

Francine Pereira Rebelo

KUNHANGUE MBA'E KUA:
AS TRAJETÓRIAS DAS MULHERES CACICAS GUARANI
MBYA DE SANTA CATARINA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Profa. Dra. Edviges Marta Ioris

Florianópolis

2015

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Rebello, Francine Pereira
Kunhangue Mba'e Kua : As trajetórias das mulheres
cacicais Guarani Mbya de Santa Catarina / Francine Pereira
Rebello ; orientadora, Edviges Marta Ioris - Florianópolis,
SC, 2015.
231 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Guarani Mbya. 3. Mulheres
indígenas. 4. liderança política. 5. cacica. I. Ioris,
Edviges Marta. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Francine Pereira Rebelo

KUNHANGUE MBA'E KUA:
AS TRAJETÓRIAS DAS MULHERES CACICAS GUARANI
MBYA DE SANTA CATARINA

Esta Dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de Mestre em Antropologia Social, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 17 de junho de 2015.

Profa. Dra. Edviges Marta Ioris
Coordenadora do Curso

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Edviges Marta Ioris
Orientadora
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Sônia Weidner Maluf
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Maria Dorothea Post Darella
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Dra. Angela Célia Sacchi
Universidade Federal de Goiás

AGRADECIMENTOS

Agradeço de coração aos/às Guarani, pela paciência e delicadeza com que sempre me trataram. Muito obrigada por terem aberto a porta de suas casas e pela solicitude em responder minhas demandas. Meus sinceros agradecimentos à família de Arminda Ribeiro, principalmente Regina, Celyna, Mariléia, Carlos, Ana e todas as crianças da aldeia Conquista que, com a mesma paciência dos/as adultos/as, me ensinaram muito. Também à família de Eunice Antunes e demais moradores/as da aldeia do Morro dos Cavalos, principalmente Adão, Ivete, Kennedy, Rayanne, Karai, Sirley, Nilson, Luiz, Marcos, Andrea e também as crianças da aldeia pelos abraços inesperados e por todo o carinho recebido. Muito obrigada às cacicas, mulheres que são exemplo e que faziam com que a cada dia eu me apaixonasse pela história do povo Guarani e pela luta das mulheres indígenas. Eunice Antunes, mais do que ninguém, teve muita paciência e boa vontade e, mesmo quando eu não estava na aldeia, respondia minhas ligações e mensagens quase diárias, com muito bom humor e atenção. Obrigada por fazer esta experiência ser muito divertida! Sem dúvidas, levo comigo sua força e amizade. Agradeço muito à Arminda Ribeiro, pela paciência e cuidado comigo, pelas conversas em volta do fogo e por me incluir com muito carinho nos seus planos.

Agradeço minha orientadora, Edviges Ioris, pela construção realmente conjunta, pela dedicação e por confiar no meu trabalho.

Meus agradecimentos a todos/as do NEPI. Em especial a Clarissa, Thayse, João, Ricardo, Diógenes, Caroline, Elis, Alex, Géssia, Fátima, além dos/as professores Aldo Litaiff e Antonella Tassinari.

Meus sinceros agradecimentos à minha turma de mestrado de 2013, principalmente Anai Vera, Thiago Arruda e Ana Maria Machado.

Muito obrigada aos/as Guaraniólogos/as por atenderem meus desesperados pedidos de socorro e por me ajudarem com um livro, um mapa, uma informação ou com alguma dica valiosa. Obrigada a Celso Aoki, pelo exemplo de ética, de amor à profissão e pelos vários livros emprestados, obrigada também ao seu filho,

Diego Aoki, pela ajuda não acadêmica. Obrigada a Viviane Vasconcelos, a rainha dos mapas genealógicos, pelo imenso aprendizado, pela ajuda em todos os momentos e pela amizade. Obrigada a João Paulo Severo e Diogo Oliveira, pelos documentos disponibilizados.

Agradeço também as integrantes da minha banca de qualificação, por participarem do processo de construção da dissertação e por fecharem o ciclo como banca de defesa do mestrado. Muito obrigada a Maria Dorothea Darella pela solicitude e delicadeza, e Angela Sacchi, pela troca de experiências e pelo aprendizado.

Agradeço às feministas do GAFe (Grupo de Ação Feminista) de Florianópolis, pela militância política e pelo apoio. Além das amigas feministas, Laís Jabace, Sabrina Haboba, Mariana Lemos e Paula Zanardi, por tudo.

Muito obrigada aos meus colegas de república, pela paciência, risadas e pausas providenciais. Obrigada Chico, Arthur, Zelda e diversos/as agregados/as.

Muito obrigada ao meu companheiro, Luiz Antônio Guerra, pelas inúmeras correções, pela ajuda minuciosa e por tornar todo o processo de escrita mais bonito e divertido.

Obrigada as minhas avós, Rosa Juntolli e Terezinha Pereira. Obrigada aos meus pais, Flávio e Fátima, e minha irmã, Natália, pelo apoio, pela paciência e por perdoarem minha ausência.

Agradeço a CAPES, pelo apoio financeiro.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo compreender quais os elementos permitiram que recentemente entre os Guarani Mbya emergissem lideranças políticas femininas, as chamadas cacicas. O estudo reflete sobre as implicações da atuação destas mulheres no cotidiano das comunidades nas quais estão inseridas, atentando principalmente ao contexto de lutas pela regulamentação de terras indígenas em Santa Catarina. A pesquisa foi feita através do acompanhamento de duas cacicas, Arminda Ribeiro (*Para Poty*) e Eunice Antunes (*Kerexu Yxapyry*), residentes respectivamente nas aldeias da Conquista (Jataty), localizada em Balneário Barra do Sul, e do Morro dos Cavalos (Itaty), localizada em Palhoça, ambos municípios do litoral de Santa Catarina. Através das trajetórias, depoimentos e entrevistas com as cacicas e outros/as indígenas Guarani Mbya, foi possível traçar um perfil destas lideranças e elucidar quais fatores possibilitaram o aparecimento dessas figuras como representantes políticas, assim como suas atuações e desafios no cenário político constituído pelas aldeias Guarani Mbya e sociedade envolvente. No que se refere aos aportes teóricos utilizados para compreensão da temática das cacicas Guarani Mbya, é necessário destacar que as teorias sobre mulheres indígenas enfrentam um impasse teórico marcado pela necessidade de junção de estudos sobre populações indígenas – os quais muitas vezes não levam em consideração as contribuições das mulheres indígenas e naturalizam ou negligenciam as representações de gênero dentro dos grupos indígenas– e dos estudos de gênero – que ao refletir sobre “mulheres”, muitas vezes as apresentam através de uma abordagem etnocêntrica e universalista, da qual as mulheres indígenas não fazem parte. Deste modo, para compreensão da problemática, foi necessário abordar a categoria gênero de forma que esta dialogasse com outras identidades discursivamente construídas, como raça, classe e etnia.

Palavras-chave: 1.Guarani Mbya, 2.Mulheres indígenas, 3.Liderança política, 4.Cacicas.

ABSTRACT

This dissertation intends to comprehend the processes that allowed female political leadership – known as *cacicás* – among the Guarani Mbyá. The study approaches the implications of these women leadership in their communities' daily life, focusing on the struggles for Amerindian land demarcation in Santa Catarina. The research was accomplished by following two *cacicás*, Arminda Ribeiro (*Para Poty*) who lives in Conquista (Jatay'ty), located in Balneário Barra do Sul, and Eunice Antunes (*Kerexu Yxapyry*), resident of Morro dos Cavalos (Itaty), located in Palhoça, both locations are along the coast of Santa Catarina. Through interviews, testimonies, and trajectories of the *cacicás* and other Guarani Mbyá people, it was possible to draw a leadership profile and clarify which factors and context have contributed for the emergence of these women as main political representatives, as well as their contribution and challenges in the political context established in the relation between the Guarani Mbyá and the surrounding society. In what regards the theories used for the comprehension of this theme, is important to stress that theories about indigenous women face theoretical obstacles in the ethnologies as well as feminist studies. Firstly, in the ethnologies studies, for not considering the native women contribution and naturalize or neglect the gender representations within the group itself; and, secondly, in relation to gender studies, which tends to think about “women” through an ethnocentric and universal approach of which native women don't belong. To understand the issue it was necessary to approach the gender category in a way to allow a more direct dialogue with other identity concepts such as race, social class and ethnicity.

Keywords: 1. Guarani Mbya, 2. Indigenous women, 3. Political leadership, 4. *Cacicás*.

OJEJAPO¹

Kova'e kuaxia re ipara va'e ma oexauka mba'e re pa ay mbya kuery tupi ikuai ma mboruvixa kunhangue. Kova'e nhembo'e ma ojexauka amongue tekoa tupi kunha mboruvixa rami ikuai. kova'e ma ojejapo kuaxia para re omoi agua ma ogueroayvu mboruvixa Para Poty mirim tekoa Jatay' ty pygua he'e Kerexu Yxapyry tekoa Itaty pygua. Ha'egui ogueroayvu omombe'u agua kunhangue ay mboruvixa rami ikuai vy ojexavai avi ay, amongue py ha'e kuery pe ndoexa kuai mboruvixa rami. Ha'e ramingua re javi oi heta va'e kuery ndoexai kuaai okuapy . Ha'e kuery avei hetarã kuery pe oepy agua tupi guive ikuai. Heta va'e kuery ruvixa rovai opu'a okuapy. Ha'e ramingua nunga ae javi rupi kova'e kuaxia re oi. Mba'ere pa ay kunhangue mboruvixa rami ikuai.

Ayvu pygua: 1. Mbya kuery tupi 2.Kunhangue, 3.Mboruvixa, 4.Cacicas

¹ Este resumo foi traduzido para o idioma Guaraní por Eunice Antunes.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mapa da Terra Indígena Pindoty- FUNAI -2004.....	73
Figura 2: Mapa de ocupação Guarani litoral norte (Darella, 2010, p.46).....	81
Figura 3: Arminda Ribeiro cuidando dos animais na aldeia Conquista (2014). Foto: Francine Rebelo.....	115
Figura 4: Cultivares Guarani – Família de Arminda Ribeiro (FELIPIM, 2004: 45).....	116
Figura 5: Plantio de milho tradicional de Arminda Ribeiro na aldeia Conquista (VASCONCELOS et al, 2014:79).....	116
Figura 6: Arminda Ribeiro próxima a fogueira na aldeia Conquista. Foto: Francine Rebelo.....	117
Figura 7: Arminda Ribeiro e sua família vendendo artesanato em Balneário Barra do Sul, em 2014. Foto: Francine Rebelo.....	119
Figura 8: Arminda Ribeiro na escola da aldeia Conquista acompanhando as oficinas do Projeto de extensão da UFSC, em 2013. Foto: Arquivo Núcleo de Estudos de Povos Indígenas.....	120
Figura 9: Arminda Ribeiro acompanhando culto pentecostal na casa de reza (opy) da aldeia Conquista, em 2014.....	121
Figura 10: Arminda Ribeiro durante reunião sobre questão fundiária na escola da aldeia Conquista, em 2013. Foto: Francine Rebelo.....	122
Figura 11: Arminda Ribeiro, única mulher entre as lideranças do litoral norte de Santa Catarina, em 2013. Foto: Francine Rebelo.....	123
Figura 12: Lideranças do litoral norte de Santa Catarina durante reunião na aldeia Pirai, em 2014. Foto: Francine Rebelo.....	124
Figura 13: Mapa da Terra Indígena Morro dos Cavalos, FUNAI, 2011.....	137
Figura 14: Eunice Antunes no lançamento da campanha “Homologação urgente e necessária da terra indígena Morro dos Cavalos”, na Assembleia	

Legislativa de Santa Catarina, em 25 de março de 2014. Foto: Rosane Berti	144
Figura 15: Eunice Antunes na apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso na aldeia Itaty.....	161
Figura 16: Eunice Antunes e sua sobrinha Mariana, durante apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso na aldeia Itaty.....	161
Figura 17: Capa e contracapa do panfleto do projeto Kunhangue Rembiapó.	175
Figura 18: Representação da página de Facebook de Eunice Antunes, retirada em setembro de 2014.....	187
Figura 19: Eunice no ato contra a PEC 215 na Assembleia Legislativa de Santa Catarina (ALESC) em 31/03/2015. Foto: Francine Rebelo.....	188
Figura 20: Cerimônia de posse de Eunice Antunes na aldeia Morro dos Cavalos - retirada do seu perfil do Facebook.....	193
Figura 21: Eunice Antunes preparando o dossiê do Morro dos Cavalos no CIMI, em Brasília, agosto de 2014. Foto: Francine Rebelo.....	202
Figura 22: Eunice Antunes no Supremo Tribunal Federal protocolando o dossiê do Morro dos Cavalos. Foto: Francine Rebelo.....	203
Figura 23: Eunice Antunes e Rui Fernando, líder da Ocupação Amarildo, na Terra Indígena Morro dos Cavalos, em foto retirada em 30 de abril de 2014. Foto disponível na Revista Virtual Desacato.....	206

LISTA DE SIGLAS E ABREVIACÕES

ALESC – Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina

ARPIN SUL -Articulação dos povos indígenas da região Sul

APIB – Articulação dos Povos Indígenas do Brasil

ASPI – Associação dos Proprietários, Possuidores e Interessados em Imóveis nos Municípios de Araquari e da Região Norte/Nordeste do estado de Santa Catarina

CEPIN – Conselho Estadual dos Povos Indígenas

CGY – Comissão Guarani *Yvyrupa*

CIC – Centro Integrado de Cultura

CIMI – Centro Indígena Missionário

CTI – Centro de Trabalho Indigenista

DNER – Departamento Nacional de Estradas de Rodagem

DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes

DPD – Movimento de Defesa da Propriedade, Dignidade e Justiça Social de Cunha Porã e Saudades

EIA/RIMA – Estudos de Impacto Ambiental/ Relatório de Impacto Ambiental

FATMA – Fundação do Meio Ambiente

FCFFC – Fundação Cultural de Florianópolis Franklin Cascaes

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde Indígena

GT – Grupo Técnico

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MEC – Ministério da Educação

MDS – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome

MFA – Movimento Feminino pela Anistia

MMA – Ministério do Meio Ambiente

MPF – Ministério Público Federal

NEPI – Núcleo de Estudos de Populações Indígenas

NIGS – Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades

PAEST – Parque Estadual da Serra do Tabuleiro

PR – Paraná

PRO-EXT – Projeto de Ações Afirmativas para a Promoção da Igualdade Étnico-Racial

RFFSA – Rede Ferroviária Federal S.A

SC – Santa Catarina

SEEB – Sindicato dos Bancários de Florianópolis e região

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

STF – Supremo Tribunal Federal

TI – Terra Indígena

UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	25
Etnografia.....	30
Recorte para a pesquisa.....	31
O campo	36
Grafia das palavras em Guarani.....	38
CAPÍTULO I - O GÊNERO DA ANTROPOLOGIA: UMA ANÁLISE TEÓRICA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA FEMINISTA.....	41
Lideranças religiosas e lideranças políticas: a imposição colonial e a apropriação do termo “cacique/cacica” pelos/as Guarani Mbya.....	42
A teoria clastriana sobre chefia: a poliginia como privilégio do líder.....	44
A invisibilidade das mulheres indígenas na Etnologia.....	47
As dificuldades das mulheres antropólogas em campo.....	49
Os desafios das antropólogas hoje e a relação entre “pares”.....	51
A mulher antropóloga e os imperativos do trabalho de campo.....	54
A precaução com a moral das mulheres indígenas nas organizações políticas	56
A negligência das demandas das mulheres indígenas sob a categoria “mulheres”.....	58
O etnocentrismo feminista nos estudos antropológicos sobre mulheres.....	60
Descolonizando o feminismo: uma reflexão teórica sobre mulheres indígenas.....	62
Gênero e colonialidade: a domesticação das mulheres indígenas e a hiperinflação da posição masculina.....	65
As trajetórias e o cotidiano das cacicas como ação política.....	69

CAPÍTULO II - A TRAJETÓRIA DA CACICA ARMINDA RIBEIRO E A LIDERANÇA FEMININA NA ALDEIA CONQUISTA (JATAY' TY).....71

Aldeia Conquista e o contexto das Terras Indígenas em Santa Catarina.....72

O histórico de regularização fundiária das aldeias do litoral Norte de Santa Catarina.....77

O caminhar pela terra e a busca pelo *tekoa* (aldeia).....82

O início do caminhar de Arminda Ribeiro.....85

Mobilidade e parentesco – a terra de parentes.....88

Arminda Ribeiro e as terras ocupadas em Santa Catarina.....91

O processo de fundação de uma aldeia (*tekoa*).....96

A agricultura como atividade das mulheres e a domesticação do espaço...100

Nomear e dar vida à aldeia.....102

O poder de agregação da *xejaryi* (avó).....105

Ser mulher e cacica (*uvixa*)108

A preocupação com a garantia das terras e as dificuldades com as “leis do branco”.....124

CAPÍTULO III - CACICA EUNICE ANTUNES: OS DESAFIOS INTERNOS E EXTERNOS DA LIDERANÇA FEMININA DA ALDEIA MORRO DOS CAVALOS (ITATY)133

A aldeia Morro dos Cavalos e os interesses econômicos.....134

O histórico de regularização fundiária do Morro dos Cavalos.....141

As caminhadas de Eunice Antunes.....145

A chegada no litoral de Santa Catarina e o envolvimento com a Educação Indígena.....155

A emergência de professores/as indígenas como lideranças jovens e o crivo da comunidade.....	163
Os projetos desenvolvidos por Eunice Antunes na aldeia Morro dos Cavalos e o apoio das mulheres.....	168
A eleição da cacica.....	178
Assumindo ser mulher cacica: superando a vergonha e o sentimento de culpa.....	183
O crivo religioso: recebendo o espírito de liderança.....	189
A mudança de nome (<i>inhe'e omboekovia</i>) e a personalidade de uma liderança.....	194
A reinterpretação do papel das mulheres nos mitos Guarani.....	196
O cotidiano da cacica Eunice Antunes e a luta pela terra.....	200
O caso da Ocupação Amarildo na Terra Indígena Morro dos Cavalos.....	204
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	211
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	213
ANEXOS.....	227

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como objetivo compreender os recentes processos de emergência de lideranças políticas femininas, as chamadas cacicas², entre os/as Guarani Mbyá³. O estudo reflete sobre as implicações da atuação destas mulheres (*Kunhangue Mba'e Kua*) no cotidiano da comunidade na qual estão inseridas, tendo como principal foco o contexto de lutas pela regulamentação de terras indígenas em Santa Catarina. A pesquisa foi realizada a partir do acompanhamento de duas cacicas, Arminda Ribeiro (*Para Poty*) e Eunice Antunes (*Kerexu Yxapyry*), residentes respectivamente nas aldeias da Conquista (*Jatay'ty*), localizada em Balneário Barra do Sul, e do Morro dos Cavalos (*Itaty*), localizada em Palhoça, ambos municípios do litoral de Santa Catarina. Através das trajetórias, depoimentos e entrevistas com as cacicas e outros/as indígenas, foi possível traçar um perfil destas lideranças e elucidar quais fatores possibilitaram o aparecimento dessas figuras como representantes políticas, assim como suas atuações e desafios no cenário político constituído pelas aldeias Guarani Mbya e sociedade envolvente.

Refletir sobre o processo de inserção política das mulheres e da representação política feminina não é tarefa simples, mesmo quando diz respeito aos espaços decisórios da política institucionalizada no Brasil,

2 Quando os/as indígenas se referem às cacicas, o fazem ora no feminino, ora no masculino, como cacique. Não encontrei homogeneidade nas referências, nem pelos/as indígenas em geral e nem pelas apresentações feitas por elas próprias. Optei por utilizar a palavra no feminino depois que a cacica Eunice Antunes (*Kerexu Yxapyry*) mudou seu nome no perfil da rede social do Facebook para “Cacica Yxapyry”, considerando que este era um modo de apresentação relevante.

3 A literatura etnológica clássica divide os/as Guarani atuais em três parcialidades ou subgrupos: Mbya, Kaiowá (no Paraguai, também conhecidos/as como Paĩ-Tavyterã) e Nhandeva (em algumas regiões do Brasil, conhecidos/as como Ava-guarani). Mello (2007:50) aponta ainda para parcialidade Chiripá, geralmente subsumidos entre os Mbya ou equivocadamente associados aos Nhandeva. Oliveira (2011: 62) afirma que a proximidade entre as parcialidades Mbya e Chiripá, teria impulsionado nos últimos anos uma auto-identificação dos seus interlocutores Chiripá como sendo “parte de uma *comunitas normativa* do Povo Mbya contemporâneo”. Destaco a dificuldade de compreensão desta questão, ou como aponta Mello (2007:52), trata-se de uma temática de difícil consenso. Durante meus trabalhos de campo, as mulheres cacicas se identificaram como Mbya. Por não ser este o foco desta dissertação, não aprofundi tal temática e optei por considerar a categoria utilizada por elas e, deste modo, nesta dissertação, as denomino como “indígenas Mbya”. Para entender melhor tal problemática, sugiro a leitura do artigo de Mello (2007) intitulado “Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil”.

ou seja, dos mecanismos e relações de poder da sociedade não-indígena, da qual faço parte. Não saberia por onde começar, caso algum/a antropólogo/a pedisse para que eu explicasse como passados tantos anos da Proclamação da República brasileira, da conquista do sufrágio feminino, da criação do Movimento Feminino pela Anistia (MFA), da regulamentação pela Constituição de 1988 do princípio democrático de igualdade entre os sexos, ainda tenhamos um histórico tão recente de mulheres no cargo máximo da nação, sendo a primeira presidenta eleita apenas em 2010 e com uma debilidade notória da participação feminina em outros cargos de poder (MATOS, 2010:14)⁴.

Durante meus trabalhos de campo, os/as Guarani Mbya muitas vezes fizeram alusão à eleição de Dilma Rousseff, primeira presidenta do Brasil, como forma de explicar a recente emergência das cacicas mulheres nas aldeias. Arminda Ribeiro assumiu o cargo de cacica no ano 2002 e Eunice Antunes, no ano de 2012, existindo poucos relatos de cacicas anteriores. Ivete de Souza, mãe da cacica Eunice Antunes, aponta que se trata de uma questão atual, e completa:

Quando entrou a Dilma, entrou mulher também. É a mulher que manda agora! Antes não tinha, até os brancos nunca teve, né. A mulher não podia apitar mais que os homens, mas agora é a mulher que manda (trecho de entrevista realizada em julho de 2014).

Matos (2010:18), em uma obra que discute a participação das mulheres na política institucional, parafraseia Simone de Beauvoir e afirma que “Não se nasce Presidente da República, torna-se presidente”⁵. Neste sentido, Cariaga (2012:97) em sua dissertação a respeito da infância Guarani Kaiowá no Mato Grosso do Sul, afirma que para ser indígena não basta ter nascido como tal, mas é necessário fazer e ser feito “por meio de todo um percurso telúrico-divino da alma até os ajustes que o *'teko porã'* necessita para continuar existindo diante das

4 Para saber mais sobre o tema da participação das mulheres nos espaços decisórios da política institucionalizada no Brasil ler Marlise Matos, antropóloga com uma vasta produção bibliográfica sobre o assunto.

5 A frase original “Não se nasce mulher, torna-se” está presente no livro “O Segundo Sexo” de Simone de Beauvoir (1980).

transformações no modo de ser e de vida”⁶. *Teko porã*, segundo Melià *et al*⁷ (2008: 103-104) seria, para os/as Guarani, o que está bem, ou em outras palavras, a concretização de um sistema indígena configurado por um quadro de virtudes sociais, mas que também regem os comportamentos individuais. Assim, a pergunta que se impõe nesta dissertação é como, a partir deste percurso mítico-religioso e da socialização de acordo com os valores morais Guarani Mbya, uma mulher torna-se cacica?

Além de considerar os reflexos das atuais mudanças políticas na sociedade envolvente para os/as indígenas e suas organizações – como bem apontam as alusões feitas à eleição da presidenta Dilma Rousseff –, é importante também analisar como os elementos da cultura Guarani Mbya articulam a possibilidade de emergência dessas cacicas.

Deste modo, para melhor compreensão desta dissertação, este trabalho foi dividido em três capítulos: primeiramente um capítulo teórico, importante para análise do material coletado em campo e, posteriormente, dois capítulos que apresentam as trajetórias de Arminda Ribeiro e de Eunice Antunes.

O primeiro capítulo (I) tem como objetivo refletir sobre os aportes teóricos que me auxiliaram – ou não – na compreensão da temática das lideranças femininas entre os Guarani Mbya do litoral de Santa Catarina. Neste capítulo, destaco o impasse teórico que perpassa os estudos sobre mulheres indígenas marcado pela necessidade de articulação entre os estudos sobre populações indígenas – os quais muitas vezes não consideram as contribuições das mulheres indígenas e naturalizam ou negligenciam as representações de gênero dentro dos grupos – e os estudos de gênero – que, ao refletir sobre a categoria

6 No mesmo sentido, Cavalheiro de Jesus (2014), busca compreender de que forma, entre os/as Guarani Mbya do Rio Grande do Sul, as representações de gênero organizam os modos de criar crianças. A autora reflete principalmente sobre a concepção/fabricação do corpo a partir da dimensão feminina na produção de corpos. Neste momento, Cavalheiro de Jesus está em fase de conclusão da sua tese em Antropologia Social sobre tal temática, a previsão é que a tese seja defendida em junho de 2015.

7 Nesta dissertação, tentei não utilizar as referências sobre outros/as indígenas Guarani – como os Guarani Kaiowá e Guarani Nhandeva – de maneira acrítica, generalizando os/as Guarani de outras regiões e costumes – os quais desconheço – de modo a privilegiar neste trabalho os materiais produzidos sobre os/as Guarani Mbya. De todo modo, a colocação de Cariaga me pareceu pertinente para uma reflexão sobre a formação dos Guarani Mbya, bem como a colocação de Melià, Grunberg & Grunberg sobre o conceito de “*teko porã*” entre os/as Guarani (Pai Tavyterã) do Paraguai, pareceu aplicável aos Guarani Mbya de Santa Catarina.

“mulheres”, muitas vezes omitem a categoria etnicidade e as apresentam através de uma abordagem etnocêntrica e universalista, da qual as indígenas não fazem parte. Neste capítulo, explicito os limites que a teoria etnológica clássica apresenta para a compreensão da temática de mulheres cacicas ao “naturalizar” a ocupação dos papéis de lideranças por homens. No mesmo sentido, busco atentar para a invisibilidade das mulheres nesta literatura e para obstáculos que as mulheres antropólogas tem historicamente enfrentado durante os trabalhos de campo com povos indígenas. A partir do exemplo da minha própria inserção em campo, destaco que a pouca visibilidade de trabalhos produzidos por mulheres e sobre mulheres, não é reflexo da “ausência” de pesquisadoras que realizaram trabalhos de campo, mas, sobretudo, do modo que a Antropologia tem atribuído relevância secundária a estes trabalhos. Ressalto ainda a exclusão das indígenas da categoria “mulheres”, visto que ao tratar de tal categoria, em geral, se presume que o termo diz respeito às mulheres burguesas, brancas e heterossexuais. Deste modo, para compreensão teórica da problemática desta dissertação, foi preciso abordar a categoria gênero de forma que esta dialogasse com outras identidades discursivamente construídas, como raça, classe, sexualidade e etnia. Para tal, utilizei principalmente algumas das/os teóricas/os decoloniais, por estes/as contemplarem a emergência dos discursos das minorias e estabelecer um diálogo entre as diversas categorias.

Diante da fragilidade das teorias de gênero e das produções etnológicas para abordar essa temática nesta dissertação, optei por seguir as trajetórias de vida das cacicas para compreender o processo de constituição da principal representante política da comunidade indígena na qual estão inseridas, atualmente exercida pela “cacica”. Foi seguindo suas trajetórias que busquei apreender o exercício de suas lideranças, esclarecendo de qual modo elas conseguiram se tornar figuras centrais junto aos seus grupos, normalmente chefiados por caciques homens.

Neste sentido, o capítulo dois (II) apresenta a trajetória de Arminda Ribeiro. O capítulo trata sobre os deslocamentos realizados pela liderança e por sua família, e como estes culminaram na fundação da aldeia Conquista (*Jatay'ty*) e a assunção da sua posição de cacica. O processo de ocupação da área atualmente habitada por Arminda demonstra suas principais motivações e desafios como *xejaryi*, mulher sábia e avó, que foi capaz de agregar sua família dentro de um espaço

territorial onde fosse possível exercer o seu modo de ser (tradicional) Guarani. Para facilitar a compreensão da trajetória de atuação de Arminda Ribeiro, apresento também o contexto político e econômico no qual está inserida sua aldeia, Conquista (*Jatay'ty*), bem como o processo de regularização fundiária empreendido pela FUNAI, a atuação das forças contrárias às demarcações de terras e o histórico de regulamentação das terras indígenas das aldeias Guarani Mbya do norte de Santa Catarina.

O terceiro capítulo (III) tem como objetivo apresentar a trajetória de Eunice Antunes e o cenário que possibilitou a sua eleição como cacica da Terra Indígena Guarani Morro dos Cavalos (*Itaty*). Neste capítulo, atento para o reconhecimento das competências de Eunice Antunes – como professora, acadêmica e elaboradora de projetos de promoção cultural – pelos/as Guarani Mbya no processo de eleição. Ressalto ainda sua atuação como cacica frente a comunidade indígena Guarani Mbya e os desafios que enfrentou entre os/as próprios/as indígenas e com a sociedade envolvente. Assim como no capítulo anterior, destaco o contexto político e econômico no qual está inserida a aldeia Morro dos Cavalos. É importante enfatizar que este capítulo foi corrigido pela própria cacica Eunice Antunes que me auxiliou para que todos os dados coletados em campo fossem escritos aqui de forma a contemplar suas falas e a sua perspectiva como Guarani Mbya.

A conclusão desta dissertação aponta, por um lado, para as dificuldades de comparação entre Arminda Ribeiro e Eunice que mesmo sendo mulheres, Guarani Mbya e caticas, apresentam trajetórias e personalidades distintas, bem como diferentes estratégias em defesa dos seus territórios. Busquei, deste modo, observar as complexas e heterogêneas estratégias políticas, o que impossibilita o estabelecimento de um único modelo de organização política nativa. Como bem aponta Barth (2000:11), as incongruências da realidade são uma fonte de informação rica sobre as sociedades pesquisadas e devem ser levadas em consideração na pesquisa. Por outro lado, destaco a atuação política das caticas nos processos de lutas pelas terras e a preocupação delas com o futuro do povo indígena e com a garantia da possibilidade de viverem de forma autônoma o *teko porã*, sistema (tradicional) Guarani.

Como modo de facilitar a compreensão das redes de parentesco das caticas, bem como de suas trajetórias, estão em anexo nesta dissertação os mapas genealógicos de Arminda Ribeiro e Eunice

Antunes. Sugiro que tais materiais sejam consultados no decorrer da leitura para situar o/a leitor/a a respeito dos diversos sujeitos envolvidos nas narrativas.

Etnografia

Este trabalho utiliza como metodologia uma das principais ferramentas da Antropologia: a etnografia. Para explicitar o que pretende ser feito quando faço referência a etnografia, utilizo a clássica definição de Geertz:

[...] A etnografia é uma descrição densa. O que o etnógrafo enfrenta [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. [...] Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (2008:7).

Relacionando esta definição e dado os diferentes espaços nos quais pude acompanhar as cacicas, como aldeia, universidade, cerimônias religiosas, ida ao Superior Tribunal Federal em Brasília, visita às praças de Balneário Barra do Sul para venda de artesanato, entre tantos outros que serão melhor descritos ao longo do trabalho, foi necessário pensar o campo a partir de uma perspectiva dinâmica.

Para tal, a construção dessa etnografia foi baseada em alguns conceitos-chaves como o de “campo multi-situado” (*multi-sited*) (MARCUS, 1995), cuja noção é produto das novas dinâmicas do mundo contemporâneo. Nesta perspectiva, a relação entre o/a etnógrafo/a e o/a sujeito/a se altera e os espaços de pesquisa dialogam com os enfoques globais. O que essa relação propõe é que o/a etnógrafo/a passe a não observar seu informante em apenas um local, e, o/a informante passe a

não ser pensado/a como pessoa confinada em determinado lugar. A cultura é entendida como uma produção no interior de espaços multilocais (CAMARGO; RIAL, 2009:283).

Desse modo, para esta dissertação, foi necessária a aplicação das descrições densas, porém não as restringindo a um único contexto e buscando entender o dinamismo das relações característico do cotidiano dos/as Guarani e das lideranças pesquisadas.

Neste trabalho, as narrativas sobre as trajetórias das cacicas – ou em outras palavras, uma etnografia de suas trajetórias – se revelaram teoricamente capazes de compreender a emergência do poder feminino nas aldeias pesquisadas e da assunção do cargo de cacica.

O estudo de uma trajetória individual pode ser considerado “um locus rico” e capaz de compreender “a dinâmica de funcionamento de diferentes configurações sociais em diferentes níveis de análise”(GUÉRIOS, 2011: 24-25). Na mesma perspectiva, Revel afirma que :

[...] Cada ator histórico participa, de maneira próxima ou distante, de processos de dimensões e níveis variáveis, do mais local ao mais global. Não existe portanto hiato, menos ainda oposição, entre história local e história global. O que a experiência de um indivíduo, de um grupo, de um espaço permite perceber é uma modulação particular da história global (1998:28).

Diante da possibilidade de articular os âmbitos micro e o macro-social, a apresentação das trajetórias das cacicas configurou-se em uma escolha metodológica pertinente para construção de um arcabouço teórico capaz de contemplar as mulheres indígenas em seus diversos âmbitos de atuação política, e mostrar como suas lideranças se articulam com a conjuntura nacional de políticas e direitos indígenas.

Recorte para a pesquisa

O recorte do campo para esta pesquisa foi feito através de uma preocupação não apenas metodológica, mas também logística. A princípio, eu tinha como objetivo realizar o trabalho em três aldeias: Morro dos Cavalos, Conquista e *Tekoa Yhovy*. As duas primeiras se mantiveram no decorrer da pesquisa, porém não pude manter os

trabalhos no *Tekoa Yhovy*, principalmente porque este está localizado em Guaira, no oeste do estado do Paraná.

O *Tekoa Yhovy* tem como liderança uma vice-cacica, Paulina Martins. Esta região do Paraná é ocupada pela parcialidade Guarani conhecida como Avá-Guarani⁸. Este fato também foi importante para recorte da pesquisa, visto que as duas outras cacicas são Guarani Mbya, o que implica em distinções étnicas importantes entre as lideranças.

Além disso, esta região do Paraná é marcada por um contexto sócio-político e econômico distinto do litoral de Santa Catarina, sendo muito influenciada pelos conflitos causados pelos avanços do agronegócio no Mato Grosso do Sul. Deste modo, optei por não manter esta liderança no campo de estudos, dada a brevidade do mestrado e a impossibilidade de aprofundar contextos tão diversos em um curto espaço de tempo.

Tive contato com Paulina Martins em dois momentos, primeiramente durante uma viagem que realizei até a sua aldeia, durante quatro dias, no mês de maio de 2013, e em outubro de 2014, em um encontro intitulado “*Kunhague Mbaraete*: as mulheres indígenas na luta pela terra”, realizado na capital paulista pelo Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo (USP).

O encontro com esta liderança foi importante não apenas por ter sido um primeiro contato com as aldeias Guarani, mas também por ter norteado alguns pontos centrais no discurso dos/as indígenas, como a questão das terras. Neste primeiro encontro, Paulina me relatou:

Eu tenho duas lutas, uma pela terra e outra pela mudança. Pela terra é mais fácil porque todo mundo 'tá' comigo, mas pela mudança é mais difícil porque parece que eu 'tô' sozinha. Às vezes você pensa em desanimar, mas pouquinho a pouquinho eu vou mudando as coisas. Aqui na aldeia as coisas já mudaram. Antes você não via os homens ajudando em casa, hoje você já vê mais eles cuidando dos filhos, fazendo almoço. As coisas vão se igualando. Mas é difícil, tanto aqui na comunidade como nas outras aldeias. Tem muito preconceito, as mulheres daqui, eu nem tenho muitas amigas aqui. Eu não sei se é inveja porque

8 Conhecidos na literatura etnológica sobre os/as Guarani como Nhandeva.

eu 'tô' onde eu 'tô'; mas é difícil, tem muita gente aqui que não me apoia. **Com os outros caciques também é difícil; no começo, eles não me deixavam falar, eu fui conquistando pouco a pouco, [...]** Nas outras aldeias também é difícil as mulheres me apoiarem, mas tem umas que me apoiam, hoje em dia já é melhor, eu já falo mais. (trecho de entrevista realizada em maio de 2013, grifos meus).

Assim como para Paulina, também para Eunice e Arminda, a questão da terra, desde o início do nosso contato, mostrou-se fundadora nas falas das cacicas, tornando-se um norte para esta pesquisa. Neste sentido, concordo com Barth (2000:11) quando afirma que as categorias êmicas devem ser a base dos conceitos sociais, sendo que a teoria deve se adaptar à realidade e não o contrário. Compartilhando desta perspectiva, busquei, desde a elaboração do projeto desta dissertação, que os discursos das cacicas fossem profundamente levados em consideração e que fossem eles que indicassem qual percurso deveria ser seguido nesta pesquisa.

A preocupação com a questão territorial apareceu também no primeiro contato que tive com a cacica Eunice, durante um encontro que aconteceu na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em março de 2013, durante a quarta reunião do projeto “Gênero e Diversidade na Escola” (GDE), organizado pela professora Miriam Grossi e mediado pela professora Antonella Tassinari. Recém-ingressada no mestrado e com a decisão de trabalhar com populações indígenas, escutei atenta à liderança. Nesta ocasião, Eunice relatou brevemente seus desafios como cacica, especialmente no que dizia respeito aos conflitos territoriais que ocorriam na Terra Indígena Morro dos Cavalos.

De acordo com relato da cacica Eunice:

Na Terra Indígena Morro dos Cavalos hoje vivem 28 famílias, no total de 200 pessoas entre crianças e adultos. **A gente vem vivendo nesse lugar assim com bastante conquista, ao mesmo tempo bastante luta, né.** Nesse momento a gente tá passando por uns **conflitos** na Terra Indígena porque ela é uma terra demarcada, e pra se tornar registrada e a gente ocupar o espaço da terra assim

sem tá correndo risco de perder pra União, ou pras pessoas que querem tomar a terra da gente, a gente precisa ter o registro da terra. Então, tem vários processos que passa, desde da demarcação, da demarcação física, e a gente tá na parte da desintrusão que é a parte onde os moradores [não-indígenas] da terra indígena recebem uma indenização e daí vão desocupando os espaços para que os indígenas ocupem. Então, a gente tá nesse processo. Para nós é uma conquista muito grande, mas, ao mesmo tempo, é um dos [momentos] mais difíceis da nossa conquista, porque a gente tá lidando com pessoas, né, que moram na terra e aí se recusam sair. Aí existe uma grande política por de trás disso também, né, de pessoas que moram próxima, aí tem interesse particular né, em cima dessas terras. **Nesse momento, a gente tá nesse turbilhão, né, passando por essa turbulência**” (Transcrição da filmagem do evento realizado em 04/03/2013, grifos meus).

Pacheco de Oliveira (2010:30-32) aborda a terra – uma base territorial – como importante chave analítica para a compreensão dos modelos de sociabilidade e conseqüentemente de organização política dos grupos indígenas, bem como de seus processos de mudança. Assim, com base nela e nas disputas pela sua apropriação, podemos iluminar não apenas as razões de Estado, mas também os complexos e múltiplos sentidos das ações sociais dos sujeitos nativos. Levando em consideração esta perspectiva teórica, bem como os discursos das indígenas e os dados etnográficos posteriormente coletados, a questão da territorialização e, em especial, as lutas pelas terras e a busca do *teko porã* (sistema Guarani), mostraram-se importantes para a compreensão da problemática das cacicas Guarani Mbya.

