainda, compram dos próprios parentes e revendem. No caso de Chopinzinho, pude presenciar a compra de cestos Guarani por uma artesã Kaingang, bem como, dentro da própria comunidade, há compras, como Arminda que é Guarani que compra os animais talhados na madeira de artesãos também Guaranis, ou cestos e vende à beira da rodovia.

Os espaços de comercialização dos produtos são próximos às casas à beira das rodovias, bem como nas cidades. Em 2019, acompanhei as artesãs para a venda de artesanato na UTFPR, campus Pato Branco, junto à feira de produtos agroecológicos da agricultura familiar que ocorria todas as quintas-feiras. Em 2017, iniciou-se a organização da participação das artesãs no espaço público da feira do produtor rural em Chopinzinho. Porém, nesse espaço, os agricultores não aceitaram compartilhar a feira no mesmo dia das artesãs, o que entende estar arraigado nos preconceitos acerca do Outro, de outros conhecimentos. Regina Ganhkag Pinheiro mencionou,

Nós podíamos trocar nossos produtos com os produtores (entrevista realizada em setembro de 2019).

Em razão da negação dos agricultores, essas feiras foram realizadas em dias distintos e não há uma regularidade da feira de artesanato indígena. A Figura 12 exemplifica a presença das artesãs na UTFPR e na feira de Chopinzinho.

Figura 12 – Artesãs no espaço da UTFPR e na feira de Chopinzinho



Fonte: arquivo pessoal (2019/2020).

Um dos momentos da realização da feira local foi registrada em 6 de setembro de 2019 pelo jornal Diário do Sudoeste, com o título “Chopinzinho realiza feira de artesanato indígena”³⁴. As feiras são sempre reivindicadas pelas mulheres e assim como Ana Elisa de Castro Freitas (2005, p. 36) elenca, nesses ambientes as artesãs têm se deparado com os ordenamentos e ou organizações de quem administra os espaços, como no caso de Chopinzinho, que é a prefeitura municipal, e através da Associação de Mulheres Rurais (AMR) impõem limites às artesãs indígenas, o acontece, possivelmente, pelos “interesses empresariais e políticos”. Este reivindicar espaços, pertence a eco-lógica Kaingang, que considera “estes espaços como centros de troca e fluxo cultural em níveis inter-societário e intra-societário, inter-étnico e intra-étnico”.

³⁴ Disponível em: <<https://diariodosudoeste.com.br/noticia/chopinzinho-realiza-feira-de-artesanato-indigena>>. Acesso em: 8 ago. 2020.

Observou-se, nas feiras organizadas em 2018 e 2019, um afastamento entre as artesãs Guarani e as Kaingang. Entendo, através desta observação e ao longo do caminhar profissional, que esse “afastar” está intrínseco em seus modos de vida, mas não dividir e, talvez, diante de serem diferentes em significados e formatos, isso a partir de minha ótica, ambas buscaram por espaços centrais da feira e, a fim de evitar tensões, em 2020, organizam-se dias diferentes para as exposições. Na Figura 13, demonstro que a exposição dos produtos artesanais ocorreu em dias separados entre cada etnia.

Figura 13 – Artesãs Guarani e Kaingang expondo seus artesanatos.



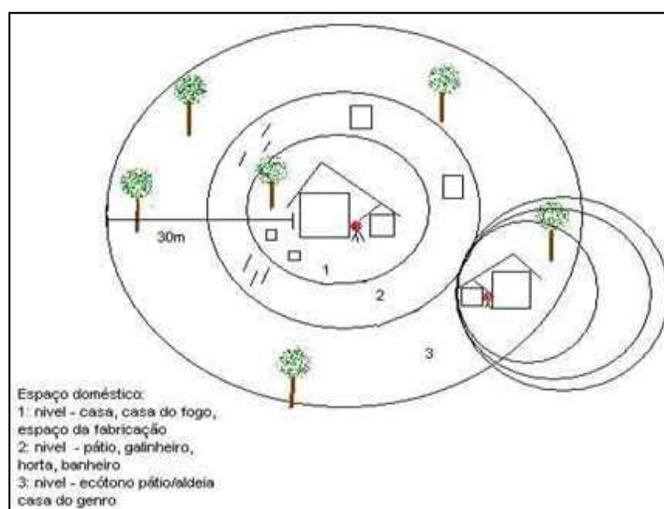
Fonte: arquivo pessoal (2020).

Conforme analisa Ana Elisa de Castro Freitas,

Em termos eco-lógicos, as feiras são pontos privilegiados para avançar na compreensão da perspectiva Kaingang sobre estas zonas de recursos, reconhecidas e priorizadas por estes índios no mosaico da paisagem e no contexto do ecossistema urbano (FREITAS, 2005, p. 368).

A autora expõe, em forma de desenho (Figura 14), os anéis de territorialidade do espaço onde seus interlocutores fabricam o *Mrũr Jykre*.

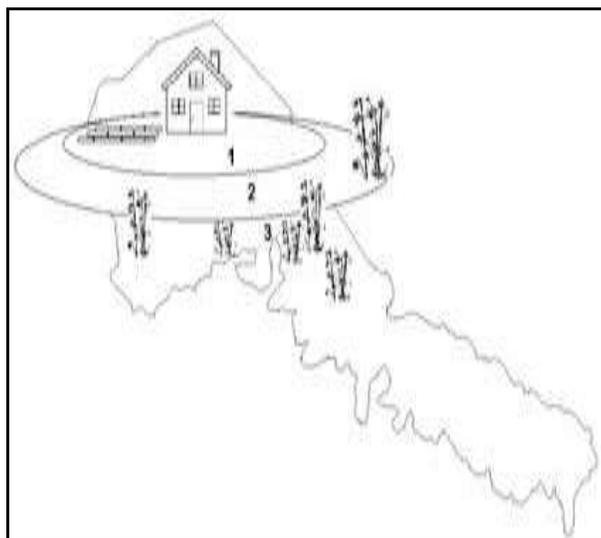
Figura 14 – Desenho dos espaços de relação com o *Mrür Jykre*.



Fonte: Freitas (2005, p. 60)

Motivada pela produção do desenho de Ana Elisa de Castro Freitas dos espaços de fabricação do *Mrür Jykre*, que se assemelha à produção a partir da *vãn* (taquaras), propus a minha interlocutora Edina Barbosa Farias, sabendo de sua destreza na produção de desenhos que conjuga todo conhecimento Kaingang, que fizesse um desenho (Figura 15) dos anéis de territorialidade, a partir de sua ótica na comunidade de Passo Liso.

Figura 15 – Anéis de territorialidade na comunidade Passo Liso.



Fonte: Edina Barbosa Farias (2020).

Segundo Edina, o espaço 1 fica identificado como da casa e do pátio da casa de cada família e de cada artesã(ão), onde é destalada a taquara após a coleta, são trançados e confeccionados os artesanatos, bem como, onde convivem entre si e com os parentes. Na Figura 16, demonstro o momento imediato após a coleta da taquara com Delair Barbosa, a qual me explicou que é necessário raspar a taquara logo em seguida a sua coleta. Posteriormente, aquela permanece em descanso por alguns dias para o destalamento, que também apresento uma imagem de Setembrina Alves no pátio de sua casa, na Figura 16.

Figura 16 –Artesãs no pátio de suas casas preparando e destalando a taquara .



Fonte: Edina Barbosa Farias (2020) e arquivo pessoal (2019).

O espaço 2 visa identificar a comunidade, casas mais próximas umas das outras, ou seja, o espaço onde está a escola, as igrejas, o posto de saúde, as lavouras. Nesse espaço, as taquaras hoje são escassas, porém, segundo Delair Barbosa, antes da derrubada do mato, era fácil encontrá-las e coletá-las.

Já o espaço 3 pode ser visualizado na imagem gráfica como o da TI de Mangueirinha, onde está a mata e se encontram as taquaras, os remédios, e estão os espíritos e os animais. O percurso atual para a coleta da taquara ultrapassa quilômetros. A seguir, a Figura 17 traz as imagens da Taquaruçu ou Taquara Sul e da Taquara Mansa.

Figura 17 – I Identificação da Taquaruçu e da Taquara Mansa



Fonte: Edina Barbosa Farias (2020).

Segundo Edina, a primeira imagem é da Taquaruçu, também conhecida localmente como Taquara Sul e a segunda imagem é da Taquara Mansa, ambas podem ser utilizadas para confecção do artesanato, Ozana Sales diferencia para mim que,

A taquara mansa não tem espinhos, é lisinha”, quanto aos espinhos da taquaruçu, possi dizer que são resistentes, são raspados já na hora da coleta, no meio da mata, já como preparo, mas também para evitarem machucar-se (entrevista realizada em 2021).

Para além do uso para o artesanato Edina explica que,

A água de dentro da taquara serve para a tosse comprida, e a banha do coró da taquara serve para curar feridas, para o cabelo e também para colesterol” (entrevista realizada em outubro de 2020).

Nas imagens que seguem, busco aproximar o entendimento do manuseio das taquaras já destaladas, a Figura 18 demonstra as artesãs Juvita Gangre Bernardo e Nadira trançando as peças artesanais.

Figura 18 – Artesãs Kaingang trançando cestos.



Fonte: arquivo pessoal (2018/2020).

E com essas imagens, entendo ser importante elencar que a partir da construção dos objetos, Jaenisch sugere que:

Adquiridas as formas, os objetos recebem então, nos espaços das feiras, o estatuto transitório de mercadorias. Os objetos então seguem suas trajetórias particulares no mundo dos *fóg* – não indígenas. Até que o ciclo de sua vida chegue ao fim, que os objetos sejam distribuídos, novos atores vão cruzando e construindo a trajetória destes objetos (JAENISH, 2010, p. 58).

Essa mesma autora aborda sobre como se constitui o processo de aprendizagem de trançar o cipó ou taquara, em sua ida à mata com os Kaingang. Ela observa que tal ação permeia outras artes e aprendizados:

[...] É preciso conhecer estes seres com quem se está em relação, e conhecer implica estar em relação, dialogar com os tempos, características, com a vida destes seres. Assim não apenas os pais, mas jovens e crianças os acompanham nos percursos até as matas e no interior destas (JAENISCH, 2010, p. 67).

Esse observar de Damiana Bregalda Jaenisch também ocorreu quando acompanhei minhas interlocutoras durante estes últimos anos. Foram nessas caminhadas que pude compreender como se conjugam os anéis de territorialidade, espaços de conectividades com humanos, extra-humanos, entre Kaingangs e os *fóg*.

Essas relações se estabelecem entre a casa, o pátio, a comunidade, a mata e todo o espaço externo à comunidade, as cidades, onde perfazem suas conectividades.

5 OS TERRITÓRIOS E AS VIOLAÇÕES DOS DIREITOS INDÍGENAS

Território enquanto espaço de produção e reprodução da vida, dos conhecimentos e das práticas, das relações e das condições de vida que se alteraram com o processo da intrusão da modernidade e da globalização, quando saberes compartilhados, foram sofrendo e resistindo à imposição hegemônica eurocêntrica de tais práticas “e, assim, entre América e Abya Yala se revela a tensão de territorialidades” (PORTO-GONÇALVES, p.30, 2009). Nesse processo, os coletivos originários, que tem no território a conexão com o cosmos, foram afetados e têm lutado para a garantia e o reconhecimento desses espaços e de seus modos de vida que são conectados entre si.

Antes da mecanização massiva que transformou em larga escala a natureza, os grupos humanos produziam seus alimentos, organizavam-se e transitavam, constituíam-se a si e a seus espaços, munidos de meios que permitiam sua existência, valorizando a terra, a mata, a água, dentre outros elementos, como base de sua coletividade e para a manutenção da vida social e do território.

A harmonia socioespacial assim estabelecida era, desse modo, respeitosa com a natureza herdada, no processo de criação de ou renovação de uma nova natureza. Produzindo-a, a sociedade territorial produzia também, uma série de comportamentos, cuja razão era a preservação e a continuidade do meio de vida (SANTOS, 2009, p. 236).

Antes do processo de globalização, as relações locais se davam por relações de proximidade e solidariedade. Após esse processo, elas passam a sofrer tentativas de homogeneização, através da “conquista militar”, as quais se sucederam “processos de dominação espiritual e ideológica, através da catequese e escolarização” (TOMMASINO, 2003, p. 71-72).

As violências coloniais estabeleceram um sentido pejorativo aos indígenas, inviabilizando suas práticas cosmológicas ao impor pressões para que eles aderissem a técnicas de uso da terra conforme o modelo de agricultura feita pelos brancos e, por

consequente, destruindo e roubando seus territórios e riquezas. Sobre essa questão, Gersem dos Santos Luciano, indígena Baniwa³⁵, afirma que:

Ainda hoje essa visão continua sendo sustentada por grupos econômicos que têm interesse pelas terras indígenas e pelos recursos naturais nelas existentes. Os índios são taxados por esses grupos como empecilhos ao desenvolvimento econômico do país, pelo simples fato de não aceitarem se submeter à exploração injusta do mercado capitalista, uma vez que são de culturas igualitárias e não cumulativistas. Dessa visão resulta todo o tipo de perseguição e violência contra os povos indígenas, principalmente contra suas lideranças que atuam na defesa de seus direitos (LUCIANO, 2006, p. 36).

Conforme o autor, os territórios indígenas, na contemporaneidade, vivenciam um panorama do avanço da violência, através dos projetos intervencionistas que visam intensificar o processo de produção.

[...]Este processo teve início com a chegada dos primeiros colonizadores, foi intensificado no período violento da escravidão, nos séculos XVIII, XIX e XX, e refinados pelos atuais projetos de desenvolvimento em curso (LUCIANO, 2006, p. 201).

Essa denúncia sobre os projetos de desenvolvimento, fomentados pela interrelação de grupos econômicos e dos governos, também é feita por Davi Kopenawa – xamã e porta voz de seu povo, que denuncia a apropriação da floresta pelo branco:

[...] Não é pela beleza de suas árvores, animais e peixes que os brancos desejam. Não. Eles não têm mais amizade pela floresta e pelos seres que a habitam. O que querem mesmo é derrubá-la, para engordar seu gado e arrancar tudo o que podem do seu chão (KOPENAWA, 2015, p. 441).

Essa afirmação de Davi Kopenawa explicita a concepção moderna, antropocêntrica, que criou a separação entre humanos e os demais seres, em que aquilo que foi definido como natureza passa a ser entendida enquanto recurso para uso

³⁵ Primeiro indígena brasileiro mestre em Antropologia Social.

da indústria e da ciência (LATOURE, 1994). Desse modo, os extra-humanos são afetados pelas ações colonizadoras remetem ao que Davi Kopenawa pontua sobre a ação do homem branco sobre as florestas:

Os brancos não se preocupam de onde vem o valor de fertilidade da floresta. Nós o chamamos de nê rope. Devem pensar que as plantas crescem sozinhas ou à toa. Ou então acham mesmo que são tão trabalhadores que poderiam fazê-las crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruímos tantas árvores quanto eles! (KOPENAWA, 2015, p. 469)

Para os coletivos indígenas e outros povos e comunidades tradicionais, o uso da terra é comum e mesmo em meio as consecutivas tentativas de apropriação por interesses desenvolvimentistas e do agronegócio, há o reconhecimento social de delimitações internas e externas do território, em que os laços solidários são informativos de regras da vida cotidiana e das relações, e a coesão e a solidariedade regem o uso comum dos territórios (ANJOS; LEITÃO, 2009).

[...] Este território marcado, vivido, vivenciado, experimentado, é o palco de uma organização social diferenciada, fruto das relações estabelecidas entre grupos de pessoas que compartilha uma identidade e bens simbólicos (BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 53).

Os coletivos indígenas vêm reivindicando, desde o período da colonização, direitos básicos como a retomada de seus territórios (NINHPRYG, 2016) e de políticas públicas voltadas as suas comunidades. Eles estão permeados pela interferência dos projetos hegemônicos vigentes e passaram a ser vistos como sujeitos tutelados, sofrendo um processo intenso de desterritorialização, com a redução de seus espaços, o que lhes impossibilita de praticar a sazonalidade de produção alimentar e de realizar os manejos próprios de suas terras. Várias áreas indígenas estão tomadas por produtores agrícolas, que avançam com as monoculturas, destruindo as florestas, a água e a terra dessas regiões.

Em um dos momentos de diálogo com Dona Cida, ela me contou que lembra que quando era criança e os militares vieram:

Vieram com aquelas roupas verdes e começaram a presentear a indiarada com roupas iguais as deles, dando atribuições aos índios. Quando voltavam traziam mais um monte daquelas roupas, lembro das mulheres fazendo roça com os bebe nas costa, nós apanhava e comia só lavagem igual para porco com carne podre. Tá vendo lá aquela lavora, minha tia ajudou a derrubar e fazer a roça que os milico mandavam fazer (entrevista realizada em janeiro de 2020).