A ideia de estudar, neste contexto, especificamente as mulheres indígenas, surgiu quando Eunice, nesta mesma ocasião, contou que era uma das poucas cacicas Guarani de Santa Catarina. Articulando essa informação com meus interesses pelos estudos de gênero e militância feminista que vinham desde a graduação, período no qual realizei o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “As batonetes: uma

etnografia de mulheres caminhoneiras no Brasil”, sob a orientação da professora Miriam Grossi, investigando as representações de gênero das mulheres motoristas de caminhão⁹, achei pertinente continuar minhas pesquisas com mulheres que ocupam posições predominantemente masculinas, apesar do contexto sociopolítico distinto das aldeias.

Desta forma, acompanhar as cacicas foi uma maneira de dar continuidade a uma linha de pesquisa que me interessava, ao mesmo tempo em que possibilitava um recorte pertinente ao trabalho. No decorrer da pesquisa, obtive relatos de apenas três mulheres cacicas entre as vinte e uma aldeias Guarani Mbya de Santa Catarina¹⁰ – além de Eunice Antunes e Arminda Ribeiro – também Etelvina Fontoura, liderança da aldeia Cambirela. Os/as indígenas do Morro dos Cavalos me relataram que na aldeia do Cambirela, moravam Etelvina e alguns dos seus filhos, sendo esta uma aldeia com poucos habitantes, formada apenas pela família de Etelvina. Em duas oportunidades estive na aldeia, mas não consegui encontrar a cacica. Também nos encontros e reuniões que participei com os/as Guarani de Santa Catarina, nunca encontrei Etelvina. Apesar de considerar o material coletado com as cacicas Arminda Ribeiro e Eunice Antunes suficientes para elaboração desta dissertação, acredito que o encontro com Etelvina poderia ter contribuído para esta pesquisa.

Ressalto ainda que outras mulheres, não ocupantes dos cargos de cacicas, aparecem como lideranças e figuras centrais nas organizações políticas das aldeias, assim como desempenham um importante papel decisório nos âmbitos internos. Porém, as relações que se estabelecem devido ao cargo de cacica são específicos e exigem uma apreensão do termo, de suas representações e de como se articula a liderança exercida por estas mulheres. Neste sentido, este trabalho tem como foco a atuação das mulheres que ocupam a posição de cacicas e não de outras pessoas influentes, como as esposas dos caciques, lideranças religiosas femininas ou mulheres mais velhas e, portanto, mais sábias das aldeias. Veremos mais profundamente no decorrer da presente dissertação que algumas dessas posições se articulam também com a tarefa de cacica.

9 O trabalho de conclusão de curso foi defendido no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

10 De acordo com Brighenti (2012:6), em Santa Catarina vivem 1.657 Guarani distribuídos em vinte e uma (21) aldeias/comunidades.

O campo

A partir dos primeiros encontros com Paulina Martins e Eunice Antunes, norteadores da temática desta pesquisa, busquei estabelecer uma relação mais contínua com os/as indígenas, principalmente do Morro dos Cavalos. Deste modo, no ano de 2013, passei a acompanhar a cacica Eunice em manifestações, apresentações culturais e eventos na aldeia e na Universidade. No segundo semestre daquele ano, passei a frequentar semanalmente a aldeia Morro dos Cavalos em razão de aulas de língua Guarani, ministradas semanalmente por Marcos Moreira (*Karay Popygua*), então marido de Eunice.

A minha participação na iniciativa intitulada “Projeto de Ações Afirmativas para a Promoção da Igualdade Étnico-Racial” também facilitou a inserção e o contato com as aldeias Guarani de Santa Catarina. Por indicação da minha orientadora de mestrado e coordenadora do projeto, Profa. Dra. Edviges Ioris, fui vinculada a este Projeto que tem entre suas atividades a realização de oficinas em escolas indígenas para a apresentação do contexto universitário e cotas para indígenas. Por causa do Projeto, do qual fiz parte em 2013 e 2014, estive em várias aldeias Guarani do litoral de Santa Catarina, entre elas Morro dos Cavalos e Conquista.

Foi também a partir da realização de um encontro de lideranças indígenas para discutir Ensino Superior, promovido pelo “Projeto de Ações Afirmativas para a Promoção da Igualdade Étnico-Racial” que, em dezembro de 2013, recebi a visita na minha casa de uma das filhas da cacica Arminda, Celyna da Silva e seu filho, Allyson. Eles ficaram por dois dias em Florianópolis, tendo retornado comigo até a aldeia. Esta foi mais uma oportunidade de visita e, conseqüentemente, de aproximação dos/as indígenas da aldeia Conquista.

Durante o mestrado, também fiz parte como assistente de campo de um grupo para realização de uma perícia judicial em oito aldeias Guarani do Norte de Santa Catarina, englobando quatro Terras Indígenas. A perícia antropológica foi realizada nas Terras Indígenas Pirai, Tarumã, e Morro Alto, sendo que a aldeia da cacica Arminda Ribeiro está inserida na Terra Indígena Pindoty. A pesquisa contou com duas etapas de trabalhos de campo de aproximadamente quinze dias cada uma, realizados em dezembro de 2013 e fevereiro de 2014. A participação neste grupo de trabalho contribuiu não apenas para o

fortalecimento do contato com a cacica Arminda Ribeiro, mas também para o conhecimento aprofundado das aldeias, do histórico de ocupação da região e das relações de parentesco entre os/as Guarani.

Além da inserção nestes projetos, realizei o campo do mestrado nos meses de abril e maio de 2014. Nesse período, dividi meu tempo entre as aldeias Conquista e Morro dos Cavalos; de modo que permanecia aproximadamente sete dias em uma aldeia e depois ia para outra, seguindo assim durante esses meses. No total, passei aproximadamente vinte dias em cada uma das aldeias, estando sempre na casa da Eunice Antunes, no Morro dos Cavalos e na casa da Celyna ou Regina da Silva, filhas de Arminda Ribeiro, na aldeia da Conquista.

Fora do período do campo de abril e maio de 2014, realizei visitas curtas às aldeias – às vezes de apenas um dia – e outras vezes por períodos maiores – de dois ou três dias. Assim, acompanhei Arminda Ribeiro durante dois dias em setembro de 2014, quando visitei a aldeia para evento de inauguração da casa de reza, inauguração esta que não ocorreu, pois não havia até o momento recursos disponíveis para cobrir com barro a construção. No mês seguinte, em outubro do mesmo ano, estive na aldeia em decorrência do “Projeto de Ações Afirmativas para a Promoção da Igualdade Étnico-Racial”, porém a cacica encontrava-se visitando alguns parentes em São Paulo. Em novembro de 2014, em decorrência de uma reunião sobre as demarcações de terras na região, na aldeia do Morro Alto no município de São Francisco do Sul, passei pela aldeia Conquista para visitar rapidamente a cacica. Para além dessas visitas, mantive contato e pude verificar algumas informações desta pesquisa através de redes sociais e telefonemas para seus filhos/as, principalmente Regina, Celyna e Carlos da Silva.

Com Eunice Antunes tive um contato mais intenso, devido à maior proximidade da sua aldeia com a cidade de Florianópolis, local em que resido, e também porque a cacica fez parte do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, sendo que assim eu a encontrava com frequência na UFSC e em eventos acadêmicos. Além disso, Eunice fala perfeitamente a língua portuguesa, o que facilitou o nosso diálogo e a nossa amizade, visto que não falo e não compreendo a língua Guarani¹¹.

Para além do período do campo de abril e maio de 2014, retornei

11 Ao longo das aulas de Guarani e do trabalho de campo pude aprender algumas palavras, porém não o suficiente para entender uma conversação em idioma nativo.

para Terra Indígena Morro dos Cavalos, em julho de 2014, quando durante três dias acompanhei a reunião da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY), e, em outubro do mesmo ano, quando permaneci um fim de semana na casa da cacica Eunice durante o processo de ocupação de uma das margens da BR-101.

No dia 19 de agosto de 2014, estive em Brasília com Eunice Antunes. Na ocasião, a cacica elaborou um dossiê sobre a situação da regulamentação das áreas da Terra Indígena Morro dos Cavalos na sede do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) em Brasília e o entregou no Superior Tribunal Federal (STF), nos gabinetes de todos/as ministros/as. A possibilidade de acompanhar a cacica durante esta ocasião foi importante para a pesquisa não apenas por ter presenciado um dia histórico para o processo de regularização da Terra Indígena Morro dos Cavalos, mas também para compreender as formas de atuação da cacica Eunice em diferentes espaços políticos.

Em decorrência do estreitamento da nossa relação, em novembro de 2014, Eunice Antunes e seus filhos/as Rayanne e Karai Antunes passaram três dias na minha casa em Florianópolis. Nestes dias, além de passearmos pela cidade, trabalhamos juntas em seu Trabalho de Conclusão de Curso que seria apresentado meses mais tarde no Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica.

Em 2015, no mês de fevereiro estive na aldeia para defesa do Trabalho de Conclusão de Eunice Antunes e, em abril, para discutirmos o terceiro capítulo desta dissertação, referente a sua trajetória e atuação. Além disso, no presente ano, ainda nos encontramos na Universidade em razão da formatura do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, em uma manifestação pelos direitos territoriais indígenas na Assembleia Legislativa de Santa Catarina (ALESC) e durante um evento no CIC (Centro Integrado de Cultura) na cidade de Florianópolis, também a respeito dos direitos territoriais indígenas.

Grafia das palavras em Guarani

Como explicitado anteriormente, eu não tenho domínio da língua Guarani, o que dificultou que eu elaborasse uma proposta própria sobre o modo que as palavras em Guarani deveriam ser escritas nesta dissertação. Para solucionar tal problema, apresentei a Eunice Antunes,

interlocutora desta pesquisa e também acadêmica indígena e professora, uma lista de todas as palavras em Guarani utilizadas nesta dissertação, bem com seus significados em português. Corrigimos juntas a lista e Eunice me explicou uma a uma. Assim, pautei a grafia das palavras em Guarani em suas correções gramaticais e do mesmo modo, busquei contemplar os significados das palavras com as explicações feitas por Eunice. Nos casos em que uso algum conceito em Guarani apresentado por algum autor/a, procurei manter a grafia escolhida pelo/a mesmo/a.

O título desta dissertação “*Kunhangue Mba'e Kua*” também foi pensado e escolhido com Eunice Antunes. De acordo com a cacica, “*kunhangue*” quer dizer mulher, enquanto “*mba'e kua*” é uma expressão que designa o “modo de fazer algo”, “alguém que sabe fazer” e “sabe criar e transformar algo”. Neste sentido, entendemos que tal expressão revelava os objetivos desta dissertação e atentava para forma de atuação das mulheres cacicas Guarani Mbya.

Capítulo I

O GÊNERO DA ANTROPOLOGIA: UMA ANÁLISE TEÓRICA A PARTIR DE UMA PERSPECTIVA FEMINISTA

Este capítulo tem como objetivo refletir sobre os aportes teóricos que me auxiliaram – ou não – na compreensão da temática das lideranças femininas entre os Guarani Mbya do litoral de Santa Catarina. Para tal, destaco que as teorias sobre mulheres indígenas enfrentam um impasse teórico marcado pela necessidade de articular os estudos etnológicos sobre populações indígenas – os quais muitas vezes não levam em consideração as contribuições das mulheres indígenas e naturalizam ou negligenciam as representações de gênero dentro dos grupos – e os estudos de gênero – que, ao refletir sobre “mulheres”, muitas vezes as apresentam através de uma abordagem etnocêntrica e universalista, da qual as indígenas, como parte de um grupo etnicamente diferenciado, não fazem parte.

Tento aqui explicitar como a teoria etnológica clássica, especialmente sobre os/as Guarani, apresenta limites para a compreensão da temática de mulheres caticas ao tender a “essencializar” e “naturalizar” a ocupação dos papéis de lideranças políticas por homens. Busco também atentar para a invisibilidade das mulheres nesta literatura e para obstáculos e preconceitos que as antropólogas tem historicamente enfrentado durante os trabalhos de campo com povos indígenas. Através do exemplo da minha própria inserção em campo, destaco que a pouca visibilidade de trabalhos produzidos por mulheres e sobre mulheres não é reflexo da “ausência” de pesquisadoras que realizaram trabalhos de campo, mas, sobretudo, de como a Antropologia e seu histórico androcêntrico tem atribuído relevância secundária aos papéis e produções das mulheres.

Tenho ainda como objetivo, no presente capítulo, atentar para a exclusão das mulheres indígenas da categoria “mulheres”, destacando a colonialidade de gênero dentro dos estudos sobre mulheres, visto que ao tratar de tal categoria em geral se presume que o termo diz respeito às mulheres burguesas, brancas e heterossexuais. Ao refletir sobre o não reconhecimento das indígenas na categoria “mulheres”, faz-se

necessário re-pensar a pretensa universalidade da categoria, bem como das demandas femininas.

Deste modo, para compreensão da problemática, foi preciso abordar a categoria “gênero” de forma que esta dialogasse com outras identidades discursivamente construídas, como raça, classe e etnia. Essa estratégia teórica, desenvolvida no pensamento feminista decolonial, permitiu que fosse levado em consideração o caráter histórico, relacional e sociocultural das relações entre homens e mulheres, e, assim, mostrou-se pertinente para análise das mulheres cacicas.

Lideranças religiosas e lideranças políticas: a imposição colonial e a apropriação do termo “cacique/cacica” pelos/as Guarani Mbya

Kramer (2006:13) destaca que a bibliografia sobre os/as Guarani, desde os tempos jesuíticos, aponta para uma distinção entre as lideranças religiosas e as lideranças políticas. As atividades das primeiras consistiriam em estabelecer o diálogo entre os deuses e os/as indígenas, sendo reconhecidas pelos seus poderes cósmicos e pela sua capacidade de conduzir rituais e manter as normas que regem o “sistema guarani” (*nhandereko*). Por sua vez, os chefes políticos tinham entre suas funções, conduzir os assuntos que ligavam a aldeia com os não indígenas, primeiramente nas relações com a sociedade colonial e posteriormente com representantes da sociedade nacional (*idem*: 16-18).

Diversas análises em torno das organizações sociopolíticas Guarani estão focadas na centralidade da figura xamânica (liderança religiosa) para o grupo. As primeiras descrições etnográficas sobre Guarani com ênfase na dimensão religiosa perpassam a inteira obra de Curt Nimuendaju, que inspira diversos/as autores/as ainda hoje. Em sua análise sobre os Apapocuva, grupo Guarani, que nos anos 1940, migrava do Mato Grosso do Sul para o estado de São Paulo, o autor faz referência a uma “teocracia”, baseada na presença de líderes espirituais, responsáveis por conduzir migrações e por assumir funções políticas. Para Nimuendaju, “antigamente”, só existiriam “pajés-principais” e teriam sido as autoridades brasileiras que, impositivamente, passaram a exigir a nomeação de capitães “leigos”, provocando conflitos internos (NIMUENDAJU, 1987:75).

Bartolomé (2009: 324-330) afirma que a atribuição dos papéis do chefe político (*mburuvichá*) e do chefe religioso (*karai*) dependem do

contexto e da situação que as comunidades indígenas atravessam em determinado momento. O autor destaca que em sociedades xamânicas, como as Guarani, organizadas a partir de princípios religiosos, torna-se difícil distinguir uma liderança religiosa de uma liderança política. Para o autor, como a ordem significativa da sociedade Guarani está associada à ordem significativa do universo, na qual a vida coletiva responde a um princípio unitário, a distinção entre o material e o espiritual seria arbitrária. Deste modo, Bartolomé considera que o chefe político e religioso funcionam muitas vezes como *primus inter pares*, em outras palavras, o chefe político se relaciona com o religioso e as lideranças xamânicas se relacionam com o político¹².

Apesar da indiscutível influência religiosa para as cacicas acompanhadas nesta dissertação, no atual contexto sociopolítico das comunidades Guarani Mbya de Santa Catarina, não foi possível tratar as lideranças religiosas e lideranças políticas como indissociáveis, visto que as atividades de ambas as figuras são distintas¹³. O termo “cacique/cacica” é mais frequentemente associada ao/a representante político, este/a tem como uma das principais incumbências a intermediação com as questões externas à aldeia.

O termo “cacique” não é local e seu uso implica em uma imposição das agências de política indigenistas (KRAMER, 2006:20). Segundo Sztutman (2005:245), o termo cacique tem origem da palavra *kasik*, vocábulo *aruak* utilizado para designar “chefe” e empreendido

12 Nos capítulos seguintes será explicado detalhadamente de que forma essas lideranças religiosas e políticas atuam no contexto das duas aldeias pesquisadas, especialmente no capítulo III, no tópico intitulado “O crivo religioso: recebendo o espírito de liderança”.

13 A importância das lideranças religiosas é amplamente discutida pela produção etnológica e antropológica sobre os/as Guarani. Em contrapartida, raramente o protagonismo das mulheres como figuras xamânicas é abordado. Entre os diversos materiais pesquisados, encontrei apenas a tese de Celeste Ciccarone (2001), intitulada “Drama e sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres Mbyá Guarani” que refletia sobre a participação das mulheres nos movimentos migratórios e na liderança religiosa do seu grupo. A autora analisa o movimento migratório iniciado no princípio do século XX, conduzido por uma mulher xamã, chamada *Tatati Yva Re ete*. O movimento teve início no Paraguai e resultou na fundação de uma aldeia no estado do Espírito Santo. A autora afirma que a organização social baseada na autoridade de uma liderança xamânica feminina, é um “caso aparentemente atípico na etnologia guarani, sem registro etnográfico” (2004:87). Ciccarone também aponta para as lacunas a respeito do papel das mulheres na literatura etnológica e afirma que “la literatura etnológica sobre los Guarani presenta algunas lacunas significativas. Los procesos migratorios han sido raramente analizados a través de las narraciones de sus protagonistas, y no se ha dado importancia al papel de las mujeres como líderes chamánicas y como articuladoras de la vida social y de las redes familiares (2004:81).

pelos espanhóis para fazer referência ao “sistema político taino”. Para Bartolomé (2009: 330), os denominativos dos chefes tainos extrapolaram sua origem e passaram a designar todas as lideranças políticas que se relacionaram mais com os europeus.

No que concerne às imposições coloniais aos sistemas nativos, Pacheco de Oliveira (1988:10-11) afirma que, ao regular os papéis e obrigações sociais, as instituições coloniais passam a ser internalizadas pelos sistemas nativos. Assim, para o autor, seria um erro buscar a coerência das instituições indígenas sem considerar o fenômeno da dominação. Para Pacheco de Oliveira (*idem*), a dominação não pode ser resumida a “um fator externo, imposto por forças estranhas ao grupo observado” e tampouco, trata-se de um processo de “sujeição absoluta”, onde o polo dominado seria incapaz de exercer uma função ativa e de reinterpretar as pressões que recebem dos polos dominantes. Nesta dissertação, foi possível notar que, por mais que a atribuição e exigência da nomeação de caciques/cacicas seja um imperativo externo às aldeias¹⁴, tais figuras são legitimadas dentro de seus grupos, não apenas pelo reconhecimento dos/as integrantes das comunidades, como um todo, mas também pela proximidade e respeito às questões religiosas, consideradas tradicionais pelos/as Guarani. Neste sentido, apresento neste trabalho a incorporação e apropriação que os/as Guarani realizaram da categoria “cacique” e, principalmente, da categoria “cacica”.

A teoria clastriana sobre chefia: a poliginia como privilégio do líder

Após extensa pesquisa bibliográfica que ajudasse na compreensão das cacicas mulheres Guarani Mbya, notei que o foco dado às teorias sobre chefia e organização política não atentavam para exclusão das mulheres de algumas esferas de poder e acabavam por “essencializar” e “naturalizar” tais posições como masculinas, negligenciando as ordens de gênero no interior dos grupos indígenas. Não é meu objetivo aqui fazer um mapeamento de todas as teorias sobre chefia indígena; contudo, assinalo que a “naturalização” dos papéis de lideranças por homens tem se consolidado através da teoria sobre chefia de Clastres, suporte de diversos teóricos sobre os/as Guarani e que

14 Tal fato é apresentado na etnografia realizada com Arminda Ribeiro e pode ser encontrado no capítulo II, mais especificamente no tópico “Ser mulher e cacica (*uvixa*)”.

utilizo neste capítulo a título de exemplo das lacunas teóricas que encontrei na literatura etnológica clássica.

Em seu trabalho, Clastres (2012:48) destaca três pontos centrais – apresentados por Robert Lowie em 1948 – como condições necessárias para o poder entre os grupos nativos nas Américas. Para o autor, primeiramente o chefe é um “fazedor de paz”, sendo a instância moderadora do grupo; em segundo lugar, o chefe deve ser generoso com seus bens, não podendo repelir os incessantes pedidos dos outros indígenas; o terceiro ponto é que somente um bom orador poderia ter acesso à chefia.

De acordo com Clastres, a literatura etnográfica atesta bem a presença desses três aspectos essenciais ao exercício da chefia. Entretanto, a área sul-americana, somaria outro traço a esses três pontos, suplementar aos destacados por Lowie: o privilégio da poligamia. Assim:

Quase todas essas sociedades, qualquer que seja o seu tipo de unidade sócio-política e a sua dimensão demográfica, reconhecem a poligamia: mas quase todas também a reconhecem como privilégio mais frequentemente exclusivo do chefe (*idem*:51)

Na obra de Clastres (2012), o termo *poligamia* – casamento de uma pessoa de ambos os sexos com mais de uma pessoa ao mesmo tempo – foi muitas vezes usado como sinônimo de *poliginia* – casamento entre um homem e mais de uma mulher ao mesmo tempo –, sem qualquer reflexão crítica. Quando se apresenta a poliginia como traço necessário à liderança, sem problematizar que se trata de um termo exclusivamente utilizado pela Antropologia para designar a poligamia por parte dos homens – na qual se permite que estes tenham mais de uma esposa, mas não o contrário – limita-se o arsenal teórico da disciplina, colocando a chefia como atributo exclusivamente masculino. No mesmo sentido, quando a palavra poligamia vem acompanhada de “várias esposas”, não se atenta para a possibilidade de que a referida liderança seja uma mulher e naturaliza-se a ocupação de cargos de chefias por homens.

A literatura colonial, de modo geral, vai de encontro à teoria clastriana e aos pressupostos poligâmicos dos chefes, assim, o jesuíta

Antonio de Ruiz de Montoya, escritor no século XVII, destaca o casamento dos caciques com diversas esposas. Segundo o autor:

Tenían sus caciques, en quien todos reconocen nobleza, heredada de sus antepasados, fundada en que habían tenido vasallos y gobernado pueblo. Muchos se ennoblecen con la elocuencia en el hablar (tanto estiman su lengua, y con razón, porque es digna de alabanza y de celebrarse entre las de fama) con ella agregan gente y vasallos, con que quedan ennoblecidos ellos y sus descendientes. [...] **Conocimos algunos destes que tenían a 15, 20 y 30 mujeres** (RUIZ DE MONTOYA [1639] 1989: 76, grifos meus).

A poliginia é apresentada na literatura sobre os/as Guarani não apenas como um privilégio meramente sexual, mas como formadora de uma vasta rede parental em torno do chefe. Assim, as diversas mulheres, provenientes de famílias extensas distintas, possibilitavam a criação de amplos laços de reciprocidade e de cunhadismo (*tovajá*), envolvendo as lideranças em sistemas de intercâmbio recíprocos (BARTOLOMÉ, 2009:324).

Clastres (2012) afirma ainda que mais do que um privilégio, a poliginia dos chefes revela-se também como uma estratégia dos líderes. Deste modo, as mulheres do chefe e sua força de trabalho seriam empregadas para produção de bens de consumo excedentes que posteriormente seriam distribuídos para o resto da comunidade como forma de demonstração da generosidade do chefe.

Como aponta o prefácio do livro “A sociedade contra o Estado”, escrito por Lima e Goldman (2012:17), a análise de Clastres, focalizada na chefia, demonstrou que a relação entre as sociedades indígenas com suas instituições políticas não poderiam ser reduzidas a reciprocidade. Essas instituições se destacariam, sobretudo, como um nódulo que articula a circulação de mulheres, bens e palavras. Contudo, apesar dos alcances de suas análises, Clastres afirma que não há nada em seus relatos etnográficos que lembre alguma relação de poder de homens sobre mulheres (*idem*:243). No entanto, há de se perguntar: se existe troca de bens e de mulheres, sendo a poligamia um “privilégio” exclusivo aos homens, como aponta o autor, não haveria relações de poder dos homens sobre as mulheres?

Na perspectiva teórica de Clastres, o privilégio da poliginia e a produção de excedentes pelas mulheres do chefe, associados ao estabelecimento de uma rede de parentesco ampla, teriam permitido historicamente a ascensão a cargos políticos por parte dos homens. O que o autor não aponta, mas que sua teoria permite concluir, é que se tal fato possibilitou a consolidação de chefes homens, por ser um privilégio masculino, seria um fator que impediria as mulheres de atuarem como chefias.

É nesse mesmo sentido que Adão Antunes, pai da cacica Eunice Antunes, me explicava que mulher cacique é um desafio ainda atual, visto que em muitas aldeias os caciques tem relações com mais de uma mulher e não pretendem romper os próprios privilégios. Assim,

Tem muito interesse hoje desse lado, dos homens não aceitam mulher como cacique. É uma briga, 'né'. Tem interesse de poder, 'né', de manipular a própria mulher, é o interesse deles. Casa com uma, deixa com filho, pega outra, pega outra, vai indo assim. E aí, um pouco é isso, interesse de 'tá' manipulando e se aproveitando da fraqueza das mulheres (trecho de entrevista realizada com Adão Antunes em junho de 2014).

Ao naturalizar a poligamia como privilégio masculino e não abordar como este elemento possibilitou historicamente a ascensão de chefes do sexo masculino ao poder, a teoria clastriana invisibiliza as ações das mulheres e as colocam na mesma esfera de trocas de “bens”, negando assim que haja disputa na manutenção deste privilégio pelos homens, como bem aponta Adão Antunes. Nesta dissertação, o material etnográfico a respeito das cacicas Eunice Antunes e Arminda Ribeiro não permitiu que a teoria clássica clastriana sobre chefia indígena fosse reiterada, exigindo assim que novas perspectivas teóricas fossem pensadas.

A invisibilidade das mulheres indígenas na Etnologia

Como apontei anteriormente, as etnografias clássicas sobre chefia omitem a contribuição das mulheres e essencializam as figuras de chefia como exclusivamente masculinas. Nesse sentido, apresentam

lacunas teóricas (e etnográficas) não apenas sobre as mulheres lideranças, mas também sobre as mulheres indígenas em geral. Algumas autoras, como Lasmar (1999:5), Ciccarone (2001:128), Sacchi (2006:49), Hirsch (2008:16) e López (2014:83), atentam para a invisibilidade das mulheres indígenas como sujeitas de análise nos trabalhos etnográficos e acadêmicos. Biraben (2012: 247) destaca ainda que as representações sobre mulheres indígenas, em especial as Guarani, tendem a caracterizá-las de forma estereotipada, como escravas ou subordinadas, negligenciando a agência feminina.

Para Hirsch (2008:16), até a década de 1970 e 1980, a mulher, como sujeita de investigação acadêmica, estava praticamente ausente dos interesses dos antropólogos. A pouca visibilidade dada à temática era reflexo não apenas dos interesses da disciplina que excluía as mulheres, mas também, como indica Overing (1986:35), da falta de objetividade etnográfica e do viés masculino presente no pensamento antropológico. Rosaldo e Lamphere (1974: 1-2) ressaltam que, salvo algumas exceções, os antropólogos, ao escreverem sobre diferentes culturas, seguiram seu próprio viés ideológico e trataram as mulheres como relativamente invisíveis, descrevendo as atividades e interesses masculinos¹⁵. No mesmo sentido, Miriam Grossi (1992:10) aponta que a inserção das mulheres no campo antropológico revelou que a Antropologia era androcêntrica e que “a ‘busca do outro’ era sempre a de um homem falando com e em nome de outros homens”.

No que concerne aos trabalhos a respeito dos povos Tupi-Guarani, pude perceber no decorrer da pesquisa que os pilares clássicos da Etnologia a respeito destes povos citados na maior parte das obras sobre o tema, como Cadogan, Métraux, Nimuendaju, Schaden e Melià, entre outros, não levam em consideração a atuação política das mulheres e, portanto, não contribuíam realmente para a compreensão da complexidade da temática de gênero e povos indígenas. Nesta perspectiva, tal como Corrêa (2003:207), percebi a necessidade de resgatar trabalhos produzidos por antropólogas mulheres, o que constitui uma possibilidade de apreensão dos movimentos de gênero, “cultural, histórica e politicamente determinados nos quais nós – e também os povos tradicionalmente pesquisados por nós – estamos envolvidas”.

15 Para Lasmar (1999:5), a própria estrutura social das sociedades indígenas sul-americanas, com maior atuação das mulheres em esferas ligadas à domesticidade, podem ter privilegiado uma perspectiva masculina por parte dos pesquisadores.

É importante ressaltar que os antropólogos mencionados acima se incluem dentro das tendências teóricas e metodológicas de um projeto androcêntrico de ciência, de Antropologia e de Etnologia, não sendo tal viés ideológico algo individual. É este projeto que deve ser observado, denunciado e reescrito, ou nas palavras de López (2014:83), deve-se “denunciar la visión patriarcal de las ciencias sociales que ha contado una historia machista de los pueblos indígenas, negando los aportes de las mujeres indígenas”. Gargallo Celentani (2014:202) afirma que também as mulheres indígenas, ao reconhecerem a invisibilidade de suas histórias, buscam estratégias para reescrevê-las. Para a autora, as mulheres indígenas vem atuando de forma parecida às feministas das décadas de 1960 e 1970, que reivindicaram as histórias de suas antepassadas invisibilizadas pela historiografia oficial, trazendo à tona personagens que demonstrassem o protagonismo feminino. Entre os exemplos apresentados pela autora, estão o caso da cacica¹⁶ Gaytana, que enfrentou militarmente a invasão espanhola na Colômbia, no século XVI, e Dolores Caguango, dirigente *kichwa* que atuou no Equador nos princípios do século XX. Ambas as histórias vêm sendo resgatadas e reivindicadas pelas mulheres indígenas que lutam por maior participação e reconhecimento.

As dificuldades das mulheres antropólogas em campo

A escassez de material etnográfico e antropológico produzido por mulheres não significa que estas não tenham realizado trabalho de campo. Pelo contrário, sozinhas ou com maridos, elas foram a campo, aventuraram-se e percorreram espaços desconhecidos; porém, em sua maioria, seus trabalhos permanecem, ainda hoje, marginalizados¹⁷.

16 O livro escrito por Francesca Gargallo Celentani (2014) intitulado “Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América” foi a única referência bibliográfica encontrada que também faz menção às mulheres “cacicas” (p. 55, 202, 238).

17 No que diz respeito à recuperação das trajetórias e obras de antropólogas, o trabalho “*Dictionnaire des femmes créatrices*” mostra-se um material importante. Publicado em 2013, o trabalho tinha como objetivo visibilizar as histórias de mulheres criadoras das mais diversas áreas. A equipe do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) da Universidade Federal de Santa Catarina, coordenado por Miram Grossi, e a equipe do *Laboratoire d'Anthropologie Sociale* (Laboratório de Antropologia Social), coordenada por Barbara Glowcowski, participaram do projeto que consistiu em uma detalhada pesquisa biográfica e bibliográfica para a produção de verbetes sobre a trajetória intelectual de renomadas

Mariza Corrêa (2003), no livro intitulado “Antropólogas e Antropologia”, nos apresenta algumas dessas pesquisadoras, entre elas, Leolinda Daltro, Heloísa Alberto Torres¹⁸ e Emilia Snethlage, que foram fazer trabalhos de campo com povos indígenas nas primeiras décadas do século XX. Corrêa narra os obstáculos enfrentados por essas pesquisadoras, consideradas mulheres “aventureiras” – no duplo sentido da palavra, seja como corajosas ou como prostitutas –, não apenas em seus meios familiares ou nas comunidades em que permaneceram, mas também perante seus colegas de profissão.

Trazendo ainda outro caso, da antropóloga Ruth Landes, Corrêa (2003:24) mostra que as mulheres, principalmente as solteiras, foram sistematicamente importunadas no exercício da profissão. Ela revela as sucessivas perseguições sofridas por Landes por parte de Arthur Ramos e Melville Herskovits no tempo que esteve no Brasil, entre 1938 e 1939. Sistematicamente caluniada pelos colegas, Landes, ao escrever uma carta a respeito das ações de tais pesquisadores, afirma que “*their calumnies were symbolic rape on me* [suas calúnias eram um estupro simbólico]”.

Correa assinala que as principais acusações contra Landes, se deram pelo fato de ser uma pesquisadora solteira. A autora afirma que três pontos sustentavam as críticas contra a antropóloga. Primeiro, no que diz respeito a sua atuação profissional, pelo fato de ser uma mulher entrando em um campo dominado por homens; segundo, em razão do seu tema de pesquisa, com ênfase nas questões raciais, em um momento que a Antropologia enfatizava as explicações culturais; e por fim, por ter realizado uma descrição destoante das canônicas, enfatizando a

antropólogas de diferentes nacionalidades. Particpei do projeto entre 2007 e 2009 e, dentre as várias antropólogas listadas por sua contribuição para a Antropologia, pesquisei mais especificadamente as inglesas Mary Douglas e Marilyn Strathern e as brasileiras Heloísa Alberto Torres e Manuela Carneiro da Cunha. No “*Dictionnaire des femmes créatrices*” (2013), foram publicados os verbetes da Manuela Carneiro da Cunha e da Marilyn Strathern.

18 Heloísa Alberto Torres privilegiava e defendia o trabalho de campo, auxiliando jovens pesquisadores/as no desenvolvimento da Etnologia, além de se empenhar na questão da valorização cultural e social das comunidades indígenas brasileiras. Em 1934, Heloísa deu um curso de extensão no Museu Nacional com o título “A mulher entre os índios do Brasil”. Apesar das poucas publicações sobre suas expedições, a antropóloga, além de ter sido a primeira mulher a se tornar diretora do Museu Nacional, teve destaque em diversos cargos e se tornou referência nacional e internacional.

importância das mulheres nos rituais de candomblé (*idem*:169).

Se o caso de Landes confirma que as mulheres sozinhas passam por dificuldades nos trabalhos de campo e nas relações com os colegas, as mulheres que carregam o “estigma” de esposa de antropólogo também estão sujeitas à desapareição, quando seus nomes próprios são o nome de *outrem*, no caso, os sobrenomes dos maridos. Corrêa (2003:20) afirma que Dina Lévi-Strauss, acompanhante de Claude Lévi-Strauss nos seus trabalhos de campo e que atravessou com o marido alguns dos desafios da pesquisa de campo em um país distante, como uma “conjuntivite purulenta que a deixou quase cega” e com o risco de perder completamente a visão, entre tantos outros, hoje é praticamente esquecida. Assim, se na década de 1930, Dina Lévi-Strauss era quase sempre subsumida a categoria “casal Lévi-Strauss”, atualmente, com o nome de Fernande Dina Dreyfus, a notoriedade retrospectiva de Lévi-Strauss definitivamente não chegou a alcançá-la. Normalmente citada em nota de pé de página nas obras de Lévi-Strauss, Dina Dreyfus hoje fica longe do grande número de referências feitas ao marido.

Apesar de presente em todos os trabalhos, as implicações em relação as identidades de gênero do pesquisador/a é um tema pouco abordado entre os/as antropólogos/as, sendo mais destacado pelas estudiosas feministas. Tal aspecto da pesquisa dificilmente se mostra explicitadamente nos textos referentes aos trabalhos de campo, bem como nas escolhas dos interlocutores e das teorias. Assim, a ideia de uma “cientista neutra e assexuada”, como bem aponta Grossi (1992:12), continua sendo acriticamente propagada pelos trabalhos que não problematizam a identidade de gênero do/a pesquisador/a em campo.

Os desafios das antropólogas hoje e a relação entre “pares”

Elas, elogiadas ou detratadas, passaram à história como personagens menores, figuras de corredor, e as inúmeras anedotas impublicáveis sobre elas que ouvi no decorrer da pesquisa pareciam ser o único modo aceitável de incluí-las em nossa história. Histórias picantes, é claro, e não é disso que se trata sempre que há mulheres na história? Essas histórias deixam de ser anotadas aqui, não por fuga ao dever histórico do registro, mas porque são apenas uma confirmação a mais do papel

anômalo que estas figuras, raras, representaram em nossa história – além de, como é sabido, ajudarem a explicar mais os personagens que as contam do que as personagens que as motivam (Corrêa, 2003: 16-17).

O trecho acima mostra que, segundo Corrêa, as anedotas “impúblicáveis” são, para muitos antropólogos, o único modo de aceitar a inclusão das mulheres na história da Antropologia. Diferentemente da autora que os manteve impúblicáveis, optei por torná-los públicos e mostrar, através da minha experiência como mulher em campo, as exigências e desafios atuais das antropólogas, especialmente, no que diz respeito à relação com profissionais da área de estudos indígenas.

Logo que decidi trabalhar com povos indígenas, por se tratar de um universo pouco familiar para mim até então, resolvi escutar com atenção os conselhos de diversos/as profissionais que estavam envolvidos/as com o assunto. A questão que me coloco hoje, que pude perceber apenas depois do trabalho de campo, é que poucos/as colegas tinham uma postura feminista em relação à presença de uma pesquisadora mulher nas aldeias.

Neste sentido, entre os diversos conselhos, ouvi várias vezes que “não era bom levar namorados diferentes para aldeia”, ao mesmo tempo em que era “bom levar namorado, pois as mulheres Guarani eram muito ciumentas” e, desse modo, ficaria claro que minha intenção na aldeia não era “arrumar marido”, ou namorar o marido delas, mas realizar um trabalho junto a eles/as. Tentei, na medida do possível, seguir os conselhos, apesar de não concordar com tal postura que eu considerava não feminista, e, sobretudo, pouco honesta com os/as indígenas por ser obrigada a dissimular uma autoimagem.

No decorrer do campo, talvez porque eu não falasse a língua e não entendesse as brincadeiras, eu nunca me senti ameaçada ou constrangida por nenhum dos indígenas. Nunca fui alvo de nenhuma situação de violência ou mesmo de alguma forma de constrangimento.

Os constrangimentos partiram principalmente dos meus colegas antropólogos, quando estes, exteriorizaram várias vezes para mim “a falta de necessidade de um trabalho de gênero”, afirmando que feminismo “era coisa minha” e que eu não podia “tentar colocar os indígenas em caixinhas”; em outras palavras, tentar encaixar as mulheres dentro do meu “feminismo”. Sem dúvida, esta nunca foi

minha intenção e pretendo realmente não fazê-lo aqui. De todo modo, gênero como categoria de análise para ciências sociais é teoricamente legitimada e consolidada há algumas décadas. Além disso, para a compreensão e análise das mulheres indígenas, fez-se necessário mais do que uma postura assumidamente feminista, mas verdadeiros esforços teóricos-metodológicos para compreensão do tema.

Foi ainda durante algumas conversas com não indígenas que as questões de gênero e do papel de pesquisadora solteira nas aldeias apareceu mais claramente. Em certa ocasião, durante o retorno para Florianópolis, depois de uma reunião com os indígenas em Palhoça, peguei carona com alguns dos indigenistas que trabalham com os Guarani Mbya. Conversávamos, então, das possibilidades de trabalho para 2015, quando disse que depois de defender a dissertação, eu pretendia ser motorista de caminhão. A resposta imediata de um deles foi: “E você também vai posar pelada, igual aquela caminhoneira, Débora Rodrigues?”. Disse que não pretendia, mas que não tinha nada contra esta opção. Então, o outro indigenista completou: “Se você posar a gente vai comprar logo duas, não vai nem precisar vender fora da aldeia porque os Guarani vão comprar todas”.

Ainda durante a carona, continuando a conversa, eles me disseram que eu deveria “pegar logo o trabalho”, ou seja, aceitar participar de projetos nas aldeias Guarani Mbya em 2015, porque “assim a gente mantém mais uma antropóloga bonita trabalhando com a gente no ano que vem”. Não é novidade que critérios de beleza são utilizados para escolha de mulheres que posam para revistas masculinas, só não acho que os mesmos deveriam ser utilizados para a escolha das participantes em trabalhos científicos; principalmente no momento em que as profissionais estão na aldeia, trabalhando e se relacionando com profissionais da mesma área. Independentemente do cenário da conversa, estes homens não demonstraram nenhum respeito com suas colegas profissionais naquele momento.

Além disso, a postura de alguns indigenistas homens durante o exercício de suas atividades, apesar de aceita pelos indígenas, muitas vezes me causou estranhamento. Em especial, pelo modo que alguns destes profissionais não indígenas “brincavam” entre eles e com os indígenas, chamando um ao outro de *guaxu*, apelido dado em idioma Guarani às pessoas homossexuais. Como me explicaram alguns indígenas, em português seria algo como “viado”, “bicha”. Importante

ressaltar que a homossexualidade é um assunto de difícil tratamento nas aldeias. Nunca vi nenhuma atividade acadêmica ou governamental neste sentido entre os Guarani Mbya. Talvez porque estas poderiam não ser bem aceitas pelos indígenas que, apesar de relatarem casos isolados de indígenas assumidamente homossexuais, já me afirmaram várias vezes não acharem ser uma “coisa normal”. De todo modo, acredito que se não há uma proposta de atuação das instituições neste sentido, seria importante, no mínimo, maior delicadeza com o assunto.

Nota-se que os diversos obstáculos experienciados pelas antropólogas do século XX e mencionados por Corrêa, se refletem na minha pesquisa. As críticas em relação à inserção de uma temática desviante dos cânones da teoria sobre os Guarani, como a de gênero e os episódios vivenciados em campo que mostram a associação da mulher solteira com a objetificação do corpo e como “possibilidade sexual”, são exemplos de que ainda existem diversos obstáculos a serem superados para a construção de uma Antropologia mais igualitária entre gêneros.

A mulher antropóloga e os imperativos do trabalho de campo

Se, por um lado, recebi de não indígenas, sobretudo pesquisadores/s, conselhos sobre os modelos de condutas que eu deveria seguir, por outro lado, alguns acontecimentos durante os trabalhos de campo me mostraram que muitas vezes os/as indígenas não tinham as mesmas expectativas sobre meu comportamento, além de ficar evidente que algumas das percepções que os/s indígenas tinham sobre mim, estavam além do meu controle, sendo resultado de eventos diversos.

Um destes eventos me chamou atenção e descrevo-o aqui para exemplificação. Uma noite, enquanto eu estava realizando campo na aldeia Conquista, recebi uma mensagem de celular de um número desconhecido que dizia: “te ouvi no Corujão da Band”. A mensagem chegou enquanto eu estava dormindo e como eu nunca tinha participado do Programa de Rádio “Corujão da Band”, concluí que deveria ser um engano. Dias depois, quando retornei à aldeia Morro dos Cavalos, a cacica Eunice me perguntou se eu tinha visto a mensagem que ela havia me mandado. Segundo Eunice, uma pessoa chamada Francine, de São Paulo e que, assim como eu, tinha recentemente comprado um fusca, tinha telefonado ao programa. No telefonema, a Francine em questão contava sobre as dificuldades que tinha passado no Sul do país, sendo

que para sobreviver teve inclusive que “fazer programa”, ou seja, ser prostituta.

Eu achei engraçada a naturalidade com que a cacica me contou o episódio, sobre o qual não deixou transparecer nenhum julgamento de valor. Sem entrar no mérito da negatividade da imagem de prostituta, esta não era a imagem que eu esperava que tivessem de mim dentro da aldeia e que eu havia me preparado antes de ir ao campo. A postura de Eunice me causou espanto, principalmente, por ter sido muito aconselhada anteriormente a mostrar uma “conduta de mulher correta”.

Algum tempo depois, contei para Eunice sobre os conselhos que recebi de como me comportar, e de como não achava honesto com os/as indígenas forçar uma imagem que não condizia com meus princípios. Ela então comentou que várias das pessoas que os indígenas mantinham boas relações por um longo tempo, era justamente por “mostrarem ser o que realmente eram”. Como exemplo, Eunice contou o caso de um indigenista que cada dia aparecia com uma namorada diferente na aldeia, “apresentava uma namorada e na semana seguinte aparecia com outra”, sendo que ninguém sabia quem era a namorada “atual”, mas todo mundo gostava da atitude dele por achar que ele era “sincero” com os Guarani.

Vale ressaltar que o indigenista citado era homem. A conexão dessas histórias fez com que eu refletisse a respeito da postura do antropólogo em campo e, principalmente, da postura da mulher antropóloga. Não sei avaliar o quão bem-vista eu seria se cada dia fosse com um namorado diferente na aldeia. Por um lado, os conselhos que recebi de antemão já me orientaram para que eu tivesse uma postura que não permitisse esse tipo de “liberdade” e de “sinceridade”. Por outro lado, entendi que algumas das percepções que os/as indígenas têm a nosso respeito vão além das nossas possibilidades de controle e de representação, sendo influenciadas por aspectos inimagináveis, como um programa de rádio.

Este acontecimento permitiu que eu refletisse até que ponto deveria ser um esforço meu, como mulher antropóloga, afastar algumas das suposições em relação a minha moral e que na verdade, não estavam sob meu controle. Este exemplo possibilita ainda a reflexão sobre como a própria comunidade de antropólogos/as, os/as acadêmicos/as, os/as representantes do governo e os/as próprios/as indígenas reagem e tem expectativas diferentes entre homens e mulheres em campo; e como as

produções acadêmicas são influenciadas por esta inserção historicamente diferenciada.

A precaução com a moral das mulheres indígenas nas organizações políticas

Como mencionado no tópico anterior, o comportamento de alguns profissionais envolvidos com a temática indígena visivelmente me incomodavam; porém, a grande aceitação que eles tinham por parte dos/as indígenas fazia com que eu refletisse a respeito das percepções de gênero e de violência para os/as Guarani. A única vez em que me foi relatado pelos/as indígenas uma crítica de gênero em relação aos indigenistas homens foi em uma ocasião que, segundo a cacica Eunice, uma outra mulher também da aldeia Morro dos Cavalos, foi indicada a participar de uma reunião em Brasília.

Dada a ocasião, um dos indigenistas que atua na área resolveu, então, orientar a liderança a respeito da reunião, dizendo o que deveria ou não ser feito no período em que ela estivesse participando do encontro em Brasília. Este procedimento, se bem organizado, pode realmente facilitar a participação das mulheres nos encontros, assim como esclarecer possíveis dúvidas que ela poderia ter.

De acordo com Eunice Antunes, cacica do Morro dos Cavalos, o que aconteceu, no entanto, foi uma aula de linguagem corporal. O indigenista disse se orientar em um livro sobre a temática e que seria importante para mulher liderança não realizar alguns trejeitos básicos. Entre eles: não passar a mão no cabelo; não orientar o pé para determinada direção, porque isso mostrava que a pessoa tinha interesse na pessoa apontada; e não ficar mexendo repetidamente a perna, ou chacoalhando, porque quando uma mulher faz esse movimento com as pernas perto de um homem, ela está simulando um movimento de masturbação, o que faria com que o homem entendesse que a mulher teria interesse sexual por ele.

Eunice disse que interrompeu a orientação dizendo que não concordava com a explicação. Afirmou ainda que durante os encontros que participava, ela realizava esses movimentos várias vezes e que não acreditava que eles estivessem carregados com esses significados. Eunice contou que ficou nervosa e disse: “Quero que algum burro ache

que eu tô fazendo isso e venha se engraçar, vai tomar um tapa na orelha!”.

Notamos que além da atuação androcêntrica de alguns dos representantes da estrutura dos aparatos do Estado, a falta de sucesso da capacitação e formação de lideranças dificultam a inserção das mulheres indígenas nos âmbitos políticos e desperdiçam um espaço de capacitação que poderia contribuir para participação política das lideranças femininas. Diversos grupos de mulheres indígenas, quando avançam no nível de organização e conseguem articular “associações de mulheres indígenas”, estabelecem como pauta a capacitação das mulheres para participação política. Como afirma López (2014: 135) no que se refere ao processo de luta por autonomia indígena pelas mulheres Guarani da Bolívia, as mulheres exteriorizam seu desejo de serem mais capacitadas para terem mais confiança e autoestima durante os processos de participação política. No mesmo sentido, Torres (2009:66), ao refletir sobre a participação das mulheres em espaços organizativos em Equador, Colômbia e México, afirma que entre suas demandas está maior acesso a capacitações. Também as mulheres Guarani, no material intitulado “Sistematización del primer encuentro – Kuña Guarani Aty”¹⁹(2011), resultado da primeira Assembleia de Mulheres Guarani no Paraguai, destacam a importância da formação permanente de lideranças femininas.

A crítica exteriorizada por Eunice demonstra que, geralmente, os/as profissionais envolvidos/as com a temática indígena não estão preparados/as para atuar junto às mulheres indígenas. Este exemplo evidencia a negligência e falta de preparo das instituições de apoio aos indígenas em relação as temáticas de gênero e em especial no que diz respeito à formação de lideranças indígenas femininas. De acordo com Verdum *et al.* (2008:39), as ações do Estado brasileiro em relação às mulheres indígenas ainda são muito incipientes. Apesar da criação, em 2007, da Coordenação da Mulher Indígena, subordinada à presidência da FUNAI, as ações com as mulheres indígenas ainda são pulverizadas, não existindo um programa oficial específico para esse grupo. Convém ressaltar ainda que a FUNAI, principal executora da política indigenista do Estado brasileiro, criada em 1967, teve apenas em 2013, uma mulher como presidenta, cargo máximo da instituição. A presidenta

19 O material é resultado de um encontro que aconteceu em novembro de 2011, em Asunción, no Paraguai e contou com a participação de mulheres indígenas Avá Guarani, Mbya Guarani, Aché, Guarani Occidental, Guarani Nhandeva e Paí Tavyterã (2011:7).

Marta Azevedo foi a 33ª presidenta da FUNAI e assumiu o cargo entre abril de 2013 e junho de 2014.

A negligência das demandas das mulheres indígenas sob a categoria “mulheres”

A ocupação desigual de mulheres em cargos de liderança é uma realidade não apenas indígena, mas também ocidental. Entretanto, como podemos situar as diferenças entre a primeira mulher presidenta da FUNAI, Marta Azevedo, a primeira mulher presidenta da República, Dilma Rousseff, e a primeira mulher presidenta da bancada ruralista, Kátia Abreu, das lideranças exercidas pelas cacicas Eunice Antunes e Arminda Ribeiro?

Butler (2003) auxilia na resposta desta pergunta quando afirma que, se alguém é uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é. Para a autora, a categoria “gênero” se constitui de distintos modos nos diferentes contextos culturais e históricos, além de estabelecer intersecções com outras categorias, tais como raça/etnia, classe, geração. Neste sentido, se o recorte de gênero apresenta uma perspectiva teórica e metodológica necessária para compreensão das cacicas indígenas, a intersecção desses elementos com estas outras categorias se torna um imperativo, capaz de elucidar as identidades, formas de atuação e interesses políticos das lideranças femininas. Respondendo, pois, a questão: o que diferencia as lideranças ocidentais e as cacicas são os contextos sócio-culturais e políticos nos quais estão inseridas, bem como as distinções étnicas e de classe entre elas.

Quando falamos de poder feminino, não falamos sempre do mesmo poder e nem das mesmas condições de exercício deste. Se por um lado, uma das principais demandas das mulheres indígenas se trata da defesa de seus territórios, por outro lado, a ministra Kátia Abreu, citada acima, é reconhecida por suas tentativas de deslegitimação dos direitos indígenas, por seus interesses econômicos marcados pelo neoliberalismo e por compactuar com o modelo neo-desenvolvimentista proposto pelo atual governo da presidenta Dilma Rousseff. Interesses todos contrários às populações indígenas e conseqüentemente às cacicas Arminda e Eunice. Todas se identificam como mulheres lideranças políticas, mas existe entre elas poderes muito desiguais e interesses opostos.

Butler (2003: 22-23) afirma que o sujeito “mulheres” não deve ser presumido, mas compreendido a partir da sua formação dentro de um campo de poder. Para evitar a universalidade do termo, a autora reitera a importância de que a análise de gênero seja feita em diálogo com outras categorias discursivamente construídas (como etnia, religião, geração, sexualidade etc). Nesta mesma perspectiva, segundo Arreaza e Ticker (2002:31):

En la mayoría de los casos, el género interactúa con diversas identidades de clase, etnia, religión y sexo. Por lo tanto, nociones tales como "hermandad de mujeres" o sistema de "patriarcado universal", resultan simplistas para afrontar los múltiples tipos de opresión de los que son objeto distintos grupos de mujeres alrededor del mundo. Esto representa uno de los problemas más importantes a los que se enfrenta el pensamiento feminista, puesto que al hablar de las mujeres como un solo sujeto colectivo, las prácticas feministas transculturales tienden a homogeneizarse.

Para Lugones (2008: 82), o processo colonial implica também em uma colonialidade de gênero. Para a autora, é ao perceber o enlace indissolúvel entre gênero e raça/etnia que podemos realmente deslocar a categoria “mulheres” das mulheres brancas e perceber esta categoria como diversa. Para a autora, isto implica que o termo “mulher” em si, sem a especificação da fusão entre essas categorias, não tem sentido ou mesmo tem um sentido racista, visto que historicamente, na lógica das categorias, o termo mulher diz respeito às mulheres burguesas, brancas e heterossexuais. Nesta perspectiva, falar de “mulheres” ou presumir uma forma de opressão universal atua de modo a excluir as demandas e formas de resistência específicas das mulheres indígenas.

Esta problemática é exemplificada por Pelucio (2012) quando traz um episódio de uma discussão presenciada por Michael Kauffman:

No auge da crise do movimento feminista americano, o escritor Michael Kauffman (1993) capta uma interessante discussão entre duas mulheres. Uma delas estava indignada com a posição de outra mulher que não se sentia

representada pelo grupo. A primeira argumenta: “O que você vê quando se olha no espelho? Não é uma mulher? Eu também. Então, temos uma experiência compartilhada”. A outra responde: “Não vejo uma mulher”. “Vejo uma negra”. Esse foi um momento de grandes rupturas no movimento feminista norte-americano, hegemonicamente branco e heterossexual (Bento, 2010: 107) (PELÚCIO, 2012:407).

Levando tal discussão em consideração, é importante que os estudos antropológicos evitem a construção e reificação de uma “mulher universal” e que compreendam as diversas intersecções – como gênero, raça, etnicidade, classe – que constroem as identidades das mulheres indígenas, bem como suas demandas.

O etnocentrismo feminista nos estudos antropológicos sobre mulheres

Dentro dos estudos antropológicos, o debate a respeito dos distintos papéis entre homens e mulheres nas diferentes culturas foi marcado inicialmente pelo livro de Margareth Mead, intitulado “Sexo e temperamento” e escrito na década de 1930. A importância deste livro se deu, principalmente, pela introdução da ideia de que os papéis e comportamentos sexuais variam de acordo com o contexto sociocultural. No mesmo sentido, Segato (1998:05) afirma que foi a partir deste trabalho que gênero passou a ser entendido como categoria antropológica etnograficamente representável.

Não obstante os esforços e intenções das/dos antropólogas/os culturalistas (como Mead), tal perspectiva atribuía a subordinação das mulheres ao fato biológico do seu papel específico de mães. Assim, as mulheres estariam subordinadas a um âmbito de menor valor social no interior de hierarquias universais entre as esferas públicas e domésticas. Projetando sobre o mundo o sentido europeu moderno, a visão culturalista atribuía aos grupos dicotomias que não eram em absoluto universais (STOLCKE, 2004:83). Deste modo, ao tentar explicar as diferenças de valor e de protagonismo das mulheres na sociedade a partir de uma comparação intercultural, típica da Antropologia, tal perspectiva teórica reproduzia os universalismos que pretendia romper e

mantinham pressupostos biológicos etnocêntricos ocidentais (*idem*, 2004:84).

Segato (1998:14) expõe os contrapontos ao se estabelecer uma comparabilidade factual entre diferentes povos. Para a autora, por trás da universalização dos sujeitos e da categoria social que chamamos de “mulher”, por parte de observadoras ocidentais (feministas e acadêmicas), esconde-se uma manobra político-ideológica. Assim, ao pressupor uma comparabilidade e observabilidade das mulheres na sua concretude, obtém-se, quase que indefectivelmente, a confirmação da superioridade da mulher ocidental, visto que os valores e parâmetros implícitos na comparação estão fixados pelo padrão do Ocidente. Na mesma direção, Curiel (2007:94) destaca:

Desde que aparece el feminismo, las mujeres afrodescendientes e indígenas, entre muchas otras, han aportado significativamente la ampliación de esta perspectiva teórica y política. No obstante, han sido las más subalternizadas no solo en las sociedades y en las ciencias sociales, sino también en el mismo feminismo, debido al carácter universalista y al sesgo racista que le ha traspasado. Son ellas (nosotras) las que no han respondido al paradigma de la modernidad universal: hombre–blanco–heterosexual; pero son también las que desde su subalternidad, desde su experiencia situada, han impulsado un nuevo discurso y una práctica política crítica y transformadora.

Diante da exclusão das mulheres indígenas das teorias etnológicas clássicas e das teorias de gênero, como pensar as mulheres caticas Guarani, Arminda Ribeiro e Eunice Antunes, sujeitas subalternas e invisibilizadas nos campos de estudos de gênero e da Etnologia Indígena? Foi buscando uma resposta para essa questão que passei a me debruçar sobre produções feministas de autoras da América Latina e me deparei com teorias feministas “decoloniais”, proposta teórica que tem como objetivo abordar as questões de gênero no âmbito das diferenças étnico-raciais.

Descolonizando o feminismo: uma reflexão teórica sobre mulheres indígenas

Ao buscar uma metodologia feminista e um referencial teórico que permitissem a apreensão da problemática desta dissertação, me pareceu apropriado trazer algumas das discussões das teóricas feministas decoloniais. As teorias feministas decoloniais buscam fazer uma reflexão que surge a partir dos (des)encontros entre as teorias feministas e os estudos pós-coloniais, tendo como foco o contexto latino-americano²⁰ (COSTA, 2013: 657).

A partir do diálogo entre autoras/es feministas e pós-coloniais surge, no final dos anos 1980, a corrente do pensamento feminista pós-colonial. A obra da teórica indiana Mohanty, intitulada “*Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*”²¹, escrita em 1984, é considerada um marco fundacional para corrente dos estudos feministas pós-coloniais (NÁVAZ e HERNÁNDEZ CASTILLO, 2008: 15). A efervescência teórica deste debate resultou, nos anos seguintes, em uma perspectiva feminista “decolonial”, que diferentemente das teorias pós-coloniais, focadas no “Oriente”, situa-se no contexto de colonização da América Latina. O artigo “*La Colonialidad del Género*” publicado por Lugones em 2008²², é considerado um dos textos fundacionais da proposta do feminismo decolonial. Nele, Lugones destaca que a ideia de raça, assim como a de gênero, se produzem de maneira simultânea no processo de conquista e colonização, “en esta

20 As teóricas “decoloniais” costumam fazer referência à América como *Abya Yala*. Este seria o nome, em língua *Kuna* (povo que habita o território correspondente ao Panamá e Colômbia), e significaria “terra em plena madurez” ou “terra de sangue vital”. Dois livros de vital importância para o pensamento feminista decolonial utilizam este termo, são eles: “*Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*.” de diversas autoras como Segato, Hernández Castillo, Gargallo Celestini, Curiel Pichardo, Rivera Cusicanqui (MIÑOSO & CORREAL & MUÑOZ [orgs.], 2014); e “*Feminismo desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*” de Francesca Gargallo Celestini (2014).

21 Em espanhol, o título da obra é traduzido como “Bajo los ojos de Occidente: Feminismo Académico y Discursos Coloniales” (2008).

22 Vale ressaltar que desde os fins da década de 1990, alguns/algumas intelectuais de origem latino-americano/a como Maria Lugones, Edgardo Lander, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Arturo Escobar e Walter Dignolo começam a se encontrar em sucessivos eventos (sobretudo, a partir de 1998, quando se encontram em um evento em Caracas, Venezuela) e passam a pensar, a partir de uma perspectiva crítica – a colonialidade na América Latina.

perspectiva se reconocen la raza y el género como dos poderosas ficciones de la modernidad/colonialidad” (MIÑOSO, CORREAL e MUÑOZ [orgs.], 2014: 42).

A proposta das teóricas feministas decoloniais seria “descolonizar o feminismo”, bem como “despatriarcalizar as teorias decoloniais”. Para Curiel (2009: *s.n.*):

Descolonizar significa entender la historia de opresión histórica que ha marcado el colonialismo en nuestra región y cómo hoy hay una reproducción de esa opresión a través de las políticas neoliberales que coloca al llamado tercer mundo en una situación global desigual frente a los países del Norte, pero además significa entender que al interior de nuestros contextos existen relaciones de poder estructurales, cotidianas que siguen afectando a mujeres racializadas, etnizadas, a lesbianas, a las más pobres, porque a pesar de que se habla de la era post, ellas siguen siendo los escudos principales del patriarcado por no corresponder al paradigma de la modernidad.

Ao buscar entender as histórias de opressão das mulheres, sobretudo racializadas e etnizadas, as autoras feministas decoloniais propõem uma teoria revisionista e crítica em relação ao pensamento feminista ocidental (MIÑOSO, CORREAL e MUÑOZ [orgs.] , 2014: 32). Neste sentido, as teóricas destacam quatro aportes principais da teoria feminista decolonial latino-americana, são eles:

1.Reconocer los aportes de las mujeres y las feministas negras, de color e indígenas a la teoría feminista, a la lucha antirracista y al programa crítico de la colonialidad y continuar su apuesta profundizando en el análisis de una interpretación de la matriz de opresión.

2.Documentar los ejes centrales de debate del feminismo latinoamericano y reflexionar sobre la política de identidad problematizando la universalidad del ‘nosotras las mujeres’ del feminismo y su llamado a una solidaridad más allá

de las fronteras. Los trabajos de algunas de las feministas descoloniales permiten observar el etnocentrismo feminista y las problemáticas que nos plantea la relación entre intereses de las mujeres y objetivos de la agenda feminista. 3. Ver las conexiones entre modernidad, capitalismo, patriarcado, racismo y democracia liberal. Varios de sus análisis avanzan develando el mestizaje como tropo sobre el que se asientan los estados-nación latinoamericanos y mediante el cual se niega y excluye del presente de la nación a las poblaciones indígenas y afrodescendientes de carne y hueso.

4. Finalmente, nos interesa rescatar la importante tarea de revisión histórica de la idea de patriarcado, a partir de fuentes antes no contempladas y desde el estado actual de avance de las ideas feministas. Las feministas descoloniales aportan nuevas hipótesis que reformulan el concepto de patriarcado, discuten la posibilidad o no de su existencia antes de la conquista y la modernidad occidental, así como de la posibilidad de resistencias de ‘las mujeres’ pertenecientes a los pueblos originales de *Abya Yala*, antes incluso del surgimiento del feminismo (MIÑOSO, CORREAL e MUÑOZ [orgs.] , 2014: 34).

É importante ressaltar que este trabalho não partiu da teoria feminista decolonial para analisar o material etnográfico, mas, pelo contrário, foi ao contemplar o material coletado em campo e as possibilidades teóricas de análise que o pensamento feminista decolonial se mostrou teoricamente pertinente. Ao refletir sobre o material etnográfico desta pesquisa, percebi que os quatro pontos acima mencionados são teoricamente perceptíveis nas trajetórias de Eunice Antunes e Arminda Ribeiro, bem como nos processos de resistência – étnica, de gênero e frente ao capitalismo/modernidade – produzidos por elas. Neste sentido, esta pesquisa teve, entre seus objetivos, reconhecer as contribuições das mulheres indígenas não apenas para produção de uma teoria feminista que não fosse baseada no etnocentrismo, mas

também para construção de uma teoria política capaz de compreender uma liderança feminina.

Gênero e colonialidade: a domesticação das mulheres indígenas e a hiperinflação da posição masculina

Nesta dissertação busco compreender historicamente os processos de exclusão das mulheres indígenas das esferas políticas, bem como as formas de resistência das mulheres indígenas frente a tais processos. Baseada na teoria feminista decolonial, principalmente nos trabalhos de Rita Segato (1998; 2010) realizo a seguir uma reflexão sobre as influências da colonialidade nas esferas de decisões políticas indígenas.

Um dia, durante meu trabalho de campo na aldeia Morro dos Cavalos, questionei o Guarani Adão Antunes, pai de Eunice Antunes, sobre os motivos da minoria de mulheres como cacica, ele respondeu que um dos motivos era a dificuldade com a língua portuguesa, já que “quem se destaca na língua portuguesa é o homem”. Quando perguntei as razões pelas quais os homens teriam maior domínio sobre o idioma, Adão concluiu:

Porque o homem que ia buscar mais longe o trabalho. **Depois do contato, se for ver a história, em 1.500, do contato com os portugueses, as mulheres foram violadas, estupradas, mortas. Então, ficava esse medo também.** As mulheres começaram a ficar mais longe. Com certeza, no contato com os portugueses, se a mulher chegasse lá pra falar com ele, ela ia tá na nua. Então, primeira coisa, ele ia pegar a força, levar pro mato, violentar ela. Então, foi mais por causa desse medo. **Esse medo foi passando, os mais velhos foram contando essa história 'é perigoso, o juruá não tem essa educação de chegar, ver a gente assim e deixar'. Eles pegam mesmo. Aí, foi passando isso para as meninas, teve esse medo. Aí hoje já tem a lei que protege as mulheres e a mulher também tá conhecendo a lei. Então, hoje acontece isso, mas a função da mulher antes, ela que dominava**

tudo, ela plantava. O homem só fazia aquele serviço braçal que a mulher não fazia, roçar, limpar a terra, mas a plantação, a agricultura, era toda a mulher que fazia. Ela fazia plantação, fazia cestaria, fazia utensílio da casa, cerâmica, tudo para casa, tudo a mulher. O homem trabalhava com essa parte mais rústica, caçar, pescar, construir uma casa, limpar a terra (trecho de entrevista realizada com Adão Antunes em junho de 2014, grifos meus).

O relato de Adão Antunes aponta para o processo de colonização e contato com os não indígenas como motivações da perda de poder político das mulheres indígenas. Do mesmo modo, ele destaca a violência do processo colonial e como as mulheres, frente ao medo de sofrerem abusos, acabaram por ficar “mais longe dos não indígenas” ou seja, cada vez mais nos espaços internos da aldeia, sem acesso a função de intermediárias e distantes dos cargos políticos, como o de cacique/cacica.

Ao refletir sobre as incidências do patriarcado no mundo pré-colonial e na perda de poder político das mulheres, assim como Adão Antunes, Segato (2010) propõe a compreensão das desigualdades de poder nas relações de gênero a partir da implementação da ordem colonial moderna. Assim, a autora identifica nas sociedades indígenas uma organização patriarcal, ainda que de menor intensidade e que teria sido acentuada com o avanço colonial sobre as aldeias.

Neste sentido, mesmo que sempre tenham existido hierarquias de gênero dentro das aldeias, para a autora, a colonização teve como consequência o agravamento interno das relações de poder dentro da comunidade, favorecendo uma distância hierárquica que privilegia o poder dos homens. Assim, apesar das relações desiguais de poder e prestígio na pré-colonialidade, a intervenção colonial teria propiciado um aumento muito significativo das opressões contra as mulheres indígenas (SEGATO, 2010).

Para a autora, o gênero se expressava no contexto das aldeias, mas de uma forma diferente do que na modernidade. Deste modo, quando a colonial/modernidade se apropria do gênero no “mundo-aldeia”, modifica-o perigosamente, intervindo na estrutura de relações dos grupos indígenas e reorganizando-a sob a aparência de continuidade,

porém, transformando seus sentidos e suas normas. Assim, apesar de algumas nomenclaturas permanecerem, são reinterpretadas à luz do discurso igualitário da modernidade e de um idioma hierárquico, favorecendo algumas transformações como a “super-inflação” dos homens em seu papel de intermediários com o mundo exterior e a privatização da esfera doméstica. A gestão colonial/estatal tem como a primeira de suas medidas a cooptação de homens, com suas características pré-intrusão, como classe ancestralmente dedicada a ocupar espaços públicos. Tais características, descritas por Segato, são funcionalmente cooptadas para interesse da colonização.

Deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y contacto con las aldeas, vecinas o distantes, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas ha sido, ancestralmente, la tarea de los hombres. Y es por esto que, desde la perspectiva de la aldea, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron entran en ese registro: de con quien se parlamenta, de con quien se guerrea, de con quien se negocia, de con quien se pacta y, en épocas recientes, de quien se obtienen los recursos y derechos (como recursos) que se reivindican en tiempos de política de la identidad. La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearón y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial / modernidad también lo hace. Para Arlette Gautier, fue deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la eficacia de su control la elección de los hombres como interlocutores privilegiados: “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (2005: 718) y promovieron la “domesticación” de las mujeres y su mayor

distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial (2010: 16).

Para Segato, com a colonização, a posição masculina ganhou um novo status, sendo investida com novos conteúdos e promovida a uma nova e distanciada plataforma. Oculto por trás de uma nomenclatura precedente, onde se mantém nomes, marcas e rituais, o novo status masculino foi fortalecido, a partir de então por um acesso privilegiado a recursos e conhecimentos sobre o mundo do poder.

Se por um lado, ocorre a “hiper-inflação” da posição masculina no “mundo-aldeia”, por outro, a sujeição ao domínio soberano do colonizador mostra a relatividade do novo status (SEGATO, 2010). Para a autora, trata-se de um “processo violentogênico” que reprime por um lado e, em contrapartida, obriga sua reprodução violenta com demonstrações de controle inerentes à posição do sujeito masculino. Tal mundo, o único agora possível, busca restaurar a virilidade frente ao externo.

Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad. Son también parte de este panorama de captación del género pre-intrusión por el género moderno el secuestro de toda política, es decir, de toda deliberación sobre el bien común, por parte de la naciente esfera pública republicana, y la consecuente privatización del espacio doméstico, su otrificación, marginalización y expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como “vida privada”. Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad. Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y

del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior (*idem*:18).

Segato afirma que no âmbito da modernidade, o sujeito que formula a regra de cidadania, o faz a sua imagem e semelhança, diga-se homem, branco, heterossexual, letrado e proprietário. Tudo que mimetiza a capacidade de cidadania se faz através da politização, no sentido de publicização da identidade. Assim, o público torna-se o único âmbito com potencial político no ambiente moderno.

Deste modo, o espaço doméstico, apesar de ser um espaço completo com capacidade de autodefesa e transformação, com suas políticas e ações próprias, é compreendido como hierarquicamente inferior ao público, já que passa a ser visto a partir da lógica binária inerente à modernidade. A hierarquização dos espaços públicos e privados configura a atual situação de patriarcado vivida e imposta ao mundo indígena, sendo assim, as relações de gênero pré-coloniais, se comparadas às impostas pela colônia, podem ser consideradas de baixa intensidade (*idem*).

As trajetórias e o cotidiano das cacicas como ação política

Como apresentado anteriormente, a colonização traz consigo uma diminuição do poder político das mulheres, frente um processo de “hiperinflação dos homens” em seu papel de intermediários com o mundo exterior e de domesticação das mulheres de forma violenta, excluindo-as do espaço público – por excelência, o espaço com potencial político na modernidade.

Apresentado este contexto colonial, desfavorável ao exercício de poder por mulheres indígenas, como explicar a emergência de duas cacicas mulheres, que, contornando os impactos da violência epistêmica colonial, re-conquistaram a faculdade de enunciação e tornaram-se porta-voz e principais representantes políticas dos seus grupos?

Mais do que apresentar as “falas” das indígenas sobre as suas trajetórias, neste trabalho considero suas próprias trajetórias como

formas de fala. Trata-se de uma outra forma de conhecimento, utilizadas pelas lideranças não apenas para produzir relatos sobre si mesmas, mas para construir suas próprias teorias, ainda que em uma linguagem diferente da acadêmica.

Reconhecendo a fragilidade das teorias de gênero e das produções etnológicas para compreensão do assunto, é importante destacar que o resultado desta dissertação não é uma análise das trajetórias das cacicas a partir de conceitos da Antropologia, mas, ao contrário, a apresentação das suas trajetórias foi a forma mais adequada que encontrei para compreender as lideranças femininas Guarani Mbya do sul do país. As noções de poder presentes na Etnologia sobre os/as Guarani não comportam pensar de que forma essas mulheres alcançaram esse status junto ao seu povo, assim, o que busco apontar é esse processo como parte das sucessivas estratégias de reelaboração cultural de suas dinâmicas próprias. É a partir de suas trajetórias que busco compreender seus processos de resignificação dos preceitos culturais e mostrar os percursos pelos quais as cacicas puderam exercer a faculdade de enunciação e se tornarem figuras centrais junto aos seus povos, conquistando progressivamente e cotidianamente o protagonismo em suas aldeias e o reconhecimento do seu poder de liderança interna e externamente.

Além da importância das trajetórias de Arminda Ribeiro e Eunice Antunes para compreensão da emergência e exercício do poder por mulheres Guarani, é necessário destacar que é a partir de suas práticas cotidianas que as lideranças atuam politicamente, afirmando suas próprias capacidades para elaborar pensamentos e discursos políticos.

Levando em consideração que as mulheres indígenas são capazes de produzir e fornecer explicações e ressignificações sobre si mesmas, bem como de refletir sobre suas memórias e trajetórias, busco neste trabalho valorizar os relatos obtidos, me esforçando, na medida do possível, para que suas falas sobre si mesmas sejam reconhecidas, criando um “novo discurso”. Trata-se de uma escolha metodológica pertinente não apenas para a compreensão teórica do poder feminino das cacicas, mas, sobretudo, como contribuição para construção de um arcabouço teórico capaz de contemplar as mulheres indígenas em seus diversos âmbitos de atuação política.

Capítulo II

A TRAJETÓRIA DA CACICA ARMINDA RIBEIRO E A LIDERANÇA FEMININA NA ALDEIA CONQUISTA (*JATAY'TY*)

Mulher, como te chamas? Não sei. Quando nasceste, tua origem? Não sei. Por que cavaste um buraco na terra? Não sei. Há quanto tempo estás aqui escondida? Não sei. Por que mordeste o meu anular? Não sei. Sabes, não te faremos mal nenhum. Não sei. De que lado estás? Não sei. É tempo de guerra, tens de escolher. Não sei. Existe ainda a tua aldeia? Não sei. E estas crianças, são tuas? Sim.

“Vietnã”, Wislawa Szymborska

Este capítulo tem como objetivo apresentar a trajetória de Arminda Ribeiro (*Para Poty*), bem como os deslocamentos realizados pela liderança e sua família que culminaram na fundação da aldeia Conquista (*Jatay'ty*) e no seu reconhecimento como liderança. A apresentação do processo de ocupação da área atualmente habitada por Arminda aborda suas principais motivações e desafios como *xejaryi*, mulher sábia e avó, que, mesmo com escassos conhecimentos da língua portuguesa²³, conseguiu agregar sua família dentro de um espaço territorial onde fosse possível exercer o seu modo de ser (tradicional) Guarani.

Uma abordagem detalhada da trajetória de Arminda Ribeiro faz-se necessária para compreensão do seu papel como liderança política da aldeia. Foi através dos diversos percalços, como a morte do marido, a necessidade de agregação dos/as filhos/as e netos/as, a insatisfação com as ocupações anteriores, a autonomia e atitudes necessárias para dar início a um deslocamento, e a habilidade como liderança do seu núcleo

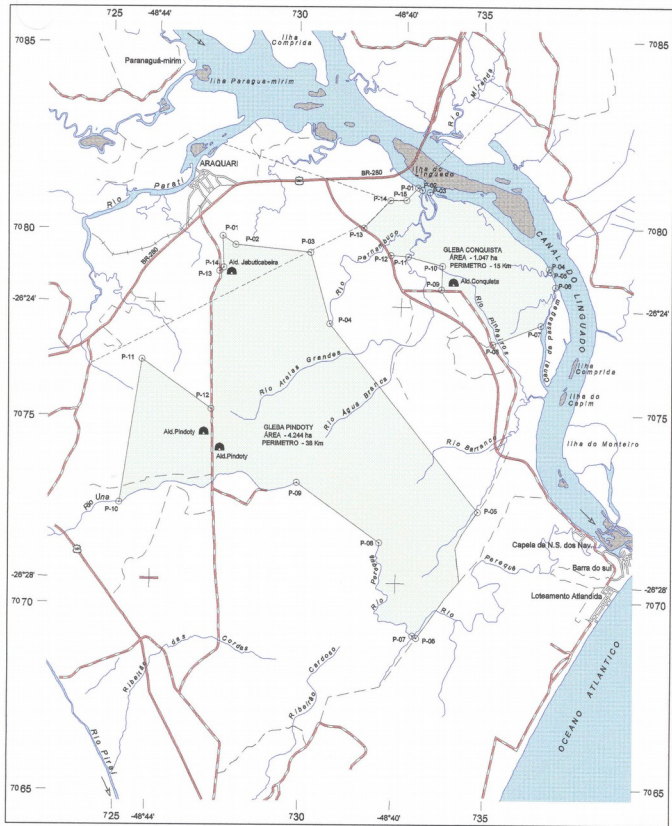
23 Arminda Ribeiro começou a aprender português aos quinze anos de idade. Atualmente, compreende bem o idioma, apesar de apresentar dificuldades para se expressar. Ela não sabe ler e escrever, mas assina o próprio nome.

familiar que possibilitaram não apenas seu reconhecimento como cacica, mas sua continuidade e manutenção da ocupação de sua terra atual por mais de uma década. Para melhor compreensão da trajetória de atuação de Arminda Ribeiro, apresento o contexto político e econômico no qual está inserida sua aldeia, Conquista (*Jatay'ty*), bem como o processo de regularização fundiária empreendido pela FUNAI, o contexto de forças contrárias às demarcações de terras e o histórico de regulamentação das terras indígenas das aldeias Guarani Mbya do litoral norte de Santa Catarina, mais especificamente da Terra Indígena Pindoty, onde se encontra a aldeia liderada por Arminda Ribeiro.


Aldeia Conquista e o contexto das Terras Indígenas em Santa Catarina

A aldeia Conquista está inserida na Terra Indígena Pindoty. Formada por duas glebas não contíguas, Pindoty e Conquista, esta Terra Indígena tem uma superfície de aproximadamente 3.294 ha (três mil duzentos e noventa e quatro hectares). A gleba Pindoty apresenta uma área aproximada de 2.278 ha (dois mil duzentos e setenta e oito hectares) e a gleba Conquista possui área aproximada de 1.016 ha (mil e dezesseis hectares). Além da aldeia Conquista, nesta Terra Indígena encontram-se outras três aldeias: Pindoty, Jabuticabeiras e Yvapuru, sendo que estas três estão localizadas na gleba Pindoty, no município de Araquari (SC) e a Conquista está localizada na gleba de mesmo nome, no município de Balneário Barra do Sul (SC). Estima-se que cento e nove (109) indígenas habitam a gleba Pindoty e aproximadamente sessenta e cinco (65) a aldeia Conquista, sendo grande parte crianças²⁴.