Em paralelo ao que Cida relata, elenco a fala de Dejanira em uma de suas participações nos encontros do PAIF, desenvolvido pela política de assistência social. Ela rememorou sua infância e narrou:

Lá na casa eu digo assim: os antigo diziam que ia chegar o tempo que ia trocar tudo quanto é coisa, e dito e feito, nós fomos iludidos, eu digo para os meus filhos e agora o que vamo fazer? (entrevista realizada em abril de 2018).

Perguntei, por que iludidos?

Por qualquer coisinha que chegou do nosso lado, os antigo: Urbano, Filomena, José Crespo diziam. Eu tinha 12 anos quando eles falaram que nós iríamos ser iludidos, mas não era para deixar de nós crer que nós temos nosso Deus. Era uma vida boa no tempo desses velho que eu falei, nada acontecia de ruim. (entrevista realizada em abril de 2018).

Nas falas dessas mulheres são expressas as violações que sofreram em seus territórios e nas suas vidas. Observa-se, nas lutas atuais das mulheres, um enfrentamento ao avanço do desmatamento em suas terras, pelo agronegócio e pelas monoculturas de soja. Edina Barbosa Farias elaborou três mapas da TI de

Mangueirinha, em três distintas temporalidades: os anos de 1984, 2016 e 2020, a partir do aplicativo Google Earth.

Figura 19 – Imagens da TI Mangueirinha de 1984, 2016 e 2020.





Fonte: Edina Barbosa Farias (2020).

A mudança da paisagem exposta nestes mapas também pode ser observada às beiras da rodovia quando passamos pela TI de Mangueirinha e quando observamos as porções de preservação da floresta que ainda resistem, estão no território indígena.

[...]. Basicamente é o que restou das florestas de araucárias nativas no sudoeste paranaense, diante do desmatamento avassalador promovido pela cobiça das companhias colonizadoras e da indústria madeireira. Ocorre que este privilegiado patrimônio natural, bem com o valioso patrimônio humano e cultural representado pelas comunidades Kaingang e Guarani que habitam aquela área, sempre estiveram sob constante ameaça de dilapidação e descaracterização. [...]. (CASTRO, 2011, p.55)

Ao visualizarmos os mapas – que tomam como ponto de referência a casa de Edina – podemos observar que ocorreu uma diminuição significativa da área de mata na TI e nas áreas próximas. As taquaras, que antes estavam próximas às residências, agora precisam ser buscadas em longas distâncias e as mulheres salientam a necessidade de proteção dos taquarais. É possível observar a floresta suplantada pela expansão da fronteira agrícola e pelo desmatamento, pondo em risco os ambientes de vida, ameaçando a continuidade histórica, do “bem viver” do povo Kaingang.

Distâncias essas que pude observar quando de minha primeira incursão na mata com as artesãs Kaingang. Percorremos de carro cerca de 10 quilômetros de suas casas

até mata adentro, enquanto essas mulheres iam colhendo as taquaras e conversavam animadamente entre si, estabelecendo uma seleção cuidadosa, ao considerar o tamanho, a grossura, a cor, dentre outras características que por mim não são compreendidas. Após serem cortadas e deitadas cuidadosamente ao lado da estrada, quando já havia um conjunto delas colhidas, ouvimos ao longe uma máquina agrícola, que ao se aproximar passou por cima de algumas delas. O senhor que dirigia a máquina agrícola se voltou para as mulheres e falou: “*passei sobre as taquaras de vocês? Depois eu venho colher taquara para vocês*” (fala observada em agosto de 2018).

As imagens das Figuras 19 e 20 visam demonstrar essas incursões com as mulheres na mata, e a presença do desmatamento e da máquina agrícola ora mencionada.

Figura 20 – Coleta das taquaras



Fonte: arquivo pessoal (2019/2020).

Figura 21 – Avanço do desmatamento



Fonte: arquivo pessoal (2019/2020).

Nessa ação violenta de desconsideração com o trabalho delas e com as taquaras que compõem o seu artesanato, podemos ver uma situação permeada pelo avanço do agronegócio na terra indígena, a partir do plantio das monoculturas de soja. A máquina agrícola é o símbolo desse avanço dos monocultivos sobre a mata e, por mais que a taquara ainda seja abundante, ela também está cada vez mais longe das residências. Delair Barbosa, que também acompanhei num segundo momento na coleta de taquara, contou-me que em anos anteriores ela buscava atrás de sua casa as taquaras, mas hoje essa região foi transformada em lavoura. Isso também foi narrado por Antoninha Efrasio Forte Nascimento, quando questionada sobre a disponibilidade da matéria prima para o artesanato:

O material está escasso por causa do desmatamento. Os próprios índios deveriam preservar a natureza que foi dada para cuidarem, mas estão copiando o branco (entrevista realizada em agosto de 2018).

Nessas narrativas é expressa a redução da biodiversidade e das atividades de caça, coleta, pesca ou cultivo que eram abundantes. Isso lhes garantia uma economia do equilíbrio e o acesso a tais recursos se dava pelo conhecimento do território. Ocorreram alterações nessas atividades devido à expropriação da natureza e, por conseguinte, a escassez de seus alimentos, de remédios e de materiais para o artesanato, remetendo esses povos a dependerem da economia de mercado externa a seus costumes (CAVALHEIRO, 2015).

A relação sociedade-natureza e território foi relatada a mim pelas mulheres Kaingang, que explicaram o uso desordenado da natureza por interferência do *fóg*, que influenciou nas práticas exploratórias, as quais passaram a ser realizadas por alguns indígenas, ocasionando a escassez do material para o artesanato, de *vên kagta* – remédios do mato e alimentos que advém da natureza, uma vez que vem ocorrendo o avanço das monoculturas de soja sobre a TI de Mangueirinha.

Quanto a essa escassez de materiais para o artesanato, como a redução dos taquarais, minha interlocutora Antoninha Eufrasio Forte Nascimento, na oportunidade do diálogo coletivo que tivemos nos últimos meses de 2020, falou para suas parentes que necessitam fazer alguma coisa para proteger os taquarais, cada vez mais precisam caminhar mais longe para buscar a taquara. Essa relação com a mata, seja para a coleta dos materiais para o artesanato ou demais relações xamânicas, fica comprometida/fragilizada, a partir da apropriação de terras para processos desenvolvimentistas, pelas plantações de lavouras e pela pecuária, que devastam a natureza e as relações onto-cosmológicas.

O Cacique João me contou sobre a “*guerra*” que tiveram que fazer para “*defender um pedaço de mata*” (entrevista realizada em janeiro de 2020) com araucárias, onde há uma fonte de água e sobre a qual avança o cultivo de soja. Falou também de como o clima aqueceu em razão do desmatamento. Além disso, salientou a diminuição das araucárias decorrente do desmatamento, apontou que o replantio delas é bem difícil pela quantidade de formigas que não permitem a propagação dessas árvores e, também, mencionou como isso provocou a diminuição do pinhão – que é uma fonte de alimentação e de renda.

A fala dessa liderança se soma aos dados apresentados pelo Inventário Florestal Nacional que mostra que dos 3% da área original da floresta de araucárias, foi reduzida para menos de 1%, devastação essa apresentada pelo cacique João e sua esposa Cida que mencionam o corte das árvores, tanto pelo avanço interno da soja, como pelo avanço das divisas por vizinhos. O que resta da conservação das araucárias resulta do trabalho incansável e da luta dos Kaingang e Guarani Mbya pelo direito à terra tradicional desde séculos passados (ROSA; FREITAS, 2019).

Esses relatos que representam tamanha violência vêm ao encontro do que Davi Vergueiro, Roseli Loureiro de Mello e Márcio de Oliveira Pires (2015), que são autores indígenas, relatam sobre a intensificação do agronegócio sobre as terras indígenas, que foi fomentado pelo SPI entre 1950 e 1960 e permaneceu com a FUNAI, a qual aliciava contratos com produtores que, apoiados por algumas lideranças, obrigavam os

indígenas a trabalharem de outra forma que a cultural Kaingang, o que era produzido era administrado por agendes governamentais.

Por conta desse regimento, os indígenas não tinham tempo para se dedicarem as roças tradicionais e nem mesmo tempo disponível de conviver e transmitir seus conhecimentos e práticas próprias para seus filhos e netos. Então, lamentavelmente perdiam lentamente as práticas próprias de produção e manuseio de suas terras (VERGUEIRO et al., 2015, p. 242).

Os autores pontuam que é no modo que a agricultura está sendo desenvolvida que residem os fatores negativos, cujo debate tem estado presente entre os coletivos indígenas acerca da produção em larga escala, com exploração da natureza para fins lucrativos. Há, com isso, um enfrentamento que ocorre entre essa visão de agricultura hegemônica e as práticas dos coletivos indígenas imbrincadas com a ecologia.

A produção de soja em larga escala, propalada como fonte de crescimento econômico do país, tem afetado as comunidades tradicionais, principalmente as indígenas, gerando problemas na questão dos direitos constitucionais e preocupações dessas comunidades com a vida em coletividade (VERGUEIRO et al., 2015). Essas preocupações, elencadas pelos autores, vem ao encontro do que o cacique João Santos mencionou, que estão, seguidamente, realizando vistorias nas demarcações de seu território e sempre há mudança desses marcos pelos vizinhos, vivendo numa constante preocupação com essa invasão de seus territórios. Segundo Claudia Maria Mello Rosa e Joberto Veloso de Freitas:

Essa floresta é remanescente de vários ciclos de exploração dos recursos naturais, a começar pelo Estado brasileiro, que mantinha uma serraria no interior da Terra Indígena, para beneficiar madeira de pinheiro para comercialização; ou pela colheita de erva-mate, feita no passado de forma desordenada e sem manejo; ou pela abertura de áreas para lavouras. Com o passar dos anos e as mudanças de paradigmas referentes ao meio ambiente, a prática de abrir novas áreas para lavoura foi se extinguindo, mesmo assim, a agricultura continua como a principal atividade econômica, sendo praticada na área que foi desmatada até 2002, correspondente a 14% da área total da Terra Indígena (ROSA; FREITAS, 2019, p. 20).

Essas intrusões feitas pela mudança dos marcos, pela entrada de produção agrícola e pelo desmatamento, incentivadas por aqueles com interesse de deslegitimar os territórios tradicionais, violam os direitos constitucionais específicos, geram problemas ambientais, assimetrias e desigualdades, prejudicam sistemas e valores culturais. Os discursos integracionistas e desenvolvimentistas, a serviço do agronegócio, têm levado os arrendatários e os donos de terras vizinhas a investir nessas intrusões nas terras indígenas, gerando preocupações, principalmente, dos indígenas mais velhos. Os arrendamentos ocorrem para que os indígenas obtenham recursos financeiros (VERGUEIRO et al., 2015). Isso provoca precarização das suas formas de vida.

Como tem assinalado Ricardo Verdum (2006, p. 3), em análise sobre a questão alimentar de 577 terras indígenas, entre os anos de 1994 e 1995, 34,31% tinham problemas de sustentabilidade alimentar, o que equivaleu a 106.764 indígenas brasileiros, que viviam em uma condição de pobreza, “principalmente dos grupos fora da Amazônia brasileira”. Essa questão se relaciona com a desterritorialização que sofreram e sofrem esses povos, que tiveram os seus modos de existência reduzidos, “pelo empobrecimento das florestas, pela exploração e pressão colonial” (VERGUEIRO et al., 2015, p. 240), dificultando sua manutenção e sua reprodução. Ocorrem interferências culturais em seus hábitos alimentares, gerando problemas de saúde devido a essas mudanças e por exposição aos agrotóxicos.

Essa realidade foi apresentada pela Senhora Dejanira, a qual me relatou, em 2018, que hoje necessitam ir longe para dentro da mata para encontrarem seus alimentos típicos. Segundo ela, é difícil comer carne de animais do mato:

Eu falo para os meus filhos, quando nós saía, no meu tempo, nós achava um tatu ali, um quati ali pertinho, achava um tateto ali, hoje em dia nós caminhamos pela bera do asfalto e não conseguimos ver nem um tatu para nós comer, porque os branco entraram por lá (indica mostrando as proximidades da área indígena) e mataram nossos bichos [...], tateto, os bugio. Bugio, falando nas serras, tinha muito no meu tempo. Quando eu tinha 15 anos, minha mãe dizia: olha o bugio tá gorando, ele quer que chova para ele se molhar, e chovia (entrevista realizada em abril de 2018).

Para Angélica Domingos Ninhpryg, o direito a terra e à territorialidade é primordial e que,

Todas as demais políticas públicas voltadas especificamente aos coletivos indígenas estão num viés, não de um direito constituído intrinsecamente com o dever do Estado, na ótica das políticas sociais, mas na maioria se constituem na dívida histórica que o Brasil deve aos indígenas, no passado de espoliação dos territórios e extermínio destes coletivos (NINHPRYG, 2016, p. 34).

Conforme pontua Gersem dos Santos Luciano (2005), desde a chegada dos não índios no Brasil, das relações entre esses, permaneceu a visão de que os índios são inferiores, contudo, eles seguem buscando a auto afirmação identitária e lutando por direitos e cidadania, para que o preconceito e o desconhecimento sejam superados. A reciprocidade configura o ser de uma comunidade tradicional onde circulam bens e pessoas através de práticas históricas que os vincula ao território e gera autoafirmação. “Poderíamos, pois, dizer que a reciprocidade territorializa a subjetividade das pessoas da comunidade” (ANJOS; LEITÃO, 2009, p. 19).

[...] O reconhecimento de identidades étnicas é indissociável do reconhecimento territorial. O corpo ameríndio, por exemplo, é inseparável do corpo da terra, do fluxo das águas, dos fluidos vegetais, dos movimentos meteorológicos, do corpo da casa de seus parentes. Tais territórios sofrem drásticas mudanças frente processos coloniais, ao avanço do capitalismo e da modernidade, assumindo alta complexidade (VERGUEIRO et al., 2015, p. 48).

É através dos grupos sociais de comunidades tradicionais, entre o final dos anos de 1980 e início dos anos de 1990, que a temática sobre os territórios é trazida à tona na perspectiva de questões culturais e identitárias, através de proposições que envolvem o Estado, o poder e a questão ambiental. Esses movimentos, na América Latina, “constituem uma proposta avançada frente à crise social e ideológica dos territórios” (ESCOBAR, 2015, p. 98), são estratégias de visibilidade, de “rearticulação da diferença colonial” (WALSH, 2019, p. 27).

Ao abordar sobre a ação indigenista, a etnicidade e o diálogo interétnico, Roberto Cardoso de Oliveira (2000) pontua que o discurso hegemônico e as regras institucionalizadas nas relações de não indígenas com indígenas têm comprometido o diálogo interétnico e as práticas dialógicas. Mesmo no caso da FUNAI, que se faz ação do e pelo Estado, a qual deveria auscultar e resolver impasses, mantém “um resíduo de ininteligibilidade” diante da manutenção de discursos hegemônicos (OLIVEIRA, 2000, p. 225).

Em meio a esses campos hegemônicos, Catherine Walsh aborda os movimentos indígenas da Bolívia e do Equador, os quais, com princípios de interculturalidade, abrangeram povos indígenas locais até transnacionalmente, enquanto atores políticos e sociais, alterando práticas do Estado e contribuindo na construção de políticas públicas. Esses movimentos “[...] confrontam os legados e as relações do colonialismo interno” (WALSH, 2019, p. 11). Ao dialogar com movimentos indígenas e abordar o conceito de interculturalidade, a autora nomeia essa relação como “virada epistemológica” enquanto uma lógica e não somente como discurso, uma lógica da decolonialidade, contra hegemônico. O termo interculturalidade enunciado de um lugar indígena e que deu “significação social, política e ética”, não fica limitado ao uso originário desses povos do Equador, podendo ser usado por outros setores, gerando outros conhecimentos e pensamentos para além da universalização ocidental (WALSH, 2019, p. 15).

Ana Elisa de Castro Freitas (2005) denomina como “eco-lógicas” as práticas e conhecimentos dos Jê-Setentrionais e Jê-Centrais, demonstrando que esses povos indígenas apreendem e atribuem valores aos outros seres de cada espaço e pontua que os estudos que envolvem distintos povos indígenas e a observação de suas relações com seus territórios permitiram rever a compreensão que até então os essencializava. Nesse processo, iniciou-se o reconhecimento de estratégias de cada povo, de cada território, sendo que os saberes destes são desenvolvidos e aprimorados conforme as dinâmicas dos ecossistemas. As reivindicações territoriais Kaingang são pelo local de suas ancestralidades, “que os referencia e orienta a partir da memória, dos mitos e narrativas” (ROSA; FREITAS, 2015, p. 257).

[...] deve-se reconhecer que as dinâmicas das territorialidades Kaingang não estão confinadas ou reclusas aos espaços das terras indígenas reconhecidas pelo Estado Nacional, mas extravasam tais limites arbitrários na medida em que reconhecem que seus territórios possuem dimensões mais amplas [...] (FREITAS, 2005, p. 16).

Em sua etnografia, que envolve territórios guaranis em Porto Alegre, Sergio Baptista da Silva afirma que:

[...] este território é fonte de sustento do grupo nele radicado. Ele representa também, o local que permite a reunião das condições para a reprodução e continuidade física do grupo enquanto tal, através da agricultura, da criação de animais, da coleta de vegetais, da caça, da pesca, do beneficiamento de produtos... Daí, sua dupla importância (BAPTISTA DA SILVA, 2013, p. 53).

No percurso de acompanhar e buscar entender que nesses territórios estão as marcas de pertencimento Kaingang grafadas em “diferentes suportes ambientais”, as quais permitem que extravasem os limites territoriais impostos e mesmo distanciados por barreiras como as lavouras ou cidades, são espaços em que se estabelecem fluxos de reciprocidade, definidos pelo trânsito de pessoas, por objetos, pelo conhecimento, por técnicas, pelos recursos naturais, por documentos, etc. (FREITAS, 2005).

Entendo que o território é fruto de uma adesão sociocultural a um conjunto de parcelas contínuas ou não do ambiente – uma adesão da cultura à natureza. Esta adesão, impregnada de afetividade, é que produz a sensação de pertencimento de um grupo humano a espaços específicos dentro de uma região, bioma ou ecossistema. O que os particulariza é o fato de reunirem elementos que em algum momento foram objeto de conhecimento, de interesse ingressaram em circuitos de troca e uso, materiais e simbólicos, passando a fazer sentido dentro de um esquema de significação, ou seja, um esquema cultural (FREITAS, 2005, p. 324).

Nessa direção, os territórios também se constituem como espaços de violências e de lutas por direitos, espaço de múltiplos saberes, onde as (r)existências vívidas se apresentam e se configuram em lutas contemporâneas, num contraponto ao modo como os brancos, que designam o sujeito hegemônico da modernidade/colonialidade, atuam sobre a natureza, tendo-se separado dela e a transformando em recurso

econômico. Phillippe Descola (2016) explica que os povos indígenas compreendem a cultura- natureza como intrínsecas e inseparáveis e como relacionais com os demais seres.

5.1 AS REIVINDICAÇÕES KAINGANG POR DIREITOS

“São reconhecidos aos índios, sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e respeitar todos os seus bens.”

(Constituição da República Federativa do Brasil de 1998)

Observando o percurso histórico de reivindicação por direitos, analisa-se que as epistemes indígenas e os conhecimentos próprios dos diferentes povos são pouco abordados nos princípios legais que versam sobre aqueles. Isso é apontado pelo jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2010) sobre a relação dos índios, no Brasil, com o direito sobre a “diminuta relação populacional, a absoluta diversidade étnica e o processo de extermínio”. Conforme pontua o autor, ao se estudar sobre o direito com relação aos povos indígenas, as contradições entre opressores e oprimidos ficam reveladas, além da contradição quando se reduz os direitos culturais como direitos individuais. Há a dimensão do preconceito, da discriminação e do etnocentrismo (SOUZA FILHO, 2010).

Outro autor da área de direito, Pedro García Hierro (2004, p. 277), pontua que por não considerar relações, valores e sentimentos entre povos indígenas e seus territórios, os ordenamentos jurídicos ocidentais “se impõem prescritivamente sobre a realidade regulada, distorcendo-a, com resultados muitas vezes etnocidas”. Criou e representou o pensamento indigenista ou criticista, sua ideia era de que o “direito natural de cada povo corresponde uma jurisdição que é o poder que um homem tem

sobre outros em relação a liberdade e não a um território determinado” (SOUZA FILHO, 2010, p. 47).

Na Carta Régia de 1808 quando foi declarada guerra aos índios botocudos do Paraná, determinou-se por 15 anos, o direito de propriedade àqueles que os tomassem como obedientes e servis. Nesse mesmo ano, aos botocudos do Vale do Rio Doce, em um primeiro decreto, ficou determinado 10 anos de direito de escravização/pacificação indígena para aqueles que os dominassem; em um segundo momento, dava o direito do índio pacificado ficar sob jugo de fazendeiros que os “educariam” (SOUZA FILHO, 2010, p. 56).

Do estado colonial ao estado nacional brasileiro o que resultou foram povos indígenas escravizados, negação de direitos, injusta e estrutura fundiária concentrada. A escravização e a perseguição dos povos que aqui já estavam foram práticas que perpassaram das mãos portuguesas para os conquistadores internos, o que resultou em estrutura latifundiária e total desrespeito aos povos originários (SOUZA FILHO, 2010).

As organizações de resistência dos povos indígenas ocorreram desde o momento do “descobrimento”. No entanto, foi nos anos 1970 que passaram a ocorrer alianças entre os povos indígenas frente aos Estados-Nação. Em 1974, foi realizado o Primeiro Parlamento Indígena da América do Sul, ocorrido no Centro de Estudos Antropológicos da Universidade Católica em San Bernardino, no Paraguai. Em 1975, no Canadá, as organizações ameríndias e camponesas expuseram que suas terras e os recursos naturais foram usurpados e reivindicam o acesso a terra enquanto um direito social. Em 1977, ocorreu o Primeiro Congresso Internacional Indígena da América Central, no Panamá, o que resultou na criação da Coordenação Regional de Povos Indígenas (ARGUETA, 2015).

Em 1980, no Peru, as organizações indígenas realizam o Primeiro Congresso dos Povos Indígenas da América do Sul, com o debate da “concepção cósmica da harmonia entre o homem e a natureza”, propondo outra perspectiva de desenvolvimento. Havia a denúncia da desigualdade que o desenvolvimento, nos moldes hegemônicos, provocara. A partir de então, críticas ao desenvolvimento são

construídas conjuntamente com coletivos de resistência, estes que já sentiam tais efeitos da desigualdade (ARGUETA, 2015).

No Brasil, após séculos de intenção integracionista, a Constituição Federal (CF) de 1988 reconhece o direito das organizações sociais, dos costumes, das línguas, das crenças, das tradições e das manifestações culturais dos povos originários sobre suas terras. O Estado passa a ter o dever de proteger e fazer respeitar os povos indígenas, intervindo quando houver questões jurídicas com não índios, para evitar prejuízos recorrentes dos séculos anteriores. Há o reconhecimento dos povos originários, porém o Estado continua legitimando suas ações de apropriação em nome do desenvolvimento econômico (SOUZA FILHO, 2010).

A constituinte dos anos 1980 contou com a participação indígena e, segundo o Conselho Indigenista Missionário ocorreu

[...] a eliminação da perspectiva assimilacionista e tutelar presente naqueles textos anteriores, que afirmava que os indígenas deveriam ser incorporados à comunhão nacional brasileira. Agora, ao invés disso, a determinação constitucional passava a ser a do respeito à diversidade sociocultural e linguística daqueles povos, e de proteção às suas terras e bens, materiais e imateriais (CIMI, s/d).

Esse avanço da CF de 1988 elenca as demandas legislativas dos povos indígenas, no sentido de caminhar para o respeito ao novo tratamento constitucional frente ao conservadorismo que impera desde o início das injustiças históricas sabidas contra os indígenas.

No Brasil, houve o tardio reconhecimento da diversidade de organizações indígenas que lutaram pelo direito a terra e à língua própria. A CF de 1988, denominada como Constituição Cidadã, é resultante da mobilização de movimentos sociais como o movimento indígena (ALBERT, 2004). Nela passaram a constar novas categorias, como os povos indígenas, as mulheres e as crianças, inserindo-as(os) nas agendas políticas, na direção da justiça social enquanto premissa básica de direitos humanos (FONSECA; CARDARELLO, 1999).

No que tange aos artigos específicos durante a constituinte que versam sobre as questões indígenas, entendo ser fundamental resgatar o ato de Ailton Krenak que foi e é uma liderança indígena fundamental, o qual realizou uma defesa pública de inclusão dos direitos indígenas no texto constitucional. Ele apresentou a Emenda Popular da União das Nações Indígenas (UNI) pelo direito das diferentes comunidades indígenas do país, na contramão da homogeneização dos direitos que desconsideravam as particularidades desses povos. Esse representante indígena se manifestou no Congresso Nacional, numa narrativa que, junto aos esforços históricos dos diversos povos, traduziu o anseio da criação dos artigos 231 e 232 da CF de 1988 e exaltou a resistência desses anos de movimentos em meio a processos colonizadores genocidas:

Eu espero não agredir com a minha manifestação os membros desta casa, mas eu acredito que os senhores não poderão ficar omissos, não poderão ficar alheios a mais essa agressão, movida pelo poder econômico, pela ganância, pela ignorância do que significa ser um povo indígena. O povo indígena tem um jeito de pensar, tem um jeito de viver, tem condições fundamentais para sua existência e para manifestações de suas tradições, da sua vida, da sua cultura, que não coloca em risco e nunca colocaram a existência sequer dos animais que vivem ao redor das áreas indígenas, quanto mais sequer de outros seres humanos. Eu creio que nenhum dos senhores poderia apontar atos, atitudes da gente indígena do Brasil, que colocou em risco, seja a vida, seja o patrimônio de qualquer pessoa, de qualquer grupo humano nesse país. E hoje nós somos alvo de uma agressão que pretende atingir na essência a nossa fé, a nossa confiança de que ainda existe dignidade, de que ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos, que saiba respeitar aqueles que não tem dinheiro, para fazer uma campanha incessante de difamação, que saiba respeitar um povo que sempre viveu à revelia de todas as riquezas. Um povo que habita casas cobertas de palha, que dorme em esteiras no chão, não deve ser identificado de jeito nenhum como o povo que é inimigo dos interesses do Brasil, inimigo dos interesses de nação, e que coloca em risco qualquer desenvolvimento. O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros quadrados do Brasil. Os senhores são testemunhas disso (KRENAK, 2019)³⁶.

Durante este ato de Ailton Krenak, enquanto representante da UNI, além da fala em defesa dos direitos indígenas, faz uma pintura indígena em seu rosto, o que intensifica a intenção, a sua presença e o teor de seu discurso.

³⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q>. Acesso em: 9 abril 2020.

A fala de Krenak, que descreve a histórica relação dos indígenas com o Estado, a sociedade brasileira e seus territórios, somada a seu gesto - marcador da diferença - condensam a um só tempo as capacidades de resiliência e resistência dos povos indígenas e a demanda que sejam reconhecidos e respeitados na sua condição de sujeitos (lembrando que até a constituição de 1988 eram tutelados pelo estado) e na sua diferença (JAENISCH, 2017, p. 218).

Essa luta por reconhecimento de direitos “[...] pode assumir dimensões sociais e políticas quando transcende os casos individuais esparsos e abarca o não reconhecimento da identidade ou do valor dos grupos sociais abrangentes” (FREITAS; HARDES, 2018, p. 48).

Mesmo com as garantias constitucionais de igualdade econômica, política e social, a CF de 1988 ainda traz em seu bojo um modelo colonial que foi sendo adequado às reivindicações dos povos e vinculada aos direitos internacionais, remetendo-nos a refletir sobre as limitações legais que deram primazia ao modelo universal de homem, branco, heterossexual, cristão, de classe alta, etc. A demarcação de terras é exemplo destas limitações legais, o que para os povos indígenas está pré definido quanto a necessidade de suas terras, tem como regulador o poder público que ao negar o direito ao território, implica em negar o direito a existência e ao que caracteriza cada povo indígena³⁷.

Da constituinte para a revisão do Estatuto do Índio em 1991, o que “permitiu um certo avanço no reconhecimento legal das terras indígenas até final de 1994”, retrocedendo dois anos após, ao retirar esse reconhecimento (ALBERT, 2004, p. 225). Em 1992, a Convenção Interamericana de Direitos Humanos, em San José da Costa Rica, debate as violações contra os povos indígenas e defende o reconhecimento dos direitos coletivos pela Organização das Nações Unidas (ONU). O ano de 1993 foi considerado o Ano Internacional dos Povos Indígenas.

³⁷ Análise a partir de entrevista com Carlos Frederico Marés de Souza Filho para o Instituto Humanitas Unisinos sobre a “Contradição entre direitos dos povos e desenvolvimento nacional. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/595855-contradicao-entre-direitos-dos-povos-edesenvolvimento-nacional-e-falsa-entrevista-especial-com-carlos-frederico-mares-de-souza-filho>. Acesso em 01 de abril de 2021.

Em 2002 o Brasil ratifica a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) “sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes”. Esse momento é importante, pois amplia a sustentação jurídica às demandas dos povos em diversas regiões do Brasil, que reivindicam seus direitos originários. Esse é o primeiro documento internacional que trata de temas fundamentais atinentes à população indígena, com destaque aos direitos a terra, a não discriminação e a viverem e se desenvolverem de maneira diferenciada, segundo seus costumes, em paralelo com a Convenção da UNESCO, em 2003, que vem “salvaguardar o Patrimônio Cultural Imaterial” (SOUZA FILHO, 2010).

No sentido de revisar a Convenção Sobre Populações Indígenas e Tribais, que havia sido assinada em 1957, a Convenção Internacional 169, com base em instrumentos internacionais já vigentes sobre a prevenção da discriminação, visa coibir retrocessos legais a direitos dos povos indígenas e tribais. A Convenção aponta para as reivindicações dos povos indígenas de “suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram” (BRASIL, 2019).

Em 2007, é aprovada a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas pela ONU, documento que traz um conjunto de reivindicações desses povos em todo o mundo, para a melhoria das relações com os Estados nacionais, e serve de parâmetro mínimo para outros instrumentos internacionais e leis nacionais. Constam no documento princípios como a igualdade de direitos, a proibição da discriminação, o direito à autodeterminação e a necessidade de fazer do consentimento e do acordo de vontades o referencial de todo o relacionamento entre povos indígenas e Estados (SOUZA FILHO, 2010).

Ainda sobre o reconhecimento de direitos, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, publicada em 2008, prevê a esses coletivos a escolha de prioridades e controle de ações desenvolvimentistas, onde ao governo, recomenda-se o enfoque na melhoria da qualidade de vida, do trabalho, da educação e da saúde, através de decisões conjuntas.

Desde então, outros documentos sobre os direitos indígenas foram elaborados, como o Decreto 7.056 de 2009, que visava a reestruturação da FUNAI para que houvessem ações participativas junto aos povos indígenas, na direção de criar Conselhos Consultivos com participação direta na formulação, implantação e gestão das políticas públicas (SOUZA FILHO, 2010).

É sabido que outros documentos consubstanciam legislações, no entanto, os que acima elenquei são apenas um recorte, buscando apresentar um breve panorama de direitos que foram sendo reconhecidos como fruto das reivindicações dos povos indígenas. Observa-se que há avanço em alguns aspectos, mas também há inúmeros retrocessos, quando se verifica recentemente a indicação, pelo governo brasileiro, de um representante evangélico para chefiar o setor de índios isolados³⁸. Ocorre, também, o crescimento da mineração em terras indígenas e acontecem discursos governamentais frequentes sobre a “necessidade de modernizar o índio”³⁹. Essas ações constituem ameaças às lutas desses povos, fragilizando ainda mais seus direitos e sobrepondo a eles um pretense desenvolvimento que dá continuidade à colonialidade baseado no discurso do “progresso”, apropriando-se das terras com práticas anti-indigenistas, desqualificando esses povos. A crítica a esse processo é trazida pela indígena Kaingang, Letícia Laleska Gabriel, da TI de Mangueirinha, pedagoga e mestrandia em história pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Ao ser questionada sobre as legislações atinentes ao fator educacional, ela pontua como os preceitos legais interferem nos seus modos de vida:

³⁸ Ricardo Lopes Dias, Coordenador Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC), o qual segundo Elaíze Farias no site Combate Racismo Ambiental, “não tem respaldo de líderes indígenas. Eles temem que seu histórico religioso abra caminho para a entrada indesejada de missionários na área” (FARIAS, 2020). Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2020/02/20/pastor-ricardo-dias-nomeado-pela-funai-ja-fundou-comunidade-para-converter-indigenas-na-amazonia/>>. Acesso em: 30 maio de 2020.

³⁹ Propostas e ações do atual governo federal que “ao defender a assimilação de indígenas, o presidente reforça uma ideia que guiou as políticas públicas do país por séculos até ser descartada pela Constituição de 1988” (FABIO, 2020). Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/01/24/Como-Bolsonaro-ecoa-a-antiga-pol%C3%ADtica-indigenista-brasileira>>. Acesso em: 20 maio de 2020.