24 De acordo com dados coletados em campo em setembro de 2014.



- SINAIS CONVENCIONAIS
- TERRA INDÍGENA DELIMITADA
 - POSTO INDÍGENA - CAMPO DE POUBO
 - ALDEIA INDÍGENA - MALOCA INDÍGENA
 - CAÇA - PESCA
 - COLETA - BERNAL
 - RODOVIA PAVIMENTADA
 - RODOVIA NÃO PAV. PERMANENTE
 - RODOVIA NÃO PAV. PERIÓDICA - CAMINHO
 - RIO PERMANENTE - RIO INTERMITENTE
 - LAGO OU LAGOA - TERRENO SUJEITO À INUNDAÇÃO
 - PONTO DIGITALIZADO - DIREÇÃO DE CORRENTE
 - LIMITE MUNICIPAL



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍndIO - FUNAI
DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF

TERRA INDÍGENA PINDOTY (GLEBA PINDOTY e GLEBA CONQUISTA)		DELIMITAÇÃO	
DESCRIÇÃO: ARAQUARI e BALNEÁRIO BARRA DO SUL		SUPERFÍCIE APROXIMADA: 5.281 ha	PERÍMETRO APROXIMADO: 83 Km
MEMBRADO: SANTA CATARINA	ASR: CURITIBA	ESCALA: 1:100.000	DATA: 20/10/2004
RESP. TÉC. IDENTIFICAÇÃO LIMITE: MAIR J. L. DE CARVALHO ANTROPÓLOGO		PROCESO: 2003	BASE CARTOGRAFICA: SG 22-Z-B-II-4
RESP. TÉC. DELIMITAÇÃO LIMITE: RUBEN CARLOS CAPRELLATO GEOG. E OUT. (CG 3025) S/P		UN. TÍPOC. ORDEM. GERAL DA COG.:	PORTARIA Nº: 428/PREB/03

Figura 1: Mapa da Terra Indígena Pindoty- FUNAI -2004

Através do mapa é possível observar que os limites norte-nordeste-sudeste da aldeia são cercados pelo Canal do Linguado, grande fonte de água e pesca, utilizado pelos habitantes da Conquista. Tal área é atravessada ainda pela Linha de Transmissão de Energia Joinville, por ocupações não indígenas e por projetos econômicos, como a criação de camarões. Nesse trecho existem áreas de mata onde podem ser encontrados diversos produtos utilizados pelos/as Guarani, como folhas para a cobertura das casas, material para confecção de artesanato e plantas medicinais (CARVALHO, 2004: 99).

O núcleo residencial da aldeia localiza-se na parte oeste-nordeste da Gleba Conquista, às margens de uma estrada vicinal não asfaltada, que liga a aldeia até a parte urbana do município de Balneário Barra do Sul (*idem*). O núcleo é composto por casas indígenas (*oo*), normalmente de madeira²⁵, algumas instalações sanitárias, a casa de reza (*opy*), a escola e um pequeno campo de futebol. Nesse espaço, além dos locais de coleta/caça dos habitantes de Conquista, encontra-se a área destinada ao cultivo das roças.

As faces sul e oeste são delineadas de forma a abranger no interior dos limites da Terra Indígena somente as áreas com cobertura vegetal. Nesse trecho são encontradas espécies de *pinus*, consideradas invasoras e de intensa “contaminação biológica”, visto que se alastra, mesmo em áreas distantes, em meio à mata em processo de regeneração (CARVALHO, 2004: 99; VASCONCELOS *et al*, 2014:148).

Desde a década de 1980, as áreas nativas de Mata Atlântica nos municípios de Araquari, São Francisco do Sul e Balneário Barra do Sul vêm sendo rapidamente comprometidas, em função da intensa expansão urbana e implantação de recentes projetos econômicos de grande impacto. De acordo com Darella (2010), os principais projetos de grande impacto na região são: a ampliação do porto de São Francisco do Sul; o porto de Itapoá; a continuidade da duplicação da BR 280; o Gasoduto Bolívia-Brasil e ramal em direção leste; os contornos ferroviários de São Francisco do Sul, Joinville-Araquari e Jaraguá do Sul; a Linha de Transmissão Joinville – Vega do Sul (São Francisco do Sul) I e II. Soma-se a tais empreendimentos, a recente instalação da fábrica da empresa automobilística BMW, em Araquari. Para além dos projetos econômicos e da especulação imobiliária, encontram-se ainda as atividades de mineração, significando mais uma ameaça à mata nativa

²⁵ Existem na aldeia aproximadamente vinte casas, de acordo com dados de setembro de 2014.

da região e aos/às indígenas. Nas proximidades da aldeia Conquista, as atividades mineradoras, principalmente a extração de areia, contaminam a água potável consumida pelos/as indígenas e não indígenas.

Os empreendimentos econômicos que atingem as terras indígenas refletem diretamente nos processos de regularização fundiária e atuam no sentido de impedir a demarcação da Terra Indígena. Ioris e Darella (2015), ao fazerem uma análise do contexto de terras de Santa Catarina, apontam três principais forças de atuação contrárias à regularização de terras indígenas: uma imprensa²⁶ fortemente opositora que produz insidiosamente reportagens contrárias aos direitos territoriais indígenas²⁷; as sucessivas requisições de ações judiciais visando anular os trabalhos de regularização fundiária e os diversos interesses econômicos que incidem sobre os territórios indígenas e que se articulam com as duas forças de atuação anteriores.

Inicialmente, a [frente] mais evidente, são os interesses econômicos que atravessam os territórios indígenas, como os relacionados à duplicação de rodovias, construção de barragens, projetos de reflorestamento ou de carcinicultura, para citar os mais recorrentes. Esses programas e projetos econômicos que afetam as terras indígenas têm se constituído nas principais forças obstaculizando os processos de regularização das terras indígenas, cuja atuação revela diversas estratégias

26 Em dezembro de 2013, o deputado Reno Caramori (PP/SC) concedeu uma entrevista ao vivo no programa Bom Dia Santa Catarina, da RBS TV, na ocasião, atribuiu à FUNAI a culpa das mortes provocadas por acidentes na BR-101, no trecho do Morro dos Cavalos, já que segundo ele, esse órgão impedia a construção de uma nova faixa. O deputado afirmou que os responsáveis da FUNAI deveriam “ir para o inferno vivos” e completou: “Meia dúzia de família de indígenas, de silvícolas, Qual é a contribuição dessa camada social para com a sociedade catarinense, do mundo?” (PORTAL G1-SC, 2013). Também uma notícia publicada em novembro de 2012, pelo jornal Notícias do Dia, intitulada “Donos de terra de Araquari são alvo de desapropriação” mostra que grandes proprietários da região reclamam da demarcação de área indígena. De acordo com o proprietário entrevistado Claudino Garbin, os indígenas deveriam ser levados para Amazônia já que “em cem anos de registro destas terras nunca teve índio aqui”. O proprietário ainda ameaçou dizendo que os indígenas não são “loucos” de entrar em suas terras (ALBERTO GOMES, 2012).

27 Tal estratégia midiática, contrária aos direitos territoriais indígenas, é observável também no restante da grande imprensa nacional (IORIS e DARELLA, 2015, no prelo).

empregadas (IORIS e DARELLA, 2015 [no prelo]).

Nas aldeias aqui pesquisadas – Conquista e Morro dos Cavalos – essas três frentes de oposição podem ser facilmente reconhecidas. São inúmeras as matérias de jornal e televisão que acusam os/as indígenas de não pertencerem à referida terra, além de sofrerem publicamente ameaças de morte e de expulsão de suas terras por fazendeiros da região. Veiculada pela imprensa, a oposição entre os/as indígenas e proprietários de terras ganham destaque. É frequente a publicação de reportagens pela imprensa de Santa Catarina – sustentada e financiada por grandes proprietários rurais e empresários – desqualificando os/as Guarani e contribuindo para a construção da imagem de indígenas improdutivos, um atraso à civilização e à modernidade, em oposição à imagem de progresso, advindo com os grandes empreendimentos, beneficiadores da sociedade e responsáveis por gerar um “boom econômico”²⁸.

Ambas as Terras Indígenas, Pindoty e Morro dos Cavalos, também tiveram seus processos de regularização fundiária questionados por empresários que requereram a nulidade do processo demarcatório através de ações judiciais²⁹. No que se refere à aldeia Morro dos Cavalos, apesar de trabalhos realizados desde a década de 1980 apontarem para a necessidade de regularização fundiária, em 2013 os juízes responsáveis pelo caso ainda discutiam a necessidade da elaboração de perícia antropológica em decorrência da ação judicial³⁰

28 O jornalista Rogério Souza Júnior, em notícia intitulada “Araquari, Balneário Barra do Sul e São Francisco do Sul se preparam para um boom econômico”, publicada no jornal “Notícias do Dia” em 2013, afirma que a instalação de empreendimentos atrai novos moradores para as cidades. De acordo com a notícia, existe a previsão de que em dez anos a população do município de Araquari seja triplicada (SOUZA JUNIOR, 2013).

29 Ioris e Darella (2015) destacam as articulações de associações de empresários e produtores rurais do Estado de Santa Catarina que tem entre seus objetivos o impedimento das demarcações de terras indígenas e que são ativos em mover ações judiciais que solicitam a anulação dos procedimentos referentes aos processos de demarcação. Entre tais associações encontram-se o Movimento de Defesa da Propriedade, Dignidade e Justiça Social de Cunha Porã e Saudades (DPD), a Associação Contrária à Demarcação de Morro dos Cavalos e a Associação dos Proprietários, Possuidores e Interessados em Imóveis nos Municípios de Araquari e da Região Norte/Nordeste do estado de Santa Catarina (ASPI), que por vezes também apresenta-se como Associação dos Proprietários de Terras Pretendidas para Indígena do Norte de Santa Catarina.

30 Ação Popular nº 2009.72.00.002895-0 (SC).

movida por empresários/as interessados/as nas terras indígenas³¹. Vale ressaltar que com o andamento dessas perícias, o processo demarcatório ficaria paralisado (IORIS e DARELLA, 2015, no prelo).

No que diz respeito ao processo demarcatório da Terra Indígena Pindoty, também no ano de 2012 foi requisitada a produção de perícia antropológica, pois o juiz federal acatou as suspeitas sobre a efetiva existência de tradicionalidade das terras, presente na Ação Judicial³² movida pela ASPI (Associação dos Proprietários, Possuidores e Interessados em Imóveis nos Municípios de Araquari e da Região Norte/Nordeste do estado de Santa Catarina), pela companhia têxtil Karsten S.A., entre outros/as proprietários/as de terra da região. Após a realização dos trabalhos de campo e de extensiva análise teórica, o laudo comprovou a tradicionalidade da ocupação indígena na região³³.

A apresentação desta correlação desigual de forças que envolvem a requisição de ações judiciais movidas por empresários, a oposição da imprensa e os diversos interesses econômicos envolvidos e que se interpõem aos processos de regularização fundiária em Santa Catarina, no qual estão inseridas as aldeias, mostra-se importante para compreensão dos desafios e estratégias de atuação das cacicas nesse campo de poder.

O histórico de regularização fundiária das aldeias do litoral Norte de Santa Catarina

A primeira atitude efetiva da FUNAI em relação ao reconhecimento e regularização fundiária das terras Guarani no estado de Santa Catarina ocorreu em 1993, quando as Portarias de criação dos Grupos Técnicos (GT) de identificação e delimitação das terras do Morro dos Cavalos (Palhoça/SC) e de M'biguaçu (Biguaçu/SC) foram

31 O juiz não deu continuidade à realização da perícia porque nenhuma das partes interessadas se dispôs a custear os honorários periciais (IORIS e DARELLA, 2015, no prelo).

32 Referente à Ação Ordinária (Procedimento Comum Ordinário) nº 2009.72.01.005799-5/SC, abrangendo também os de nº 2009.72.01.005289-4, 2009.72.01.005568-8 e 2009.72.01.005913-0, cada um referente a cada Terra Indígena em processo administrativo de regularização fundiária naquela região. O laudo pericial antropológico foi entregue à Justiça Federal de Santa Catarina em junho de 2014.

33 Atuei nesta perícia judicial de demarcação de terras como assistente de campo do grupo de profissionais coordenado pela antropóloga Viviane Vasconcelos.

assinadas³⁴ (DARELLA, 1999:02). Alguns anos depois, em 1998, os levantamentos para os processos de regularização fundiária no litoral norte de Santa Catarina tiveram início (CARVALHO, 2004:10).

Paralelamente, em maio de 1996, a FUNAI requisitou a organização de trabalhos que complementassem as informações dos relatórios de Estudos de Impacto Ambiental/ Relatório de Impacto Ambiental (EIA/RIMA) em relação às obras de duplicação da rodovia BR-101 no litoral de Santa Catarina, os quais tinham sido elaborados pela empresa ENGEVIX, em 1995. Contudo, a questão tocante ao componente indígena não havia sido abordada pela empresa de modo considerado satisfatório pela FUNAI³⁵. O resultado do trabalho de complementação de informações embasou a elaboração do “Relatório sobre as áreas e Comunidades Guarani afetadas pelas obras de duplicação da BR-101 no Estado de Santa Catarina, Trecho Garuva-Palhoça (1996)” (LADEIRA *et al.*, 1996; DARELLA, 1999; CARVALHO, 2004).

De acordo com Albuquerque de Carvalho (2004:10), as informações contidas neste último Relatório foram o ponto de partida para os trabalhos de campo do Grupo Técnico, composto em 1998, para realizar os estudos de “eleição, identificação e delimitação” das áreas de ocupação dos/as Guarani Mbya no litoral norte de Santa Catarina. Deste modo, o resultado dos trabalhos do Grupo Técnico designado pelas Portarias n° 641/PRES/98 e n° 699/PRES/98³⁶ indicou a eleição de três Terras Indígenas: Pirai, Pindoty e Tarumã. Assim, o “Relatório de eleição da Terra Indígena Pindoty”, elaborado em 2002, por Iane Andrade Neves, antropóloga do Departamento de Identificação e Delimitação, da Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI, não reconheceu a terra como tradicionalmente ocupada, e propôs a compra da área.

Entretanto, discordando da proposta do Relatório, os/as indígenas solicitaram o cancelamento das eleições das Terras Indígenas

34 A constituição pela FUNAI do Grupo Técnico para identificação das áreas aconteceu em outubro de 1993, através da Portaria 0973/93. (LADEIRA *et al.* 1996: 3; ANTUNES *et al.*, 2013.).

35 No relatório elaborado por Ladeira *et al.*, em 1996, a família de Arminda Ribeiro é mencionada como moradora da área de Gravatá, na praia de Navegantes (*idem*: 38).

36 A Terra Indígena Morro Alto também teve proposta de eleição a partir da Portarias n° 990/PRES e n° 1139/ PRES.

Pindoty e Morro Alto. Os/as indígenas mostravam-se contrários a compra das áreas, visto que a terra comprada não pode ser considerada como de ocupação tradicional. Assim, devido a organização e mobilização dos/as indígenas, o então presidente da FUNAI, cancelou os estudos e o processo administrativo de eleição da Terra Indígena Pindoty (*idem*: 2004).

Atendendo as demandas dos/as indígenas, a FUNAI criou um novo Grupo Técnico³⁷ que realizou novos levantamentos, resultando no “Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pindoty - Santa Catarina” (2004), elaborado por Maria Janete Albuquerque, da Coordenação de Identificação e Delimitação (CGID), também da Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI.

Esse segundo relatório apontou a tradicionalidade da área e propôs que a Terra Indígena Pindoty fosse delimitada e demarcada com uma superfície aproximada de 5.000 hectares (*idem*, 2004:140). Foi a partir deste trabalho que a aldeia Conquista foi incluída como parte da Terra Indígena Pindoty (*idem*, 2004:8).

Entretanto, esta proposta foi contestada por empresários da região que moveram uma Ação judicial que demandou a realização do laudo pericial antropológico, o qual teve como perita a antropóloga Viviane Vasconcelos, em 2014³⁸. O laudo pericial antropológico sugeriu a continuidade dos processos de regularização fundiária de demarcações das Terras Indígenas Piraí, Tarumã, Pindoty e Morro Alto, visto que considerou as áreas como de ocupação tradicional do povo Guarani (VASCONCELOS *et al.*, 2014: 268).

Atualmente, na região Nordeste de Santa Catarina, as áreas indígenas ocupadas pelos/as Guarani Mbya somam dez aldeias, localizadas nos seguintes municípios: São Francisco do Sul (Reta/Yvy Dju e Morro Alto/Laranjeiras), Araquari (Tarumã, Tarumã Mirim,

37 Através da Portaria n° 672/PRES, de julho de 2003.

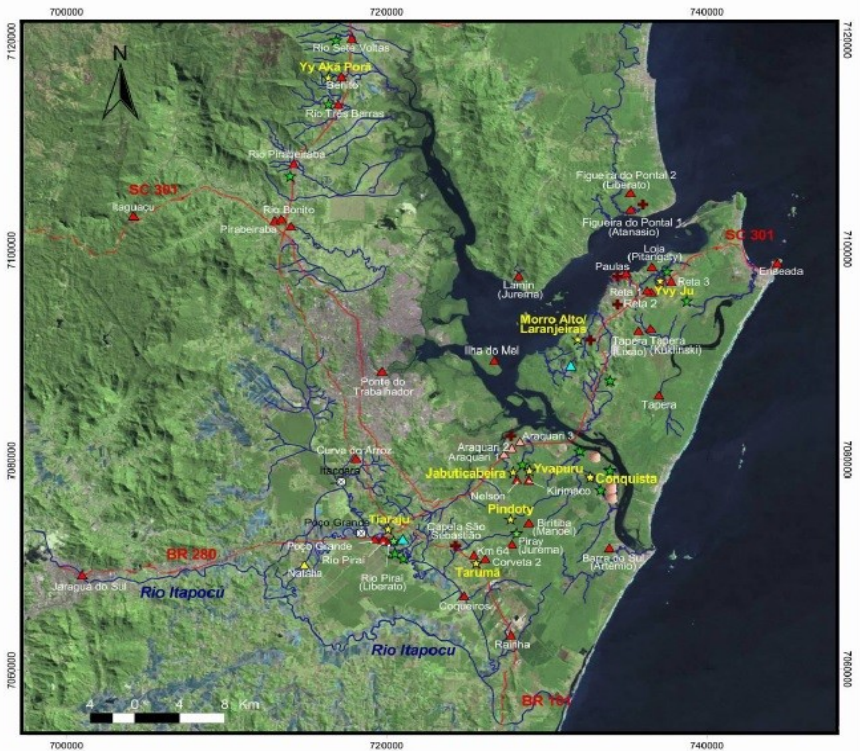
38 O laudo antropológico refere-se, como dito anteriormente, ao processo comum ordinário n° 2009.72.01.5799-5, em trâmite na 2° Vara da Justiça Federal de Joinville, Santa Catarina. Tal trabalho responde aos quesitos apresentados pelo Juízo (Justiça Federal de Joinville), MPF (Ministério Público Federal), FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e pelos autores da ação: ASPI (Associação dos Proprietários, Possuidores e Interessados em Imóveis nos Municípios de Araquari e da Região Norte de Santa Catarina), Paulo César Ávila de Souza e a empresa têxtil catarinense Karsten.

Pindoty, Jabuticabeira, Yvaporu e Pirai/Tiaraju), Balneário Barra do Sul (aldeia Conquista/ *Jatay'ty*) e uma no município de Garuva (Yakã Porã).

Com exceção de Yaka Porã e Reta/Yvy Dju, tais áreas somam aproximadamente 9.300 hectares e abrangem quatro Terras Indígenas, constituídas por oito aldeias, designadas pela FUNAI por: Terra Indígena Pirai (aldeia Pirai/Tiaraju), Tarumã (aldeias Tarumã e Tarumã Mirim), Morro Alto (aldeia Morro Alto) e Pindoty (aldeias Pindoty, Yvaporu, Jabuticabeiras e Conquista).

O mapa a seguir, disponível em Darella et al. (2010), permite a visualização das aldeias Guarani na região do litoral norte de Santa Catarina, bem como os pontos de ocupação relevantes para os/as Guarani. Além disso, é possível observar a proximidade geográfica da aldeia Conquista, localizada em Balneário Barra do Sul e das outras aldeias localizadas nos municípios de Araquari, São Francisco do Sul e Garuva.

LOCAIS DE OCUPAÇÃO GUARANI



Fontes:
 Imagem Landsat 7 - composição falsa-cor: R(banda 2), G(banda3), B(banda4)/setembro de 2002.
 Limites das terras indígenas - FUNAI.
 Dados vetoriais - Mapoteca Topográfica Digital de Santa Catarina Epagri/IBGE 2004.
 Escala 1:50.000, Projeção Universal Transversa de Mercator/ Datum SAD 69.
 Sítios arqueológicos Guarani - Bändeira (2004).
 Sambaquis - Atlas Ambiental da Região de Joinville: complexo hídrico da Baía da Babilônia. FATMA, 2003.
 Elaboração: Elaine Zuchiwschi

LEGENDA	
★	Ocupação atual
▲	Casa desaldeadada
▲	Local desocupado
+	Sepultamentos
▲	Local de futura aldeia
▲	Local de acampamento
★	Uso de recursos naturais
●	Sítios arqueológicos Guarani
●	Sambaqui
—	Rodovias principais
—	Rios

Figura 2: Mapa de ocupação Guarani litoral norte (Darella, 2010, p.46)

O caminhar pela terra e a busca pelo *tekoa* (aldeia)

Pissolato (2006) afirma que a história de cada pessoa adulta Guarani Mbya, seja homem ou mulher, pode ser descrita como uma sucessão de residências por diversos locais de ocupação, consequência dos modos de ficar e de andar ou das dimensões do “caminhar” para os/as Guarani Mbya do litoral brasileiro. Assim, qualquer conversa que se inicie com o questionamento do local de nascimento de determinada pessoa, costuma tornar-se um relato mais ou menos extenso sobre passagens por aldeias.

O território Guarani Mbya é composto por inúmeros pontos de parada, passagem e aldeias que se inter-relacionam por meio de dinâmicas sociais e políticas, além de redes de parentesco e de reciprocidade que implicam em permanente mobilidade dos/as indígenas. Para os/as Guarani, os conceitos de território superam os limites físicos da aldeia, configurando-se a partir de relações estabelecidas não apenas com localidades próximas e contínuas, mas no âmbito da noção de mundo, relacionada à noção de movimento e que configuram seu território tradicional, compreendendo partes do Brasil, Uruguai, Paraguai e Argentina (LADEIRA, 2008: 99).

Os/as indígenas da etnia Guarani Mbya mantém uma relação simbólica e prática com o que denominam por “mundo original”. Deste modo, não são os limites geográficos que determinam a configuração atual de um território Guarani Mbya, mas, sobretudo, as relações estabelecidas entre aldeias, ainda hoje localizadas nas regiões de ocupação tradicional. Portanto, se não ocupam de modo contíguo o território, é devido à expansão da sociedade nacional e não a uma pretensa perda de tradição ou vínculo com seu território. Pelo contrário, conscientes do cerceamento por parte dos/as não indígenas, os/as Guarani insistem em preservar suas pequenas áreas, cada vez mais restritas pelo crescimento urbano, pela instalação de projetos econômicos e pela diminuição da Mata Atlântica (LADEIRA, 2008).

Essas mudanças dos locais de se viver ou deslocamentos territoriais, a que os/as Guarani chamam de “caminhadas” (*oguata*), é dividido por Mello (2001, 8-10; 44-70) entre três categorias: mobilidade inter-aldeias, migração tradicional e migração por expropriação.

A primeira delas – mobilidade inter-aldeias – diz respeito à relação de reciprocidade estabelecida entre as aldeias. Essas caminhadas

podem ter como resultado uma mudança definitiva ou não do local de viver. De acordo com a autora, são realizadas por famílias inteiras que visitam seus parentes e circulam pelo território que reconhecem como tradicional Guarani, ou por indivíduos sozinhos, normalmente homens, que visitam aldeia de parentes ou buscam uma esposa³⁹.

As migrações, sejam tradicionais ou por motivos de expropriação, são relacionadas a elementos conjunturais, cosmológicos e históricos. As motivações para migração são multicausais, ou seja, são diversos os fatores desfavoráveis que se somam contra a permanência dos/as indígenas em determinada localidade, de forma que, em grande parte das vezes, as migrações são realizadas por famílias inteiras que se articulam em torno de uma liderança em busca de um novo espaço para poder viver. Os fatores que deflagram a “migração tradicional” associam-se essencialmente à cosmologia e ao parentesco, enquanto as circunstâncias que resultam em “migração por expropriação” das terras são decorrentes de processos sucessivos de expulsão das localidades tradicionalmente ocupadas ou por processos de usurpação maciça e violenta das terras (*idem*).

Os motivos cosmológicos que motivariam os deslocamentos fazem parte de uma ampla discussão da literatura etnológica Guarani introduzida por Curt Nimuendaju no início do século XX⁴⁰. Em seu livro intitulado “As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião *Apapocúva*-Guarani”, de 1914, Nimuendaju relata que “no princípio do século XIX teve início entre as tribos Guarani um movimento religioso que até hoje ainda não está completamente extinto”; sendo assim, alguns pajés “inspirados por visões e sonhos, constituíram-se em profetas do fim iminente do mundo; juntaram à sua volta adeptos” e “partiram em meio a danças e rituais e cantos mágicos, em busca da 'Terra sem Mal'”. Para o autor, a maioria

39 Para Mello (2001), a mobilidade inter-aldeias realizada por cônjuges masculinos trata-se de uma estratégia cultural para manutenção dos preceitos cosmológicos de endogamia e circularidade.

40 A temática da mobilidade vem sendo amplamente discutida pela bibliografia etnológica sobre os Guarani. Existem inúmeros trabalhos que discutem as origens e as razões destes movimentos, tendo sido realizado diversos estudos aprofundados sobre o assunto. Não cabe aqui realizar uma discussão exaustiva sobre a questão, mas sobretudo, destacar aspectos importantes para a compreensão da trajetória das lideranças aqui apresentadas.

dos pajés buscaria a “Terra sem Mal” na direção do leste, além do mar (1987:8-9).

A “Terra sem Mal” é designada pelos/as Guarani através da expressão *Yvy Marãey*⁴¹. Para Ladeira (2008:124-127), a expressão *Yvy*, pode ser compreendida como terra e *Marãey* seria o que não acaba, o que não estraga, não adocece. A busca do *Yvy Marãey*, de acordo com a autora (1999:87), “não é de um lugar preciso, mas sim da imortalidade, da legitimação e da continuidade da própria sociedade Guarani”.

A temática das migrações proféticas discutida por Nimuendaju foi posteriormente trabalhada por diversos autores/as e, segundo Darella (2004:33), tal temática transformou-se em dogma da Etnologia. Deste modo, para a autora, faz-se necessária uma revisão do tema, visto que a suposição de Nimuendaju a respeito da “Terra sem Males” passou a ser considerada uma conclusão fossilizada, adotada acriticamente por etnólogos/as – dentre eles/as, Alfred Métraux, Egon Schaden, Pierre e Hélène Clastres – como forma de explicação dos deslocamentos territoriais pelos/as Guarani.

Para autores/as como Mello (2002:6), atualmente os/as Guarani associam os deslocamentos “não como a busca pela terra sem mal propriamente, mas pela busca do *nhanderekó*”. Tal expressão tem sido traduzida como “nosso sistema”, “nossa tradição”, “nosso modo de ser” (DARELLA, 2004). A possibilidade de viver a partir do *nhanderekó* (nosso sistema) Guarani leva em consideração os aspectos míticos e cosmológicos do grupo, refletindo na sua harmonia e ordem social, assim como na saúde física dos seus indivíduos.

No mesmo sentido, Ferreira (2001:98), no que concerne os Mbya do Espírito Santo, afirma que atualmente, para os/as indígenas, a busca da “Terra sem Mal” no espaço geográfico não é o objetivo direto das migrações. Para o autor, o grande número de deslocamentos dos/as Guarani, característico do *nhandereko* (nosso sistema), busca não a “Terra sem Mal”, mas sim a possibilidade de encontrar um local onde seja possível a construção de uma *opy* (casa de reza) e a fundação de um *tekoa* (aldeia). Tal perspectiva mostra que as definições de “Terra sem Mal” são dinâmicas, do mesmo modo, a noção de *tekoa* não pode ser

41 Os indígenas utilizam-se também da expressão *Yvy Ju Miri*, o que poderia ser traduzido como Terra Dourada. Tal cor, para os Guarani Mbya é considerada sagrada por representar o Sol (VASCONCELOS, 2011:59). Durante meus trabalhos de campo, encontrei as duas expressões para designar “Terra sem Males”, sendo *Yvy Ju Miri* seria traduzido principalmente como terra sagrada.

entendida de modo cristalizado, devendo ser compreendida a partir da situação histórica de cada espaço.

Tekoa, segundo Ladeira (2008), é o lugar onde os/as Guaraní formam seus assentamentos familiares. A palavra abrange o significado da palavra *teko*, que pode ser considerado “sistema”, “comportamento”, “modo de ser” e *-a*, que pode ser considerado lugar. Neste sentido, *tekoa* é o local onde existem as condições necessárias para se exercer o modo de estar/ser Guaraní. Nas palavras de Darella:

O que consubstancia a noção de território é a própria vivência, o que dele emana, o que dele é lido, aferimento oferecido basicamente pelo deslocamento e ocupação. O *tekoa* é o 'espaço sócio-político' (Melià, 1990), um microcosmos, o lugar de vida, da vivência do “sistema”, o local de plantação, dos rituais, da vinculação e passagem, da articulação das relações de parentesco. É a base formadora de vasta e complexa rede de interligação e intercomunicação. A palavra *tekoa* patenteia a condição do assentamento, lugar onde se produz e realiza o sistema (Larricq, 1993). Lugar da vida, da lei, da norma, tomando Montoya (1876 [1639]) e Cadogan (1992), a partir da palavra *teko* (modo-de-ser, costume). No entendimento de Melià (1990:36), é o lugar de cultura, lugar do 'nosso sistema', lugar 'onde somos o que somos', daí advindo sua célebre expressão 'sem *tekoha* não há *teko*' (2004: 78).

O início do caminhar de Arminda Ribeiro

Arminda Ribeiro é cacica na aldeia Conquista; entretanto, até chegar nesta terra, onde está desde 2002, caminhou por muitas aldeias, como grande parte dos/as Guaraní Mbya. Sua história de vida passa por muitas localidades de Santa Catarina, porém é a partir do estado do Paraná que seus deslocamentos tiveram início⁴².

42 Ressalto que as divisões por estados federativos, feitas nesta dissertação quando apresento as trajetórias das cacicas, são escolhas realizadas por mim para facilitar a leitura e a localização das indígenas para os/as leitores/as. O território Guaraní (*Ore yvy rupa*) é anterior as fronteiras dos Estados Nacionais e abrange áreas do Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai.

De acordo com Arminda Ribeiro, seu nascimento foi em 1950 no Posto Indígena que se localiza no município de Mangueirinha, Paraná. Esta data teria sido informada pelo seu pai, porém o registro de nascimento de Arminda Ribeiro aponta outra data de nascimento, em abril de 1944. Os pais de Arminda Ribeiro, Francisco Ribeiro e Maria Isoltina Rodrigues, também eram nascidos/as em Mangueirinha, tendo se conhecido e casado em uma aldeia no município. De acordo com Arminda, seus pais são nascidos na mesma aldeia e diziam “que tudo [é] de lá mesmo, até minha avó também, tudo de lá mesmo”.

Foi naquela aldeia que Arminda Ribeiro se casou pela primeira vez, com dezesseis anos, com seu primeiro marido, Francisco da Silva, falecido em 1995. Nesta localidade, Arminda teve quatro dos seus doze filhos: Irma, Regina, Fernando e Ronaldo da Silva⁴³. Foi também nesta localidade que, aos treze anos, Arminda perdeu o pai. Pouco tempo depois, aos dezoito anos, sua mãe faleceu. No ano seguinte, seu irmão foi assassinado, segundo ela, por um *jurua* (não indígena).

De acordo com Arminda Ribeiro, em relatório realizado por Maria Janete de Albuquerque Carvalho:

Eu nasci no estado do Paraná, no posto de Mangueirinha, então eu perdi tudo, pai, minha mãe, meu irmão, mas não podia ficar mais lá e tenho um meu irmão, Avelino. Ele tava em Ibirama, em Santa Catarina. Era isso que me fez resolver vir embora para cá, Santa Catarina. (CARVALHO, 2004: 51).

Mello (2001:126) afirma que a morte de alguém entre os/as Guaraní, especialmente de um “antigo”, aparece constantemente nas narrações dos/as indígenas como motivação que deflagra uma partida, de forma que a morte de pessoas próximas é frequentemente associada à memória sobre os deslocamentos. No mesmo sentido, Pissolato (2006:105) aponta que muitos/as Guaraní Mbya narram sua própria trajetória como um “não parar”, iniciado a certa altura da vida, pela perda de um determinado parente, segundo a autora, normalmente pai ou mãe. Os relatos obtidos por Pissolato narram ainda sobre parentes que

43 Para melhor compreensão da narrativa da trajetória de Arminda Ribeiro, sugiro a consulta do seu mapa genealógico, disponível em anexo.

não foram deixados/as – mãe ou pai – e com quem se permaneceu até a morte.

A menção feita à “morte” é muitas vezes representativa do mal numa aldeia e elemento presente na memória das pessoas sobre as terras por elas abandonadas; é também a conexão entre a desordem material e social – que atinge o *tekoa* até então habitado – e uma desordem cosmológica – que deflagra a migração (MELLO, 2001:127).

Segundo a autora, em decorrência da morte de pessoas próximas, o deslocamento pelo território Guarani é uma esperança de reconstruir um *tekoa*, terra onde seja possível concretizar o “modo de ser Guarani”. Neste sentido, “a desordenação da realidade social causada pela morte será, portanto, restaurada na próxima parada. A estrada é o caminho de superação desta crise” (2001: 127).

Ciccarone, por sua vez, afirma que “a vida cotidiana dos Mbya é um território de potencialidade dramática, um espaço/tempo permeado por tensões e desequilíbrios” (2001: 13). Quando narra o drama advindo com uma sucessão de mortes na aldeia Boa Esperança, no Espírito Santo, a autora afirma que as mortes se mostram como metáforas de uma desordem profunda, associada à fraqueza da comunidade como um todo e à iminência da destruição do mundo.

Assim, frente à deterioração da aldeia e em resposta à crise,

a retomada do movimento migratório representava simultaneamente uma ação defensiva que protegia a sociedade frente aos ataques desordeiros e um mecanismo de restauração, na conquista de espaços adequados para recriação da ordem social (CICCARONE, 2001:84).

As práticas de deslocamento, como aponta Pissolato (2006:106), são sempre resultado dos interesses pessoais de cada um e das possibilidades e contextos que caracterizam o que se pode ou não “deixar” ou “buscar”. Então, na prática, as decisões sobre os deslocamentos são decorrentes de uma série de negociações feitas individualmente e que se configuram a partir das experiências já vividas, assim como pelas oportunidades que ampliam as possibilidades de escolha da futura localidade a se viver.

Mobilidade e parentesco – a terra de parentes

A mobilidade aparece então como uma possível resposta a uma crise que desordenou a família extensa de Arminda Ribeiro. Em decorrência das diversas mortes na família, ela inicia seus deslocamentos, visto que “vamos dizer que não tem mais parente pra nós, 'né'?” (trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013)⁴⁴. Assim, o destino escolhido normalmente é relacionado ao desejo de encontrar alguns parentes em outra localidade.

Segundo Arminda Ribeiro, um dos motivos para que viesse para Santa Catarina foi o irmão mais velho, Avelino Ribeiro, que na ocasião morava na Terra Indígena Laklanõ, localizada no município de Ibirama. Ela também afirma que outros tios e tias moravam na região, sendo que foi também junto com uma tia que Arminda deixou o Paraná. De todo modo, até iniciar seu deslocamento, Arminda Ribeiro não conhecia pessoalmente a região de Santa Catarina, só tinha ouvido falar, através dos/as mais velhos/as que “nosso parente já tinha morado assim nessa região, então, eu vim!” (trecho da entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

De acordo com Darella (2004:53), a concepção territorial para os Mbya está baseada, principalmente, nos deslocamentos, na experiência e no parentesco. Deste modo, para a compreensão da ocupação guarani no litoral de Santa Catarina, como em todo o território Guarani, a categoria “terra de parentes” se apresenta como central (*idem*:54). A “terra de parentes” é não apenas o território reconhecido pelas pessoas em deslocamento como parte do território Guarani, mas também a terra criada pelos deuses para que seja habitada pelos/as Guarani (*idem*:53).

De acordo com Mello, a categoria “terra de parentes” representaria os limites de ocupação de um povo, a terra onde estão ou onde já viveram os “antigos avós” (2001: 45,48, 120).

Na atualidade, “a terra de parentes” demarca um território reconhecido pelas pessoas Guarani como originariamente seu, mesmo que não sendo de sua

44 Os trechos de entrevista realizados em 08 de dezembro foram obtidos durante as atividades de diligência pericial na aldeia Conquista através de entrevista com Arminda Ribeiro realizada pela equipe de trabalho composta por Viviane Vasconcelos, Camila Salles de Faria, Clarissa Rocha de Melo, Léa Malina e por mim.

ocupação exclusiva, é um território reconhecido como milenar e sagrado, pois relaciona-se cosmologicamente com o local de criação de um povo, como é o caso do território Guarani. A percepção dos Guarani sobre seu território é dimensionada na vida cotidiana das pessoas através das histórias de seus antepassados recentes, de seus antepassados “antigos”, dos conhecimentos geográficos de rios, estradas e cidades, e fundamentalmente pelo reconhecimento das redes de parentesco que ligam as aldeias circunscritas neste espaço. O território Guarani, que ideologicamente, constitui-se através dos mitos e da cosmologia, onde a terra em que se mora tem papel fundamental, na prática, reafirma-se nos deslocamentos, através dos conhecimentos geográficos, ambientais e sócio-políticos sobre a realidade de seu território e das informações sobre os acontecimentos recentes das aldeias dos parentes, adquiridas nas redes de troca de informações formadas pela circulação de pessoas entre as aldeias. E os deslocamentos territoriais, as migrações, a mobilidade inter-aldeias, sobre “as terras de seus parentes”, que constituem efetivamente “onde” no espaço as pessoas inscrevem seu território, e re-afirmam o reconhecimento de um território nitidamente desenhado, que coincide com o território que há séculos é habitado pelos Guarani, muito antes da invasão europeia, como os dados da arqueologia nos informam. (MELLO, 2001:45)

A construção da categoria “parentes”, para os Mbya, tem implicações que extrapolam o significado consanguíneo do termo. Neste sentido, tal noção engloba não apenas os/as parentes consanguíneos/as próximos/as, mas também a categoria dos/as parentes por afinidade, podendo significar inclusive todos os indivíduos que pertencem à etnia e até mesmo todos os/as indígenas Guarani (*idem*, 2001:48). Em diversas ocasiões, Arminda Ribeiro me relatou que “Guarani tudo é parente”. Nas palavras de um dos seus filhos, Fernando da Silva “a gente é tudo

parente, assim, guarani não tem um que não tem parente, é tudo parente”.