Sempre defendo o diálogo e conhecimento por parte das pessoas que elaboram as leis. Os coletivos indígenas não são consultados e nem convidados para apresentar sua comunidade, por que vivemos em um mundo que aborda as ideias colonialistas. Tampouco se preocupam com nossa forma de viver. Temos sempre o discurso de nos adequarmos as normas por que a nossa forma de viver não é incluída e nossos direitos não são respeitados. Hoje mesmo vi crianças brincando em uma poça de água perto da BR seus pais a poucos metros de distância, se um branco vê isso julga a mãe como descuidada, relaxada que não cuida do filho. No entanto por mais que ela esteja fazendo outras coisas ela está com toda a atenção no seu filho e eles estão aprendendo e se divertindo até mesmo fortalecendo seu sistema imunológico por tudo e a realidade deles. Se alguém do Conselho Tutelar visse ia levar as crianças embora, para outra realidade em que a criança iria se sentir excluída, abandonada e acaba ficando doente. As leis não são para nós incluírem, mas para incluir o que os branco querem dentro da nossa aldeia (entrevista realizada em setembro de 2020).

A fala de Letícia dialoga com a perspectiva de Rita Laura Segato (2012, p. 112), quando afirma que o melhor papel que o Estado pode exercer é o de restituir a “[...] jurisdição própria e do foro comunitário, garantia da deliberação interna [...], o que não é outra coisa que a devolução da história, da capacidade de cada povo, de implementar seu próprio projeto histórico”.

O que os tratados legais evocam, denota o que Guilherme Orlandini Heurich aponta:

Nós, de nossa parte, construímos Estados nacionais, formas de normatização e controle, estruturas que determinam quem cada pessoa é, de verdade, em sua essência. Nos questionamos sobre a identidade das coisas e dos seres. Nesse pensamento, as culturas precisam de essências, os sujeitos precisam ser indivíduos. Talvez um pouco do que esta reflexão sobre cosmologias indígenas sugere é que: os problemas enfatizados pelos indígenas apontam formas diferentes de lidar com a diferença (HEURICH, 2011, p. 24).

Nessa direção, pensar na minha presença nas comunidades indígenas, enquanto agente do Estado, vem ao encontro do que afirmam Freitas e Hardes:

O campo etnográfico ameríndio é indissociável da onipresença do Estado e das mudanças induzidas sistematicamente na vida ameríndia pelo indigenismo estatal e necessita considerar o ingresso de novos discursos etnicamente posicionados na esfera pública. Os discursos dos sujeitos de direitos são acionados dentro de um vasto repertório, especialmente para fazer frente aos sempre novos ordenamentos de suas vidas nos contextos de dominante nacional (FREIRAS; HARDES, 2018, p. 47).

Os coletivos indígenas, mesmo com o reconhecimento legal, continuam a sofrer preconceitos pelo Estado e pela sociedade. Há assassinatos de lideranças indígenas em diferentes estados do país. Um caso emblemático de violência vivenciada pelos indígenas foi o assassinato do índio Pataxó Galdino dos Santos, em 1997, em Brasília, o qual teve seu corpo queimado. Esse episódio denota “[...] a construção social de certas categorias (“índio”, “crianças”, “mendigo”) enquanto mais ou menos merecedores de direitos específicos” (FONSECA; CARDARELLO, 1999, p. 6).

Arturo Argueta (2015) nota que a organização de povos indígenas e camponeses na América Latina, no século passado, requer o seu reconhecimento enquanto cidadãos e a sua participação ampliada e autônoma. Segundo Arturo Escobar,

Ao interromper o projeto globalizador neoliberal de construir Um Mundo, muitas comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas podem ser vistas como avançando lutas ontológicas. Noutras palavras: subjacente à máquina de devastação que se debruça sobre os territórios dos povos, há toda uma maneira de existir que usualmente chamamos de “modernidade” (ESCOBAR, 2017, p. 5).

Postular um debate que engloba direitos de povos indígenas, requer considerar “não só as diferentes violências ocasionadas pelo contato colonial, como também as peculiaridades da episteme do conhecimento de cada povo indígena” (GARCIA, 2019, p. 22).

Ao elencar que o território é mais do que base material e onde relações com extra-humanos perfaz o campo político, remete a pensarmos que a luta por direitos é a base de suas “ontologias relacionais”, de sua “natureza ontológica” e da “ontologia política”, onde espaços como montanhas, matas, rios, são seres sensíveis (ESCOBAR, 2017, p. 5). É necessário pensarmos a relação entre povos indígenas e o Estado, como abordou Roberto Cardoso de Oliveira (2000, p. 214), salientando que a política indigenista necessita de requisitos pautados na ética e por isso deve “auto-avaliar-se”, para que atenda preceitos éticos para “[...] que possa ser reguladora das relações entre os povos indígenas e o Estado-Nação”.

Para os Kaingang as araucárias e as taquaras são comunicadoras da perpetuação do saber desse povo. O tratamento jurídico das reivindicações indígenas por território exerce “uma importância determinante para o exercício do resto dos direitos que os povos reivindicam” (HIERRO, 2004, p. 277) e, a partir dessa compreensão, apresento o contexto da reivindicação local ao MPF ao direito da presença desses corpos humanos e extra-humanos, representados pelo artesanato, na região.

Compreendo a partir desta análise, que a proposta da Convenção 169 da OIT na sua aplicabilidade acena para que as políticas públicas de desenvolvimento, insiram elementos do “bem viver” Kaingang, considerando os itinerários, o circuito artesanal na região, para que se instalem nas agendas de desenvolvimento como o resgate e garantia das taquaras, é principalmente o que as interlocutoras desta pesquisa sinalizam como suas necessidades.

5.2 A VÍVIDA E CONTEMPORÂNEA LUTA – REIVINDICAÇÃO AO MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL

“Eles querem me proibir de por meus pés lá, de vender meu artesanato, mas eu sou dessa terra, nasci da terra, olha a cor da minha pele!”⁴⁰

(Maria, artesã indígena Kaingang)

Figura 22 – Reunião entre artesãs e artesãos e liderança Kaingang



Fonte: arquivo pessoal (2019).

A imagem acima é de uma reunião ocorrida no ano de 2019, após uma demanda das artesãs, que gerou também a minha mobilização enquanto agente do Estado, profissional da assistência social. Foi demandado a mim, conjuntamente com a gestão da Secretaria Municipal de Assistência Social, que fosse encaminhado ao MPF uma denúncia sobre o modo como as artesãs indígenas eram abordadas por agentes públicos municipais de um dos municípios vizinhos, por ocasião da venda de artesanato.

As mulheres me relataram as violências que sofriam pela abordagem feita por uma servidora pública do município, a qual mandava elas saírem da cidade, pagando passagem para que voltassem ou fossem para outros municípios. As abordagens eram feitas com veículo público, e em uma das ocasiões forçaram uma das artesãs a entrar

⁴⁰ Essa fala de Maria ocorreu em uma reunião com as artesãs, na comunidade Passo Liso, em 2019, quando foi realizada uma ata sobre a questão das violências vividas na venda do artesanato na cidade de Pato Branco, e encaminhada ao MPF.

no veículo com seus artesanatos e a deixaram à beira da rodovia em local incerto, à noite.

Além disso, as mulheres artesãs relataram ameaças e xingamentos, como o caso de Regina Ganhkag Pinheiro (em conversa que tivemos em 2019 no CRAS), a qual me contou que em uma de suas idas para essa cidade vizinha, estava grávida e tinha um filho pequeno consigo, quando foi abordada por uma agente da prefeitura, que determinou que saísse da cidade e desejou, verbalmente, que o filho que a artesã esperava, morresse. Hoje a mãe associa essa violência com o quadro de baixo desenvolvimento escolar do filho que a acompanhava e presenciou a violência.

“Acredito que foi por causa disso, nenhum outro filho meu é assim como este” (entrevista realizada em maio de 2018).

Inclusive, na conversa que tive com Regina em minha casa, na oportunidade de sua vinda para as vendas de artesanato em época de Natal, ela estava com este filho e me disse,

É esse aquele que tava na minha barriga aquela vez que aquela mulher me xingou, por isso ele não cresce (entrevista realizada em dezembro de 2020).

Esses relatos denotam a violência direta e indireta, não somente sobre o corpo da artesã, mas de seu filho, o que também traz para a reflexão o modo coletivo como percebem suas relações.

As bases da territorialidade Kaingang são marcadas pela sua mobilidade, pelo transitar, pelas múltiplas relações, que perfazem todo o território sócio cosmológico (MARÉCHAL, 2015). Ressalta-se que as denúncias começaram a ser verbalizadas pelas artesãs, nos atendimentos no CRAS, ainda em 2018, as quais pediam se havia alguma forma de que elas pudessem transitar pelo município em questão sem serem ameaçadas. Enquanto profissional, dei orientações para que buscassem, junto às

lideranças indígenas, tais intervenções. Diante da continuidade de tais denúncias, pensando também na obrigação enquanto agentes que visam garantir direitos, fez-se o encaminhamento para o MPF, relatando tais episódios.

A partir da denúncia, a administração pública daquele município agendou uma reunião com as lideranças, artesãs(ãos) e profissionais do CRAS para o mês de março do ano de 2020, mesmo período em que teve início a pandemia da COVID-19. Em razão disso, até o presente momento não houve despachos frente à demanda destas(es) artesãs(ãos).

Na prática de violência efetuada por agentes públicos da administração municipal sobre as artesãs indígenas, visualiza-se como o Estado, em muitas ocasiões, não garante vida digna para os povos indígenas. Isso também foi explicitado no seminário intitulado “Povos indígenas e saúde: cuidados em saúde mental e o bem viver indígena”, em novembro de 2019, em Porto Alegre. Em uma das falas, Eli Fidélis, cacique da aldeia Kaingang, *Van Ká* do bairro Lami, em Porto Alegre, expressou que quando o pessoal do Estado chega “*é necessário se enquadrar a cada cultura. Quando você entra na comunidade, você é funcionário do indígena e não da prefeitura. O diferente lá é você*” (fala observada em novembro de 2019).

A fala de Eli Fidelis sempre ecoa em minha memória quando de minha atuação enquanto Assistente Social e que está buscando uma inter-ação-relação com as pessoas Kaingang e Guarani. Em paralelo aos relatos das violências vivenciadas pelas mulheres, reflito no quanto os coletivos indígenas continuam travando suas lutas pelo direito de existir e circular livremente.

Em uma de minhas idas à TI de Mangueirinha, conversei com Rosemildo Vergueiro, esposo de Setembrina Alves, artesã que está sempre em contato comigo. Ele estava talhando um pedaço de madeira que se tornaria um cabo de enxada e me indicou que eu deveria conversar com seu primo, que mora em outra terra indígena, e que também precisou lutar pra garantir a circulação dos indígenas pelas cidades, luta que havia sido bem sucedida.

Julio César Borges realiza análise da assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas Guarani, Kaiowá e Terena de Dourados, no Mato Grosso do Sul, onde os riscos sociais

[...] estão relacionados a situações concretas decorrentes de fatores históricos e sociopolíticos: a violência dos conflitos fundiários, vivência de discriminação étnica, ausência de serviços e políticas públicas em seus territórios, fraca ou nula produção da vida material de forma autônoma e de acordo com seus modos de vida, dentre outras (BORGES, 2016, p. 305).

Isso se relaciona com o que uma de minhas interlocutoras me contou quando de sua participação na Conferência Municipal de Assistência Social, realizada em 2017 e que teve como tema “Garantia de direito no fortalecimento do SUAS”, com a participação das comunidades indígenas. Elizana Vergueiro narrou o episódio no qual,

A primeira dama veio conversar comigo e me perguntou por que nós queria trabalhar se nós já recebíamos o Bolsa Família? E eu disse para ela: o que eu recebo por mês do benefício não paga uma parcela desse vestido que você está usando (entrevista realizada em outubro de 2020).

Sempre que me conta isso, Elizana o faz em tom de riso, mas também de manifestação política frente à forma como sujeitos brancos, com poder, perpetuam a violência colonial no modo de abordar os povos indígenas.

Voltando à análise da denúncia ao MPF, baseando-se na Convenção 169 da OIT, percebe-se o quanto esse documento revela a discriminação sofrida pela negação de direitos fundamentais, desde o início do processo de colonização. Segundo Maria Paula Prates (2013, p. 38), ações que requerem a intervenção do Ministério Público Federal, se perfaz numa “micropolítica que se move contra o Estado, utilizando-se dele próprio”.

Pela Convenção, o governo assume a responsabilidade de proteção e garantia de direitos e integridade desses povos, de respeito pela sua integridade, o que se dará a partir de medidas que assegurem condições de igualdade ao restante da população, seja no âmbito do próprio direito, nos âmbitos social, cultural e econômico. Quanto ao

acesso à justiça, a Convenção trata que as autoridades e tribunais deverão levar em conta os costumes dos povos mencionados e que esses possam compreender e se fazer compreender em procedimentos legais, inclusive quanto aos procedimentos para solucionar as reivindicações de terras formuladas pelos povos interessados. Uma concepção necessária de que o território para os povos indígenas é condição para a continuidade histórica e cultural e o reconhecimento dessa noção e do direito por parte do Estado significa devolver-lhes “as opções de desenvolvimento negadas durante cinco séculos” (HIERRO, 2004, p. 285). Entendo que território e territorialidades são fluidos e é condição para continuidade histórica e cultural, pois o circular aciona - agencia outros territórios, como a cidade, outros territórios étnicos, ou seja, mobiliza e acionada na medida dos agenciamentos promovidos pelo artesanato como a busca de outros territórios por taquaras.

Entende-se que é nos movimentos ou coletivos indígenas que se trava a luta contra aqueles que discriminam, exploram, detém o poder, é onde se constituem as lutas por direitos originários e a resistência frente à ideologia neoliberal. Movimentos indígenas que, assim como outros movimentos sociais, engajam-se contra a desigualdade social e de direitos, onde “[...] as dinâmicas, as reivindicações e as ressignificações, sempre por meio da resistência, vêm abrangendo para além dos territórios demarcados” (NINHPRYG, 2016, p. 34).

Nesse sentido, os que lideram a administração pública deveriam direcionar-se para os povos indígenas imbuídos do sentimento de reparação de danos, pois houveram violências sobre esses povos e, principalmente, sobre as mulheres indígenas. Como afirma Sergio Baptista da Silva, é necessário

[...] sermos afetados por esses conceitos nativos, por essas filosofias que esses povos estão nos colocando numa atitude simétrica [...]. Porque é a partir da compreensão dessas cosmologias e ontologias é que podemos, enquanto cientistas sociais, informar políticas públicas ou governamentais, influenciando o estabelecimento de relações simetrizantes entre estes coletivos e o Estado [...] (BAPTISTA DA SILVA, 2011, p. 188-189).

E ainda, como sinaliza Ana Elisa de Castro Freitas, compreender que tais reivindicações pela livre circulação nos espaços, não significa deixar a perspectiva da terra indígena, mas, “[...] o desafio perspectivo proposto pelos Kaingang consiste justamente em desfocar a cidade de sua dimensão de espaço construído, ordenado, antrópico, e situá-la em sua dimensão ecossistêmica, territorial e histórica” (FREITAS, 2005, p. 35).

Essa dimensão pode ser compreendida a partir da fala de Naira da Silva quando a questiono do porquê fazer um cadastro para mudar-se para a cidade e ela me responde que

É para podermos ter um lugar pra ficar quando vamos para a cidade vender nossos artesanatos” (entrevista realizada em dezembro de 2020),

Ou seja, não necessariamente um lugar de permanência, mas de passagem e de conexões. Esse acontecimento de denúncia ao MPF demonstra a reivindicação dos seus territórios pelas(os) Kaingang, o que ultrapassa os limites geográficos da terra indígena e que o transitar de seus corpos e conhecimentos cria tramas de conectividades.

5.3 O ACESSO ÀS POLÍTICAS PÚBLICAS NO PERÍODO DA PANDEMIA

Desde o início da tessitura desta dissertação, as formas de aproximação das(os) Kaingang foram através de intervenções onde o Estado se presentifica nas relações com os povos indígenas, mesmo quando fui até as comunidades em horários que não era meu expediente de trabalho, mas que não se desvinculava de mim este papel de agente estatal.

É importante enfatizar que a pandemia da COVID-19 afetou drasticamente as populações mundiais, principalmente aquelas mais vulnerabilizadas, como são as populações indígenas. Na TI de Mangueirinha, as vendas do artesanato foram

severamente afetadas, as artesãs me relataram que as pessoas diminuíram consideravelmente as paradas à beira das rodovias onde vendem o artesanato, com o “medo” do contato. Além disso, as feiras ficaram comprometidas e, ainda, o próprio transitar nas cidades foi afetado e, conseqüentemente, a renda que advém das vendas sofreu impactos, pois, mesmo que se some a outras fontes de renda, é fundamental para as famílias.

De um modo geral, pessoas e grupos que desenvolvem atividades culturais foram fortemente afetados e as(os) artesãos Kaingang sofreram com mais esta interferência externa, os riscos de contaminação geraram a redução significativa na venda de seus artesanatos. Em razão disso, no país, se estabelece uma política pública de renda mínima às(aos) artistas, através da Lei Aldir Blanc (compositor que morreu, vítima da pandemia COVID-19). Porém, como as demais legislações que generalizam ações sem considerar especificidades, os coletivos indígenas concorreram a tais recursos de igual forma com a sociedade ou com demais pessoas que dependem da cultura como meio de vida,

Em Chopinzinho, o Departamento de Cultura, do qual sou conselheira, realizou, através do site público, o cadastramento de artesãs(ãos), gerando um banco de dados para o município e para o Estado, que gerenciam o repasse da renda emergencial aos trabalhadores do setor cultural. Como uma ação do CRAS, foi realizada a divulgação desse cadastramento através dos contatos de mídia social e organizado o transporte para que as(os) artesãs(ãos) Kaingang viessem até o CRAS para efetuar o cadastramento. Já na comunidade de Palmeirinha, onde vivem os Guarani, o cadastramento foi feito na escola. A divulgação do cadastramento contou com apoio de lideranças que mobilizaram essas pessoas. O Quadro 1 esboça algumas informações das(os) artesãs(ãos) cadastradas(os).

Quadro 1 – Artesãs(artesãos) cadastradas(os) no processo da Lei Aldir Blanc

Nome	Idade	Etnia	Quando e com quem aprendeu a fazer artesanato
Franciele Nhevaga Verissimo	26 anos	Guarani Mbyá	Aos 15 anos, com outros parentes
Nilda Guedes dos Santos	33 anos	Guarani Mbyá	Com a mãe, aos 9 anos de idade
Juliana Jo Takua Renda Alves	34 anos	Guarani Mbyá	Com a mãe, aos 13 anos
Floriana Kuna Jo Takua Y Ju	34 anos	Guarani	Com a mãe, quando criança

Martines		Nhandeva	
Sandra Fagundes	34 anos	Guarani Mbyá	Com a mãe, quando criança
Rosinha Soares	56 anos	Guarani Mbyá	Aprendeu aos 13 anos, olhando outros artesãos
Alessandra Vergueiro	16 anos	Kaingang	Com a mãe, quando era criança
Jocelia Benitez	18 anos	Kaingang	Aos 11 anos, com a mãe
Aquiles Benites	22 anos	Kaingang	Aos 10 anos, com a mãe
Marindia da Silva Gabriel	25 anos	Kaingang	Com a mãe, quando era criança
Andre Benites	26 anos	Kaingang	Aos 10 anos, com a mãe
Suzana Kagfy Alipio	27 anos	Kaingang	Aos 8 anos, com a avó e tias
Salete Fernandes	28 anos	Kaingang	Com a mãe, quando era criança
Rudimara Merar Alves	30 anos	Kaingang	Com a mãe, quando criança
Regina Ganhkag Pinheiro	34 anos	Kaingang	Desde criança, com minha avó
Ozana Sales	36 anos	Kaingang	Com a mãe, quando era criança
Natalina Alves	36 anos	Kaingang	Com minha mãe, aos 15 anos para auxiliar na renda da família
Elena Alves	39 anos	Kaingang	Aos 12 anos, com minha mãe
Marizete Alves	41 anos	Kaingang	Aos 11 anos, com a mãe
Naira da Silva	42 anos	Kaingang	Com a mãe, quando era criança
Rosalina Viso Domingos	43 anos	Kaingang	Aos 8 anos, com a mãe
Augustinho da Silva Forte Nascimento	44 anos	Kaingang	Aos 13 anos, com minha mãe
Setembrina Alves de Oliveira	47 anos	Kaingang	Desde criança, com minha mãe
Delair Barboza	50 anos	Kaingang	Aos 8 anos, com a mãe
Altair Benitez	51 anos	Kaingang	Aos 17 anos, com o pai
Clemair Guedes	55 anos	Kaingang	Aos 20 anos, com uma conhecida
Antoninha Eufrazio Forte Nascimento	61 anos	Kaingang	Aos 12 anos, com minha mãe
Juvita Gagre Bernardo	74 anos	Kaingang	Aos 9 anos, com a mãe para auxiliar na renda da família
Francisca Alves	82 anos	Kaingang	Aos 13 anos, com minha mãe

Fonte: dados coletados nos cadastros do município de Chopinzinho-PR.

Das 30 pessoas cadastradas, quatro são homens, o que nesse recorte representa um pouco mais de 13% perante 87% das mulheres. Um destes homens relatou ter aprendido a fazer artesanato com o pai, todos os demais cadastrados mencionaram terem aprendido com outras mulheres, principalmente com as mães. Somente uma pessoa declarou que aprendeu a fazer o artesanato depois de adulta, todas as demais aprenderam durante a infância, o que demonstra que “[...] os primeiros passos de um engajamento perceptual no mundo são as formas através das quais se dá o processo de construção do artista kaingang [...]” (JAENISCH, 2011, p. 52).

O objetivo inicial do município quando da realização dos cadastros, era gerar um banco de dados local, para obter um panorama de quantos são os artesãos indígenas, porém, diante das barreiras de comunicação e tempo para que todos pudessem ser

identificados, houve um número pouco expressivo de pessoas cadastradas. Além disso, a lei impôs critérios que não atendia à todas(os), considerando que alguns estavam recebendo o auxílio emergencial do governo federal, também motivado pela pandemia, e não podiam sobrepor o recebimento deste recurso. Este cadastramento visou, também, criar um banco de dados de artesãs(ões) para o município.

A partir do primeiro cadastro, os coletivos representados por uma artesã, participaram do Edital de Chamamento 15/2020, o qual assim dispõe:

O presente Chamamento Público tem como objeto a premiação pelo Reconhecimento de Trajetória, de artistas, grupos e coletivos dos segmentos teatro, dança, música, artes plásticas, artesanato, expressões da cultura popular e de comunidades tradicionais que realizaram iniciativas culturais independentes no município de Chopinzinho e que tenham prestado relevante contribuição ao desenvolvimento artístico ou cultural de Chopinzinho, como ação de fomento ao setor da cultura, nos termos da Lei Aldir Blanc (PREFEITURA MUNICIPAL DE CHOPINZINHO, 2020).

Concorrendo com outras propostas, ambas as etnias foram classificadas, o que pode ser verificado no Edital de Habilitação através de diário oficial eletrônico⁴¹, no qual, Ozana Sales representa o coletivo Kaingang e Juliana Jo Takua Renda Alves representou o coletivo Guarani. As propostas habilitadas geraram um total de R\$ 8.854,28 de incentivo financeiro, sendo que ambas demonstraram que o valor desse repasse seria aplicado para a aquisição de materiais para o artesanato, como tinturas, miçangas, argolas, penas e ferramentas para manuseio das taquaras e de outras peças. As propostas demonstraram que, atualmente, a luta para a manutenção da cultura indígena permeia a luta pela continuidade dessas práticas artesanais. Auxiliei as representantes de seus coletivos a organizarem toda a documentação, construindo com elas o histórico de lutas que envolve o artesanato. Essa relação foi possível em razão do meu percurso profissional e acadêmico.

Els Lagrou, em sua obra “Arte Indígena no Brasil” (2009) pontua que é necessário inverter o ponto de vista acerca de como olhamos as políticas ameríndias,

⁴¹ Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/doc00348061.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2021.

para que não olhemos por nossa perspectiva de Estado, que vê a falta e não as potencialidades.

Busquei, através do artesanato indígena, aprender com o coletivo Kaingang através de suas falas e de seus conhecimentos, e me aliar as suas demandas e reivindicações para ampliar o reconhecimento desses “objetos-sujeitos na manutenção das lógicas Kaingang de estar no mundo” (JAENISCH, 2011, p. 44).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Dessa maneira, podemos contribuir de forma mais precisa para a construção de projetos, programas para um povo cuja realidade e cujas necessidades conhecemos de perto.”

(Tatiane Martins)⁴²

A partir de minha atuação como assistente social, se desdobrou esta pesquisa, através das relações estabelecidas que se derivam a partir deste meu espaço de trabalho, onde busquei acompanhar minhas interlocutoras, conhecendo seus espaços de vida, onde seus conhecimentos afloram, onde através de seus olhares observo a natureza e nesse processo desenvolvo um percurso autográfico quando busco conhecer a mim mesma, ao questionar e refletir sobre a problemática de vida, ao evidenciar as violências enfrentadas por estas mulheres e pelos povos indígenas que, perpetram-se nas desigualdades e na colonialidade de poder instalada no país e na região.

Nesse sentido, visualizo a categoria de gênero como uma poética da relação estabelecida entre mim e as interlocutoras, um tecido de relações onde as Kaingang me enlaçam no sentido de criar uma trama de diálogos e de interculturalidade.

Ao ir findando este processo de dissertação, dentre os pensamentos e questionamentos, percebi como estes contextos e caminhadas no território Kaingang ou nos espaços institucionais junto com eles se tornaram etnografia, na medida dos encontros e de minha compreensão ou de querer expressar os elementos que compõem o artesanato e as (r)existências desse povo. Na dinamicidade do saber-fazer

⁴² Tatiane Martins é Assistente Social indígena da etnia kaiowá, atua no CRAS Indígena em Dourados – MS, na comunidade Bororó. Esse recorte da fala de Tatiane é feito do portal do Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), que aborda o tema “Questão indígena também é assunto para Assistente Social – no Dia Internacional dos Povos Indígenas, CFESS debate sobre atuação profissional e a pandemia nas aldeias”. Disponível em: <<http://www.cfess.org.br/visualizar/noticia/cod/1739>>. Acesso em: 3 jan. 2021.

Kaingang, de lacunas que no texto não se transcreveram, esta pesquisa se consolida pela interconexão de saberes acadêmicos e da ciência indígena, da interlocução entre o saber acadêmico, o saber profissional e o saber tradicional indígena Kaingang.

Quando elenco a possibilidade de não estarem aqui expressadas as dinamicidades de conhecimento indígenas em sua amplitude, lembro do que Nelly Barbosa Duarte Dollis, a partir de narrativas de mulheres Marubo dos rios Curuçã e Ituí na Terra Indígena do Vale do Javari, na Amazônia Ocidental, apresenta o saber-fazer, “*Nokẽ mevi revõsho shovima awe* – o que é transformado pela ponta das nossas mãos” explica a partir da narrativa de seu irmão Alfredo:

Enquanto faço uma maloca ou um cesto, eu tenho todo o conhecimento que está na minha cabeça, não estou fazendo somente uma maloca ou um cesto; cada contexto, cada objeto, é um saber total, não é somente fazer uma coisa e deixá-la pronta (DOLLI, 2017, p. 15-16).

Portanto, esses conhecimentos são intrínsecos aos povos indígenas e transcrevê-los pode redundar em lacunas. A reflexão construída nesta pesquisa teve como palco central a arte Kaingang no território da TI de Mangueirinha. Na dissertação, busquei analisar as raízes do colonialismo e como segue operando nos corpos indígenas, onde principalmente as mulheres são subjugadas. Apoiada na perspectiva de análise decolonial, foi possível contrapor o modo de vida eurocêntrico que desconsiderou saberes e modos de vida, os quais presentificam o “bem viver” de cada povo, para tanto, retomo o que Regina Ganhkag Pinheiro me contou sobre a violência imposta sobre seu corpo e o de seu filho, uma narrativa que explicita como a decolonialidade pode insidir nestas compreensões de como operam as violências.

O artesanato Kaingang enuncia relações intensivas entre humanos e extra-humanos o que interpela nossa compreensão a olharmos para a arte indígena para além de conceitos ocidentais e para como esses povos têm mantido suas formas de conhecimento que ultrapassam nossos conceitos estanques de formas de apreender. E como as gerações mantêm vividas essas formas de ensinar e aprender e sustentar suas culturas de resistência, mesmo com tantas interferências ocidentalizadas onde e

com quem os povos indígenas mantêm suas relações. Por fim, foi possível descrever parte do panorama de lutas por direitos que datam dos últimos cinco séculos e que estão vívidos nas lutas contemporâneas como a demanda ao MPF, pela garantia mínima da presença de seus corpos, humanos e extra-humanos na sociedade regional, um espaço que é, além de fronteiras demarcatórias, espaços que entremeiam as(os) Kaingang e os *fóg*.

As e os protagonistas desta dissertação me incitaram a tornar-me uma agente do Estado imbuída de outras percepções de como as políticas públicas necessitam olhar através da perspectiva ameríndia, o que se aclarou ao abordar sobre como o processo colonizador e a dinâmica desenvolvimentista refutaram outras possibilidades de conhecimento, de epistemes indígenas para além do conhecimento euroreferenciado, e que as práticas colonizadoras são reproduzidas e dificultam o avanço de projetos indígenas.

As mulheres Kaingang me provocaram a observar o que demais protagonistas da pesquisa expuseram sobre as problemáticas que enfrentam e que estão associadas ao processo colonizador que persiste em introjetar modos de vida eurocêntricos, através dos modelos de uso e exploração do território indígena. Enquanto agente do Estado, o que persiste é a necessidade de encontrar mecanismos efetivos para que estas vozes que “denunciam” ecoem e façam com que o pano de fundo de políticas públicas assuma suas perspectivas ameríndias (LAGROU, 2009). O genocídio indígena ainda ocorre (HIERRO, 2004), se não de seus corpos, de suas epistemes, epistemicídios.

Esta pesquisa teve a premissa de contribuir com as(os) interlocutoras(es) Kaingang, que através de seu saber-fazer artesanal, constroem alianças, assim como nos ensina Iracema Ga Rã Nascimento de que “O Sol segue a Lua”, minhas interlocutoras apontam as estratégias necessárias e dentre tantas falas, lembro do que lá em 2018 Dejanira me contava sobre a intrusão do homem branco, que afetou seus modos de vida, seus hábitos alimentares, e essa fala, associada com o anseio de Ozana Sales, quando nos meses findos de 2020 chega cheia de esperança, propondo projetos de proteção das taquaras, enfatizando *“nós precisamos garantir isso para os*

nossos filhos, netos, bisnetos” (entrevista realizada em novembro de 2020). Essas mulheres me fazem refletir sobre a continuidade da tessitura desta dissertação, pensando numa forma de se não recuperar os bugios da Dejanira, garantir o taquaral para os bisnetos da Antoninha Eufrasio Forte Nascimento, ou seja, precisamos rever como as políticas públicas tem colocado em pauta estes debates de recuperação destas florestas, de projetos que atendam a vontade dos povos, como prevê a Convenção 169, que os anseios destes seja colocado em pauta e sejam respeitados seus próprios projetos locais, para que não continuemos incidindo nas mesmas práticas de desproteção e exclusão nos projetos de desenvolvimento regional.

Trabalho que não finda, pois, “movimento que é aprendizagem” (GARCIA, 2019, p. 159) se faz na revisão da escrita, no “andar e ver” (SILVA, 2009, p. 177), ao percorrer referenciais teóricos, ao conversar com as interlocutoras e mestres Kaingang, e da academia caminhando junto com elas.

O que busquei foi explicitar que o colonialismo estabeleceu a colonialidade de gênero e as mulheres kaingang têm sido as porta-vozes que eclodem denúncias e (r)existências frente a esse processo. Nesse sentido, ocorre a necessidade de dar visibilidade e amplificação para as vozes das mulheres Kaingang, para as suas cosmologias, para as suas práticas de conservação da natureza e o fortalecimento do artesanato.

Ao perguntar às mulheres sobre suas metades clônicas e se estavam expressadas nos grafismos de seus artesanatos, as respostas não foram nem rápidas, nem claras para mim, possivelmente seja porque não se esvaziam em explicações que as palavras da língua portuguesa possam compreender.

Ao realizar um debate colaborativo com pessoas Kaingang, da TI de Mangueirinha, de outros territórios também Kaingang e de outras etnias como Vanin Mema, pude perceber que estar no mundo para elas, é um constante caminhar para descolonizar, angariando esforços ao qual me vi convocada, compreendendo que a luta “não deveria ser só deles, mas de todos nós” (GARCIA, 2019, p. 161).

A partir desta perspectiva, enseja-se que a pesquisa contribua, promovendo a visibilidade dessa realidade local, a qual está, intrinsecamente, interconectada com a

produção do artesanato associado ao conhecimento sócio-histórico, à relação cultural, societária e com a natureza, demonstrado na etnografia construída com as interlocutoras que em suas próprias vozes ecoam seu lócus existencial que é próprio, mas não individualizado, que requerem estarem presentes nos espaços extra comunidade.