A “terra de parentes”, terras que são ou foram habitadas por Guarani, pode ser reconhecida não apenas através das histórias contadas pelos/as indígenas mais antigos/as e que asseguram através de relatos orais a passagem ou ocupação dos/as Guarani pela região, mas também por alguns sinais da presença que são reconhecidos e valorizados pelos/as indígenas.

Em *ore yvy rupa* (nossa terra estendida) os sinais da presença pretérita dos ancestrais no litoral são não somente reconhecidos como valorizados por aqueles que aqui vivem. Toponímia, *táva* ou *taba'i* (ruína de pedra), *tape poku* (caminho comprido), características ambientais (florísticas e faunísticas) podem ser lidos como lugares por onde os *Nanderu Miri/Kesuita*, os demais encantados ou os antepassados passaram, locais que muitos Guarani entendem como seus de fato e de direito. (DARELLA, 2004:106)

Neste sentido, são exemplos e também indício para os/as indígenas da passagem e ocupação guarani pretérita alguns sinais como topônimos⁴⁵, ruínas e caminhos de pedra, trilhas, vestígios de cerâmicas e antigos cemitérios, locais de antigas aldeias ou paradeiros, incidência de algumas espécies da flora e da fauna, como *pindo ete'i* – jerivá (Mello, 2001:10; Darella, 2004: 106; Ladeira, 2008: 119, 120). De acordo com Darella (2004:106), cabe aos Mbya atuais engendrar as conexões entre os antigos.

Assim, de acordo com Ladeira (1992:57-8),

As aldeias e os movimentos atuais vêm comprovar que, embora a disponibilidade de terras lhes seja irrisória e cada vez mais seu espaço no seu mundo esteja diminuindo, os Guarani continuam fiéis na identificação de seu

45 De acordo com Mello (2001:48), os locais nomeados com palavras pertencentes à língua Guarani são considerados pelos indígenas como um local habitado pelos antepassados míticos. Também Garlet, trazendo o relato de um Guarani, afirma que “o lugar que tem nome na língua do Guarani, é lugar de Mbya” (Benito Oliveira, 1986, citado por Garlet, 1997:56).

território, elegendo seus lugares dentro dos mesmos limites geográficos observados pelos cronistas durante a conquista.

As aldeias do litoral são tratadas como se nada tivessem a ver com o território histórico Guarani, nem tão pouco com o sentido e a direção das migrações. São consideradas, via de regra, como coincidência, como pequenos focos formados recentemente, sem história ou conexão com o passado. (...) A visão a-histórica da presença Mbya no litoral serve para justificar a falta de direito e necessidade de terra para os Mbya.

Arminda Ribeiro, como vários outros/as Guarani Mbya, realizam a migração para o litoral, identificando as terras em que os/as parentes já haviam estado e buscando por parentes que continuavam ocupando as terras. Portanto, a presença indígena no litoral em Santa Catarina, mais do que uma coincidência migratória, é parte de um movimento que envolve cosmologia, parentesco e a possibilidade de buscar lugares melhores para se viver.

Arminda Ribeiro e as terras ocupadas em Santa Catarina

Aí eu 'tô' morando, sete, oito anos em Ibirama, aí venho para cá, daí vem para Itajaí, daí fez acampamento lá na 101 [Rodovia BR-101], para cá um pouquinho da ponte. Aí tô morando três anos, aí depois meu marido morreu atropelado por caminhão, o pai das crianças. Aí a assistente social disse: aí agora você vai para aldeia e eu fui para o Morro dos Cavalos, fiquei dez meses. Daí depois eu fui para Itajaí que tinha parente. Encontrei um homem de construção, que perguntou para mim, 'você está por aí?' 'Estou'. Aí, ele falou que tinha um terreninho lá em Navegantes, aí vim com ele, aí fez casa para mim, mas era um terreno que não dava para plantar nada também, daí fui resolvendo ir para um lugar melhor (Arminda Ribeiro, em relatório de CARVALHO, 2004:51).

Como o relato indica, a trajetória de Arminda Ribeiro em Santa Catarina inicia-se no município de Ibirama. Nesta localidade, ela permanece por aproximadamente sete anos e tem mais três filhos: Vanderlei, Carlos e Celyna da Silva. Somam-se, então, sete filhos.

Ainda em Ibirama, de onde parte com o marido e os/as filhos/as para as cidades vizinhas para vender artesanato, Arminda Ribeiro tem notícias dos/as parentes que habitam o litoral.

Quando era pequenininho, Fernando, desse tamanho assim, já 'tava' fazendo alguma coisinha. Também 'tava' sempre vindo vender assim, vender ali no Timbó, Blumenau. Aí que já ouvia falar que 'a nossa' parente já 'tá' aí, em Itajaí, tem ali na Corveta, ali no Pirai tinha parente (Trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Tendo conhecimento de que outros/as Guarani habitavam a região, Arminda Ribeiro fez um acampamento na rodovia BR-101, em Itajaí, nas proximidades do Rio do Meio. Neste local, encontraram outras famílias Guarani, entre elas, a parentela de Benito e Etelvina Oliveira e Ronaldo da Silva, recém-chegados/as do Rio Grande do Sul.

Posteriormente, Arminda Ribeiro e sua parentela deslocaram-se até Brusque (SC), para a aldeia chamada Guabiruba. Permaneceram pouco tempo neste local, juntamente à família de Benito e Etelvina Oliveira, também vindos/as de Itajaí. Os deslocamentos realizados por Arminda Ribeiro reforçam a ideia de que as famílias Guarani procuram caminhar juntas.

Retornando para Itajaí, Arminda Ribeiro e sua família se mudaram para a aldeia conhecida como Espinheirinho. Nesta localidade, uniram-se à parentela de Artêmio e Marta Brizola. Arminda Ribeiro permaneceu no local por aproximadamente seis meses. Estima-se que a data de sua estadia na aldeia Espinheirinho tenha sido em 1992.

Depois dessa parada, Arminda Ribeiro retornou à sua primeira aldeia em Itajaí, na localidade de Rio do Meio, na rodovia BR-101. Em maio de 1995, Francisco da Silva, marido de Arminda Ribeiro foi atropelado na rodovia e veio a falecer. De acordo com Darella (2004:162-176), à medida que os trechos asfaltados foram inaugurados no litoral de Santa Catarina, a partir da década de 1970, registrou-se

grande aumento de tráfego e consequentemente de acidentes e atropelamentos⁴⁶.

A construção da BR-101 trouxe consequências de diversas ordens para os grupos guarani que viveram ou vivem no espaço litorâneo e reverberações para toda a sociedade guarani, incluindo movimentos no território, restrições e nova conjuntura ocupacional, alterações ambientais e paisagísticas, assim como variados dramas sociais, como os advindos de atropelamentos (DARELLA, 2004: 176).

O falecimento de Francisco me foi diversas vezes narrado por seus/suas filhos/as, sendo um marco temporal e sentimental na vida da família. Depois deste acontecimento, a família foi orientada por uma assistente social a se mudar para o litoral sul de Santa Catarina, na aldeia do Morro dos Cavalos.

Durante os dez meses que estive no Morro dos Cavalos, Arminda retornava à Itajaí para vender artesanato. Foi nesta ocasião que reencontrou um amigo, “homem da construção”, chamado Sérgio, que ofereceu um terreno para que ela ficasse com a sua família. De acordo com Fernando da Silva, filho de Arminda Ribeiro:

Aí a gente ficou um ano lá morando lá no Morro dos Cavalos. Aí de lá, nós 'tinha' um amigo nosso que mora lá em Itajaí, um empresário. Aí ele era nosso amigo, aí de muito tempo mesmo, aí uma vez nós 'encontremos' de novo. Encontrou com a mãe e ofereceu um lote assim, aí deu um pedaço de terra lá. Aí nós 'moremos' um pouco lá (Trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Arminda considerava que o terreno em Navegantes era insuficiente para plantação. Nas suas palavras:

46 Darella (2004:175) faz um levantamento detalhado dos atropelamentos de índios/as Guarani nas BRs 101 e 280 em Santa Catarina: dos dezesseis atropelamentos registrados até 2004, apenas quatro não foram fatais.

Eu queria plantar alguma coisa assim, queria fazer uma casa de reza, queria trazer pra ver a criança a nossa cultura. Isso que eu 'tô' pensando. Eu queria vir embora, porque já tô no meio do *jurua kuery* [não indígenas], assim... 'Tô' pensando que já 'tô' morando na cidade já, 'né'? (trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Em respeito aos ensinamentos dos/as mais velhos/as, Arminda Ribeiro acha importante escolher um lugar para morar que seja, de certo modo, afastado dos brancos – *jurua kuery*. De acordo com Arminda, os/as não indígenas foram chegando cada vez mais perto dos locais de ocupação Guarani e em consequência, muitos dos seus antepassados perderam tudo, “nossas avós também já 'perdeu' tudo, terreno, terra assim”. Arminda esclarece:

A gente não quer morar perto, mas o branco vem morar lá pras fazendas, assim, quase que tudo morar tudo junto assim. Também não 'quer' morar perto dele, então tem que sair e ir embora, assim (risada)... Isso que eu 'tô' copiando dos dizeres dos mais velhos (Trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Garlet (1997:179) afirma que os Mbya são conscientes de que abandonar os locais em que existe o cerceamento por parte dos brancos e evitar situações conflituosas por terras é uma importante estratégia de resistência. Assim, frente a pressão dos/as não indígenas, muitas vezes optam por deixar os locais, em vez de defendê-los através do uso da força física e do enfrentamento direto. No mesmo sentido, Darella (2004:227) afirma que também nos momentos de ocupação das áreas há permanente cautela dos/as Guarani para evitar conflitos com outrem.

Enquanto descreve sua trajetória, Arminda deixa claro a importância em permanecer próxima a seus parentes, sendo esta uma forma de “copiar os mais velhos”. Existe também uma preocupação de sua parte não apenas com a presença cada vez mais intensa dos/as não indígenas, mas também em procurar espaços onde se possa estabelecer relações de reciprocidade com outras aldeias.

Deste modo, frente à aproximação dos brancos e da expansão da cidade, Arminda Ribeiro decidiu novamente mudar de aldeia. Ela

contou a Geraldo, médico da SESAI, que “sente falta dos parentes”. Ele diz então que tem outros lugares para morar:

Lá perto da praia ali, perto da Enseada, ele 'tá dizendo na Enseada, 'né'? [...] Ele [Geraldo] também já ouvia assim falar que já tinha também a aldeia também aqui perto, então, queria morar perto da 'minha' parente também. Aqui no Jabuticabeiras, Morro Alto, Reta, então (Trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

A partir de um relatório realizado em 1996, enquanto Arminda Ribeiro e sua família ainda estavam em Navegantes, Fernando da Silva explicita sua vontade de se deslocar com destino às aldeias do litoral norte: “agora nós estamos aqui [Navegantes]. E agora para onde vamos nos mudar? Talvez perto de São Francisco tenha algum lugar” (LADEIRA *et al.*, 1996:38).

A partir deste contexto desfavorável à sua permanência na área, Arminda Ribeiro desloca-se para a Terra Indígena Pirai, aldeia nomeada pelos/as indígenas de *Tiaraju* e localizada no município de Araquari, às margens da BR-280. A aldeia é abastecida pelo rio Pirai que, apesar de sua importância para região, sofreu um intenso processo de poluição, principalmente nas últimas décadas, em decorrência de atividades como plantação de arroz irrigado, com grande despejamento de agrotóxicos nos recursos hídricos da região.

Apesar da proximidade com outras aldeias e conseqüentemente com seus parentes, Arminda Ribeiro não quis ficar na Terra Indígena Pirai, porque “lá tinha muito carro perto”, ao mesmo tempo em que “não tinha mercadinho perto”, o que dificultava a obtenção de alguns produtos básicos. Além disso, segundo ela, a área não tinha mata, sendo que tinham que atravessar a pista para pegar lenha e material para confecção de artesanato. Arminda Ribeiro ainda afirmou que “o Pirai era pouquinho terra”, fato que dificultava que ela plantasse e fizesse uma roça.

Tal contexto levou Arminda Ribeiro e sua família a deixar a Terra Indígena Pirai (*Tiaraju*) no ano de 2002, quando se transferiu de ônibus para a localidade onde hoje se localiza a aldeia Conquista (*Jatay'ty*), fundando a aldeia (*tekoa*) onde vivem até os dias de hoje.

O processo de fundação de uma aldeia (*tekoa*)

A tomada de decisão para fundação de uma aldeia (*tekoa*) e para ocupação das terras pelos/as Guarani Mbya é um processo lento e reflexivo que busca levar em consideração diversos elementos, desde situações ambientais, sócio-políticas, inter-étnicas, logísticas e de sobrevivência física e cultural, até aspectos oníricos, mitológicos e das relações de parentesco.

De acordo com Darella (2004:227), em geral, a “entrada” dos/as Guarani nos espaços se concretiza em virtude de quatro condições principais, são elas: o convite ou permissão dos proprietários; a ocupação de locais percebidos como “abandonados”; a necessidade de abrigos temporários com ocupação de locais “públicos” (como pontes e beira de rodovias); a sensação de segurança para ocupação de “terras públicas” (como terras da RFFSA – Rede Ferroviária Federal S.A, como no caso da ocupação da Terra Indígena Pindoty).

No caso da aldeia Conquista, a ocupação foi feita lentamente. Arminda Ribeiro, com a constante preocupação de evitar conflitos, garantiu não haver ocupação de não indígenas naquele momento no local. Assim, desde que ficou sabendo da possibilidade de ocupação da terra, durante uma reunião na aldeia Pindoty, em Araquari, ela demorou dois anos entre realizar o reconhecimento da área e a ocupação efetiva.

Primeiro, eu vim aqui no Pindoty, também na reuniãozinha. Então, o Nilton que contou pra mim. Aí ele 'tava' dizendo que tem ali na Barra do Sul, ali perto de Barra do Sul, tem um terreninho ali. É de vocês. Muito tempo já, ninguém entra ali. 'Se quiser, alguém quer morar?' Então, pode ir morar'. Tem alguma casa, tem 'alguma' pé de laranja também tem. Só que nós viemos depois de dois anos que eu vinha aqui, ali nessa vila também, só casa tudo vazio. [...] Primeiro que eu venho, gostei. Mas eu só pra vim dar uma caminhadinha, só isso. Só depois de dois anos que eu venho (Trecho da entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Arminda Ribeiro conta que visitou várias vezes a terra da futura aldeia até que decidiu realizar sua mudança. De acordo com seus relatos, ela se preocupava:

Porque eu já ouvi falar também que sempre entra muito assim, gado 'né'? Então quando vem aqui daí essa estradinha já tem o gado assim, bastante. Aí sim, eu 'tô' pensando assim um pouquinho, depois que 'tô' ocupando (Trecho da entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Os relatos de Arminda Ribeiro sobre suas visitas à terra onde hoje se encontra a aldeia Conquista trazem diversos elementos que apontam não apenas para as motivações que despertaram seu interesse pela área da Conquista, mas também as inquietações da liderança em relação a terra a ser ocupada. No que se refere aos atrativos da nova localidade, Arminda Ribeiro deixa claro o peso da indicação que recebeu durante uma reunião que esteve na aldeia Pindoty e ressalta várias vezes que a localidade não estaria em disputa com outro morador, reforçando a ideia de que os/as Guarani são avessos às disputas por terras. Também no relato de Arminda, há menção à existência de um “pé de laranja” na localidade. Tal informação se mostra como um ponto à favor da ocupação, visto que a terra permitiria a plantação de árvores frutíferas.

No que diz respeito às suas preocupações em relação às terras a serem ocupadas, Arminda Ribeiro menciona os possíveis problemas advindos com a movimentação de gado dentro da aldeia e, principalmente, nas roças dos/as indígenas. Os/as Guarani reclamam frequentemente que os proprietários de gado que habitam as proximidades das aldeias deixam os animais soltos e estes destroem as plantações. Novamente, Arminda Ribeiro expressa sua preocupação em manter relações de boa vizinhança com os/as não-indígenas⁴⁷.

47 Arminda Ribeiro ainda se queixa de que o gado de propriedade dos vizinhos estragou a plantação de milho tradicional (*avaxi ete'i*) na aldeia Conquista. Perguntei de quem eram os animais que circulavam pela aldeia, destruindo as plantações e ela respondeu que são da “dona do mercadinho”. Disse também que já pediu para que ela não soltasse os animais, mas que ela alegou que eles escapam. De acordo com Mariano de Oliveira, vice-cacique da aldeia Conquista, sua família plantava aipim, banana, milho e agora faz três anos que não plantam mais: “Três anos que não planta, ele não deixa. Quando vê que o milho tá verde, solta o gado”.

Através do seu relato, Arminda Ribeiro deixa claro a multi-causalidade de sua ação, assim como sua capacidade de agência, ponderamento e reflexão a respeito dos prós e contras dos elementos que envolvem a aldeia Piraí, sua habitação anterior, e a aldeia Conquista, sua futura habitação.

* * *

Arminda Ribeiro atribui importância também aos aspectos oníricos da ocupação. Ela relata que sonhou por várias noites com esta terra, onde poderia plantar algumas coisas, entre elas, o milho Guarani (*avaxi ete'i*). De acordo com Darella (2004:20), muitas das decisões a respeito da permanência dos grupos indígenas no litoral são desencadeadas e sustentadas por mensagens oníricas, interpretadas como comunicações divinas, recebidas por mulheres e homens. De acordo com Arminda Ribeiro:

Tem um sonho assim pra vim mudar pra cá, perto da praia, morar aqui com muita alegria. O sonho era com espaço assim pra morar, porque pra plantar alguma coisinha assim. Nosso! Dizia que nosso milho, 'né'? Então é isso aí que eles chamam. Tudo assim na roça. Quase toda noite (Trecho da entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013)

Entre os Mbya, os sonhos têm lugar privilegiado na organização cosmológica. Os sonhos da liderança condutora, como no caso de Arminda Ribeiro, são considerados como anunciações dos antepassados divinos a respeito dos caminhos que conduzem a uma nova terra (MELLO, 2001:9)⁴⁸.

Ciccarone (2001:190) afirma que guardar os sonhos possibilitava, a partir de situações do presente, buscar nas expressões oníricas “a bússola para guiar a vida cotidiana e orientar-se para o futuro”.

Inseparáveis do contexto em que ocorrem, os relatos e interpretações dos sonhos têm a função

48 Para Pissolato (2006:269), independente de quem apareça nos sonhos, as aparições durante as experiências oníricas são geralmente traduzidas como formas de mensagens divinas.

de integrar experiências e orientar o domínio da realidade externa. A interpretação do universo onírico é, entre os Mbya, um processo de aprendizado, fonte de sabedoria para o sonhador e para a sociedade (*idem*: 188).

No que concerne às relações dos/as Guarani com os/as não-indígenas, de acordo com Ciccarone (*idem*), os sonhos podem se apresentar como respostas para conflitos, permitindo a elaboração de alternativas para o futuro. Assim, de acordo com Ciccarone,

As relações com o branco não são exteriores à memória dos sonhos, mas matéria implícita e/ou explícita da elaboração do imaginário onírico para que sejam esboçadas respostas-ações que visem à solução dos conflitos do presente, alimento dos sonhos. Num 'acordo secreto entre as gerações passadas e presentes' (64:118), o sonho encontra-se a meio caminho entre a história redimida na memória e a história a ser construída. As conexões perdidas ou ocultas com o passado são restabelecidas no sonho, que coloca em gestão, alternativas para o futuro (*idem*: 191).

Pissolato (2006:267), por sua vez, afirma que a palavra sonhar (-*exa ra'u*), relaciona-se justamente com o verbo ver (-*exa*), agregado à partícula (-*ra'u*)⁴⁹ que apresenta o sentido de intenção. Para a autora, sonhar não é exatamente a determinação do que vai efetivamente acontecer, mas, sobretudo, é um modo de “ver” na forma de um pressentimento. Há, então, espaço para negociações entre a pessoa que sonhou e o que foi sonhado, sendo que medidas de evitação podem ser adotadas e a atitude e propensão do sonhador devem ser levados em consideração para definição dos resultados produzidos desta experiência.

Se os sonhos, para os/as Guarani Mbya, consistem em uma forma de conhecer e experienciar previamente o território, as atitudes e determinações adotadas pelo sonhador tem igual importância para

49 Sobre a grafia das palavras, Eunice Antunes disse que escreve “-hexa” e “hexa ra'u”, com a letra “h” no início. Ambas as palavras teriam o mesmo significado proposto por Pissolato (2006).

“concretização” da experiência onírica, que se estende, então, para um âmbito coletivo de tomada de decisões.

Para além do sonho com o território a ser ocupado e do complexo processo migratório para os/as Guarani Mbya, Arminda Ribeiro destaca sua autonomia ao articular atitudes, negociar práticas que possibilitaram a “realização” do sonho e a fundação efetiva da aldeia. Deste modo, a conduta dessa liderança feminina, em certo sentido xamânica e profética, mostra-se central para ocupação da aldeia Conquista e para transformação desta em um território onde seja possível viver a partir do modo de ser Guarani.

A agricultura como atividade das mulheres e a domesticação do espaço

O lugar previamente experienciado pela revelação divina/onírica deve ser transformado numa terra domesticada e capaz de garantir a existência terrena do povo Guarani. Esta transformação e domesticação do espaço é feita através da ação de plantar. Assim, “no processo migratório, o fio condutor na fundação dos *tekoa* era representado no ato de plantar” (CICCARONE, 2001:129). Neste sentido,

Essa atividade [a agricultura Guarani] tradicionalmente feminina adquire o marco de uma ação criadora, por meio da transformação cultural do mundo natural que garante a construção do *tekoa* e das condições de reprodução da sociedade. Circulando entre aldeamentos na busca de novas variedades de sementes, experimentando combinações de plantio, introduzindo novas espécies e processando a transformação dos frutos da colheita em alimento sólido e líquido, a mulher recriava a natureza e renovava a produção da cultura e da sociedade (CICCARONE, 2001:127).

Neste mesmo sentido, Eunice Antunes, cacica da aldeia Morro dos Cavalos, informou que “a parte da agricultura, que era o sustento, sempre foi das mulheres. As mulheres sempre foram as que sustentaram

a comunidade”. Também, seu pai, Adão Antunes, afirma que “a plantação, a agricultura, era toda a mulher que fazia”⁵⁰.

Arminda Ribeiro conta que desde os nove anos já trabalhava com a terra e realizava atividades como “carpir e plantar ‘feijãozinho””. Seguindo os conhecimentos que adquiriu desde a infância, logo que Arminda se deslocou para área da Conquista e fundou o *tekoa* onde passou a habitar com sua família, passou a plantar “milho, feijão, melancia”. Ao plantar na terra recém-ocupada, Arminda Ribeiro a transformou, domesticando o espaço e garantindo a permanência do seu grupo.

Apesar das dificuldades de ocupação e plantio, é comum entre os/as Guarani a preocupação em preservar as sementes verdadeiras, consideradas por eles/as tradicionais, “guardando-as e plantando-as a cada ano, desafiando as conturbadas circunstâncias das áreas” (DARELLA, 2004:101). Diversas vezes que estive na aldeia, Arminda Ribeiro me mostrou os diferentes tipos de sementes de milhos tradicionais Guarani que mantinha guardados em algumas garrafas *pet* em sua casa. Ela deixou claro que não quer perder as sementes que ganhou dos pais e afirma ter conseguido, através da plantação, manter as sementes de *avaxi ete'i* (milho Guarani), *komanda ete'i* (feijão) e *xâjáu* (melancia).

Ciccarone (2001:30), quando faz menção à fundação da aldeia Guarani Boa Esperança (*Tekoa Porã*), no Espírito Santo, afirma que sua informante que fazia parte do grupo fundador da sua aldeia, “evocava a lembrança da fundação da aldeia, marcada pela narração das ações que percorriam a memória dos lugares: plantar e transportar sementes”.

Arminda Ribeiro é conhecedora de ervas medicinais e auxilia todos os integrantes da aldeia com seus conhecimentos curativos. Mostrou-me diversas vezes as mudas com que fazia remédios e falou sobre seu desejo de obter algumas novas plantas curativas. De acordo com Arminda Ribeiro, “Mato é onde tem remédio. É onde tem cipó

50 Oliveira (2011:190), durante sua pesquisa de campo com o casal de anciãos Alcindo Verá-Tupã Moreira e Rosa Poty-Djá Mariani Cavalheiro na aldeia Mbiguaçu (Biguaçu/SC) afirma que Alcindo destacava a posição da esposa como responsável por orientar a distribuição dos plantios no terreno, dizendo que quem realizava esta tarefa era a *xejaryi* (mulher mais velha, sábia). O autor considera que também no que concerne às práticas agrícolas pode-se falar do *kunhangue arandu*, conhecimento próprio das mulheres.

imbé, a taquara, o bichinho” (Arminda Ribeiro em relatório de ALBUQUERQUE, 2004:79).

A relação de Arminda com a terra mostra que ao plantar, ela não apenas garante a continuidade das sementes das variedades guarani, mas também domestica um espaço para viver de acordo com o modo de ser Guarani, garantido assim a existência do seu grupo e transformando-o em um *tekoa*.

Nomear e dar vida à aldeia

Para Ciccarone (2001:30), “fundar a aldeia e nomeá-la remetiam ao rito feminino de dar vida, nutrindo a terra e a sociedade”. Assim, se plantar foi uma das preocupações iniciais de Arminda Ribeiro logo que fundou o *tekoa*, não tardou também para que, através do nascimento do seu último filho, Bruno Escobar, ela desse a vida à “nova” aldeia.

Menos de quinze dias depois da “entrada” na aldeia, no dia 22 de maio de 2002, Arminda deu a luz ao seu filho mais novo⁵¹. No início, Arminda Ribeiro nomeou a aldeia com a data de nascimento do filho. Segundo o relatório de Maria Janete de Albuquerque Carvalho (2003:51) “o Bruno nasceu aqui, aqui a gente chama de Tekoa (aldeia) 22 de maio, que foi quando ele nasceu”. Arminda me contou que o nome mudou pois “queriam um nome na língua [Guarani]”, renomeando a aldeia, então, para *Jatay'ty*, que significa lugar com muito butiá. O nome “Conquista” apareceu posteriormente, segundo Arminda Ribeiro porque o “pessoal começou a chamar” deste modo e porque se refere ao nome não indígena utilizado para designar a localidade na qual a aldeia está situada no município de Balneário Barra do Sul.

51 Bruno foi o segundo filho de Arminda Ribeiro a nascer no hospital. O primeiro parto que teve no hospital resultou em uma experiência traumática. Ela contou que no parto dele, chegou de manhã no hospital, às sete horas. Até meio dia, ninguém tinha olhado para ela. Em outras palavras, em mais de cinco horas de espera, a indígena ainda não tinha sido examinada. O seu primeiro filho nascido no hospital também se chamava Bruno e faleceu com dois anos e meio. Se a criança não tivesse falecido, hoje teria dezessete anos. Ela contou que ele faleceu com dois anos e meio, “ele 'tava' brincando, bem alegre, bem gordinho, daí deu vômito, diarreia, sangue. Ficou chorando, chorando. Ficou um mês na UTI e morreu”. Segundo ela, “até hoje em dia também 'tô' chorando”. A filha seguinte ao falecido Bruno, foi Letícia Escobar. Ela não nasceu no hospital, sendo que foi Regina da Silva, filha de Arminda Ribeiro, quem fez o parto. Ela decidiu ter o último filho no hospital porque estava muito frio e porque tinha entrado muito recentemente na aldeia Conquista.

Atualmente, quando questionada se sua aldeia é um verdadeiro *tekoa*, Arminda Ribeiro afirmou prontamente que sim, e justificou:

Porque agora já aumentou minha família, 'né'? Porque já tem bastante meu neto, minha neta. Tudo meu neto, neta, também já tem família. Quando chega primeiro, que nós 'tamo' aqui, daí nós pouquinho, 'né'? A minha neta, netinho, tudo pequenininho. Até o Carlos também 'tá' pequeno, não tem família. Agora já tem família. A família 'tá' aumentando 'né'? (trecho de entrevista realizada em 08 de dezembro de 2013).

Em seu relato, Arminda enfatiza a importância do *tekoa* para a sobrevivência e sustento dos/as indígenas, atribuindo o crescimento do grupo e da própria família como o principal motivo para que a terra seja considerada um verdadeiro *tekoa porã*, aldeia boa que possibilita a vivência do *nhanderekó* Guarani.

Mello (2001) esclarece de forma sucinta como a criação do *tekoa* torna-se referência para construção da pessoa, envolvendo empenho coletivo para que o local seja próspero e possibilite uma vida harmoniosa.

A definição dos locais eleitos para a criação de uma nova tekoá depende de vários fatores. [...] O novo local será “sonhado” pela pessoa que conduz o grupo (Darella, 1998) ou por outros xamãs do grupo, como *cunhá impuruá* (as mulheres grávidas são xamãs em potencial, com especial aptidão para conduzir deslocamentos, por ter, através do feto que carrega, a faculdade de falar em sonhos com Tupãcy, a mãe dos trovões e dos caminhos). As terras sonhadas que possuem as características necessárias à criação de uma *tekoá*, serão denominadas *tekoá porã*. Uma *tekoá* deve possibilitar a vida social e ritual dos indivíduos em sua plenitude, e é referência fundamental para a construção da pessoa. As relações sociais, as normas morais, o respeito ao “sistema antigo” fazem parte do que as pessoas chamam de “vida harmoniosa”. E para que neste local haja

prosperidade, é necessário empenho coletivo e esse empenho está nitidamente relacionado com a origem das almas dos integrantes de cada família que compõe a *tekoá* (Darella, 1999) (MELLO, 2001:53).

No processo de fundação da aldeia⁵² e na consideração do local como um *tekoa porã*, a continuidade dos grupos familiares tem lugar central. Nesta perspectiva, a maternidade pode ser compreendida como um modo de resistência étnica, na qual ter filhos/as representa a possibilidade de continuação do *nhanderekó* Guarani e do *tekoa porã*, onde é possível a vivência entre parentes de modo harmonioso.

Neste sentido, é importante ressaltar que Arminda é também parteira (*mbojauá*) da aldeia, tendo auxiliado no nascimento de muitas crianças e sendo responsável pela maioria dos partos que acontecem no local. De acordo com ela, é a mulher Guarani quem escolhe como quer ter o filho, com a parteira⁵³ ou no hospital.

Em certa ocasião, Arminda me relatou que uma das suas filhas, Celyna da Silva, tinha muito medo de ter filho e decidiu fazer o parto no hospital. Ela contou que a Celyna foi ao hospital para fazer o pré-natal e o médico “já marcou para tirar o bebê” no dia seguinte, através de uma cesariana. O médico alegou que o bebê não poderia nascer de parto normal porque não estava encaixado. Arminda contou que no dia seguinte, uma ambulância foi até a aldeia para “pegar” a Celyna, mas que ela não deixou que a levassem. Ficou brava e disse: “não vou deixar levar!”. De acordo com Arminda, o bebê não podia ser tirado se não fosse no tempo certo. Depois disso, por duas semanas, todos os dias a ambulância ia na aldeia e os responsáveis diziam que a Celyna tinha que ir para o hospital porque o parto já estava marcado. Durante todos esses dias, Arminda Ribeiro resistiu e não permitiu que Celyna “fosse levada”. Apenas quando Celyna começou a sentir as dores do parto, Arminda mandou que chamassem a ambulância “porque agora sim o bebê queria nascer”. Assim, Celyna foi para o hospital e o bebê estava “encaixado”,

52 Arminda relatou-me que no início, quando chegaram na aldeia, havia apenas uma casa grande onde ficaram todos instalados. A casa hoje não existe mais. Rapidamente, foram construindo outras casas. Vale ressaltar que a mobilidade interna das construções dos locais de habitação nas aldeias Guarani são muito intensas.

53 Vasconcelos (2011: 91-95) relata com detalhes os cuidados com a gravidez (*purua*) apresentados pelos/as Guarani e também o ritual que envolve o parto com parteiras indígenas.

podendo assim nascer de parto normal. Arminda ri quando conta do médico e de como nesse caso, quem estava certa era ela.

O poder de agregação da *xejaryi* (avó)

A vivência entre parentes ou a busca do modo de ser (*nhanderekó*) Guarani, através da experimentação da terra, estão diretamente relacionadas à conduta do/a líder do grupo e ao poder que este tem de agregar seus parentes e a aldeia como um todo.

Pissolato (2006) ressalta a importância da trajetória de um/a líder de grupo doméstico e da sua capacidade de autonomia e de manter junto de si seus parentes. Assim,

Do ponto de vista das trajetórias pessoais, a história de um(a) líder de grupo de parentesco pode ser lida nos termos de uma mudança de perspectiva: de indivíduo que conquista, em relação ao seu grupo familiar de origem, efetivamente a capacidade de autonomia, pondo em prática a sua própria disposição e vontade, digamos, adquire, neste processo, uma nova capacidade, a de manter junto de si os membros da família que origina, então, e os que se agregam a ela. Conforme as habilidades que lhe sejam reconhecidas nesta condição de quem aglutina parentes, poderá ser tido mesmo como um 'orientador' ou 'guia, alguém que se transporta da perspectiva de quem busca a própria sorte, pode-se dizer, para guiar os parentes' (PISSOLATO, 2006: 131).

O poder de agregar os membros da família em torno de si e, portanto, as decisões sobre os deslocamentos e permanências, está normalmente relacionado às figuras da *xejaryi* (avó) e do *xeramõi* (avô), também por serem eles/as os/as detentores/as do conhecimento a respeito dos lugares de ocupação dos antigos (MELLO, 2001:65)⁵⁴.

54 Mello (2001: 127-128), através do exemplo do casal Alcindo Werá Moreira e Rosa Poty Pereira, lideranças da aldeia de Mbiguaçu (Biguaçu/SC) destaca o peso que têm as figuras femininas na determinação dos deslocamentos. De acordo com Alcindo, a decisão do casal de realizar os deslocamentos eram feitos através de comum acordo entre o casal que “combinava” o que deveria ser feito.

Arminda Ribeiro, quando se deslocou com sua família da aldeia do Pirai para fundação da aldeia Conquista já era uma *xejaryi* (avó). A mudança aconteceu no dia 05 de maio de 2002 e foi feita por Arminda, grávida do seu filho mais novo e juntamente à maioria dos/as filhos/as, que somavam dez até o momento, com suas netas e netos mais velhos/as e com Marcelo (Sabino) Escobar, pai dos seus dois filhos/as mais novos/as.

Marcelo Escobar, segundo marido de Arminda Ribeiro, tem atualmente 39 anos, sendo 25 anos mais jovem que Arminda Ribeiro⁵⁵. No momento, eles/as estão separados/as e Marcelo está morando no Rio Grande do Sul⁵⁶.

Durante a narração do episódio de fundação da aldeia, poucas vezes me foi relatado que Arminda era casada e que o então marido a acompanhou na mudança. Se por um lado, Arminda já era uma *xejaryi*, o que representa que ela era uma avó, além de mulher sábia e que inspira respeito (segundo Mello, 2001:154; Vasconcelos, 2011:123), o então companheiro não apresenta destaque nas narrativas, não se configurando no momento como um *xeramõi*⁵⁷.

Ainda de acordo com Mello (*idem*: 56), como lideranças das famílias extensas, a *xejaryi* (avó) e o *xeramõi* (avô) são quem organizam o cotidiano da aldeia e as tarefas que cada membro da família deve desempenhar para que seja garantida a subsistência material e as regras

55 Perguntei à Arminda Ribeiro se os/as Guarani tinham alguma objeção de mulheres mais velhas se relacionarem com homens mais novos, ela deu risada e me respondeu “ele quer tá comigo!”. O fato de namorar homens mais novos realmente parece não se configurar como uma transgressão nos grupos Guarani, sendo que tive acesso a mais casos de homens casados com mulheres mais velhas.

56 Das diversas vezes que estive na aldeia, só tive oportunidade de encontrar Marcelo (Sabino) Escobar uma única vez. Ele se encontrava na aldeia por insistência de Arminda Ribeiro, que precisava resolver os documentos da Letícia Escobar, sua filha mais nova, e requisitou sua presença. Miriam Escobar, esposa de Carlos da Silva, um dos filhos de Arminda Ribeiro, é irmã de Marcelo (Sabino) Escobar, assim a comunicação se dava de modo mais fácil entre Marcelo e Arminda, visto que Carlos e Miriam habitavam na aldeia Conquista. Na ocasião em que encontrei Marcelo na aldeia, perguntei a Arminda Ribeiro se agora ela era casada de novo, ela riu e disse: “agora não sei!”.

57 Tenho a hipótese de que Marcelo Escobar não se configurou como liderança não apenas pela idade (na época, menos de trinta anos), mas, sobretudo, porque a família que se deslocava era, principalmente, parte da família extensa de Arminda Ribeiro, sendo apenas os dois mais novos/as filhos/as de Escobar.

morais dentro do grupo. As figuras dos/as mais velhos/as são centrais na estruturação social, política e religiosa das aldeias Guarani.

No exemplo de Arminda Ribeiro, soma-se também a importância na estruturação econômica da aldeia. Arminda conta que Marcelo Escobar a ajudou muito. Disse que era ele quem fazia comida, lavava roupa e cuidava das crianças porque ela tinha que trabalhar muito – vendendo artesanato – para sustentar a família, já que cuidava também dos/as netos/as, além dos/as próprios/as filhos/as. Nos períodos que estive na aldeia Conquista, não presenciei nenhum homem lavando roupas ou fazendo comida, mostrando que o então marido de Arminda exercia atividades normalmente associadas às mulheres.

Quando questionei Arminda Ribeiro sobre a importância de ser avó para os/as Guarani, ela me disse que Adilson, seu neto de 22 anos e filho de Regina da Silva, “fala muito bem de nós! [das avós]”, ele diz que “quando tiver a avó, ele vai 'tá' por aqui, quando tem a avó, a criança fica feliz!”.

De acordo com Arminda Ribeiro, o convívio com a avó é responsável pela felicidade das crianças da aldeia. Neste sentido, Vasconcelos (2011), assinala que a felicidade das crianças mostra-se um elemento importante para o bem-estar de uma aldeia em geral⁵⁸. Se uma aldeia terrena deve ser um reflexo da aldeia divina *Yy Marãey* (Terra sem Males), então esta deve apresentar as condições necessárias para o viver bem (*teko porã*), sendo um lugar adequado onde as crianças possam crescer de forma feliz e saudável.

Para os/as Guarani, as crianças vêm diretamente do *Yy Marãey* e, portanto, são mediadoras entre os cosmos divino e terreno. Em decorrência dessa conexão com o divino, é dever dos pais da criança convencê-la a ficar no mundo terreno (*Yy va 'i*), mesmo que imperfeito. Há muita frustração e sentimento de fracasso dos pais quando a criança não vive de forma feliz ou saudável, o que pode culminar na sua morte. O sentimento de culpa por parte dos pais é amenizado apenas pelo reconhecimento da capacidade da criança em escolher ficar ou abandonar o mundo terreno⁵⁹ (VASCONCELOS, 2011: 42, 64, 88).

58 De acordo com Vasconcelos (2011:65) há muitos casos de mudanças ou abandonos de lugares, considerados impróprios para se viver, em decorrência de haverem ocorrido mortes de crianças com mais frequência do que o considerado normal.

59 Em decorrência do falecimento de uma criança na aldeia de Morro Alto (Laranjeiras) em São Francisco do Sul, Celyna da Silva, uma das filhas de Arminda Ribeiro declarou, através de redes sociais (*Facebook*), que Araquari estava em luto. Ela escreveu: “Eu não quero que nada

A capacidade de agregar seus parentes e a busca pelo bem-estar da sua família é notável nas ações de Arminda Ribeiro, não apenas no processo de fundação da aldeia e na atividade de “guiar os/as parentes”, mas também no exercício de sua liderança política como cacica da aldeia Conquista.