É pela sabedoria das mulheres Kaingang da TI de Mangueirinha que foi possível aprender conhecimentos que emanam da mata, a qual engendra todo o cosmo da vida, por todo o território que é seiva da vida desse povo, território que pode ser considerado como espaço biofísico e epistêmico, com múltiplas inter-relações “[...] onde a vida se atualiza de acordo com uma ontologia particular, onde a vida se faz “mundo”. Nas ontologias relacionais [...]” (ESCOBAR, 2017, p. 13).

Ao revisitar esta dissertação, olhei para o etnografado, pelo olhar de uma Assistente Social que possivelmente não trilhou todos os caminhos necessários, mas que almeja ter contribuído, minimamente, para um diálogo de saberes. Ora, se as visões dualistas dos Kaingang permitem que se percebam como complementares, entre humanos e extra-humanos, dualidade existencial de dois princípios ou realidades não subordináveis e irreduzíveis entre si e, como podem agentes estatais atuar sem conhecer estas cosmovisões, ou as ignorarem? Eu, enquanto Assistente Social, onde sou construída pelas vozes Kaingang como pesquisadora, intento revitalizar o Código de Ética que rege minha profissão, para que as interferências negativas sejam mínimas e eu possa colaborar num diálogo de saberes, fortalecendo a luta indígena.

Enquanto Assistente Social, além de reconhecer o protagonismo do coletivo e os sujeitos de direitos Kaingang, é necessário deixar-se instrumentalizar pelo conhecimento ameríndio e contribuir para a defesa e garantia do “bem viver” indígena.

A tendência dessa prática acadêmica é caminhar na direção da decolonialidade, visando uma comunicação que perpassa pela compreensão do quão a atmosfera colonial afetou e afeta os povos indígenas. O caminho que trilhei a partir de minha aproximação profissional e acadêmica teve como centralidade a demanda das artesãs Kaingang que me direcionaram a reflexão para interpelações frente as suas incomodações que passam a ser, também, minhas, portanto, se busquei analisar como

as mulheres compreendem que seu saber-fazer e acionam relações cosmo-ontológicas com as territorialidades por elas percorridas. É possível compreender que elas acionam conexões cotidianamente para que seus territórios mantenham-se vivos, assim como suas memórias, seus corpos e sua cultura. Acionam ou reivindicam que programas e projetos de desenvolvimento regional, considerem seus modos de “bem viver” indígena através do itinerário da arte, reivindicando que políticas públicas visem a preservação das florestas e dos estoques de taquarais, a garantia pelos espaços de comercialização de seu artesanato nos espaços regionais, acionando suas conexões.

Para um encerrar que não se finda, outra conexão que foi acionada, é a necessidade de posturas éticas de profissionais como eu – assistente social, quando me convocam para conhecer, reconhecer, escutar, considerar sujeitos culturais como diversos e portadores de um mundo próprio, de conhecimentos e práticas importantes a serem consideradas.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016.

ALBERT, Bruce. Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena em la Amazonía brasileña. In: SURRALÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García (Ed.). **Tierra Adentro** – Territorio indígena y percepción del entorno. Lima- Peru: Tarea Gráfica Educativa, 2004. p. 277-306.

ALMENDRA, Javiera Cubillos. La importância de la interseccionalidad para la investigación feminista. **Oxímora Revista Internacional de Ética y Política**, Espanha, n. 7, p. 119-137, 2015.

ARGUETA, Arturo. Sistemas de Saberes ambientales, naturaleza y construcción del Bien vivir. **Rev. Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Paraná, UFPR, v. 35, p.147-159, dez. 2015.

AURORA, Braulina. A descolonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**, Universidade de Brasília - UNB, v. 22, n. 1, p. 109-115, jan./abr. 2019.

ANJOS, José Carlos dos; LEITÃO, Leonardo. **Etnodesenvolvimento e mediações políticas e culturais no mundo rural**. Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS, Curso Graduação Tecnológica Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural – SEAD/UFRGS (Coord). Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

APIAMÖ, Resende Maxiba Apramö. **Primeiro Encontro de Lideranças Yanomami e Ye'kwana**. Instituto Socioambiental - ISA, 2019. Disponível em: <<https://isa.to/2S70pDy>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

BAPTISTA DA SILVA, Sergio. **Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais**. 2001. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

_____. Dualismo e Cosmologia kaingang: O Xamã e o Domínio da Floresta. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 8, n.18, p.189-209, dez. 2002.

_____. Cosmologias e Ontologias Ameríndias do Sul do Brasil. Algumas reflexões sobre o papel das ciências sociais face ao Estado. **Rev. Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n.1, p.182-192, jan./jun. 2011.

_____. Repensando objetos, arte e cultura material. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 7-11, jul./dez. 2011.

_____. Cosmo-Ontologia Mbyá-Guarani: Discutindo o Estatuto de “Objetos” e “Recursos Naturais”. **Rev. Arqueologia**, Pelotas - RS, v. 26, n. 1, p. 42-54, 2013.
BAPTISTA DA SILVA, Sergio. Cosmo-ontologia e Xamanismo entre coletivos *Kaingang*. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (Org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, v. 3, p. 69-96, 2014.

BELAUNDE, Luiza Elvira. **El recuerdo de Luna**. Gênero, sangre y memoria entre los pueblos amazônicos. 2. ed. Lima, Peru: UNMSM Fondo editorial CC.SS, 2008.

_____. Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. **Rev. @ntropologia da UFSCar**, São Carlos, 9(2), p.185-200, jul./dez. 2017.

BERGAMASCH, Maria Aparecida; SILVA, Rosa Helena Dias da. Educação Escolar Indígena no Brasil: da escola para índios às escolas indígenas. **Revista Agora**, Santa Cruz do Sul, v. 13, n. 1, p. 124-150, jan./jun. 2007.

BORGES, Julio César. “A sociedade brasileira nos fez pobres”: assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas. o caso de Dourados, Mato Grosso do Sul. **Revista Antropológicas**, Porto Alegre, n. 46, ano 22, p. 303-328, jul./dez. 2016.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 30 mar. 2020.

_____. **Decreto 10.088 de 05 de novembro de 2019**. OIT – Organização Internacional do Trabalho. Brasília, 2019. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2019/decreto/D10088.htm. Acesso em: 10 maio 2020.

CABAÇO, José Luís; CHAVES, Rita. Frantz Fanon: colonialismo, violência e identidade cultural. In: JUNIOR, Benjamin Abdala. **Margens da Cultura**: mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

CASTRO, Paulo Afonso de Souza. **Angelo Cretã e a Retomada das Terras Indígenas do sul do Brasil**. 2011. 161 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

CASSIANO, Samuel José; VARELLA, Alexandre Camera. Guaman Poma de Ayla e a ideia de uma nobreza indígena de linhagem legítima e cristã para o vice-reino do Peru no século XVII. **XXVII Simpósio Nacional de História – Conhecimento Histórico e Diálogo Social**. Natal-RN, p. 1-12, 2013.

CAVALHEIRO, Aline da Rocha. **Trabalho Assalariado na Terra Indígena de Mangueirinha: Análise das Estratégias Guarani e Kaingang**. 2015. 108 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco.

CHAVES, Maria do Perpétuo Socorro Rodrigues; RODRIGUES, Débora Cristina Bandeira. Desenvolvimento Sustentável: Limites e perspectivas no debate contemporâneo. **Revista internacional de Desenvolvimento Local**, Campo Grande, v. 8, n. 13, p. 99-106, set. 2006.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em Ciências Humanas e sociais**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 1995.

CLAUDINO, Zaqueu Key. As narrativas Kaingang nas aldeias. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio (Orgs.). **Objetos – Sujeitos – a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR Passo Fundo/CTL. Ed. Deriva, p. 31-40, 2011.

CLASTRES, Pierre. “O arco e o Cesto”. In: CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. (Investigações de Antropologia Política). Rio de Janeiro, p. 71-89, 1978.

COMISSÃO DE DIREITOS HUMANOS E MINORIAS – CDHM. **Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas**. Brasília, 1994. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividadelegislativa/comissoes/comissoespermanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-epoliticaexterna/DeclUniDirPovInd.html>>. Acesso em: 24 jul. 2019.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Direitos indígenas**. Brasília, s.d. Disponível em: <<https://cimi.org.br/direitos-indigenas/>>. Acesso em: 13 set. 2020.

CUADRA, Fernando de la. Buen Vivir: ¿Una auténtica alternativa post-capitalista? **Polis Revista Latinoamericana**, Santiago, 40, 2015.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch’ixinakax utxiwa una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

_____. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. **Revista Temas Sociales**, IDIS/UMSA, La Paz, n. 11, p. 49-64, 1987.

CURIEL, Ochy. El Feminismo Decolonial Latinoamericano Y Caribeño. Aportes Para Las Prácticas Políticas Transformadoras. In: **Encuentro Reflexiones diversas hacia el desarrollo: género, comunicación y decolonialidad**. Granada-Espanha: ASAD/CICODE, 2016.

DANOWSKI, DÉBORA; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins**. Florianópolis: Cultura e Barbárie: Instituto socioambiental, 2014.

DECLARAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS SOBRE OS DIREITOS DOS POVOS INDÍGENAS. Nações Unidas. Rio de Janeiro, 2008.

DESCOLA, Philippe. **Outras naturezas, outras culturas**. São Paulo: Ed. 34, 2016.

DÍAZ, Raúl. A produção de conhecimento na defesa das teorias indígenas: entre epistemologia, identidade e política. **Tellus**, Campo Grande-MS, ano 11, n. 20, p.13-38, jan./jun. 2011. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:jWOB6d9IMWgJ:https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4148675/mod_folder/content/0/213-8441PB.pdf%3Fforcedownload%3D1+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em: 2 ago. 2019.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Lei 14.017 de 29 de junho de 2020. **Atos do Poder Legislativo**. Disponível em: <<https://www.in.gov.br/en/web/dou/-/lei-n-14.017-de-29-de-junho-de-2020-264166628>>. Acesso em: 13 ago. 2020.

DOLLI, Nelly Barbosa Duarte. **Nokẽ mevi revõsho shovima awe – “O que é transformado pelas pontas das nossas mãos” – O trabalho manual dos Marubo do Rio Curuçã**. 2017. 142 f. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Argentina: Colección Sur Sur, CLACSO, set. 2005.

ESCOBAR, Arturo. El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. In: MATO, Mato (Coord.). **Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización**. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005.

_____. Territórios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. **Rev. Desenvolvimento Meio Ambiente**, Paraná, UFPR, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.

ESCOBAR, Arturo. Territórios de diferença: a ontologia política dos “direitos ao território”. **Rev. Clinacom Cultura Científica – Pesquisa, Jornalismo e Arte**, Universidade Estadual de Campinas - Unicamp, Ano 2, v. 2, p. 1-19, 2017.

FÁBIO, André Cabette. **Como Bolsonaro ecoa a antiga política indigenista brasileira**. Nexo, 2020. Disponível em: <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2020/01/24/Como-Bolsonaro-ecoa-a-antiga-pol%C3%ADtica-indigenista-brasileira>>. Acesso em: 17 maio 2020.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio (Orgs). **Objetos-Sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI; Ed. Deriva, 2011.

_____. Abertura do Outro: O fundamento para o entendimento. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio (Orgs.). **Objetos-Sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI; Ed. Deriva, p. 3-8, 2011.

FANTINI, Marli. Águas turvas, identidades quebradas: hibridismo, heterogeneidade, mestiçagem e outras misturas. In: JUNIOR, Benjamin Abdala. **Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas**. São Paulo: Boitempo, 2004.

FARIAS, Elaíze. **Pastor Ricardo Dias, nomeado pela Funai, já fundou comunidade para converter indígenas na Amazônia**. Combatendo Racismo Ambiental, 2020. Disponível em: <<https://racismoambiental.net.br/2020/02/20/pastor-ricardo-dias-nomeado-pela-funai-ja-fundou-comunidade-para-converter-indigenas-na-amazonia/>>. Acesso em: 30 maio 2020.

FAUSTINO, Rosangela Celia; NOVAK, Maria Simone Jacomini; LANÇA, Vanessa de Souza. Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal do Paraná. **Emancipação**, UEPG, Ponta Grossa, 10 (1), p. 341-350, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao/article/view/Emancipacao.v.10i1.341350/968>>. Acesso em: 6 ago. 2018.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Ed. Elefante, 2004.

FIDELIS, Eli. Cuidados em Saúde Mental e o Bem Viver Indígena. In: **Seminário Povos Indígenas e Saúde**. Porto Alegre, 2019.

FLORIANI, Dimas; VERGARA, Nelson. Hacia um pensamento socioambiental: aproximaciones epistemológicas y sociológicas. **Rev. Desenvolvimento e Meio ambiente**, Curitiba-PR, UTFPR, v. 35, p. 11-27, dez. 2015.

FONSECA, Claudia; CARDARELLO, Andrea. Direitos dos mais e dos menos humanos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 10, p. 83-122, 1999.

FREITAS, Ana Elisa de Castro. **Mrūr Jykre – a cultura do cipó**: territorialidades Kaingang na margem leste do Rio Guaíba, Porto Alegre, RS. 2005. 464 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. Garra de Jaguar, Botão de Camisa, Cartucho de Bala: Um olhar sobre Arte, Poder, Prestígio e Xamanismo na Cultura Material Kaingang. Dossiê – Estudos sobre as Sociedades Jê (Kaingang e Xokleng) no Sul do Brasil. **Mediações**, Londrina, v. 19, n. 2, p. 62-83, jul./dez. 2014.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; HARDES, Eduardo. O ofício antropológico (re)visitado: O encontro etnográfico frente às experiências colaborativas. In: RAMÍREZ, José Luis Ramos; MARTÍNEZ, Janeth Martínez (Coords.) **Enseñar y Aprender a Investigar**. Experiencias várias em América. Ciudad de México: Eumed; Ned; Biblioteca Virtual, mar. 2018. p. 44-62.

FREITAS, Ana Elisa de Castro; BUENO, Antonio Augusto; FIDELIS, Jaciele Nyg Kuilá. Traço: Pulso Primordial, Imagens em Movimento Entre Cavernas e Galerias. **Iluminas**, Porto alegre, v. 19, n. 46, p. 436-450, jan./jul. 2018.

GARCIA, Elisa Fruhauf. **O projeto pombaliano de imposição da língua portuguesa aos índios e a sua aplicação na América Meridional**. Universidade Estadual de Campinas, 2007.

GARCIA, Geórgia de Macedo. **O Caminho se Faz ao Andar**: aprendizagem e educação junto a mulheres indígena Kaingang. 2019. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GRAÚNA, Graça. **Podcast Mekukradjá**. São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/sites/mekukradja/?location=gracagrauna>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

GRUBITS, Sonia; SORDI, Ariana. Pesquisas nas Comunidades Indígenas: relações de justiça e igualdade. **Boletim Academia Paulista de Psicologia**, São Paulo, v. 37, n. 92, p. 11-23, jan. 2017.

GLOWCZEWSKI, Barbara. **Devires totêmicos: cosmopolítica do sonho**. São Paulo: n-1 edições, 2015.

GOMES, Ana Maria Rabelo; FARIA, Eliene Lopes; BERGO, Renata Silva. Aprendizagem na/da Etnografia: reflexões conceitual-metolológicas a partir de dois casos bem brasileiros. **Rev. FAEEBA – Ed. E Contemp.**, Salvador, v. 28, n. 56, p.116-135, set./dez. 2019.

GUDYNAS, Eduardo. Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. **America Latina em Movimento**, Quito, Alai, n. 462, p. 1-20, fev. 2011.

HARAWAY, Donna. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva. **Cadernos Pagu**, Campinas – SP, (5) p. 07-41, 1995.

HELM, Cecilia Maria Vieira. Direito histórico indígena de permanência na terra de ocupação tradicional: o reconhecimento da posse indígena pela Justiça Federal /PR, em caso de litígio. Universidade Federal do Paraná. In: **7º Encontro da Associação Nacional de Direitos Humanos**. Grupo de Trabalho: comunidades Tradicionais e Territorialidades. Curitiba, 2012. Disponível em: <<http://www.andhep.org.br/anais/arquivos/VIIencontro/gt09-01.pdf>>. Acesso em: 8 ago. 2020.

_____. **A contribuição dos laudos periciais antropológicos para a investigação da antiguidade da ocupação de terras indígenas no Paraná**. Curitiba: Edição do autor, 2018.

HEURICH, Guilherme Orlandini. O primado da relação: aliança, diferença e movimentos nas perspectivas indígenas. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio (Orgs.). **Objetos-Sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI; Ed. Deriva, p. 11-30, 2011.

HIERRO, Pedro García. Territorios indígenas: tocando a las puertas del Derecho. In: SURRALÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García. (Ed.). **Tierra Adentro – Território indígena y percepción del entorno**. Lima-Peru: Tarea Gráfica Educativa, 2004. p. 277-306.

HOLANDA, Fábio Campelo Conrado de. Políticas públicas etnodesenvolvimento com enfoque na legislação indigenista brasileira. **Revista Brasileira de Políticas Públicas**, Brasília, v. 5, número especial, p. 374-390, 2015.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pr/chopinzinho/panorama>>. Acesso em: 10 maio 2020.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. **Educação**, Porto Alegre, v. 33, n.1, p. 6-25, jan./abr. 2010.

IGNOLD, Timothy. O dédalo e o Labirinto: Caminhar, Imaginar e Educar a Atenção. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 21-36, jul./dez. 2015.

ISA – INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. [s.l.], s/d. Disponível em: <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/area-protegida/reserva-indigenamangueirinha-ri>>. Acesso em: 21 jun. 2019.

JAENISCH, Damiana Bregalda. **A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas:** imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos. 2010. 178 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

_____. Objetos – Sujeitos – A arte Kaingang como materialização de relações. In: FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Mauricio (Orgs.). **Objetos-Sujeitos:** a arte Kaingang como materialização de relações. Porto Alegre: FUNAI; Ed. Deriva, p. 41-56, 2011.

JAENISCH, Damiana Bregalda. Poéticas e Políticas da Relação: apontamentos a partir da ação de Ailton Krenak na Assembleia Constituinte e seu deslocamento para espaços de arte contemporânea. **Illuminuras**, Porto Alegre, v. 18, n. 43, p. 215-239, jan./jul. 2017.

JESUS, Suzana Cavalheiro de. **Pessoas na medida:** Processos de Circulação de Saberes Sobre o Nhande Reko Guarani na Região das Missões. 2015. 241 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

KAINGANG. Rejane. **I Ciclo do Observatório Social dos Povos Indígenas da Região Sul.** Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wyxguaDExNw&t=1569s>>. Acesso em: 20 jan. 2020.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu:** palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Outra margem do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

KRENAK, Ailton. **Índio Cidadão?** Brasília, 1987. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kWMHiwdbM_Q>. Acesso em: 9 abr. 2020.

_____. **Vozes da Floresta.** Médio Rio Doce, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=KRTJlh1os4w>>. Acesso em: 2 ago. 2020.

KRENAK, Ailton. **As artes indígenas e as culturas de resistência**. Pinacoteca de São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ml7FMPXWwCo>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

LABHIN – LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA. Universidade Federal de Santa Catarina, 2016. Disponível em: <<http://labhin.ufsc.br/audiovisual/mapas/>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

LAEE – Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História. Universidade Estadual de Maringá.

LAGROU, Els. **Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação**. Belo Horizonte: C/Arte, 2009.

_____. Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas. **Proa – Rev. de Antropologia e Arte**, Campinas, Ano 2, v. 1, n. 2, nov. 2010.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, v. 7, n. 1 e 2, p. 143-156, 1999.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas-SP: Papyrus, 2012.

LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 40, jun./ago. 1999.

LITTLE, Paul Elliott. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade**. **Série Antropológica**, Brasília, 2002.

LÓPEZ, Graciela Lima. O método etnográfico como um paradigma científico e sua aplicação na pesquisa. **Textura – Revista de Educação e Letras**, Canoas, n. 1, p. 45-50, 1999.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tábula Rasa**, Bogotá-Colômbia, n. 9, p. 73-101, jul./dez. 2008.

_____. Rumo a um feminismo descolonial. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 22(3), 320, set./dez. 2014.

LUÍS, Aracy Lopes da Silva, GRUPIONI, Donisete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na Escola** – Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995.

MACCALLUM, Cecília. Escrito no corpo: Gênero, Educação e Sociabilidade na Amazônia numa Perspectiva Kaxinawá. **Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 19, n. 33, p. 87-104, jan./jun. 2010.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MALINOWSKI, Bronislaw Kasper. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARÉCHAL, Cleméntine Ismarie. “**Eu luto desde que me conheço por gente**”. **Territorialidades e cosmopolítica Kanhgág enfrentando o poder colonial no sul do Brasil**. 2015. 213 f. Dissertação (Mestrado em antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul., Porto Alegre.

MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de. A abordagem etnográfica na investigação científica. In: MATTOS, Carmem Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de (Orgs.). **Etnografia e educação: conceitos e usos**. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia Epistémica: Retórica de la modernidade, Lógica de la colonialidad y Gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires - Argentina: Ediciones del Signo, 2010.

_____. Desafios Decoloniais Hoje. **Epistemologias do Sul**, Foz do Iguaçu/PR, n. 1, p. 12-32, 2017.

MINAYO, Maria Cecília de Souza; SANCHES, Odécio. Quantitativo – Qualitativo: Oposição ou Complementaridade? **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, jul./set. 1993.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21. ed. Vozes: Petrópolis, 1994.

MUNDURUKU, Daniel. **As artes indígenas e as culturas de resistência**. Pinacoteca de São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ml7FMPXWwCo>>. Acesso em: 2 dez. 2020.

NINHPRYG, Angélica Domingos. **O bem viver Kaingang: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas**. 2016. 75 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Serviço Social) – Departamento de

Serviço social, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Rev. de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 39, n. 1, p. 12-37, 1996.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, etnicidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, 14(40), p. 213-230, 2000. Disponível em <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142000000300018>: Acesso em: 12 abr. 2020

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. **Estudos Avançados**, 14 (40), 2000. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v14n40/v14n40a18.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2019.

OVERING, Joana. Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônica. **Mana**, 5(1), p. 81-107, 1999.

PAULA, Maristela Franchetti de. ICMS ecológico e terras indígenas: Um estudo de caso da Reserva Indígena de Marrecas-PR. **Revista Capital Científico – Eletrônica (RCCe)**, v. 11, n.1, jan./jun. 2013.

PICHARDO, Ochy Curiel. Construyendo metodologias feministas desde el feminismo decolonial. In: AZKUE, Irantzu Mendia et al. (Ed.). **Otras formas de (Re)conocer**. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Universidad del Pais Vasco: Biblioteca del Campus, 2014.

PINTO, Celia Regina Jardim; GUAZZELLI, Cesar Augusto. Barcellos. **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

PIRES, Maria Ligia Moura. Guarani e Kaingang no Paraná: um estudo de relações intertribais. 1975. 167 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino- Americana. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, v. 8, n.16, 2006.

_____. Entre América e Abya Yala – tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, Ed. UFPR, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009.

PORTAL KAINGANG. [s.l.], 2005. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/index_aldeia_principal_1.htm>. Acesso em: 10 ago. 2018.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. [s.l.], 1997. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kaingang>>. Acesso em: 19 jun. 2019.

PRATES, Maria Paula. **Da instabilidade e dos afetos: pacificando relações, amansando Outros.** Cosmopolítica guarani-mbyá (Lago Guaíba/RS). 2013. f.317. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

PREFEITURA MUNICIPAL DE CHOPINZINHO. **Edital de Chamamento 15/2020.** Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/1606735625%20\(1\)%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/1606735625%20(1)%20(1).pdf)>. Acesso em: 11 jan. 2021.

QUIJANO, ANÍBAL. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.** Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

_____. “Bien Vivir”. Entre el “desarrollo” y la Des/Colonialidade del Poder. Equador. **Debate**, Quito, n. 84, dez. 2011.

_____. “Bien Vivir”. Entre el “desarrollo” y la De/Colonialidad del Poder. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad des poder.** Buenos Aires: CLACSO, p. 847-859, 2014.

QUINTERO, Pablo. Suma Qamaña, Suma Jakaña, Qamir Qamaña: Debates Aymara sobre o Bem-Viver na Bolívia. **Revista Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 12, n.1, p. 112-131, jan./jun. 2018.

RAYNAUT, Claude. Interdisciplinaridade: mundo contemporâneo, complexidade e desafios à produção e à aplicação de conhecimento. In: PHILIPPI JR, Arlindo; NETO, Antonio José Silva (Ed.). **Interdisciplinaridade em ciência, tecnologia e Inovação.** Barueri-SP: Manole, 2011.

RIBEIRO, Djamila. **O que é o lugar de fala.** Belo Horizonte: Letramento Justificando, 2017.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Antropologia das Formas Sensíveis: Entre o Visível e o Invisível, a Floração de Símbolos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 2, p. 107-117, jul./set. 1995.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. Etnografia: Saberes e práticas. IN: PINTO, Celia Regina Jardim; BUZZELLI, César Augusto Barcellos (Orgs.). **Ciências Humanas: pesquisa e método**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

ROCHA, Cinthia Creatini da. O papel político feminino na organização social Kaingang. **Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidade, Deslocamentos**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

ROSA, Douglas Jacinto; FREITAS, Ana Elisa de Castro. O “Bem Viver” Kaingang e seus desafios. O exercício do direito de petição e sua aplicação no processo de reconhecimento territorial. In: FREITAS, Ana Elisa de Castro (Org.). **Intelectuais Indígenas e a Construção da universidade Pluriétnica no Brasil**. Povos indígenas e os Novos Contornos do Programa de Educação Territorial/Conexões de Saberes. Rio de Janeiro: E-papers, p. 251-272, 2015.

ROSA, Rogério Reus Gonçalves da. O xamanismo Kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação do Kujà (xamãs) com seus jagrê e santos do panteão do catolicismo popular. In: FLECK, Eliane Cristina Deckmann (Org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul**: manifestações da religiosidade indígena. São Paulo: ANPUH, 2014.

ROSA, Claudia Maria Mello; FREITAS, Joberto Veloso de (Coord.). **Inventário Florestal Nacional: principais resultados**: Terra Indígena Manguueirinha. Serviço Florestal Brasileiro. Brasília-DF: MAPA, 2019.

SACCHI, Ângela. Mulheres indígenas e a participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. **Revista Antropológicas**, Porto Alegre, ano 7, v. 14 (1 e 2), p. 95-110, 2003.

SACHS, Ignacy. Pensando sobre o Desenvolvimento na Era do Meio Ambiente. In: SACHS, Ignacy. **Caminhos para o desenvolvimento sustentável**. 3. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

SANTANA, Carolina Ribeiro. Direitos territoriais indígenas e o marco temporal: o STF contra a Constituição. In: ALCÂNTARA, Gustavo Kenner et al. (Orgs.). **Índios, Direitos Originários e Territorialidade**. Associação dos Procuradores da República. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Brasília: ANPR, 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. 4. ed. São Paulo: Editora USP, 2009.

SCALOTIN, Fábio Doria; MISAEL, Marcelo Costa. Uma nova estratégia de desenvolvimento sustentável: alguns pontos para o debate. **Revista Economia & Tecnologia**, Paraná, Ano 7, v. 26, jul./set. 2011.

SCHADEN, Egon. Reação Aculturativa em diferentes esferas culturais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 13(1-2), p. 155-232, 1965.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. 2016. 195 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

_____. **Povos Indígenas, Pandemia e o Uso de Substâncias Psicoativas**. Conselho Regional de Serviço Social – CRESS-PR. 2020. Disponível em: <<https://www.facebok.com/conesdpr/videos/224859742415718/>>. Acesso em: 17 dez. 2020.

SEEGER, Anthony; MOTTA, Roberto da; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro, n. 32, p. 1-51, maio 1979.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, Coimbra, 18, 106-131, 2012.

SEMINÁRIO POVOS INDÍGENAS E SAÚDE: CUIDADOS EM SAÚDE MENTAL E O BEM VIVER INDÍGENA. Porto Alegre, novembro de 2019.

SILVA, Hélio Raymundo Santos A situação etnográfica: andar e ver. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 171-188, jul./dez. 2009.

SIMONIAN, Ligia Terezinha Lopes. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiências entre as indígenas. **Paper do NAEA**, 254, Belém, dez. 2009.

SIQUEIRA, Luana Souza. Desenvolvimento e pobreza: uma análise crítica. **Revista Temporalis**, Brasília-DF, ano 12, n. 24, p. 353-384, jul./dez. 2012.

SOMEKN, Bridget; LEWIN, Cathy (Orgs.). **Teoria e métodos de pesquisa social**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 2010.

SOUZA CASTRO, Paulo Afonso de. **Angelo Cretã e a retomada das terras indígenas no Sul do Brasil**. 2011. 161f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva, problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Tradução de André Vilalobos. Campinas-SP: Ed. da UNICAMP, 2006.

SURRALLÉS, Alexandre. Horizontes de Intimidad. Persona, Percepción y Espacio Em Los Candoshi. In: SURRALLÉS, Alexandre; HIERRO, Pedro García (Ed.). **Tierra Adentro** – Território indígena y percepción del entorno. Lima-Peru: Tarea Gráfica Educativa, 2004. p.137-162.

TASSINARI, Antonella. Produzindo corpos ativos: a aprendizagem de crianças indígenas e agricultores através da participação nas atividades produtivas familiares. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 141-172, jul./dez. 2015.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1987.

TSING, Anna Lowenhaupt. **Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno**. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

TOMMASINO, Kimiye. A ecologia Kaingang da bacia do rio Tibagi. In: MEDRI, Moacyr et al. **A bacia do rio Tibagi**. Londrina: M.E. Medri, 2002.

_____. A Educação Escolar Indígena no Paraná. **Revista Mediações**, Londrina, v. 8, n. 1, p. 71-98, jan./jun. 2003.

VELTHEM, Lucia Hussak Van. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no Rio Negro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, v. 55, n. 1, p. 401-438, 2012.

VERDUM, Ricardo. **Etnodesenvolvimento: nova/velha utopia do indigenismo**. 2006, 200 f. Tese (Doutorado em Ciências sociais sobre as Américas) – Instituto de Ciências Sociais – ICS, Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal.

VERGUEIRO, Davi; MELLO, Roseli Loureiro de; PIRES, Márcio de Oliveira. Impacto do cultivo da soja transgênica nas Terras Indígenas/ Tis da região Norte do Estado do Rio Grande do Sul, Brasil. In: FREITAS, Ana Elisa de Castro (Org.). **Intelectuais Indígenas e a Construção da universidade Pluriétnica no Brasil**. Povos indígenas e os Novos Contornos do Programa de Educação Territorial/Conexões de Saberes. Rio de Janeiro: E-papers, 2015. p. 237-250.

VILAÇA, Aparecida. Chronically Unstable Bordies; Reflections on Amazonian Corporalities. **PPGAS**, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, p. 446-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconsistência da alma selvagem e outros ensaios da antropologia**. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.

WALLERSTEIN, Immanuel. Ler Fanon no século XXI. **Rev. Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, 82, p. 3-12, set. 2008.

WALSH, Caterine. Interculturalidade e Decolonialidade do Poder. Um Pensamento e Posicionamento “Outro” a Partir da Diferença Colonial. **Rev. Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)**, Pelotas, v. 5, n. 1, jan./jul. 2019.

ANEXOS

ANEXO I – NOTA PÚBLICA DO POVO INDÍGENA DE MANGUEIRINHA
PARANÁ

MANGUEIRINHA: A LUTA PELA TERRA

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
Data	___/___/___
Cod.	ΦUDΦΦ Φ

Em Manguairinha, no sudoeste paranaense, os índios KAINGANG E GUARANI lutam há décadas para reaver 8.976 ha. de suas terras tradicionais expropriadas de forma inconstitucional no ano de 1949. Constitue esta área a maior reserva contínua de pinheiros araucária, com mais de 120 mil pés que, juntamente com o grande número de imbuías e outras árvores nobres, representa um patrimônio ecológico de valor incalculável.

A área roubada aos índios pertencia-lhes por direito histórico, pois constituía parte da Área Cultural Tietê-Uruguaí, habitat imemorial do grupo KAINGANG. Não obstante, a reserva territorial indígena de Manguairinha foi adquirida como pagamento de serviços prestados pelos índios, ao Governo Imperial, através da Colônia Militar do Chopin, no final do século XIX. No mesmo século, baseando-se no argumento de que a população regional (cerca de 50% indígena) era eminentemente brasileira, o Governo Republicano vence a célebre Questão das Missões (1889), que garantiu ao Brasil o território entre os rios Chopin e Chapecó, cuja posse era contestada pelo Governo Argentino.

Com o passar dos anos as terras indígenas foram sendo sistematicamente invadidas por fazendeiros, madeireiros e frentes colonizadoras. No início do século, atendendo à necessidade de regularização de terras, o Governo Estadual reconhece através do Decreto nº 64 de 02/03/ de 1903 uma área de 17.780 ha. como propriedade Kaingang - este espaço físico, já apresentava-se bastante reduzido em relação àquele obtido pelos índios, quando estavam sob jurisdição da Colônia Militar do Chopin.