Ser mulher e cacica (*uvixa*)⁶⁰

A extrapolação da liderança doméstica de Arminda para o âmbito público, de liderança política da aldeia, é parte do seu processo familiar e de sua trajetória pessoal. Foi a partir da necessidade de responder aos/às não indígenas e da solicitação dos/as filhos/as, que Arminda passou a se apresentar como responsável pelo grupo.

F: Dona Arminda, a senhora nasceu em Mangueirinha, 'né'? E em Mangueirinha já tinha cacique?

Arminda: Já tem. Já tem cacique, mas eu não sei de nada.

F: Mas a senhora lembra do cacique. Era homem?

Arminda: Homem.

F: Depois a senhora foi pra onde?

Arminda: Ibirama. Fiquei sete anos em Ibirama e depois pra Itajaí.

F: Em Ibirama também tinha cacique?

Arminda: Era homem.

de ruim aconteça com meus filhos e com minha família. Por isso, eu nunca deixei de rezar para *Nhanderu*. Todas as noites devemos pedir ao *Nhanderu* que ele ilumine o nosso viver. Dia a dia devemos pedir a ele que ilumine o cantinho e o pátio, onde as crianças dormem a noite e onde brincam de dia. Eu não suportaria perder um filho, se acontecer isso, eu morreria junto. Não desejo isso para ninguém (outubro, 2014)”.

60 Muitas vezes, os/as indígenas utilizavam a palavra “*mboruvixa*” ou “*nhanderuvixa*” para designar as cacicas ou caciques; neste sentido, a palavra é expressa como “nosso/a líder”.

F: Quem era?

Arminda: Antônio. Cacique Antônio.

F: Depois a senhora foi pra Itajaí. Lá também tinha cacique.

Arminda: Lá também cacique. Lá o cacique Arthur.

F: Depois a senhora veio pra cá?

Arminda: Já eu cacique [risada].

F: E pra senhora foi normal pensar numa mulher cacique...

Arminda: Depois sempre tem uma pessoa que vem me ajudar um pouquinho. Trazendo alguma coisinha. Sempre passa por aqui. Aí quem é o responsável? Aí a piizada diz: 'Mãe!' Aí vem, sempre assim [risada]. Daí 'tava' dizendo: 'Quem é a cacique'? 'Minha mãe!' (trecho da entrevista realizada em 01 de maio de 2014).

Quando eu perguntei se Arminda conhecia outra mulher cacica, ela me respondeu: “Ela, cacique, só eu”⁶¹. Das dez aldeias Guarani do

61 Arminda Ribeiro me falou que tinha uma tia em São Paulo que foi cacica por muitos anos. A tia, Jandira Venicio, foi cacica anteriormente a ela, porém, Arminda não tinha conhecimento da liderança exercida por sua parente e ficou sabendo que ela era cacica só depois que também já exercia esta função: “eu quando, tô com 12, 13 anos meu pai faleceu, eu não sabia que ela 'tá' lá. Faz muito pouco tempo que eu conheci”. Durante uma reunião no Massiambu, em julho de 2014, conversei com Davi Martins, neto de Jandira. De acordo com ele, Jandira foi cacica da aldeia Jaraguá (*Tekoa Yui*), em São Paulo, de 1991 até 2012, quando faleceu. Ele relatou que via as dificuldades que a avó passava, “chamando o apoio da comunidade”. Além disso, Jandira não falava bem português e era “passada para trás pelos não indígenas”. Ela chegou a Jaraguá na década de 1970. O marido faleceu e “nenhum filho quis assumir a responsabilidade”, ou seja, nenhum dos doze filhos que teve quis tornar-se cacique. Segundo Davi, ela era muito admirada, “se eu que 'tô' começando esta luta agora, eu fico imaginando ela”, “ela é minha inspiração, dedico todas as minhas forças para continuar a luta dela”. Também de acordo com o neto de Jandira, através de conversas por redes sociais na internet: “o nome dela em Guarani era *Kerexu*, que significa matriarca. Ela já veio para terra com o destino de ser uma grande líder mulher”.

norte de Santa Catarina, Arminda é a única cacica⁶². A fala dela confirma que a figura do cacique normalmente é masculina e que ela foi a primeira mulher cacique que teve conhecimento. Fica evidente também que Arminda não tinha um projeto político para assumir o cargo de cacica, mas as circunstâncias da ocupação e constituição da aldeia, além da demanda exterior de um/a representante, fizeram com que ela fosse assumindo o cargo.

Por mais que Arminda Ribeiro não tivesse um projeto político de igualdade de gênero ao assumir a chefia da aldeia, em decorrência dos acontecimentos práticos e cotidianos de sua trajetória, a cacica assumiu uma posição que era tradicionalmente masculina, passando a participar ativamente dos processos de tomada de decisões na organização sociopolítica do grupo e subvertendo, de certo modo, os papéis tradicionais de gênero.

O que ocorreu com Arminda é semelhante ao que assinala Hirsch (2008), em relação as mulheres Guaraní no norte da Argentina. Segundo a autora:

Los intereses prácticos de género surgen de las condiciones concretas de la posición de la mujer en la división de trabajo por género. Los intereses prácticos son generalmente una respuesta a una necesidad inmediata y no implican una meta estratégica, como la emancipación de la mujer o la igualdad de género. Los análisis de la acción colectiva femenina frecuentemente usan estos conceptos de intereses para explicar la dinámica y los objetivos de la participación de las mujeres en la acción social. [...] Las mujeres Guaraníes desarrollan estrategias y apelan a recursos que les permiten lidiar con problemas de supervivencia de la vida cotidiana y tomar decisiones. Si bien no cuestionan las relaciones de género y los roles culturalmente pautados se filtran por los intersticios de la cotidianidad pequeñas formas de cambio y una sutil desarticulación de los

62 Após a morte do cacique da aldeia Yakã Porã, em Garuva- SC, Lídia Timóteo, liderança feminina da aldeia assumiu o cargo de cacica, por aproximadamente seis meses. Posteriormente, seu filho tornou-se cacique, porque segundo ele, “a mãe não entendia bem a língua portuguesa”.

tradicionales roles de género (HIRSCH, 2008:249).

A aldeia Conquista, como mencionado anteriormente, é composta em sua maioria por integrantes da sua família⁶³, sendo que dos/as onze filhos/as vivos/as – Irma, Regina, Fernando, Ronaldo, Vanderlei, Carlos, Celyna, João Batista, Marisa da Silva, Letícia e Bruno Escobar – apenas um, Vanderlei⁶⁴, habita no estado do Rio de Janeiro. Todos os/as outros/as, apesar dos frequentes deslocamentos para visitar os/as parentes em outras regiões, vivem na aldeia Conquista⁶⁵.

A própria Arminda atribui sua liderança ao fato de que ela, no momento da fundação da aldeia, era a mais velha do grupo. De acordo com ela: “Cacique, bem assim dizer, só homem, eu porque era mais velha”. Em conversa com a família de Antônio de Oliveira, antigo morador da aldeia, ele afirmou que não tinha diferença entre um cacique homem e mulher e que Arminda assumiu por ser a mais velha da aldeia. Segundo ele, “o branco é a mesma coisa, tem prefeito, tem prefeita. Batalha junto. É o mais velho que manda. Tem que ficar a mulher mesmo. A polícia tem mulher, a mulher cacique”.

Para Regina da Silva, filha de Arminda Ribeiro, existe diferença entre as lideranças mulheres e homens e, de acordo com ela, seria melhor que tivessem mais lideranças femininas. Em sua percepção a respeito das vivências dos homens Guarani, ela relata: “eles não dão mais conselho para os filhos e netos”. Como exemplo, cita um dos seus

63 Durante meus trabalhos de campo em 2013 e 2014, viviam na aldeia Conquista, além dos/as filhos/as e netos/as de Arminda, a família de Antônio de Oliveira, então liderança espiritual da aldeia, e seu filho Mariano de Oliveira, vice-cacique da aldeia e também liderança espiritual. Mariano é casado com Marina, uma das netas de Arminda Ribeiro. Antônio vivia na aldeia com sua esposa, filhos/as e netos/as. De acordo com Arminda, a família de Antônio era considerada parente. Entretanto, no início de 2015, Antônio e sua família mudaram para aldeia de Major Gercino (SC).

64 Vanderlei da Silva realizou uma visita à Conquista no início de maio de 2014, durante o período que eu estava na aldeia. Sua vinda deixou sua família muito feliz porque todos/as estavam com saudades. Ao mesmo tempo, Arminda disse que estavam muito triste porque o filho não queria voltar para aldeia e porque eles queriam muito um professor Guarani. Na escola da aldeia Conquista todos os professores são não indígenas, não tendo ninguém na aldeia que tenha concluído o Ensino Médio, sendo que tal função poderia ser desempenhada por Vanderlei.

65 Irma da Silva passou a habitar a aldeia Conquista a partir de novembro de 2014; até então ela morava na aldeia Jabuticabeiras, também na Terra Indígena Pindoty. As suas três filhas, Marina, Mariléia e Juliana Souza moram, desde sua fundação, na aldeia Conquista.

filhos que, segundo Regina, se interessa muito por coisas de não indígenas: “ele tem carro e agora ainda quer um carro mais novo”. Ela acredita que “os homens se interessam mais pelas coisas de *juruá* e esquecem de dar conselho. Os homens deviam se forçar a pegar no pé do filho e falar: “a nossa cultura é aquilo”. Ainda segundo Regina:

Porque tem essas mudanças de hoje em dia e as lideranças mais velhas não querem que muda, para não se interessar muito pelas coisas do *juruá*. Se tivesse mais mulheres, ia ser bem melhor, porque os homens não pensam mais no futuro (trecho do diário de campo de maio de 2014).

Regina da Silva afirma que os irmãos (homens) são mais afastados. Ela acredita que eles “deviam sentar, conversar, pensar tudo junto. Minha mãe quer isso”. Para ela, “as mulheres conversam mais sobre as coisas de antigamente”. Então, “quando a mãe sente saudades dos tempos dos antigos, a gente dá um consolo para ela, porque ela fica triste lembrando do passado”.

Ciccarone (2001:60) afirma que no contexto de proximidade e interferência da sociedade não indígena, os rapazes Mbya (principalmente os solteiros), por transitarem de forma mais livre nos povoados ao redor das aldeias, demonstram mais fascínio em relação ao “mundo dos brancos”. Tal interesse, que começa a progressivamente atingir às moças, causa frequente preocupação nos/as indígenas mais velhos/as.

De acordo com Ciccarone, à medida em que “o mundo doentio do branco” ultrapassa os “limites” da aldeia, as crises (desordem) tornam-se mais frequentes e intensas. Frente o avanço do “mundo dos brancos”, os/as Guarani mais velhos/as utilizam como estratégias o apelo às normas de pureza, estabelecida através dos casamentos internos, e a crítica ao apego aos valores e objetos materiais, como dinheiro e bebida alcoólica. A autora apresenta Tatati, mulher mais velha e sábia da aldeia Boa Esperança no Espírito Santo, como modelo de conduta e ponto de apoio aos/às indígenas, que recorriam a seus conhecimentos para enfrentar as angústias geradas pela crise na aldeia (*idem*: 41, 57, 101).

Por mais que Arminda Ribeiro mostre tristeza ao lembrar do passado e se oponha às mudanças geradas pelo contato intenso com não

indígenas, ela tem um importante papel de apoio e de resolução de conflitos, principalmente através da sua função de explicar para os/as mais jovens como era a vida dos/as Guarani antigamente.

Em certa ocasião, enquanto me mostrava as sementes que tinha ganhado dos seus pais, Arminda me contou que acredita que os/as jovens a tem por mentirosa, visto que eles/as desconhecem na prática muito do que é narrado sobre o passado. Arminda demonstra grande preocupação em mostrar “realmente” aos/às mais jovens como eram as coisas nos tempos passados, pois, de acordo com ela, “eles ficam escutando falar, de como era antigamente, das comidas que os Guarani tinham... mas não é só falar, tem que mostrar!”.

É parte do cotidiano da liderança que está imbuída de sabedoria (*arandu*) a atividade de aconselhar (*-monguetá*) os/as mais jovens. É através dos conselhos que a liderança expressa as regras de conduta e bons hábitos (*teko porã*) que acredita serem necessárias para o bem-estar da pessoa e da aldeia Guarani.

Arminda afirmou que como liderança política não é necessário aplicar castigos porque ela dá conselho todo mês, para cada pessoa e “então não precisa castigar”⁶⁶. Ela disse que nesses conselhos mensais, orienta os mais jovens a não “arrumar confusão”. Enquanto estive na aldeia, presenciei conselhos diversos da cacica, como ela orientando a filha mais jovem que não fumasse o *petyngua* (cachimbo) enquanto usava o celular, porque este era um objeto sagrado que deveria ser usado com concentração. Também me relatou que dava diversos conselhos para os/as filhos/as e netos/s mais velhos/as para que não ficassem nervosos/as, “porque bravo demais é doença!”. Regina também me relatou que a mãe dava conselhos em relação aos/às possíveis companheiros/as para os filhos e filhas; assim, ficou brava porque uma das filhas “casou com primo”, além de não gostar que as/os filhos/as se envolvessem com não indígenas. Arminda Ribeiro me relatou que brancos e indígenas não podiam se relacionar porque senão os homens indígenas ficavam com dor de cabeça e dor no ventre.

No tempo que estive na aldeia, não presenciei nenhuma assembleia (*aty*) que contasse com a presença de grande parte dos/as

66 Pissolato (2006: 276) afirma que os/as mais velhos/as que aconselham os/as mais jovens, normalmente o fazem em tom suave e contínuo. Nem sempre os aconselhamentos que presenciei foram nesse tom, sendo que diversas ocasiões percebi justamente pelo aumento do tom de sua voz que Arminda se queixava da conduta de algum/a dos/as filhos/as ou netos/as.

indígenas da aldeia Conquista. Tampouco uma fala pronunciada por Arminda Ribeiro que tivesse como objetivo informar algo a toda a aldeia de uma só vez. Os recados eram passados de casa em casa, desde manhã quando Arminda Ribeiro tomava chimarrão na casa de algum/a dos/as filhos/as ou da família de Antônio, até de noite, quando parte dos/as filhos/as de Arminda, principalmente as mulheres, reuniam-se em volta do fogo para saber as notícias e para fumar o *petyngua* (cachimbo).

Na casa de reza, Arminda Ribeiro é considerada uma *kunha karai* (mulher liderança religiosa)⁶⁷ e atuava como auxiliar de Mariano de Oliveira, então pajé da aldeia (*karai, yvyra'ija*). Tampouco nessas ocasiões ouvi algum pronunciamento da liderança, sendo principalmente Mariano quem proferia as rezas. Arminda era participativa sobretudo nos momentos em que iniciavam os cantos femininos, cantando de modo forte e agudo, sendo seguida pelas outras mulheres da aldeia. De toda maneira, como figura mais velha e importante agregadora, Arminda Ribeiro se tornou uma pessoa central para agregação e dinamização da aldeia, sendo que quando ela está viajando, segundo sua filha Regina, “a gente não vai nem na *opy* (casa de reza)”. Normalmente, é Arminda Ribeiro que, passando de casa em casa, convida os/as indígenas para as reuniões noturnas na casa de reza (*opy*). As reuniões não são diárias, ocorrem de duas a três vezes por semana e principalmente nos dias de semana.

Mesmo profundamente marcada pelas suas relações de parentesco e cuidados com a família, a trajetória de Arminda Ribeiro extrapola a esfera privada e exige que ela seja capaz de lidar não apenas com questões domésticas, mas também religiosas, políticas, familiares, econômicas, de saúde, além de assuntos relacionados à escola e às demarcações de terra.

No dia a dia da aldeia, as principais ações da cacica são no sentido de garantir o bem-estar dos/as filhos/as e netos/as e da

67 Para Melo (2014:249) as mulheres consideradas *kunha karai* são “as mulheres que atuam como detentoras dos saberes próprios às mulheres Guarani, pensadoras e articuladoras políticas, e que acima de tudo, colocam-se como defensoras de seu povo e de sua cultura”. De acordo com Eunice Antunes, as *kunha karai* seriam as mulheres lideranças, não apenas no âmbito religioso, mas em todas as esferas da aldeia.

comunidade, em geral. Para tal, Arminda Ribeiro exerce as mais diversas atividades, tais como resolver os documentos de um/a filho/a; ir a Joinville comprar roupas para outro/a; ao banco tirar dinheiro para emprestar para que os/as filhos/as viajem para outras regiões; ao mercado garantir que comida ou gás sejam suficientes para o almoço; preparar as ervas medicinais para o tratamento de algum dos/as filhos/as e fazer com que todos/as frequentem a *opy* (casa de reza).



Figura 3: Arminda Ribeiro cuidando dos animais na aldeia Conquista (2014).
Foto: Francine Rebelo



Figura 4: Cultivares Guarani – Família de Arminda Ribeiro (FELIPIM, 2004: 45)



Figura 5: Plantio de milho tradicional de Arminda Ribeiro na aldeia Conquista (VASCONCELOS et al, 2014:79)



Figura 6: Arminda Ribeiro próxima a fogueira na aldeia Conquista. Foto: Francine Rebelo

No que concerne à questão econômica, com a aposentadoria de trabalhadora rural, Arminda garante parte dos gastos da extensa família. Além disso, vende artesanato que ela mesma faz ou compra dos/as filhos/as. Ainda hoje, Arminda Ribeiro desloca-se para as cidades da região, como Joinville, Balneário Barra do Sul e Araquari, para realizar a venda de artesanato. Nesse sentido, Arminda desenvolveu grande habilidade de conhecer geograficamente as cidades nas quais vai vender artesanato, sabendo bem se localizar, inclusive quanto ao sentido das ruas e sinalização de trânsito. Ela me relatou que sabe também se locomover nas cidades onde realiza visitas a seus parentes. Assim, quando vai às aldeias de São Paulo (capital), conhece as linhas de ônibus que deve tomar, assim como os pontos de parada. Da rodoviária até a aldeia do Jaraguá, onde tem parentes, é necessário tomar três ônibus, cujos nomes das linhas Arminda os tem decorado. A cacica deixa claro também que sabe “fazer conta”, me provando várias vezes que sabia como cobrar os artesanatos, estimar o preço das compras no supermercado e compreender os processos bancários.

Arminda Ribeiro disse que aprendeu a fazer contas porque o pai tinha uma venda, sendo responsável por vender alguns produtos para os/as Guarani. Em certa ocasião que aluguei um carro para ir à aldeia, ela me perguntou qual era o valor do aluguel do carro. Respondi que por volta de setenta reais por dia, ela disse, “então, dois dias é 140 reais, quatro dias é 280 reais”. Também, em um certo dia, estávamos calculando o número de madeiras para fazer uma casa para sua filha Celyna e eu estava esboçando no caderno um desenho da casa e quantas madeiras seriam usadas. Junto a mim, ela começou a apontar para o espaço onde seria a casa e, muito rapidamente, fez as contas de quantas madeiras seriam necessárias na sua opinião e completou: “a gente também sabe fazer conta [risada]”. Arminda Ribeiro narrou ainda que, há algum tempo atrás, sua nora Miriam Escobar foi receber o dinheiro do programa bolsa família na lotérica e, quando ela saiu do local, Arminda contou o dinheiro e percebeu que estava faltando cinquenta reais. Na visão de Arminda, o funcionário da lotérica tentou roubá-las. Miriam pediu para que a sogra fosse resolver o problema e, quando Arminda entrou na lotérica, o funcionário “já foi entregando o dinheiro” e dizendo que Miriam tinha esquecido a quantia no caixa. Arminda riu e completou: “Ele mentiu!”.

Neste sentido, Hirsch (2008: 237, 238), quando se refere às mulheres Guarani do norte da Argentina, afirma que, com a venda de artesanato nos espaços urbanos, muitas das mulheres adquiriram conhecimentos diversos na negociação com não indígenas. Para a autora, apesar de serem consideradas pelos maridos como mulheres tímidas e por elas mesmas com poucos conhecimentos de castelhano, as mulheres mostram grande habilidade de “*regatear, comprar y vender*” e por vezes, sendo tão bilíngues como seus esposos. Segundo a autora, a maior participação das mulheres nos espaços públicos e na economia da aldeia não se traduzem, necessariamente, em maior poder político ou de tomada de decisões nas suas aldeias (*idem*:247).



Figura 7: Arminda Ribeiro e sua família vendendo artesanato em Balneário Barra do Sul, em 2014. Foto: Francine Rebelo

A cacica busca acompanhar grande parte das atividades que se desenrolam na aldeia, sendo que sempre que qualquer pessoa não indígena chega na localidade, dirige-se necessariamente a ela. Surpreendeu-me o interesse de Arminda por assuntos tão diversos, desde a primeira visita que fiz à aldeia, em ocasião da realização de oficinas do PRO-EXT (Projeto de Ações Afirmativas para a Promoção da Igualdade Étnico-Racial), na qual a cacica acompanhou atenta. Durante meu campo na aldeia, Arminda Ribeiro mostrou-se muitas vezes preocupada com a escola, principalmente no que se refere à falta de um professor Guarani.



Figura 8: Arminda Ribeiro na escola da aldeia Conquista acompanhando as oficinas do Projeto de extensão da UFSC, em 2013. Foto: Arquivo Núcleo de Estudos de Povos Indígenas

A aldeia também recebe várias vezes por semana a visita de representantes de igrejas pentecostais⁶⁸, sendo que às segundas-feiras é realizado um culto fixo, do qual Arminda Ribeiro não participa. Para além dessas visitas regulares, a aldeia é muitas vezes “sede” de cultos especiais. Em certa ocasião, participei de um culto onde teve uma roda de oração e posteriormente foi distribuído almoço.



Figura 9: Arminda Ribeiro acompanhando culto pentecostal na casa de reza (*opy*) da aldeia Conquista, em 2014 Foto: Francine Rebelo

No que concerne às atividades que envolvem outras aldeias e instituições oficiais (como SESAI, FUNAI, Ministério Público,

68 Arminda Ribeiro não participa com frequência dos encontros com os religiosos pentecostais. Em tom jocoso, ela me relatou que “os crentes acham que os Guarani não sabem nada, mas a gente sabe”. Além disso, Arminda diz que eles acham que “nós ‘tudo maconheiro”, porque costumam fumar o cachimbo. Regina da Silva, sua filha, contou que os religiosos “falam que não pode fumar porque é macumba, é o diabo usando nosso corpo”. Então, quando “o pastor chega, todo mundo esconde o *petyngua* e vira crente”. Nota-se que a imposição das Igrejas é percebida e contornada por Arminda Ribeiro, que acreditam que “eles enganam a gente e a gente engana eles”.

Conselho Tutelar, Secretaria de Educação, etc), Arminda Ribeiro participa principalmente dos encontros que ocorrem dentro da aldeia Conquista ou nas proximidades, sendo que, quando participa de algum evento ou reunião, a cacica geralmente conta com a ajuda dos/as filhos/as para tradução. Quando os encontros se dão em outra localidade, é comum que ela designe algum dos indígenas (na maior parte das vezes homens) de sua aldeia para ir, especialmente seu filho Carlos, importante liderança na aldeia. Nestes casos, quando retorna à aldeia, o filho (ou os outros indígenas) repassam as informações da reunião para a cacica e para a comunidade.



Figura 10: Arminda Ribeiro durante reunião sobre questão fundiária na escola da aldeia Conquista, em 2013. Foto: Francine Rebelo



Figura 11: Arminda Ribeiro, única mulher entre as lideranças do litoral norte de Santa Catarina, em 2013. Foto: Francine Rebelo

Nota-se na foto acima que Arminda Ribeiro é uma das poucas mulheres indígenas a participar da reunião. Na foto a seguir, durante uma reunião de lideranças indígenas da região Norte com a FUNAI e Secretaria de Educação, na aldeia Pirai (Araquari), o filho de Arminda Ribeiro, Carlos da Silva, participa como representante da aldeia Conquista. Poucas mulheres indígenas participaram da reunião, sendo que nenhuma se pronunciou publicamente. Na foto seguinte, é possível perceber que a parte da frente da casa de reza (*opy*), onde aconteceu o encontro, é ocupada apenas por homens. Este cenário composto majoritariamente por homens é frequente nas diversas reuniões de lideranças que pude acompanhar. Normalmente, as mulheres que participam são as moradoras da aldeia onde o encontro se realiza e, ainda assim, neste tipo de reunião, são raros os pronunciamentos públicos por parte de mulheres indígenas. Nas reuniões que pude acompanhar era frequente que as mulheres deixassem o local do encontro para atender ao chamado de algum/a dos/as filhos/as ou que

passassem grande parte do tempo com eles/as no colo. Também era comum que durante as discussões estivessem ocupadas com outras atividades, como por exemplo, preparar as refeições para os/as participantes dos eventos.



Figura 12: Lideranças do litoral norte de Santa Catarina durante reunião na aldeia Pirai, em 2014. Foto: Francine Rebelo

A preocupação com a garantia das terras e as dificuldades com as “leis do branco”

A garantia das terras parece ter centralidade dentre as preocupações de Arminda Ribeiro, visto que as questões econômicas, políticas, de saúde e alimentação, religiosas e mitológicas perpassam tal

problemática. Nas palavras de Melià, “la vida guarani nunca se independiza ni se abstrae de la cuestión de la tierra” (1989:493).

Garlet⁶⁹ afirma que a possibilidade dos/as Guarani Mbya constituírem-se como liderança política e religiosa é relacionada justamente com o fato de possuir um referencial espacial (1997: 130). A partir do exemplo de Juancito Oliveira, Guarani Mbya do Rio Grande do Sul, Garlet destaca que a impossibilidade de se estabelecer em locais adequados dificulta a atuação da liderança, visto que por não estar estabelecido em um espaço que oferecesse condições para plantar e construir sua casa de reza, “não podia exigir e nem cobrar que os Mbya fossem perseverantes” (*idem*: 132). Assim se esperava que Juancito possibilitasse as condições materiais, no caso o espaço, necessário para que as palavras proferidas e os conselhos dados não se tornassem sem alma, em outras palavras, sem o seu princípio vital (*idem*:131, 133).

Neste sentido, Arminda Ribeiro, durante uma noite em que estávamos ao redor do fogo com sua filha Regina, explicitou seu descontentamento quando contou que gostaria de ir à *opy* (casa de reza) na referida noite, mas que para tal era necessário fumo e na ocasião ela não tinha. A impossibilidade de plantar fumo e, conseqüentemente, os poucos recursos para comprá-lo impediam que a cacica realizasse os encontros que tanto prezava na casa de reza. Frente a esta situação, Arminda reconhecia que não podia exigir que os jovens deixassem de ver televisão ou ouvir música para que comparecessem à casa de reza. Arminda Ribeiro dizia que “TV, celular, deixa jovem preguiçoso” e que “antes, para trabalhar na roça, não tinha preguiça”. Esses são exemplos de como a falta de garantia de terra tem implicações diretas no cotidiano da comunidade e da liderança.

Diversas vezes, quando passamos pelos limites físicos da aldeia, Arminda Ribeiro apontou-me as placas instaladas pela FUNAI e

69 Garlet destaca a relação direta entre palavra (da liderança) e o espaço, no caso o *tekoa*. De acordo com Garlet: “Apesar de carecer de dados etnográficos mais consistentes e não ter encontrado, a nível bibliográfico, estudos aprofundados neste sentido, percebeu-se que os Mbyá estabelecem associações muito estreitas entre espaço e pessoa. Da mesma forma que o ser humano (Mbyá) é sustentado e mantido em posição ereta (condição própria do ser humano) pela *ñe'ë'* palavra-alma, princípio vital, o *teko'a* é, a um só tempo, criação e sustentáculo da *ñe'ë'*. Corresponde a uma criação porque, tal como seres humanos, deve ser sonhado, batizado e cercado de cuidados para que se torne um espaço culturalizado. E é sustentáculo na medida em que as palavras do dirigente são consideradas e se tornam plenas de valor quando pronunciadas sobre o *teko'a*. Desvinculada do espaço a palavra não tem poder, não se sustenta e não mantém erguida a sociedade” (1997:132).

a movimentação dos/as não indígenas dentro dos limites das aldeias. Nos trechos a seguir, de entrevista realizada com Arminda e traduzida simultaneamente por sua filha Regina da Silva, a cacica destacava os diversos elementos que implicam a proximidade com os/as não indígenas e a falta de garantia de terra.

Eles 'tavam' falando que perto do barzinho aqui tem uma placa, 'né'? Mas só que a gente 'tá' vendo, agora que a FUNAI marcou ali, deixou uma placa ali, mas [os não indígenas] não 'tão' respeitando a nossa área. Já 'tão' limpando lá pra dentro pra fazer uma casa ali. Eu acho que vai fazer uma casa ali. Daí já 'tá' preocupada minha mãe e ele [Antônio], os mais velhos. Porque já vai ter um casarão ali do *jurua* e daqui a pouco já vai ter bastante ali, daí nós já não tem mais lugar. Até aqui não vai ter mais lugar! Já 'tá' chegando o *jurua kuery* perto de nós de novo. Daí já 'tão' limpando e não 'tão' respeitando mais nós, é isso que 'tá' preocupando os mais velhos. Já 'tá' vendo que a placa 'tá' ali e mesmo assim não quer nem saber, se existe índio, *mbya*, sei lá. **Pra eles, nós somos bichos, 'né'? Daí a nossa preocupação é essa. Se chegar mais gente ali perto de nós, daí nós temos que sair daqui, daí não sei pra onde que nós vamos, é isso que eles 'tão' falando** (entrevista realizada com Arminda Ribeiro, traduzida por Regina da Silva, em 01 de maio de 2014, grifos meus).

A mudança de agora e de antigamente não se combina mais, porque pra viver que nem antigamente ainda, para não perder nossa cultura, que nem eu falei antes, passa por tudo. **Pensar no futuro, agora em diante, para os mais velhos, é muito dolorido. Pra não afundar, nós precisamos de um lugar bem sossegado, mato, onde tenha remédio, que a gente não tem mais remédio medicinais, 'né'? Perdemos tudo isso aí também.** Aí, as crianças não 'vai' saber mais o que é remédio, medicina. Nem eu mesmo não sei mais o que é remédio da medicina, agora eu 'tô'

fazendo curso sobre isso com *juruá*, era pra fazer curso com *xejaryi*. É isso que nós estamos perdendo, daí, para as pessoas mais velhas, isso dói muito. Daí pra viver em paz tem que comprar, mas vai comprar onde? Não tem mais lugar pra comprar terra. Lugar que sobra tem dono. Tem que ter a terra, daí essa é a preocupação dela (Arminda Ribeiro), nisso que nós estamos perdendo, nós estamos morando perto da cidade, daí os homens já vai andando na cidade, tomando cachaça, daí já perde muito nisso aí. Porque tamo perto da cidade, senão não ia acontecer isso. **A gente não tem mais onde plantar, a gente queria plantar um pouco ainda. Como eu falei a gente morava no Toldo, quando meu pai era vivo a gente plantava aipim, milho, batata, melancia, a gente não comprava para comer, agora tem que comprar, quem não planta, tem que comprar no mercado. Não tem mais onde pescar, não tem mais onde fazer armadilha pra caça, a gente que ficou com medo já, porque o *juruá* não quer mais que a gente entre no mato para fazer isso, antigamente era Guarani que não queria mais que *juruá* entrasse no mato.** Agora mudou, trocou tudo, daí a nossa preocupação é essa. Aqui, eu acho que tem tatu, quati, capivara, tem ainda, nessa região ainda, só que não dá pra gente entrar lá e caçar, tem algum homem que queria entrar lá e caçar, mas a gente ficou com medo, daí a preocupação dela é essa, daí quem não pensa assim vai lá no bar, tomar uma, vem e briga, é isso que a gente não quer. Eu tenho uma irmã que bebe bastante e a gente ficou muito triste vendo isso, mas não tem mais jeito. Não tem mais *opy* também, *opy* pra ficar pertinho assim da escola não pode, não dá pra gente deixar mais pra trás, tudo isso tem incomodado nós, mas tem que aceitar isso, senão aceitar nós vamos ficar como? (entrevista realizada com Arminda Ribeiro, traduzida por Regina da Silva, em 01 de maio de 2014, grifos meus).

De acordo com Antônio de Oliveira, “cacique hoje em dia tem que lutar pela terra porque é a terra que garante nossa cultura”, ele acredita que “sem terra não tem como fazer o que quer na aldeia”. No mesmo sentido, seu filho Mariano afirma que:

Dona Arminda 'tá' faz dez anos no cargo, antes 'tava' só a família dela. Depois que chegou, não tem ninguém pra ser cacique. Talvez sente cansaço, mas tem que levantar também. Na demarcação da terra ela 'tava' mais,. A gente precisa de terra pra fazer plantação. Depois de uma reunião, quando ela voltar, ela explica tudo, se vai ter demarcação ou não. (Mariano de Oliveira, durante conversa realizada em 04 de maio de 2014).

De acordo com Darella, diante das condições cada vez mais adversas – impostas sobretudo na última década – houve maior empenho por parte dos/as Guarani em assegurar a base territorial que sustenta sua sociedade, não apenas no que diz respeito à necessidade de regularização fundiária e ampliação de áreas, mas também à forma administrativa e jurídica de reconhecimento (2004:190, 216), Neste sentido,

A conjuntura externa de intrusão, causa de grande insegurança nas aldeias, consubstanciou gradual aceitação à regulamentação de áreas por parte dos Guarani e requereu concretização de direitos por parte da sociedade nacional (*idem*:216).

Se, por um lado, a demarcação era entendida, principalmente pelos/as Guarani mais velhos/as, como o cerceamento de sua liberdade⁷⁰ – o que segundo Schaden (1974:105), as/os Guarani prezam acima de tudo – por outro lado, os novos contextos de degradação ambiental, exigiram que os/as indígenas lutassem para assegurar parte do seu

⁷⁰ Tal postura ainda é apresentada por alguns indígenas, “pois algumas lideranças religiosas continuam resistindo ao processo” e “não reivindica e não se envolve com a regulamentação das áreas que ocupa, embora concorde que é uma tarefa a ser realizada pelas gerações descendentes” (DARELLA, 2004:293).

território, mesmo que através da “lei dos brancos”. A demarcação deixou então de ser compreendida como um confinamento e passou a significar a possibilidade de vivência do “sistema” e resguardo dos “brancos” (DARELLA, 2004:160). Neste sentido, Assis e Garlet afirmam que:

A postura dos Mbyá quanto à garantia das terras tem sofrido uma grande mudança nos últimos anos. Se antes procuravam se desviar de qualquer processo de legitimação de espaços para si – por considerarem tanto a definição de espaços fixos, quanto o confronto com a sociedade englobante, aspectos contrários ao *Mbyá reko*, modo de ser Mbyá, diante do novo contexto, passam a reivindicar de forma sistemática e insistente a garantia e a legalização de espaços, cobrando dos organismos oficiais e dos poderes públicos o cumprimento de suas responsabilidades quanto a este quesito (2004:52).

Para Brighenti (2010), ao destacar os interesses coletivos nos processos demarcatórios, os/as Guarani apropriam-se da lei e fazem da luta pela demarcação um enfrentamento a seu modo.

Podemos afirmar que os Guarani sempre lutaram pela defesa de suas terras. Para cada investida estatal, novas estratégias vão sendo criadas para sair do controle e manter um mínimo de autonomia. O enfrentamento com o Estado é uma constante. De uma maneira geral, o Guarani sempre enfrentou a luta pela terra a seu modo. Quando a legislação foi alterada, passando a garantir direitos até então não reconhecidos, não se furtaram em utilizar a lei para garantir a terra. Embora com toda a compreensão de que a terra não é um bem individual e não tem dono, nos discursos atuais incorporam a luta pela demarcação, encarando-a não como um bem particular, mas como algo da coletividade (2010:255).

A luta pela demarcação através dos meios jurídicos e administrativos é referenciada pelos/as Guarani como “lei dos brancos”⁷¹. Por outro lado, a conquista através das “leis dos Guarani”, de acordo com Teófilo Gonçalves, morador da aldeia Morro dos Cavalos, é realizada principalmente através das rezas para *Nhanderu* (nosso deus). Assim, afirma que “mais antigamente, pra conseguir um pedaço de terra mesmo, só rezando que consegue! Antigamente só rezando!”. Para Teófilo, é o “Deus que conta qual lugar que pode se mudar. É isso, o Deus que fala para o pajé!”. Ainda que de suma importância, o poder de conseguir terras através das “leis dos Guarani”, normalmente é narrada como difícil, visto que hoje em dia “é obrigado a falar com a FUNAI quando quer se mudar pra outra terra. Se dá ou não dá para mudar”.

Darella (2004: 160, 293) considera que, nos últimos anos, os Mbya do litoral de Santa Catarina começaram paulatinamente a perceber e a necessidade de demarcação das áreas. Através da expressão *Ore roipota yvy porã* (Nós queremos terra boa), os/as indígenas expressaram de forma cada vez mais contundente as demandas por áreas. Arminda Ribeiro converge com tal posicionamento e destacou diversas vezes ser favorável a demarcação da área da aldeia Conquista⁷².

Arminda considera que para conquistar a demarcação das terras dos/as Guarani a “lei do branco” deve ser utilizada. Tal exigência é a principal causa do desânimo de Arminda Ribeiro em permanecer na posição de cacica. De acordo com a liderança,

Arminda: Na época [da fundação da aldeia], eles já 'tão' tudo bem piazada, tudo pequeno. Agora já 'tão' tudo grande. Neto, neta, já 'tão' tudo grande. Já dá pra ser cacique.

F: A senhora não quer mais ser cacique?

71 Também referenciado como “mundo dos brancos” e que seria a interlocução desempenhada pelas lideranças políticas que envolveria aspectos administrativos, técnicos, jurídico-legais e sobretudo políticos, como bem trata Darella (2004:333).

72 De acordo com Darella, em estudos realizados na região do litoral norte de Santa Catarina: “Em Conquista, Arminda Ribeiro e seu filho mais velho, Fernando da Silva, posicionaram-se pela necessidade de demarcação de área grande, dizendo que precisavam muito de material para fazer casa e plantação, precisavam 'ter espaço para fazer as coisas'” (2004:262).

Arminda: Eu, 'vamo' dizer, que não 'tô' entendendo, não sei bem a lei de vocês!
(trecho de entrevista realizada com Arminda Ribeiro, em 01 de maio de 2014),

Apesar do cansaço declarado em relação a sua posição de cacica, Arminda Ribeiro considera que sabe “o que fazer” como liderança. Assim, mesmo que neste momento morem na aldeia “alguns homens” que poderiam ser caciques, “porque falam português”, eles não realizam as atividades esperadas de uma liderança. De acordo com Arminda:

“Olha, você chegou e eles não foram conversar com você. Eu já converso com todo mundo, porque [todo mundo] já sabe que eu sou a cacique. Hoje em dia, dentro e fora, todo mundo sabe que eu sou cacique” (trecho do diário de campo de setembro de 2014).

Nota-se que a liderança política de Arminda Ribeiro é reconhecida tanto interna quanto externamente e que apesar das dificuldades, sobretudo com a língua portuguesa e com os procedimentos do “mundo do branco”, a liderança aprendeu, através do cotidiano, as habilidades necessárias para “ser cacica”. Neste sentido, a trajetória e a experiência de Arminda Ribeiro demonstram que a política pode ser considerada um espaço de aprendizagem, de forma que o exercício de participação em seu caráter prático é o caminho para superação dos desafios e para o domínio de práticas consideradas masculinas.