Em 12/05/1949 foi celebrado um acordo entre o Ministério da Agricultura e o Governo Estadual de Moisés Lupion, mediante o qual foram usurpados 90 mil alqueires em 6 áreas indígenas do Estado, reservando aos índios apenas 1/3 das suas terras. Em seguida ao acordo, as terras expropriadas passaram à Fundação Paranaense de Colonização e Imigração cujo objetivo, ao administrar as terras alienadas, era o de colonizar e fixar imigrantes.

Na reserva indígena de Manguairinha, os Kaingang foram privados da Gleba B da Colônia K de Chopinzinho, ou seja, 8.976 ha., sendo a parte mais valiosa da reserva reconhecida pelo Governo do Estado em 1903. Com a subdivisão, restou aos índios um total de 7.500 ha., distribuídos em duas glebas: a Gleba A com 3.300 ha. reservada ao grupo Guarani e a Gleba C com 4.100 ha. como propriedade da tribo Kaingang. A Gleba B, ilegalmente subtraída aos índios, foi de maneira fraudulenta comprada, em 1961, pelo Grupo Econômico Feste Khury, representado pelo seu testa de ferro Ayrton Costa Loyola (então advogado da Assembleia Legislativa do Paraná). Encontrava-se na ocasião à presidência da malsinada Fundação Paranaense de Colonização e Imigração Libino dos Santos Pacheco de estreitas ligações com o ex-governador Moisés Lupion. Adquirida pela quantia

de 3 milhões de cruzeiros a Gleba B foi revendida, um mês após a primeira transação, pelo valor de cr\$ 58 milhões a F. Slaviero & Filhos S/A - Indústria e Comércio de Madalenas.

Redemarcada em função da venda, a Gleba B passou a ser ocupada pelo Grupo Slaviero e os índios ali residentes foram forçados a deixá-la, tendo suas casas incendiadas e suas plantações destruídas. Afirmam os próprios índios que aqueles relutantes em deixar a área foram violentamente retirados. A partir deste instante os Kaingang iniciam uma luta de reconquista daquelas terras, muito embora ela tenha sido controlada e até mesmo abafada pelo S.P.I. e, posteriormente, pela FUNAI.

Poucos anos após a aquisição, Carlos Gemin e outros requereram ação de interdito proibitório contra F. Slaviero & Filhos S/A, reclamando do direito sobre a Gleba B da Colônia K de Chopinzinho. Por outro lado, a FUNAI, atendendo a interesses nitidamente empresariais decidiu entrar na Justiça com artigos de oposição contra Slaviero e Gemin e outros, autores e réus, arguindo ser a Gleba B terra de domínio da União, cuja posse e usufruto pertence aos índios Kaingang e Guarani. Chamados a se manifestarem sobre o caso, o INCRA e a PROCURADORIA DA REPÚBLICA colocaram-se contra o direito dos índios, aceitando como válido o acordo Inconstitucional de 1949, afirmando que somente um ato do Executivo Nacional poderia revogar tal acordo. Com base nos pareceres da Procuradoria da República e do INCRA, em setembro de 1979, o Juiz Lício Bley Vieira da Segunda Vara da Justiça Federal de Curitiba julgou improcedente a oposição e deu ganho de causa à firma Slaviero & Filhos. Pressionada pelos índios, a FUNAI recorreu e, atualmente, a questão encontra-se no Tribunal Federal de Recursos onde brevemente o caso será julgado.

Essenciais à sobrevivência física do grupo, a reserva indígena de Mangueirinha encontra-se grilada, invadida e inundada (Em 1979 os Guarani perderam 150 ha. da Gleba A em função do fechamento das comportas da Hidrelétrica Salto Santiago da Eletrosul e, até hoje, não foram indenizados).

Descrentes da Justiça e da FUNAI, os Kaingang e Guarani passaram a organizar-se para a recuperação de 8.976 ha. correspondente à área em litígio judicial. Justificam esta luta não apenas pela posse imemorial daquelas terras mas também pela demanda de espaço para agricultura em face ao crescimento demográfico de ambos os grupos. Esta luta vem lhes custando ameaças constantes e, inclusive, já possui suas vítimas: o líder guarani 'Paraguai' (Norberto Gabriel Poty) e o cacique Kaingang Angelo Cretã, emboscado em janeiro de 1980 - representantes e heróis da resistência indígena na região. Os índios são unânimes em afirmar que sua peleja só acabará quando os índios retornarem definitivamente à área em litígio ou então quando tombar o último Kaingang ou Guarani.

Diante disso, sensibilizados com a luta dos KAINGANG e GUARANI, diversas entidades reunidas por ocasião da XXXIII reunião nacional da SBPC lançaram na cidade de Salvador, capital do Estado da Bahia, no dia 13 de julho de 1981, O COMITÊ NACIONAL PRÓ-MANGUEIRINHA INDÍGENA, cujo objetivo é mostrar à sociedade brasileira um caso específico de esbulho do patrimônio indígena, com a conivência oficial, e apresentar às autoridades as razões da legítima reivindicação dos KAINGANG e GUARANI, pela qual não medem esforços, mesmo que isto lhes custe a própria vida. A importância da solidariedade aos índios de parte de diversos setores da sociedade envolvente é uma necessidade urgente, pois está prevista para o mês de agosto deste ano a decisão do Trigunal Federal de Recursos sobre as terras em litígio da Comunidade indígena de Mangueirinha.

Participar efetivamente do apoio aos índios de Mangueirinha equivale a implementar a luta por princípios democráticos em nosso país, pois as comunidades tribais, embora historicamente privadas dos seus mais dignos direitos - a terra, a livre organização, etc., constituem hoje um segmento da população nacional marginalizada e explorada, sem participação nos destinos da nação. Lutar por Mangueirinha significa dizer não ao latifúndio que se expande sobre o território nacional. Mangueirinha simboliza a resistência indígena brasileira que, em toda extensão do país, levanta-se reivindicando o seu direito à terra, autodeterminação, e o respeito à cultura.

A LUTA DO POVO KAINGANG E GUARANI É UMA LUTA DE TODOS NÓS

1/ ANAI - CTEA / COMITÊ PRÓ-MANGUEIRINHA

IMPORTANTE: O apoio aos Índios de Mangueirinha concretamente pode ser feito através da divulgação desta nota à imprensa local, às entidades e pessoas interessadas. Além disso, para os índios, possui grande importância manifestações públicas de apoio ou então, um tipo de solidariedade que pode ser feita forma de Moções de Apoio. Estas moções deverão ser enviadas no seguinte endereço:

COMITÊ PRÓ-MANGUEIRINHA
Rua Bom Jesus, 159
80.000 - CURITIBA - PR.

ATO PÚBLICO
IGREJA DO GUADALUPE
DIA 3/9 ÀS 13 hrs.

COMPAREÇA

"Pode morrer um Kaingang, mas haverá outros para lutar por nossos direitos"

(Angelo Cretã)

ANEXO II – RELATÓRIO DO POSTO INDÍGENA CAMPINA MANGUEIRINHA AO
MINISTÉRIO DA AGRICULTURA E SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO, DE AGOSTO
DE 1941

Ministerio da Agricultura
 Serviço de Protecção aos Indios.

Posto Indigena de Campina Maqueseinha
 Estado do Paraná

Campina 7 de Agosto de 1941

Illmo. Sr. Paulino de Oliveira
 M. O. Chefe do S. P. I.

Curitiba

Relatorio

Para que V. Ex. tenha das occurencias havidas neste Posto de
 canto a mim de julho proximo findo, formule o presente relatorio, que
 nesta data passo as vossas mãos.

Trabalhos do Posto. Estes trabalhos tem sido um tanto de-
 scuidados, dada a falta de pessoal competente e que se cumpriram
 de seu dever. Porém depois que vim para cá, isto em Março
 de 41, constei a casa onde residia; é uma casa de 8 por 6
 metros de tamanho, constei mais uma para ser trabalhada, com 6 por
 5 e mais metros de machados, porcos, machados e mais de 10
 metros em equoados, os quais não são tão pesados, os machos que
 tenho usado, tem sido utilizados nos furos de buracos, tem um
 da aproximadamente, com durios de palanques de esse, duas
 mil e quinhentas taboas e vinte durios de cipó, todas
 eho até fiteo no mês de julho.

Unidades de Ferramentas: Das ferramentas usadas ultimamente, as
 quais são de boa qualidade, consegui vender aos Indios, em troca
 de machados, isto é, palanques que os mesmos tiveram somente
 seis machados e doze porcos e mais quatro facões.

Criação do Posto: Esta criação que comprehende, somente
 quatro unidades e que são a da carroça, estão em 2650

estado, e é de grande necessidade dispor-lhes um pequeno
trato, para que estes possam aquietar o serviço de guarda
da de mudezas, o qual não é muito pouco; pois são uns mais
mais novos e fracos.

Construção da Casa Escolar: Ainda não tratai da construção
da casa para escola, devido a falta de prazo, mais tarde
tu recebereis dessa Inspectoria, uma planta e uma lista
pedindo o orçamento e preço de ferragens, deduzindo eu, que
se referido caso era para ser construída de madeira.
Remada o orçamento em apress, está em mãos do Sr. P. P.
alcaide da Sousa, Lh. Dependente dessa Inspectoria, para que este
seu, depois de verificar, fizesse remessa a essa repartição.
Por um dos motivos acima exposto é que, ainda não
ataquei esse serviço, mais assim que nela ordens de con-
tinha a imediatamente o fazer.

Dispensa do Pessoal: Conforme em telegrama n.º 100 de 23-7-11/1,
dispensei o aprendiz João Espiriano, o qual tinha estado
para o serviço no dia 10 do mesmo mês. Dispensei definitivamente
o trabalhador deste Posto Epaminondas Santos, t. a
baldado este, que nada vinha produzindo, dada a falta
de prática e de má vontade de trabalhar, e ultimamente
entregando-se ao vício de embriaguez, motivo este que não
podia mais depositar-lhe confiança. De sorte, que dispensa
do como foi dois trabalhadores e um aprendiz, ficando so-
mente o aprendiz Francisco M. Henri de Sousa, tendo este solici-
tado permissão para neste mês colhar sua roça e, ao mesmo
tempo fazer um alguma de roça para a sua manutenção
no ano vindouro, alegando mesmo, que o atiaro mesmo de
novo ordenado é que lhe impedia a procura de tal forma,
o que se não fora esse atiaro este trabalhador podia por
outras pessoas e sempre estaria atitaro do serviço de Posto.
Como se verifica, o atiaro de renunciou nos prejuízos
proprietários, tendo embaraço no serviço. E assim é,

que não sendo nomeado novo investidor, em substituição
 não os que já foram dispensados, passamos a mi de
 respeito em anomalias.

Estado do Índio: Quanto ao estado de saúde e do melhora
 que se pode notar, além, o estado de miséria, de falta de meios
 e grande. O Índio aqui, quasi que em uma totalidade nada
 faz, nada tem e de nada cuida. Este ano estão obrigados a
 todo, para que façam coisas e cuidem melhor das plantações,
 para que no ano seguinte sejam dignos de melhor sorte.

Recebimento de Material: Em 11 de julho, recib. do Sr. Revolucionário Souza
 da Silva, Capitão da Inspectoria, todo o material existente neste Porto, o de
 cujo estado já se fez no competente livro.

Nomeações de Autoridades Indígenas: É preciso ser nomeado um
 Capitão e um Tenente, nomear-se estas, que eles se aceitam e com
 não reputadas, feitas pela Inspectoria; desta forma resolve a nomea-
 ção do Índio Francisco Martinho Leão de Sousa (Brinton) e de
 João Cipriano (Cupari) para Tenente.

Pedido de Material: Para este Porto ainda é necessário o material
 seguinte: 2 carcaças para canoas, 1 unidade de amarração com 20
 Ocos, 2 folhas, 2 rebites de amparelha tubos, 10 destocadeiras, 6 cano-
 tados, 1 taboado, 1 máquina de costurar ocumê, 1 macho goivo e
 pregos para construção de canoas.

Desta forma fica assim demonstrado as necessidades, as fan-
 tias e as necessidades deste Porto e, aqui quando
 duas novas ordens, apresentando o curso para apresentar
 lhes os meus protestos de alta estima e consideração
 distinta.

Saúde e fraternidade

Luiz de Souza
 Capdo de P. F. de Baupura Mangueira

ANEXO III – RELATÓRIO DO POSTO INDÍGENA DE MANGUEIRINHA AO
MINISTÉRIO DA AGRICULTURA, SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO E
INSPETORIA DO SUL, DE MAIO DE 1943

Ministério da Agricultura
Serviço de Proteção aos Índios
Inspeção de Set.



Relatório nº 5

Posto Indígena de Mangueirinha, 1.º de Maio de 1908.

Ilmo. Sr. Chefe da Inspeção
Curitiba

Relatório das ocorrências e trabalhos executados neste posto durante o mês de abril p. findo.

Os índios: o estado de saúde destes é digno de júbilo: no presente não se viu mais nenhum índio procurar medicamentos neste posto, como acontecia em outras terras; estão sempre bem dispostos para o trabalho.

Nestes últimos dois meses uma boa parte dos índios tem procurado serviços aqui, mesmo até me sendo em dificuldades para abastecer a todos, sendo preciso que eu fizesse viagens por legião para abastecê-los: muitos já estão vindo aqui em suas saídas para plantar de castor, prometendo fazer bastante plantação.

Se que se esqueça a esta qualidade de índio, que dizem, "é índio e indolente e vagabundo"; já está desmentida, pela mesma aqui na Companhia de Curitiba e em Palmas, já se pôde desmentir deste estigma se que a índio brasileiro estava marcado. Na marcha das acontecimentos e as sabias medidas que a A. P. I. tomou, já estamos notando que tem sido entre os índios pademas entre com mais vontade de abster-se de álcool e fumo, do que entre os civilizados; parece ainda assim, também entretanto, com mais horror, para lutar contra o embudo venoso, na grande e a nossa querida Brasil.

Nos dois lados da Mangueirinha tudo lá vai bem; tudo em ordem e boa ordem. Nesta, estão aqui neste posto os índios guaranis: Antônio da Silva chefe da palha indígena, Sabote de Santo, João Maria, Mariano, Feliciano e Bernardino; que aqui viram a procura de serviços. Nesta isto já está abastecido, segundo se apresenta para trigo e milho, para semente de posto, além de outros trabalhos, já ganharam um;

1075

2254

do sono; já mecoi roupas toda a vida e soua costur.

Alcoolismo: tenho tomado os melhores medidos no estado de álcool, o efeito do álcool e a vida entre elas, e misto com a falta de tempo, graças tenho conseguido acentuada melhora nos costumes das crianças.

Existe aqui uma escola de nome Escola sem mais de com anos de idade — já que dizem — e mais sagrada em um país distante; foi para ajudar para esta parte mas não consegui, entre em entendimento com outros pais e lá, para umas horas a 2 dias de assistência.

Da escola: — a escola se acha em funcionamento desde o dia 23 de junho com regular assistência em frequência; já com matriculados 33 alunos de ambos os sexos: 14 de sexo masculino e 19 de sexo feminino.

Chão por tudo, há mais ainda alguns não se matricularam porque moram muito distante e faltam dos recursos para comprarem roupa e material, e por lá mais perto. Muitos dista que já estão matriculados moram muito distante e mas já estão pagando com mais perto. Não por terra se necessita se fornecer recursos para que eles possam fazer casa de madeira, lacerada aqui mais perto, ou melhor mandam fazer estas casas por pessoas que as façam bem feitas embora sejam de madeira lacerada.

Casas não podem ainda fazer suas portas pelo motivo que lhes falta roupa e não está aqui muito para, de maneira que eles não podem comprar.

Já foi bastante feita com algumas portas, e as crianças sofrem muito sem as portas; toda muita e as portas ainda sem vitros, com vidro de vidro e tábuas. Não se quer necessariamente fornecer estas suspensas e agora já foram feitas. — Há alguns dias os pais se foram tanto que alguns alunos; mandei suspensas a cada criança, e dos três outros lados já foi resol.

Idade dos alunos: — de sexo masculino: de 7 a 8 anos, 6; de 9 a 10 anos, 5; de 11 a 12 anos, 4; de 13 a 14 anos, 1; de 15 anos, 1.

De sexo feminino: — de 7 a 8 anos, 6; de 9 a 10 anos, 4; de 11 a 12 a., 1; de 13 a 14 a., 3; de 15 a., 3.

Plantão de jardim: — o plantão se acha em bom estado e bem desenvolvido. Em a cultura de vários estacas muito lindas, mas fiquem algumas linhas a mais experimento os parafusos e fiz uma coligação de madeira e mais de que medicamentos, de modo que não está muito tempo.