Capítulo III

CACICA EUNICE ANTUNES: OS DESAFIOS INTERNOS E EXTERNOS DA LIDERANÇA FEMININA DA ALDEIA MORRO DOS CAVALOS (*ITATY*)

Mas é preciso ter manha,
É preciso ter graça
É preciso ter sonho, sempre
Quem traz na pele essa marca
Possui a estranha mania
De ter fé na vida

“Maria Maria”, Milton Nascimento

Este capítulo tem como objetivo apresentar a trajetória e o contexto que possibilitou a eleição de Eunice Antunes como cacica da aldeia Guarani Morro dos Cavalos (*Itaty*), bem como a sua atuação como liderança frente à comunidade indígena Guarani Mbya.

Durante meus trabalhos de campo, o convívio e o diálogo com Eunice Antunes foi facilitado pelo domínio que a cacica apresenta da língua portuguesa. A utilização do gravador, instrumento que parecia não intimidar a cacica, permitiu que grande parte de nossas conversas fossem registradas em áudio e posteriormente transcritas. Pela clareza que a liderança se expressa, optei, neste capítulo, por fazer uso deste importante material coletado, bem como expor as suas ideias majoritariamente em suas próprias palavras. Além disso, como mencionado anteriormente, este capítulo foi corrigido por Eunice Antunes, o que possibilitou o esclarecimento de quaisquer mal-entendidos em relação ao sentido de sua falas.

Para facilitar a compreensão do cenário de atuação de Eunice Antunes e o contexto político e econômico no qual está inserida sua aldeia, Morro dos Cavalos, apresento, inicialmente, a configuração territorial da aldeia, a conjuntura de forças contrárias às demarcações de terras e a importância da aldeia Morro dos Cavalos para a ocupação Guarani no litoral de Santa Catarina.

A aldeia Morro dos Cavalos e os interesses econômicos

De acordo com a cronologia entregue pela cacica Eunice Antunes ao Ministro da Justiça, Eduardo Cardoso, em maio de 2013 (ANTUNES *et al.*, 2013), até a década de 1990, a região em que se encontra a Terra Indígena Morro dos Cavalos era a única onde a presença Guarani era oficialmente reconhecida no estado de Santa Catarina.

Os relatórios antropológicos até então produzidos sobre os/as Guarani no litoral de Santa Catarina – como Bott (1975) e Simonian (1986) – registravam que a aldeia era ocupada principalmente por famílias Guarani Nhandeva, embora já mencionassem a presença temporária de grupos familiares Guarani Mbya (LADEIRA *et al.*, 1996: 03). Pouco tempo depois, em 1994, os estudos do primeiro Grupo Técnico para a demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos se referiam a uma ocupação Mbya mais sedimentada na localidade (*idem.*, 1996:03). Atualmente, segundo Eunice Antunes, a aldeia é reconhecida como Mbya.

Há registros que informam que a região do Morro dos Cavalos foi habitada pelos/as Guarani em vários pontos desde as primeiras décadas do século XX, o qual se constituiu como um local de referência para os/as indígenas que migravam ao litoral. A crescente pressão sobre o espaço e condições de vida na região, trazida pela urbanização, construção da rodovia, especulação imobiliária e demais interesses econômicos, provocou o deslocamento das famílias ali residentes, que se re-estabeleceram em várias localidades, dando origem a Mbiguaçu, Massiambu, Cambirela, Praia de Fora etc. De acordo com os registros, uma das primeiras famílias Guarani a habitar o Morro dos Cavalos teria sido a de Júlio e Isolina Moreira, cujos/as filhos/as e netos/as ainda residem na região (MELLO, 2001:28).

A aldeia Morro dos Cavalos, denominada em Guarani por *Itaty*⁷³, situa-se às margens da BR-101, no município de Palhoça, Região

73 De acordo com Eunice Antunes, em conversa realizada em novembro de 2014, a Terra Indígena do Morro dos Cavalos é conhecida, em Guarani, a partir de algumas nomenclaturas: *Tekoa Ymã*, a antiga aldeia e ocupação Guarani localizada no lado direito da BR-101 (sentido sul), área que vem progressivamente sendo reocupada com os recentes processos de desintrusão; *Tekoa Porã*, também utilizada para designar uma antiga aldeia, localizada do lado esquerdo da BR-101 (sentido sul); *Tekoa Itaty*, nomenclatura que designa a área da escola e onde há grande parte das ocupações da aldeia; *Tekoa Pyau*, denominação para ocupação mais recente localizada ao lado esquerdo da *Itaty*. Utiliza-se neste trabalho a denominação *Itaty*

Metropolitana de Florianópolis, banhado pela baía sul da Ilha de Santa Catarina. A Terra Indígena tem uma superfície de 1.988 ha (mil novecentos e oitenta e oito hectares), localizada entre a serra e o mar. Estima-se que atualmente habitam a aldeia Morro dos Cavalos aproximadamente 190 (cento e noventa) indígenas, organizados em torno de 33 (trinta e três) famílias⁷⁴.

De acordo com o Relatório de Identificação e Delimitação (LADEIRA, 2002), o limite norte da Terra Indígena (TI) foi definido a partir da nascente do maior afluente do rio Massiambu Pequeno (a 1.043m de altitude) na Serra da Cambirela e da nascente do principal riacho que forma o rio do Brito, de forma a incluir quase em sua totalidade o vale e a bacia do Rio do Brito. A leste, a TI é limitada pela BR-101 em grande parte de sua extensão, até o ponto onde a estrada atinge a base do Morro dos Cavalos, sendo o limite leste-sul delineado pelo Oceano Atlântico. Através do mapa a seguir, é possível observar também que toda a extensão oeste é limitada pelo rio Massiambu pequeno e o limite sul pelo rio Massiambu⁷⁵, de modo a garantir o acesso aos rios e seus recursos. O núcleo residencial da aldeia Morro dos Cavalos encontra-se na parte centro-sul, na margem leste da rodovia. No ano de 2014, os/as Guarani iniciaram o processo de ocupação de imóveis recém-desocupados por moradores/as não indígenas localizados na outra margem da rodovia BR-101⁷⁶.

A Terra Indígena Morro dos Cavalos está completamente inserida na área do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro e é cortada de norte a sul pela BR-101 entre os quilômetros 231 e 235. Além disso, é

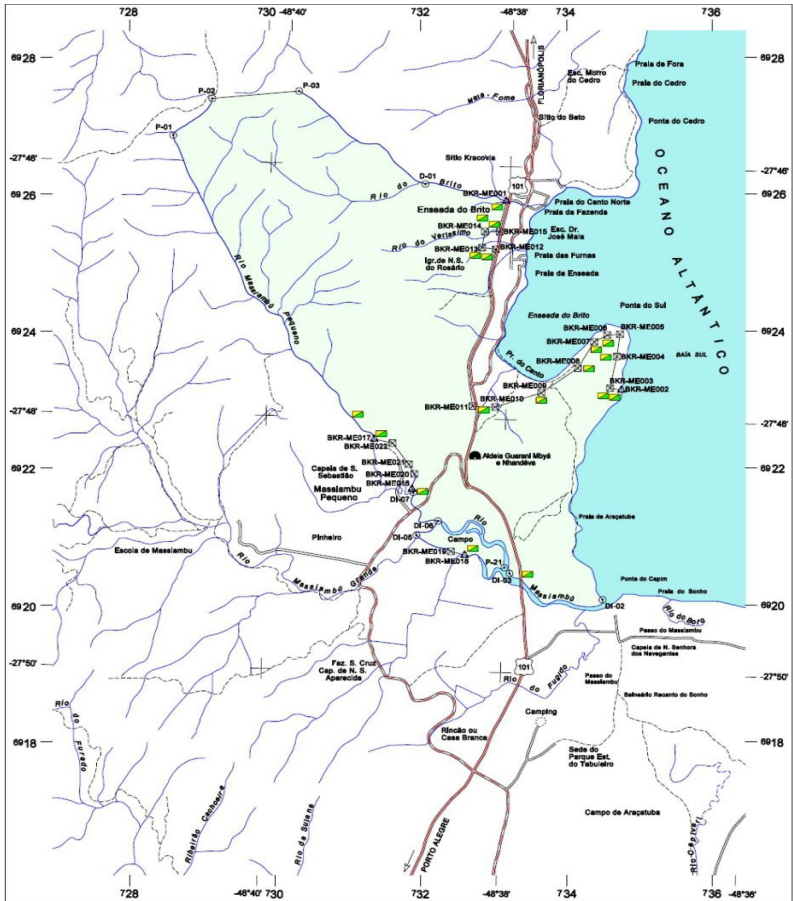
(monte de pedras) porque é como a aldeia vem sendo chamada mais recentemente pelos/as Guarani e como tem sido nomeada nos últimos trabalhos sobre os/as Guarani do litoral (como VASCONCELOS, 2011; OLIVEIRA, 2011; MELO, 2014). Para além disso, há ainda a recente ocupação, por volta de julho de 2014, do imóvel localizado no início da estrada do Massiambu, ao lado esquerdo e que vem sendo chamada de *Tekoa Tataindy Rupa*.

74 De acordo com informações fornecidas pela cacica Eunice Antunes, em março de 2015.

75 De acordo com Darella (2004: 142), o vale do rio Massiambu na área da Terra Indígena do Morro dos Cavalos é uma localidade sobre a qual se encontram sítios e evidências arqueológicas de ocupação indígena pretérita.

76 João Batista Gonçalves, acadêmico indígena e morador da aldeia Morro dos Cavalos, em seu Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Etnoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos”, defendido em 2015, descreve os limites da Terra Indígena, bem como os impactos para a aldeia em decorrência da rodovia BR-101.

necessário levar em conta também a atual disputa econômica em torno da região do Morro dos Cavalos, alvo de empreendimentos imobiliários e turísticos, visados para construção de hotéis, casas de veraneio e condomínios de luxo; além de interesses de empresas de água, que desejam explorar os mananciais ainda preservados da região, e de atividades de pesca e maricultura. Tais aspectos são centrais para compreender os interesses políticos e econômicos contrários à homologação da Terra Indígena.



MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI
DIRETORIA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL - DPT

DENOMINAÇÃO: TERRA INDIGENA MORRO DOS CAVALOS		MAPA: DEMARCAÇÃO	
MUNICÍPIO: PALHOÇA		SUPERFÍCIE: 1.983,4901 ha	FUNHEIRO: 26.890,94 m
ESTADO: SANTA CATARINA	CE: LITORAL SUL	ESCALA: 1:80.000	DATA: 08/08/2011
RESPONSÁVEL TÉCNICO: MÁRIO CESAR DE MOURA DOS SANTOS ENGENHEIRO AGRÔNOMO		CONFERE COORDENADOR DA DPT: JOSE ANTONIO DE SA ENGENHEIRO AGRÔNOMO	VISTO DIRETOR DA DPT: MARIA AUXILIADORA CRUZ DE SA ANTROPOLOGA
PROCESSO: 1839/2009		BASE CARTOGRAFICA: MI-2909-4	

Figura 13: Mapa da Terra Indígena Morro dos Cavalos, FUNAI, 2011.

A construção da BR-101 em Santa Catarina foi iniciada na década de 1960, quando ali já viviam famílias Guarani (DARELLA *et al.*, 2000). Para Darella (2004:165), a obra teve grande impacto na vida dos/as indígenas, não apenas por desfigurar a paisagem e aumentar a devastação ambiental do litoral, mas também por ter sido uma das responsáveis pela aceleração da especulação imobiliária em torno da Terra Indígena.

Desde a construção da BR-101, as pressões sobre a Terra Indígena têm se intensificado, e os/as indígenas tem sido vítimas de vários ataques midiáticos. Nos últimos anos, por exemplo, os/as indígenas foram acusados pela mídia de atrasarem as obras de duplicação da rodovia e de serem responsáveis por congestionamentos e acidentes no local; e de se constituírem como obstáculos ao “progresso” da região (IORIS e DARELLA, 2015, no prelo). Nos últimos dois anos, com a duplicação da pista, os impactos têm se potencializado ainda mais.

A alternativa em relação a rodovia BR 101 que tem sido proposta pelas lideranças do Morro dos Cavalos e apresentada ao Departamento Nacional de Estradas de Rodagem (DNER)⁷⁷, desde 2000, é a construção de dois túneis e a desativação da rodovia atual, evitando assim que a Terra Indígena seja atravessada por uma estrada federal. Os/as indígenas defendem que o projeto dos túneis protegeria a comunidade, evitando a ocorrência de atropelamentos, possibilitando o uso da área para plantio e acarretando em menor consumo de combustível em região de mata. Além disso, os túneis significariam “mais sossego, menos barulho e poluição”, visto que a escola da aldeia fica nas proximidades da rodovia (DARELLA, 2004: 195; CAMPANHA GUARANI, 2014).

Um novo embate constituiu-se recentemente com a construção de uma quarta pista para minimizar os engarrafamentos neste trecho da rodovia. Em 2013, a cacica Eunice Antunes explicitou publicamente que a comunidade Morro dos Cavalos seria favorável à construção da quarta pista, desde que fosse providenciada a homologação da Terra Indígena e que não fossem abandonados os projetos de construção dos túneis, aprovados desde 2010 pelo DNIT (Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes)(IORIS e DARELLA, 2015, no prelo).

⁷⁷ O DNER (Departamento Nacional de Estradas de Rodagem), em 2001, foi substituído pelo DNIT (Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes), como é chamado atualmente.

Assim, no fim de 2014, foi concluída a construção da quarta faixa, sob a condição de que os projetos dos túneis tenham continuidade e que o atual trecho da BR-101 seja utilizada apenas para circulação local, com diminuição significativa do fluxo.

No que concerne à sobreposição dos seus limites com o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro (PAEST), criado em 1975, a Terra Indígena Morro dos Cavalos sofre também com pressões dos órgãos estaduais responsáveis pela criação e administração de áreas de proteção ambiental, como o FATMA (Fundação do Meio Ambiente). Darella (2004: 137) afirma que desde a criação do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro já existiam trabalhos etnográficos (Bott, 1975, etc) que registravam a presença indígena na região. No material de campanha pela “homologação urgente e necessária da Terra Indígena Morro dos Cavalos”, publicado em março de 2014, os/as indígenas afirmam que:

Antes de criarem o Parque Estadual da Serra do Tabuleiro (Paest), na década de 1970, famílias Guarani já habitavam esse local. Mas a nossa presença, o nosso modo de vida e a forma como ocupávamos a área foram totalmente desconsiderados. Os posseiros que ocupam a área deveriam ter sido retirados pelo governo do estado de Santa Catarina quando foi feita a criação do Parque. No entanto, quase quarenta anos depois, eles continuam morando no Paest (2014: s/n).

De acordo com o documento entregue pela cacica Eunice Antunes ao Ministério da Justiça:

O crescimento da ocupação na região do entorno, a despeito da criação do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro em 1975, o que também foi um agente cerceador do uso tradicional indígena, provocou a redução dos espaços ocupados pelos Guarani, comprometendo a sua autonomia econômica e a satisfação de suas necessidades. Em realidade, a própria criação dessa Unidade de Conservação deveria ocasionar a indenização dos ocupantes, o que ocorreu apenas parcialmente (ANTUNES *et al.*, 2013:03).

Através da Fundação do Meio Ambiente (FATMA), o governo do estado de Santa Catarina tem movido diversas contestações judiciais opondo-se à demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos. Sua última ação foi em janeiro de 2014, quando o governo estadual entrou com uma Ação no Supremo Tribunal Federal contra a União e a FUNAI para anular o processo de demarcação da TI Morro dos Cavalos. Nesta Ação, foi alegado que a sobreposição da Terra Indígena com o Parque causaria “a descaracterização do Parque Estadual da Serra do Tabuleiro”, assim como o “direito ao meio ambiente equilibrado”. Criticando a Ação do governo do estado de Santa Catarina, Ioris e Darella (2015) ressaltam a contradição desta postura governamental que, por um lado, reclamou que a Terra Indígena causaria desequilíbrio ambiental, e por outro lado, diminuiu três mil hectares do Parque, uma área maior que a Terra Indígena, destinando-os a iniciativa privada. De acordo com Ioris e Darella: “as preocupações ambientais tornam-se, neste caso, artifícios jurídicos para opor os interesses somente dos grupos indígenas, com nítidos contornos de racismo ambiental” (*idem*, no prelo).

Eunice Antunes também destaca a existência de interesses ocultos por trás das preocupações ambientais e relata que as autoridades se mostram mais tolerantes aos interesses econômicos e empresariais do que aos interesses indígenas. Assim, quando questionada se, ao homologar a terra, a área seria utilizada para plantação e conseqüentemente desmatada para o plantio, Eunice respondeu:

Engraçado, 'né'? Para nós, vocês acham que é crime fazer isso. Derrubar árvore para fazer plantio. Por que vocês não veem o pé da serra do Cambirela que o pessoal já desmatou tudo? Fora o plano diretor da Palhoça que tentou aprovar uma urbanização lá na praia do Sonho que é dentro da Serra do Tabuleiro. Daí o argumento é que os índios vão derrubar árvore para plantar e que é parque ali. Então, olha a diferença assim (trecho de entrevista realizada em novembro de 2014).

Em seu relato é possível notar que os/as Guarani da Terra Indígena Morro dos Cavalos sofrem com a criminalização dos/as não-indígenas por utilizarem a área para plantio. Como mencionado anteriormente, os interesses econômicos que impactam sobre as Terras Indígenas têm se constituído como principais forças de oposição aos seus processos de regularização e resultam frequentemente em ações judiciais contrárias à sua demarcação.

O histórico de regularização fundiária do Morro dos Cavalos

Até fins da década de 1980, os/as indígenas do Morro dos Cavalos ainda não eram assistidos/as pela FUNAI, que negligenciava sua presença, assim como o direito sobre as terras ocupadas. Para seu reconhecimento e regularização como Terra Indígena foi necessário muita articulação e luta dos/as Guarani do Morro dos Cavalos, mobilização que ainda hoje persiste e se faz necessária visando a homologação da TI por parte da Presidência da República (ANTUNES *et al.*, 2013:3). Assim,

Tendo por base o que dispõe a Constituição Federal brasileira de 1988 e a legislação infraconstitucional, em especial o Decreto 1775/96 e Portaria MJ 14/96, a TI Morro dos Cavalos seguiu todos os trâmites legais e seu estudo demonstrou a inequívoca tradicionalidade da ocupação indígena. Com maior ou menor intensidade, proporcionalmente aos fatores de pressão externa, toda a área pleiteada para compor a Terra Indígena Morro dos Cavalos é atualmente ocupada pelos Guarani, segundo seus usos, costumes e tradições dinâmicas. Ao critério das condições do ambiente (propício à reprodução física e cultural) somou-se, portanto, o do uso atual dessas áreas, segundo os moldes e padrões culturais Guarani (*idem*: 03-04).

Em primeiro de outubro de 1993, através da Portaria 0973/93, a FUNAI criou o Grupo Técnico responsável pela identificação e delimitação da Terra Indígena Morro dos Cavalos, coordenado pelo antropólogo Wagner de Oliveira. Devido às novas regras definidas pelo

Decreto 1.775⁷⁸ de 1996, o estudo e suas adequações só foram concluídos sete anos depois, em 2000. Entretanto, o Relatório apresentado pelo antropólogo foi rechaçado pela comunidade indígena, que discordou dos procedimentos utilizados durante os levantamentos. Em carta enviada ao Departamento de Identificação e Delimitação (DEID) da FUNAI, atual CGID, os habitantes do Morro dos Cavalos alegavam a ausência de participação dos/as indígenas; que não receberam visitas nem foram consultado/as; e que a superfície de demarcação proposta não contemplava as áreas por eles/as habitadas, utilizadas para suas atividades produtivas e preservação dos recursos necessários a sua reprodução física e cultural.

Frente a recusa dos/as indígenas ao primeiro Relatório e a necessidade de elaboração de um novo estudo, no dia 16 de Outubro de 2001 a FUNAI emitiu a Portaria nº 838 PRES/FUNAI criando um novo GT (Grupo Técnico) para identificar e delimitar a terra, o qual foi coordenado pela antropóloga Maria Inês Ladeira. O estudo foi concluído em 2002, aprovado pela FUNAI e publicado no Diário Oficial da União em dezembro daquele mesmo ano, reconhecendo a tradicionalidade da ocupação do Morro dos Cavalos. Assim, em março de 2003, o resumo do relatório foi publicado no Diário Oficial do Estado (ANTUNES *et al.* 2013:05)

Assim que a Portaria Demarcatória foi publicada no Diário Oficial do Estado, intensificaram-se atitudes de hostilidade contra os/as indígenas. Naquele contexto, começaram a ser disseminados boatos de que viriam indígenas de países e estados vizinhos para ocupar a área. Inicia-se, assim, uma grande mobilização, principalmente através da grande imprensa, para pressionar o governo federal contra a demarcação dessa e de outras terras no estado, envolvendo inclusive autoridades, como prefeitos, deputados estaduais e federais, senadores, governador, secretários de estado e empresários rurais (ANTUNES *et al.*, 2013:04-06).

Nas últimas duas décadas, houve uma série de audiências públicas, manifestações de moradores e de associações civis contra a demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos, como a Associação Contrária à Demarcação de Morro dos Cavalos, que se esforçam em

78 O Decreto 1.775/96 estabelece entre as suas diretrizes que o grupo indígena envolvido em procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas deve ser representado segundo suas formas próprias, sendo que a participação deve acontecer em todas as fases do procedimento.

divulgar informações e ataques contra o processo de demarcação, além de uma pesada campanha midiática regional e nacional⁷⁹ contrária aos direitos territoriais indígenas. São utilizadas diversas estratégias para tumultuar e obstaculizar os processos de demarcação das terras indígenas, como mencionado anteriormente, principalmente ações judiciais, promovendo infinitas idas e voltas nos procedimentos com intuito de provocar a paralisação e nulidade dos processos oficiais em curso para a regularização das terras indígenas” (IORIS e DARELLA, 2015, no prelo).

Neste sentido, Ioris e Darella (2015) destacam que mais de duas décadas já se passaram desde o início dos procedimentos para regularização da Terra Indígena Morro dos Cavalos:

Esse período todo configura-se em uma enorme gama de questionamentos, conflitos, impasses, pressões, falsas acusações e denúncias contra os Guarani, provenientes, sobretudo, da Associação Contrária à Demarcação de Morro dos Cavalos, de moradores da localidade de Enseada do Brito (alguns dos quais relacionados à maricultura), da imprensa local, estadual e nacional, de órgãos governamentais etc. Essa pressão contínua faz com que lideranças e comunidade indígena permaneçam em constante articulação e mobilização, num esforço sucessivo em defesa dos direitos territoriais. [...] Além da imprensa jornalística ou televisiva veicular insidiosas acusações contra indígenas e/ou antropólogos, essas também têm sido feitas ainda mais sistematicamente através da internet, como apresentado anteriormente, com o objetivo de colocar a população em geral contrária à demarcação da terra indígena.

Das artificiosas e ardilosas acusações contra os Guarani, sobressaem-se as seguintes: a) a chegada de milhares de índios Guarani do Paraguai e da Argentina ao Morro dos Cavalos, com o sentido de

79 No dia 10 de março de 2007, a Revista Veja publicou uma matéria intitulada “Made in Paraguai – A FUNAI tenta demarcar área de Santa Catarina para índios paraguaios, enquanto os do Brasil morrem de fome”. Em 01 de maio de 2010, a revista Veja publicou mais uma matéria intitulada “A farra da antropologia oportunista”. A comunidade respondeu ambas as matérias, mas não teve seu direito de resposta publicado.

desestabilizar a ocupação humana na região; b) o corte de água potável proveniente das nascentes no interior da TI aos moradores de Enseada do Brito; c) os atropelamentos e mortes na rodovia BR-101; d) o atraso da duplicação da BR-101 e, por conseguinte, o empecilho ao desenvolvimento de Santa Catarina e da região sul.

A mobilização e atuação da comunidade e lideranças do Morro dos Cavalos têm sido constante. Em agosto de 2005, os/as indígenas iniciaram uma grande campanha exigindo do Ministério da Justiça a demarcação imediata. Mesmo com as sucessivas tentativas de obstruir o processo de demarcação, no dia 17 de abril de 2008, o Ministro da Justiça Tarso Genro assinou a Portaria Declaratória da TI Morro dos Cavalos. Em agosto de 2009, a FUNAI iniciou os procedimentos para a sua demarcação física, dispondo placas e marcos nos limites da TI. (ANTUNES, 2013:09).

Contudo, cinco anos depois, em março de 2014, a comunidade do Morro dos Cavalos começou uma nova campanha pública para a homologação da Terra Indígena pela presidenta da República, Dilma Rousseff. Esse processo de regularização fundiária do Morro dos Cavalos é o principal desafio que Eunice Antunes tem enfrentado desde que se tornou cacica.



Figura 14: Eunice Antunes no lançamento da campanha “Homologação urgente e necessária da terra indígena Morro dos Cavalos”, na Assembleia Legislativa de Santa Catarina, em 25 de março de 2014. Foto: Rosane Berti

As caminhadas de Eunice Antunes

Eunice Antunes, assim como Arminda Ribeiro, também tem uma história de vida baseada em deslocamentos. Sua trajetória, até o momento, aconteceu entre os estados de Santa Catarina e Paraná. Eunice passou por várias localidades e aldeias, como Limeira, Ilharada e Barra, no Oeste de Santa Catarina; Mangueirinha⁸⁰, Paranaguá, São José dos Pinhais, Curitiba e Colombo, no Paraná; e nos municípios de Palhoça e Biguaçu, no litoral de Santa Catarina.

A partir dos relatos de sua trajetória, podemos mapear as experiências e conhecimentos adquiridos por Eunice em diferentes fases de sua vida, o que permite a compreensão de algumas influências e aprendizados que refletiram no seu modo de atuação como liderança. Desta forma, podemos traçar sua chegada à aldeia Morro dos Cavalos, onde foi eleita cacica.

Eunice relata com detalhes os momentos de sua vida, desde a infância e adolescência, até os dias de hoje. Em suas narrações são destacados diversos elementos relativos aos aspectos culturais dos/as Guarani, como a convivência do genro com a sogra e a centralidade dos avós para agregação da família, para escolha dos lugares de moradia e para o reconhecimento dos sinais dos territórios dos antepassados. Ela também traz elementos relacionados à intensificação do contato com não indígenas, resultado da necessidade de venda de artesanato nos centros urbanos, da disputa por terras e por madeira, das mudanças na alimentação e do movimento de evangelização dos/as indígenas.

Eunice nasceu em Limeira, em uma Terra Indígena Kaingang, cujo fato fez com que ela pudesse perceber desde a infância as influências do contato interétnico, assim como as distintas formas de organização política, religiosa e espacial entre os/as indígenas Guarani e Kaingang. Assim, de acordo com Eunice Antunes⁸¹:

80 Algumas vezes, as aldeias habitadas pelas cacicas Eunice Antunes e Arminda Ribeiro foram as mesmas, como o caso da aldeia no município de Mangueirinha e a aldeia Morro dos Cavalos. Tal informação é importante porque demonstra a proximidade das relações entre os/as Guarani Mbya, que, em decorrência dos seus sucessivos deslocamentos, acabam por cruzar com diversos/as indígenas.

81 Para melhor compreensão da narrativa de Eunice Antunes, sugiro a consulta do seu mapa genealógico, disponível em anexo.

Eu nasci na Limeira, Oeste de Santa Catarina. É uma terra Kaingang. É uma das maiores terras do estado e dentro dessa terra Kaingang, tem uma linha que é uma aldeia, colocam como linha, aldeia, que é uma aldeia Guarani, dentro da Terra Indígena Kaingang. Eu nasci nessa aldeia Guarani, em 1979. Então, lá onde eu nasci, não tinha muito contato com coisa de fora, era bem do mato. A gente sobrevivia do que era cultivado ali, não tinha muito essa coisa de farinha de trigo, azeite eu nem conhecia, era banha, era tudo ali. Minha vó e meu vô estavam ali, foi com quem eu mais convivi [avós por parte de mãe]. Com os Guarani é assim, quando um homem casa, ele vai morar com a sogra e meu pai foi morar com minha vó e meu vô, por um tempo. Como eu fui a primeira neta, eu convivi muito com a minha vó. Eu tive uma infância muito legal, entre minha avó e meu avô, minha família, entre meus irmãos. Eu fui a única neta que dormia junto com a minha vó, com meu avô. Eu convivi muito com eles. Meu vô faleceu aqui no Morro dos Cavalos. Ele era bem do mato mesmo. O nome do meu vô é Alcides Mariano e minha avó é Irma de Souza. Por parte de pai eu não conheci meus avós, quando eu nasci eles já eram falecidos. Minha vó, mãe do meu pai chama Maria Joana Martins e meu avô é Estevão Antunes. Então, eu me criei na Limeira, dentro dessa aldeia Guarani que é uma aldeia dentro da terra indígena Kaingang. Dentro da aldeia da Limeira tinha também outras aldeias Guarani. Eu me criei, tinha uma aldeia que era na Barra, chamava aldeia da Barra que ficava na divisa do rio, de um lado era mato, totalmente mato, não tinha nada, nem casa. A gente chegava e montava a casa no dia e do outro lado era uma colônia italiana. Não sei como 'tá' hoje, mas é uma das terras mais ricas que eu conheci (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

O relato de Eunice Antunes ressalta o convívio próximo que teve com sua avó (*xejaryi*) e avô (*xeramôï*), cujas figuras mostram-se importantes para sua infância e para a deflagração dos deslocamentos familiares da família Antunes⁸². Assim, em decorrência da mudança de cidade da avó, com aproximadamente oito anos, Eunice foi com seus pais para Paranaguá (PR). Os deslocamentos, entre Limeira (também Ilharada ou Barra) e Paranaguá foram frequentes e Eunice não conseguiu determinar o período exato de tempo em que permaneceu em cada localidade.

Eu comecei a estudar com oito anos, foi bem na época que minha avó foi para Paranaguá. Eu entrei na escola e daí fiquei na escola, aí não sei quanto tempo. Eu lembro que minha avó foi embora e foi muito ruim porque eu sempre fui muito apegada com a minha avó e minha mãe também, vivia sempre junto. Com o passar do tempo, minha mãe foi atrás da minha avó e eu fiquei com meu pai porque eu estudava. Nessa época, minha mãe tinha o Neguinho [Eunésimo] e a Elisete. Minha mãe levou os dois e eu fiquei com meu pai porque eu estudava. Eu não sei quanto tempo a gente ficou. Sei que meu pai pegou as coisas, colocou tudo dentro de um saco e a gente se mandou atrás [para Paranaguá]. Lá a gente ficou um tempo também [mais ou menos um ano]. Depois a gente voltou, ficou mais um pouco tempo trabalhando, voltamos para Barra, perto do rio. A gente sempre morou perto do rio. Aí trabalhava nas colônias e nas imediações. A gente fazia várias vezes, a gente vinha, ficava um tempo na Limeira, daí voltava para o Paraná de novo, daí ficava um tempo no Paraná e voltava para Limeira, da Limeira voltava para o Paraná. A gente fez várias vezes assim. A gente ia e voltava, ia e voltava, ia e voltava. Mas a gente não ficava na Limeira, a gente ficava nesses lugares que eu

82 Eunice Antunes conta que com apenas um ano de idade, mudou-se para Mangueirinha, no Paraná, onde ficou seis meses. Ela relata que: “quando eu tinha um ano, diz meu pai, nós fomos embora para Mangueirinha, no Paraná”. (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

falei, ou na Barra ou na Ilharada. Na Limeira a gente não ficava muito, a gente ficava uma temporada de um mês, mais ou menos, porque a maioria da família do meu pai mora ali. Mora até hoje. A gente vinha, ficava um mês, dois meses, mas nossa morada mesmo era na Barra e Ilharada (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

A aldeia de Paranaguá, chamada de Ilha da Cotinga, representa para Eunice Antunes um lugar importante ainda hoje. Seus relatos e memórias reiteram a representatividade dos/as Guarani mais velhos/as, principalmente das mulheres e demonstram o destaque dado aos seus conhecimentos e sabedoria no momento das caminhadas.

Hoje eu lembro, na minha memória, muito forte de Paranaguá. Hoje eu queria voltar lá de novo, para mim passar onde eu passei junto com a minha avó e meu avô. Para mim, parece que ninguém sabe que existe muita coisa lá. Muitos sinais, muitas inscrições, é um lugar muito importante para o Guarani e que eu andei com a minha avó e com meu avô por lá. Hoje eu lembro algumas coisas que eles mostravam e falavam, mas aí eu penso, será que alguém já andou por lá, já descobriu? E se descobriu, sabe o que era? (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

Ainda em Paranaguá, a família de Eunice Antunes iniciou a produção e comercialização de artesanato, o que teria motivado a mudança da família para uma aldeia localizada em uma área central de São José dos Pinhais, na região metropolitana de Curitiba.

Aí depois, então, com um tempo, meu pai começou a trabalhar muito com artesanato, até um tempo eu lembro que ninguém fazia artesanato na família, meu pai, minha avó. Eles faziam cesto, faziam algumas coisas, mas não para vender, para usar. Com o tempo, eu lembro que foi de Paranaguá que começou a venda de artesanato, ele

começou a fazer flecha, minha mãe fazia cesto e balaios, e começou a vender artesanato na cidade. Aí, por causa dessa venda de artesanato a gente veio para Curitiba. Tinha um tupi-guarani que morava lá e tinha um terreno, ele era casado com uma branca e essa branca tinha um terreno lá neste lugar onde este tupi morava. Neste terreno era uma aldeia porque as famílias dele vieram morar ali, era um lugar que os indígenas que iam e vinham daqui para lá, paravam lá. Era em São José dos Pinhais. Tem aldeia lá ainda, uma aldeia chamada *Kakane Porã*, que é no centro, perto do Jardim Botânico. De Guarani e Kaingang que se formou por causa desse tupi. Não sei como meu pai descobriu, mas a gente veio parar ali. A gente ficou um tempo ali, meu pai saía e ia vender artesanato. Depois a gente voltou de novo para Limeira (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

O retorno para Limeira na fase da adolescência mostrou-se um momento difícil na vida de Eunice Antunes. O convívio com os/as indígenas Kaingang, a intensa presença de igrejas evangélicas e as disputas por terras são elementos destacados por ela. Em consequência, alguns Guarani mais velhos deflagraram deslocamentos, entre eles, a importante figura feminina da avó Irma de Souza, que na ocasião se mudou para o estado de São Paulo.

Quando a gente voltou para Limeira eu tava maiorzinha, eu tinha uns dez anos. Aí meu pai voltou para Limeira. Foi onde meu pai produziu bastante milho, abóbora e tal. A gente 'tava' bem nessa época e foi nessa época também que meu pai foi muito perseguido pelos Kaingang. Foi muito perseguido. Ele 'tava' lá e daí tiravam ele dali para ir trabalhar para o cacique lá do posto. Lá é assim, tem o cacique geral que mora no posto que é o centro da Terra Indígena Kaingang, é o posto, daí dentro da terra indígena tem várias aldeias, tem a aldeia Limeira que daí é colocado o capitão e é uma aldeia Guarani. Tem a aldeia do Paiol de Barro que é uma aldeia Kaingang que

tem o capitão. Hoje eu tô sabendo que o Paiol de Barro tá sendo considerado também aldeia Guarani porque ela foi a primeira aldeia Guarani. Até o nome, Paiol de Barro, foi dado esse nome por causa da casa do Guarani que ficou lá. Então, nessa época, foi uma das piores épocas da minha vida que eu comecei a entender as coisas, eu tinha uns dez anos. Então, dessa última vez, quando a gente voltou de novo, quando meu pai parou de novo, ele fez uma casa na Limeira mesmo. Foi onde o Elisandro nasceu (tem 25 anos hoje). Então, nessa época eu comecei a sentir o sofrimento e foi dentro de uma terra indígena, de uma aldeia Guarani que eu comecei a perceber essa dificuldade da vida. Eu tinha uns dez, onze anos e minha avó morava na Barra, meu pai veio morar também. Aí foi onde assim, a minha avó me protegia e daí eu comecei a ficar mais adolescente, com mais compromisso com o pai e com a mãe. Era muita regra nessa aldeia. Daí tinha muita parte do Kaingang, das igrejas evangélicas dentro da aldeia. A maioria dos Guarani lá eram crente. Daí tinha meio que um conflito, não sei explicar, foi uma época muito ruim da minha vida. Tinha uma parte dos Guarani, das casas de reza e das Igrejas. Meu pai também foi para Igreja um tempo. Eu lembro que nessa época eu me rebelei muito com meu pai por causa disso, porque tinha que seguir um monte de regras e isso foi tirando minha liberdade também. Regra de não pode fazer isso porque é pecado! Nessa época, entre os dez, doze anos, que a gente ficou na Limeira, aí meu avô e minha avó separaram. Ela tava na Barra. Sempre que eu estava meio assim, minha mãe me levava para Barra e eu ficava com eles, com a minha avó. Na minha avó não tinha perigo de nada, não tinha perseguição, não tinha vizinho perto. Era só minha avó e meus tios e eu era muito mimada por todos, pelos meus tios, pelo meu avô, minha avó. Aí passou um tempo, meu avô e minha avó separaram e eu fiquei só junto com meu pai e com a minha mãe. Para mim, foi a parte mais difícil da minha vida.

Meu pai também foi para Igreja. Foi muito ruim. Os Kaingang sempre arrendavam terra fora, daí começou a vir uns Kaingang a morar dentro da aldeia Guarani e a casar com Guarani. Começaram a implantar essa regra de arrendar terra Guarani para os colonos de fora. Aí a gente via que lá tinha essa disputa, de concorrência mesmo. De tá brigando por terra, por madeira, eu lembro que o pessoal queria cortar madeira, a polícia baixou lá. Isso os Kaingang e alguns Guarani também, alguns outros Guarani, mas os Guarani mais velhos começaram a ir embora. Quando minha avó foi embora, eu lembro que foi um ônibus de São Paulo e pegou os Guarani de madrugada, não sei em que lugar. Eles foram esperar e saíram meio que fugido. Minha avó daí foi para Ubatuba, onde ela 'tá' hoje. Ela tinha ido para o Espírito Santo, mas que agora voltou para Ubatuba. Dali, passou um tempo e eu já 'tava' mais adolescente e então eu comecei a me rebelar porque eu não me acostumava a morar ali. Minha vontade era de ir embora para o Paraná, Paranaguá. O meu lugar era a Barra ou Ilharada. A Limeira, para mim, foi um trauma na minha cabeça até hoje. Lembrar da Limeira é lembrar do sofrimento. Eu falo isso até hoje, até na Universidade. O pessoal que mora na Limeira, às vezes pergunta: “O que você tem contra a Limeira?”. Eu não tenho nada contra a Limeira, mas para mim lá foi uma época muito ruim, de sentimento, de fome, muita miséria mesmo (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

As dificuldades enfrentadas em Limeira fazem com que Eunice seus pais e irmãos, mais uma vez, se mudem para região de Curitiba. No entanto, também nesta localidade, a intensa presença de elementos considerados externos à cultura Guarani – como a mistura com outros grupos – e à “falta de estrutura” – causada sobretudo pela ausência da avó – dificultavam a permanência da família nesta grande cidade e motivaram sucessivas “indas e vindas” para a região da Limeira.

Depois, de novo, a gente foi para Curitiba, nessa aldeia desse tupi. Daí esse tupi já tinha ampliado esse terreno dele, já tinha conseguido mais outros terrenos. Tinha chegado mais Guarani, tinha também uns Kaingang. Tinha uma mulher que era irmã desse tupi e que tinha casado com um Kaingang. Daí já começou a misturar de novo, deu uma “mistureba” ali. Aí a gente morou ali por um tempo, aí eu tinha quinze anos na época já. Nessa época, meu pai foi morar lá e meu pai não parava, ele ia e voltava, ia e voltava, ia e voltava. Depois que minha avó saiu, parece que para mim não ficou muito legal, porque meu pai ia e voltava, ia e voltava, ia e voltava. Não tinha aquela estrutura que parava e vivia a vida, então, eu não tinha com quem ficar, tinha que ficar acompanhando e eu já era adolescente (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

Como modo de evitar o retorno para a aldeia da Limeira, Eunice decide permanecer em Curitiba, onde passou a trabalhar como empregada doméstica. Em decorrência do intenso contato com não indígenas, Eunice Antunes conhece seu primeiro marido, com quem tem seus dois filhos/as mais velhos/as. Tais acontecimentos fazem com que ela permaneça por um período prolongado em ambientes urbanos.

Aí eu fiquei em Curitiba, daí meu pai foi embora e eu fui trabalhar. Comecei a trabalhar fora, comecei a trabalhar de empregada doméstica na casa de uma senhora. Eu fiquei lá trabalhando. Eu trabalhava em Curitiba, mas morava em São José dos Pinhais. Meu trabalho era bem no centro de Curitiba. Daí meu pai veio embora de novo e eu não quis mais ir com meu pai, eu fiquei lá, com essa mulher né. Com o passar do tempo, meu pai foi lá de novo e tinha um pastor, de uma Igreja, daí ele me ofereceu serviço. Daí meu pai falou, se for ficar nessa casa dessa senhora que você tá morando, eu prefiro que você fique na casa do pastor que eu conheço e confio mais. A outra senhora ele não conhecia. Para eu não voltar de

novo para Limeira, eu fiquei na casa do pastor. Daí, esse pastor saiu de São José dos Pinhais e foi para Colombo, também perto de Curitiba. Aí fiquei morando lá, eu gostava da esposa dele. O chato era que o pastor queria que eu fosse na igreja direto. Aí um dia eu comecei a não aceitar ir na Igreja e o pastor começou a ficar muito bravo. Como eu ia várias vezes na Igreja, eu comecei a conhecer outras pessoas. Daí eu trabalhava na casa dele e fui morar lá. Daí quando chegou final de ano, eu sozinha, sem nenhuma família, daí eu me distanciei, os familiares foram todos embora e eu fiquei sozinha. Não sei como também que meu pai teve essa confiança de me deixar assim. Aí, teve um dia que eu discuti com esse pastor porque 'tava' chegando final de ano, 'tava' chegando as festas e tal e eu não tinha essa liberdade de 'tá' com outros adolescentes, de 'tá' me juntando com jovens e tal. Eu não podia sair porque tinha a igreja, 'né'? Aí, um dia, eu discuti com ele, era dia 24 de dezembro. Discuti com ele e saí de casa, não sabia para onde eu ia, mas fui caminhando e tal. Aí eu pensei: 'mas eu não volto para essa casa'. Daí, lembrei que eu tinha conhecido uma senhora na Igreja e que eu tinha ido na casa dela junto com a esposa do pastor, daí pensei: 'eu vou lá'. Ela tinha uma mocinha que eu conhecia mais ou menos, mas eu não tinha tido essa continuidade. Daí pensei: 'eu vou lá'. Cheguei e ela me recebeu super bem. Aí comecei a conversar com a filha dela, daí ela tinha mais dois filhos, dois rapazes, eu acabei conhecendo eles, daí acabei me envolvendo e fazendo amizade. A noite, ia ter uma vigília na igreja, o pessoal ia se reunir na igreja, comemorar o natal e essa mulher era da igreja e 'tava' se preparando. Ela sempre ia na igreja com a esposa do pastor, neste dia, ela me perguntou se eu ia na igreja, eu disse: 'acho que não, acho que não vou hoje'. Os filhos dela não iam na Igreja, só ela que ia e o marido. Por isso eu não conhecia direito a filha dela. Eu falei: 'acho que não vou na igreja hoje', daí ela disse: 'fica aí com os meninos, vão fazer uma festinha aí, comemorar o Natal'.

Tão normal assim, não era 'isso é feio', 'isso é pecado!'. Aí eu fiquei lá, decerto o pastor 'tava' apavorado sem saber onde eu tava. Daí eu acabei ficando lá, fazendo festa, quando eles foram tudo para igreja, eu fiquei lá. Foi muito legal. Daí eu acabei ficando com o filho dela, mas mesmo assim eu não falava nada. No outro dia, eu expliquei para ela que eu tinha discutido com o pastor e que eu ia vim embora para casa dos meus pais, na Limeira. Eu falei que ia só passar as festas e que ia voltar, já tinha comprado a passagem até para o dia 02 de janeiro. Daí ela disse, fica aí a semana, faz a festa, daí depois você vai. Eu fui, acertei as contas com o pastor, eles me pagaram, arrumei as coisas e 'tava' indo embora. Só que no final, eu acabei ficando com o filho dessa senhora. Ele que é o pai da Rayanne e do Kennedy. Eu acabei perdendo a passagem. Então fiquei oito anos lá, em Colombo. Comecei a trabalhar de novo, voltei a trabalhar de empregada doméstica com aquela senhora, trabalhei bastante em Curitiba. Lá eu fiz minha vida e comecei a ser a senhora Eunice (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

A desagregação da família e a recusa de voltar para a aldeia da Limeira – onde diversos elementos a incomodavam – fez com que Eunice permanecesse por um tempo considerável no “mundo do branco”. A experiência adquirida nesse cenário tem influências não apenas internamente, no que diz respeito à configuração da sua família, do seu primeiro casamento e do nascimento dos dois filhos/as mais velhos/as Kennedy e Rayanne Antunes, mas também na sua capacidade de compreensão das “regras dos brancos”, característica apontada por diversos/as indígenas do Morro dos Cavalos como fundamental para sua eleição como cacica. Além disso, o relato de Eunice levanta aspectos importantes sobre sua personalidade de mulher contestadora e capaz de tomar suas próprias decisões.

A chegada no litoral de Santa Catarina e o envolvimento com a Educação Indígena

Após o período de permanência no Paraná, Eunice retornou a Santa Catarina, porém, dessa vez, passou a ocupar o litoral do estado, mais especificamente na aldeia Massiambu, em Palhoça. Apesar de ter iniciado seus estudos aos oito anos no Oeste de Santa Catarina, na aldeia da Barra, foi principalmente em Massiambu que Eunice Antunes avançou no seu nível de escolaridade.

A trajetória escolar e profissional de Eunice é fortemente marcada pela maternidade. Foi em razão dos filhos que Eunice retornou para a vida fora dos centros urbanos, na aldeia do Massiambu, e que aceitou o trabalho como professora da aldeia do Morro dos Cavalos, como maneira de ficar próxima a eles. Nas palavras da cacica:

Eu tive o Kennedy com 16 anos. Tive ele, fiquei um tempo, daí quando eu tive a Rayanne, eu vim para o Massiambu. A gente veio pra aldeia do Massiambu e o marido veio junto. Daí a gente ficou um ano e depois não deu mais certo. Ele voltou para Curitiba e eu continuei no Massiambu. Eu vim 'pro' Massiambu e comecei a estudar de novo, no CEJA (Centro de Educação de Jovens e Adultos). Eu comecei a estudar, estudar, estudar e me envolvi nos estudos. Era supletivo e quanto mais eu me dedicava, mais eu avançava. Era por módulo, eu estudava o módulo e o professor vinha e se eu fizesse a prova e passasse, eu já passava. Eu acabei em um ano o ensino fundamental. Aí comecei em 2001 e em 2002 eu me formei no Ensino Fundamental. Logo depois já comecei o Ensino Médio, também no Massiambu. Nisso, aqui no Morro dos Cavalos, tinha o seu Arthur que era o cacique na época. Ele queria que os professores da aldeia fossem Guarani. Mas daí a Secretaria não me aceitou porque tinha que ter o Ensino Médio. Em 2002, quando eu entrei no Ensino Médio, quando eu 'tava' começando o Ensino médio, daí abriu vaga para professor e não tinha muitas pessoas formadas. Guarani mesmo não tinha ninguém. Daí tinha um tal de Marcelo,

marido de uma indígena, e ele tava concluindo o Ensino Médio. Aí a gente escreveu nós dois e ele foi aceito porque ele 'tava' concluindo e eu 'tava' começando. Seu Arthur aceitou ele trabalhar ali, mas ele queria que fosse um Guarani. No ano seguinte, eu tava concluindo o Ensino Médio e saiu a inscrição de novo, daí eu não me inscrevi mais, porque daí eu trabalhava de cozinheira em um restaurante na Guarda⁸³ e lá eu ganhava muito dinheiro. Aí o seu Artur ligou para mim e disse: 'venha fazer a inscrição'. No início, eu não aceitei, falei que eu já 'tava' empregada. O seu Artur me convenceu quando ele falou: 'Vem, porque teus filhos ficam sozinhos... Se você trabalhar aqui na escola, você vai poder carregar eles'. Mexeu no meu coração! Então, peguei e falei: 'eu vou'. Daí fui contratada para trabalhar no Morro dos Cavalos, em 2003 (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

Eunice Antunes acredita que para as mulheres Guarani estudar e ter filhos é um projeto compatível. Em uma ocasião, quando me narrava o caso de uma indígena que queria ingressar na universidade e, por esse motivo, não queria ter filhos – dizendo que essa era uma exceção entre as mulheres Guarani –, Eunice me afirmou que não ter filhos é um projeto de *juruá* (não indígenas).

No caso de Eunice, a necessidade de prover economicamente os/as filhos/as sem a ajuda do pai das crianças, forçou que ela buscasse novos meios para obtenção de renda. Assim, a maternidade se mostrou um fator de incentivo à dinamicidade de atividades desenvolvidas por ela que, além de ter sido ser empregada doméstica, nos períodos em que era casada, posteriormente foi também cozinheira em um restaurante, professora e comerciante de artesanato Guarani.

Deste modo, “ser mãe” não impediu Eunice de desenvolver atividades em espaços públicos, mas, pelo contrário, foi um incentivo importante para que ela se lançasse além das esferas domésticas e do âmbito das aldeias. Considerando que pôde contar com uma rede de

83 Eunice passou uma temporada (por volta de setembro de 2002 a março de 2003), trabalhando de cozinheira em um restaurante na Guarda do Embaú (SC). Nesse período, os/as filhos/as de Eunice ficavam com sua mãe, Ivete de Souza e com seu pai, Adão Antunes na aldeia Massiambu. Eunice retornava aos finais de semana para rever as crianças.

parentes que a ajudasse nos cuidados com as crianças, ela foi em busca do sustento dos/as filhos/as fora da aldeia em que vivia.

A preocupação com o cuidado dos/as filhos/as não impediu também que Eunice se dedicasse ao Magistério Bilingue Guarani⁸⁴, entre os anos de 2003 e 2010, e que, posteriormente, continuasse sua trajetória acadêmica e profissional.

Eu comecei a fazer o magistério em 2004. Eu lembro que na época a comunidade reclamou muito porque eu ia fazer curso e ia faltar aula. No final, o seu Artur falou: 'você tem que escolher ou a escola ou o magistério'. Daí falei, eu vou escolher o Magistério⁸⁵. Era Magistério Bilingue Guarani. Foi o único magistério específico que teve até hoje, foi chamado 'Protocolo Guarani'. Foi em várias regiões, começou por Santa Catarina, em Celso Ramos, daí umas etapas 'foi' no Paraná e no final no Rio Grande do Sul. Eram duas ou três etapas por ano, de trinta dias. Às vezes teve um ano que não teve, demorou muito porque foi um curso único. Demorou sete anos, de 2004 até 2010. Quando não tinha etapa, em 2004, eu entrei e fiquei desempregada. Não tinha bolsa. Daí comecei a vender artesanato, vendia artesanato em Florianópolis, fazia muito artesanato, balaio, pau de chuva, colar, brinco, até bichinho eu fazia. Eu fazia muito trabalho (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

84 De acordo com Melo (2014:122), o Magistério Bilingue Guarani, também chamado de “Protocolo Guarani”, foi uma formação de professores/as indígenas com objetivo de capacitar profissionais para atuar no Ensino Fundamental. A formação foi chamada de “Programa de Formação de Professores Guarani *Kua'a Mbo'e* – Conhecer, Ensinar”. A iniciativa surgiu das reivindicações das lideranças e representantes Guarani das aldeias das Regiões Sul e Sudeste do Brasil, durante o I Encontro de Educação Escolar Indígena da Região do Litoral Sul do Brasil, ocorrido em 2001 em Florianópolis.

85 Segundo Eunice Antunes, logo que assumiu como professora na aldeia do Morro dos Cavalos, começou a fazer o Magistério Bilingue Guarani. A comunidade mostrou-se descontente que a professora faltasse às aulas na aldeia, visto que as etapas do Magistério duravam até trinta dias, sendo duas ou três etapas por ano. Então, Arthur, o cacique na época, pediu que ela fizesse uma escolha entre o trabalho na escola e o curso de magistério.

No curso do Magistério, Eunice conheceu seu segundo marido, Marcos Moreira, com quem se casou em 2005. No ano seguinte, eles tiveram um filho, Karai Moreira, hoje com nove anos de idade. Em decorrência do casamento, Eunice Antunes mudou-se para a aldeia de Biguaçu, também no litoral catarinense.

Nesta localidade, Eunice deu continuidade à sua carreira profissional como professora. Ela foi convidada pelo então cacique para trabalhar na escola da aldeia de Biguaçu, quando seu filho mais novo tinha apenas sete meses. Eunice permaneceu no cargo de professora entre 2006 e 2009, até que um desentendimento com o cacique fez com que ela deixasse o emprego e a aldeia de Biguaçu⁸⁶.

Quando eu morava em Biguaçu, eu tive uma briga pessoal com o cacique de lá e ele me expulsou da aldeia. Ele me expulsou da aldeia com todo o direito que um cacique tem de expulsar alguém da aldeia. Ele 'tava' no direito dele e eu não poderia nem reclamar. Mas quando ele me expulsou e foi explicar para a comunidade, ele mentiu para a comunidade, dizendo que eu 'tava' tentando seduzir ele. Aí eu entrei com um documento no Ministério Público, dizendo que ele 'tava' me difamando, que ele tava fazendo assédio moral. Eu mandei esse documento para a Secretaria de Educação, falando que nunca fiz nada de errado no meu serviço e que eu sempre trabalhei certinho. E mandei para a Secretaria, no meu direito. Eu sei que tem uma cláusula no contrato que diz que eles não podem me tirar, porque eu não errei no meu serviço. Se eu não errar no meu serviço como ACT [professor/a em admissão em caráter temporário] e se eu for expulsa de uma aldeia, sair de lá e eu não feri nenhuma regra do meu serviço, a Secretaria é obrigada a me colocar

86 De acordo com Eunice, o desentendimento aconteceu porque o cacique da aldeia ordenou que ela levasse os não indígenas por uma trilha. Pouco tempo antes, seu companheiro havia sido punido porque, enquanto fazia o percurso, mencionou algo sobre as ervas medicinais que, na perspectiva do cacique, não poderia ter sido contado. Para Eunice, não havia uma regra que explicasse detalhadamente o que poderia ou não ser falado. Assim, Eunice se recusou a acompanhar os não indígenas na trilha, fato entendido como uma desobediência e castigada com a sua expulsão da aldeia.

dentro de uma outra escola. Isso acho que ninguém sabe, mas eu fiz. Eu fui atrás dos meus direitos. Por causa disso, da justificativa no Ministério Público e na Secretaria de Educação, eles não puderam me mandar embora. No final de 2009, eu saí de Biguaçu, por causa desse desentendimento com o cacique. De lá, eu vim para o Morro dos Cavalos. Aqui já era o seu Teófilo. Daí, estou no Morro desde 2009 (trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

Eunice Antunes afirma que “não ia se submeter” e “não ia baixar a cabeça” frente a uma ordem e um posicionamento do cacique que não achasse justa. Assim, ela deixa explícito sua postura combativa no trato com questões políticas, demonstrando o conhecimento aprofundado que tem dos seus direitos, como mulher e profissional da aldeia. Através desta ação, expressa sua familiaridade com a elaboração de documentos e sua capacidade de recorrer aos órgãos que considera capazes de ajudá-la. Ao tornar o embate público e envolver autoridades, Eunice Antunes faz um apelo à sua competência profissional como professora e demonstra a confiança que tem no exercício de suas atividades dentro da escola. Deste modo, rebate as críticas e as acusações que lhe são feitas recorrendo ao fato de “não ferir nenhuma regra do serviço” e “trabalhar certinho”.

Desde que chegou no Morro dos Cavalos, Eunice deu continuidade às suas atividades como professora, trabalhando neste cargo desde sua chegada, em 2009⁸⁷. Também prosseguiu nos estudos através do ingresso no curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, iniciado na Universidade Federal de Santa Catarina em fevereiro de 2011 e finalizado em 2015⁸⁸.

87 Durante alguns meses de 2014, Eunice Antunes deu uma pausa em suas atividades como professora porque estava muito sobrecarregada com as atividades decorrentes do cargo de cacica.

88 Eunice fez parte da primeira turma da graduação de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica (LII) na Universidade Federal de Santa Catarina. O curso é composto por acadêmicos/as Guarani, Kaingang e Laklãnô/Xokleng, provenientes dos estados de Mato Grosso do Sul, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. A formação tem como substrato principalmente a questão territorial e seu eixo norteador denominou-se

Eunice concluiu o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica após a defesa do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado “Sistema Nacional de Educação: um paradoxo no currículo diferenciado Guarani da grande Florianópolis”, defendido na escola *Itaty*, da aldeia do Morro dos Cavalos, no dia 09 de fevereiro de 2015. Observa-se nas fotos a seguir que a defesa foi acompanhada por um amplo público de indígenas e não indígenas. Pode-se perceber também que as mulheres se dedicam ao cuidado das crianças até nos momentos mais solenes, o que ocorreu com Eunice, mesmo durante a defesa do seu trabalho de conclusão do curso ⁸⁹.

“Territórios Indígenas: A questão fundiária e ambiental no Bioma Mata Atlântica”. Segundo Melo (2014: 35, 120, 145, 161), o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do sul da Mata Atlântica é constituído por etapas presenciais – chamadas de *tempo-universidade* – e etapas nas aldeias indígenas – denominadas *tempo-comunidade*. As etapas presenciais são momentos de aula na Universidade que duram em média duas a três semanas com pequenas variações. Os períodos de *tempo-comunidade* são intervalos entre as etapas presenciais, nos quais os/as acadêmicos/as permanecem em suas aldeias e devem realizar a feita de trabalhos solicitados no curso.

89 Melo (2014: 148, 330) mostra como a possibilidade de permanência das crianças em sala de aula durante o curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, fizeram com que as mulheres indígenas ressignificassem os paradigmas da universidade através de suas experiências como mães. As crianças muitas vezes eram levadas pelas mães durante as etapas do curso e assistiam às aulas junto a elas. Durante o curso, grande parte das crianças eram cuidadas pelos irmãos e irmãs mais velhos/as, ou por parentes próximos, geralmente mulheres, trazidas pela mãe da criança. Eunice Antunes normalmente levava para universidade seu filho mais novo, Karai, e por vezes sua filha Rayanne a acompanhava como cuidadora.



Figura 15: Eunice Antunes na apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso na aldeia Itaty.



Figura 16: Eunice Antunes e sua sobrinha Mariana, durante apresentação do Trabalho de Conclusão de Curso na aldeia Itaty.

Eunice Antunes, em entrevista reproduzida na tese de Melo (2014), destaca as dificuldades que sofreu como mulher e acadêmica indígena durante a realização do seu curso de graduação. Ela ressalta como internamente, “na parte indígena mesmo”, as mulheres eram cobradas a não se tornarem mulheres brancas por frequentarem a universidade.

No início ainda tinha muito isso, no que a gente começou a vir para universidade, o preconceito com as mulheres era muito forte, da parte indígena mesmo, essa questão da mitologia que é bem forte, das mulheres terem que ter esses cuidados com o corpo, e aqui fora, a universidade não tem nenhum preparo para que a gente possa estar seguindo essas regras, as próprias mulheres dizem que vai deixar de ser mulher guarani, vai ficar que nem a mulher branca (Eunice Antunes em MELO, 2014: 261).

Mazariegos García (2010: 213, 216) afirma que, geralmente, os julgamentos a respeito da legitimação das identidades e das perdas e trocas de valores culturais decorrentes da ocupação dos espaços públicos – como a presença nas escolas e nas universidades – são aplicados quase exclusivamente sobre as mulheres.

O cuidado para não “se tornar branca”, expressado por Eunice Antunes como cobrança feita às mulheres indígenas acadêmicas, é um importante e dinâmico dispositivo de regulação de conduta das mulheres por parte dos/as indígenas.

Ainda no que se refere ao curso Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Melo (2014:266) aponta que a postura dos companheiros das acadêmicas, contrária a saída de suas esposas da aldeia, era mais um obstáculo a ser superado por elas. A autora afirma que, se por um lado, as mulheres estão acostumadas com as saídas dos maridos das aldeias, por outro lado, estes por vezes não se mostram favoráveis à presença de suas companheiras na universidade. Foi observado pela autora que muitos casais se separaram quando as mulheres optaram por obter uma formação acadêmica. Eunice Antunes soma-se às mulheres que se separaram do marido no período do curso de

Licenciatura Indígena. Em 2014, depois de dez anos de casada, separou-se do segundo marido.

Apesar dos obstáculos mencionados por Eunice em sua trajetória profissional e acadêmica, ela alcançou uma carreira de destaque. Através da escola e do cargo como professora, conseguiu realizar diversos projetos que trouxeram benefícios para a comunidade e que, segundo Eunice, eram utilizados para “fortalecer a cultura Guarani”. Foi principalmente por sua iniciativa em relação a esses projetos que ela foi indicada como cacica do Morro dos Cavalos.

A emergência de professores/as indígenas como lideranças jovens e o crivo da comunidade

A importância dos/as professores/as, normalmente figuras mais jovens, mostra-se central nos processos de organização política das aldeias indígenas Guarani Mbya em Santa Catarina. De acordo com Eunice Antunes, a instalação de escolas nas terras indígenas fez com que as crianças, que no passado aprendiam com os/as mais velhos/as e na casa de reza, permanecessem um tempo considerável nas escolas e com seus professores/as, que passaram a ser responsáveis por grande parte dos seus ensinamentos. Assim, “as crianças começaram a ficar muito tempo na escola. Então, o professor já é um líder, porque é ele que ensina as crianças”.

Diversas vezes ouvi de Eunice Antunes que “os professores são automaticamente lideranças” e devem servir de exemplo na aldeia⁹⁰. Em certa ocasião, a cacica me relatou que puniu o próprio irmão, que era professor, por ter se envolvido em uma “confusão”. Como castigo, cortou parte de sua carga horária na escola e, conseqüentemente, parte do seu salário. Ela afirmava que como professor e como liderança, ele teria que dar o exemplo para o resto da comunidade. Portanto, apesar da oposição da família, Eunice tomou uma decisão rígida em relação à postura do irmão alegando que, caso não o fizesse, “a comunidade iria cobrá-la”. A maioria dos/as professores/as é também parte do conselho que auxilia Eunice Antunes em suas tomadas de decisão.

O destaque dos/as professores/as como lideranças é observável também no processo que elegeu Eunice Antunes como cacica. Entre

90 Outros professores da aldeia, como João Batista Gonçalves e Kennedy Antunes, também me relataram que “todo professor indígena é uma liderança na aldeia”.

os/as quatro candidatos/as indicados/as pela comunidade para concorrer ao cargo de cacique/cacica, três eram professores/as, entre eles/as Eunice Antunes, João Batista Gonçalves e Marcos Moreira; apenas um, Adílio da Silva, não desempenhava atividades na escola.

Sacchi (2006:206), em seu trabalho intitulado “União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira” aponta a emergência de novas posições de poder nas aldeias – como professores e agentes de saúde, por exemplo. O aumento de prestígio dessas novas figuras desvia a exclusividade da chefia dos mais velhos, normalmente considerados “lideranças tradicionais”.

A entrada desses novos postos amplia a possibilidade de liderança para além das pessoas mais velhas, de forma que as organizações políticas indígenas passaram a ser preenchidas cada vez mais por indivíduos jovens. Neste sentido, João Batista Gonçalves, professor da aldeia Morro dos Cavalos, afirma que, atualmente, com a necessidade de diálogo com a sociedade não indígena e com a dificuldade dos/as mais velhos/as para falar a língua portuguesa, indivíduos “mais jovens” emergiram como lideranças. De acordo com o professor:

Antigamente, só mais velho que pode liderar aldeia, porque tem conhecimento. Agora pessoal jovem também, rapaz novo. Por isso, que em algumas aldeias, tem rapaz de vinte, vinte e cinco anos de cacique, talvez menos também (entrevista realizada durante os trabalhos de campo entre 26 de junho de 2014 e 03 de julho de 2014 na aldeia Morro dos Cavalos).

De acordo com Quezada (2007:83), em dissertação intitulada “A terra de Nhanderu: organização sociopolítica e processos de ocupação territorial dos Mbya-Guarani em Santa Catarina, Brasil”:

A formação de líderes jovens transforma a via de acesso à chefia política e modifica a própria organização social. O caráter paradoxal da função das novas lideranças se mostra, principalmente, por um lado, no aceleração para a aquisição de prestígio e o caráter prematuro para constituir

famílias extensas “jovens”, e, por outro, na própria necessidade da coletividade para constituir figuras da representatividade política capazes de se entender com os brancos. Isto tem sido tanto produto de arranjos internos quanto pela influência do contato interétnico.

Entre as aldeias do litoral de Santa Catarina que visitei, grande parte dos/as caciques/cacicas eram considerados/as jovens, na faixa etária de 25 a 40 anos de idade. Entre as dez aldeias do litoral norte, sete eram lideradas por caciques que aparentavam menos de quarenta anos; eram eles: Tiago Timóteo em Yakã Porã (Garuva), Sérgio Moreira em Tarumã Mirim (Araquari); Ronaldo Acosta em Pirai (Araquari), Ronaldo da Silva em Morro Alto (São Francisco do Sul), Inácio Oliveira em Jabuticabeira (Araquari), Júlio de Oliveira em Yvapurú (Araquari) e Osvaldo de Oliveira na Reta (São Francisco do Sul)⁹¹. Além disso, o mesmo fato pôde ser verificado nas três aldeias que visitei no litoral sul de Santa Catarina; eram eles/as: Hyral Moreira em Mbiguaçu (Biguaçu), Marcos Oliveira da Silva em Massiambu (Palhoça), e a única mulher, Eunice Antunes⁹², em Morro dos Cavalos (Palhoça).

A princípio, o aumento de prestígio dos/as ocupantes de novos cargos – como professores – parece romper com a configuração das lideranças indígenas tradicionais – no caso, os/as mais velhos/as. Porém, os exemplos de caciques/cacicas mais jovens, como Eunice Antunes, mostram que se por um lado, as pressões externas da sociedade não indígena levam a conformação de lideranças mais jovens, por outro lado, exigem que as lideranças trabalhem no sentido de “revalorizar a tradição”, sendo submetidas ao crivo da comunidade e da tradicionalidade, como forma de legitimidade.

Neste sentido, quando discute “mudança e tradição” sociocultural nas sociedades indígenas do Brasil, Arruda afirma que:

O processo de alargamento do mundo tribal tende a minar o poder dos líderes mais velhos, já que

91 Somam-se às aldeias citadas do litoral norte: Tarumã (Araquari), liderada por Aristides da Silva; Pindoty (Araquari) liderada por Nelson Ortega e Conquista (Balneário Barra do Sul) liderada por Armanda Ribeiro. As três lideranças aparentam ter mais de sessenta anos.

92 Eunice Antunes, como mencionado anteriormente, nasceu em julho de 1979. No momento da pesquisa, a cacica tinha 35 anos de idade.

seu saber costuma-se inscrever ao terreno da tradição. De outro lado, as ameaças globais inerentes à expansão da sociedade envolvente sobre os povos indígenas impõem a revalorização do tradicional, como critério de legitimação de seus direitos históricos na qualidade de sociedades culturalmente diferenciadas. Se numa primeira fase, subvertem-se as hierarquias costumeiras, na sequência de processos de reordenação sociocultural o desempenho das novas atividades tem-se submetido ao crivo da tradição. Além da competência técnica da atividade em pauta, os requisitos para ocupar cargos de responsabilidade passam a ser o grau de conhecimento que os 'candidatos' têm da cultura tradicional, isto é, o seu nível de 'iniciação' no processo tradicional de formação da pessoa na sociedade da qual faz parte, o que tende a devolver aos mais velhos o controle das escolhas. Passa a haver um aprofundamento do processo de revalorização dos conhecimentos tradicionais, que se tornam imprescindíveis para a legitimação social de todos os indivíduos (ARRUDA, 2001: 57-58).

A centralidade do papel político dos/as professores/as nas aldeias indígenas é resultado não apenas da sua familiaridade com as “regras dos não indígenas” e por sua fluência na língua portuguesa, mas também da influência que estas figuras têm na formação dos mais jovens e na capacidade de instrumentalizar-se de elementos não indígenas, como a escola, para “fortalecer a cultura” e promover a valorização dos conhecimentos tradicionais.

Eunice Antunes acredita que a emergência de lideranças mais jovens, é também um “modo de defender os mais velhos”. Deste modo, as pessoas idosas da aldeia não ficam expostas à cansativa rotina das lideranças e mantém o seu poder de decisão através da orientação aos mais jovens. É a aliança entre as lideranças mais jovens e as pessoas mais velhas da aldeia que permite a aprovação da comunidade e o crivo de tradicionalidade exigidos para o estabelecimento de uma liderança.

Eunice exemplifica com o debate sobre implementação das escolas nas aldeias, no qual ressalta a importância da aprovação das pessoas mais velhas da aldeia, o papel de intermediação realizado pelos

professores/as (e lideranças) entre a sociedade não indígena e a comunidade, e a possibilidade de apropriar-se da escola para que esta seja um espaço de “indígenas”, utilizada para transmissão dos conhecimentos tradicionais Guarani.

Os mais velhos rejeitaram, uma época, as escolas nas aldeias porque a escola 'tava' tirando a criança do meio dos familiares, de dentro da casa de reza e trazendo para um lugar fechado. Ali fazia uma lavagem cerebral na cabeça da criança, 'né'? E ela acabava não tendo mais aquele tempo de receber a educação familiar que era como era no passado, como era antigamente e acabaram deixando os rituais para não faltar aula. Então chegou um tempo que os mais velhos falaram 'não, chega de escola! A gente não quer mais porque a nossa cultura tá acabando'. 'Tava' acabando com a cultura nossa! E então, numa reunião, junto com vários professores, junto com a Secretaria de Educação, com a universidade, foi se pensando uma proposta de educação diferenciada. Uma educação específica, 'né'? Aí, os mais velhos colocaram para nós a proposta da gente passar aquilo que os mais velhos queriam que a gente passasse que é a cultura, a língua, a crença, os rituais, a agricultura, tudo isso. Já que não 'tão' mais indo para casa de reza ou seguindo essas práticas em família que a escola então se responsabilize por isso, 'né'? Então hoje, lá na aldeia do Morro dos Cavalos todos os professores são indígenas, a gente só tem o diretor que não é indígena ainda porque até agora não houve um concurso no Estado que 'tava' previsto para ser um concurso específico pra cada etnia, então, era para sair em 2010, mas não saiu, a promessa é que esse ano saia, a gente espera 'né'? para que a escola se torne 100% indígena. Aí currículo é de acordo com o que a comunidade impõe para nós professores e a gente vai ensinando e formando cada criança, jovem e adulto conforme a sua capacidade (Eunice Antunes, em Transcrição da filmagem da Reunião do Projeto Gênero e

Através do cargo de professora e da apropriação da escola para fins comunitários, Eunice Antunes teve acesso não apenas aos/as estudantes a quem ministrava aulas, mas a todas as famílias envolvidas no processo educacional do/a aluno/a. Foi ainda durante as aulas que tiveram início alguns dos projetos de promoção cultural geridos por Eunice e que trouxeram benefícios diretos à comunidade Guarani do Morro dos Cavalos. Assim, como professora, ela mostrava sua capacidade de articular a comunidade e elaborar documentos utilizados a favor do povo indígena.

Os projetos desenvolvidos por Eunice Antunes na aldeia Morro dos Cavalos e o apoio das mulheres

Desde os nossos primeiros encontros, Eunice Antunes deixou claro a importância que teve seu envolvimento na elaboração e execução de projetos, nos períodos anteriores à sua eleição como cacica, para que fosse escolhida pela comunidade do Morro dos Cavalos. Os projetos que ela desenvolveu parecem ter envolvido grande parte da população da aldeia e atingido diretamente o cotidiano dos/as indígenas. Ainda hoje, ela continua envolvida em inúmeros projetos destinados a “promover as tradições Guarani”.

De acordo com as palavras de Adão Antunes, pai de Eunice, as lideranças mulheres são escolhidas pelo desenvolvimento de trabalhos de auxílio à comunidade. Adão conta que Eunice gestionava uma iniciativa de artesanato Guarani junto às mulheres da comunidade. Para ele, Eunice foi eleita em decorrência do apoio das mulheres.

As caciques que tem hoje começaram assim, trabalhando, ajudando em tudo, ajudando a construir as coisas, educar, interessadas pela comunidade. **Então, chegou o momento no qual a própria comunidade criou essa política. Então, vamos escolher uma mulher pra cacique.** Aí vão tirando os homens e colocando mulheres. A mulher já tem outro tipo de trabalhar, pensa mais nas crianças, nas outras mulheres. **Geralmente, quando o cacique é homem, ainda**

tem lugares que as mulheres têm negados os direitos delas. Presenciei muito disso. Mulheres que o marido trai em casa, e aí deixa, pega umas duas, três da mesma comunidade. Então não se dá muita confiança pra mulher. A própria mulher tá vendo que não é pra fazer isso, tá errado. Então mulheres escolhem mulheres. **A Nice foi escolhida por mulheres. As mulheres entraram num consenso de 'vamos escolher uma mulher', então ela foi escolhida pra ser a cacique. Porque tava sendo negado o direito das mulheres, pelo cacique homem.** [...] Vamos colocar a Nice, porque ela trabalha com os projetos de *Kunhague Rembiapó*. Foi a Nice que começou [o projeto]. A Nice criou um conselho e a minha esposa ficou a presidente do grupo das mulheres. Então, elas começaram a conversar e criaram um projeto. A Nice que escrevia e corria atrás, na Universidade, trazia os editais: “tem esse edital pra esse projeto”. Aí começaram a ver que ela tava certa. Esse projeto dava uma graninha pra cada mulher, uma graninha boa para cada mulher. Vocês vão trabalhar com isso e vai ter uma grana pra pagar vocês! Aí, as mulheres ficaram muito felizes com isso. Ela não tinha nem plano de ser cacique, mas no dia que colocaram o nome dela, fizeram uma votação com outros homens e ela ganhou. Ganhou longe. Foi um susto pra todo mundo, agora, a Nice cacique. Foi um susto assim. Ela também pensou 'e agora, o que eu vou fazer?'. Mas ela começou por onde ela sabia, pela lei, em que pé que 'tava', o pessoal da Universidade ajudou muito ela. Aí mexeu com a FUNAI, fez reunião. Aí eles viram que agora o negócio ia funcionar. Porque se não articular não adianta, tem que saber articular (Trecho de entrevista realizada em 01 de julho de 2014 com Adão Antunes, grifos meus).

Eunice Antunes concorda com o pai quando afirma que foi escolhida em decorrência de sua participação no projeto de promoção do artesanato de mulheres chamado *Kunhangue Rembiapó*. De acordo com

Eunice, a expressão significa “afazeres de mulheres” e “pode ser arte, cuidar da casa e pode ser o trabalho de cacique”. Através do relato de Eunice é possível notar sua dedicação para construção e desenvolvimento do projeto, bem como sua preocupação em atender às demandas das mulheres da aldeia.

E: Nós começamos o Projeto em 2010. Foi assim, quando eu morava em Biguaçu tinha um projeto e a gente fazia um trabalho com os professores, essa questão escolar, com os professores, com os mais velhos. Eu sempre soube, na minha cabeça, que a escola tinha que trabalhar as demandas da aldeia, trabalhar a cultura, trabalhar a história Guarani. Então, meu trabalho foi sempre assim. Teve vezes que eu fui muito, puxei muito pra esse lado cultural. Daí, começou esse trabalho em Biguaçu com o *kunhangue reko*, que é a vida das mulheres, porque lá tem muito essa questão da religião, daí a questão dos rituais ‘né’? Que envolve a saúde da mulher. Daí a gente trabalhava com essa questão do *kunhangue reko*, daí todo mundo participou, a gente começou com as mulheres, na casa de reza, foi juntando, até que no último dia, a gente fez as reuniões e a gente tinha a comunidade inteira participando e falando sobre a vida do homem e da mulher. Aí eu vim pra cá e pensei em dar continuidade com este trabalho, porque era muito legal. Era uma coisa que eu adorava fazer. Daí eu cheguei com intenção de dar continuidade a este trabalho, mas daí eu cheguei aqui no Morro e não era essa a demanda do Morro. Eu pensei em dar continuidade a este trabalho, mas a demanda daqui não era isso. Aqui as mulheres não se preocupavam muito com essa questão de religião, saúde, embora eu via que as mulheres daqui tinham mais cuidado com essa questão. Esse cuidado mesmo, das mulheres mais velhas, de não ficar expondo essa parte íntima delas como uma forma de cuidado, até essa parte de uso das ervas para banhos⁹³. Aí, então, daí quando eu vim pra cá

93 Eunice conta que são principalmente as mulheres que trabalham com ervas medicinais. Porém, alguns homens também trabalham com plantas e são conhecidos como “remedieiros”.

eu vi que não era essa demanda, não era isso que as mulheres queriam, até tentei discutir sobre isso, mas eu vi que quando a gente puxava o assunto, não era isso que as mulheres queriam conversar, ia muito devagar. Daí, eu comecei falando dessa questão da vida da mulher, dessa parte da saúde. Conteí que em Biguaçu tinha essa questão da saúde, falei sobre religião, sobre ser mãe, ser dona de casa, daí eu reuni as mulheres. Eu fazia aula com os meus alunos e eu chamava as mulheres pra participar, mas como pesquisa também. Quando eu cheguei na parte do sustento da casa, essas coisas, as mulheres começaram a falar e foi muito empolgante. Elas falaram, falaram, falaram. Que as mulheres que são responsáveis pelo sustento da comunidade, que são elas que fazem isso. Aí começaram a contar de antigamente que, por mais que os homens usem mais a parte de força e tal, mas quem lidava com as sementes eram as mulheres e hoje não mudou muito, hoje os homens podem até fazer o artesanato, mas quem vai vender o artesanato é a mulher. Aí elas começaram a contar isso pra mim e foi muito interessante, foi uma coisa que elas contavam e explicavam, na fala delas eu vi que era isso. Daí na outra reunião, a gente marcou de falar sobre outros temas e as mulheres sempre que falavam nessa parte de artesanato, dos símbolos, do *ajaka* [balaio], para quê era usado, mas o objetivo delas era falar sobre o sustento. Daí eu fiz uma proposta, que tal a gente fazer um projeto de sustentabilidade aqui na aldeia que a gente valorize a questão do artesanato. Daí elas toparam a ideia. Na época, foi uma das coisas que parece que veio assim. Na época que eu falei pra fazer isso, daí comecei a escrever, a chamar elas, a fazer o levantamento do que elas queriam fazer. Na época, o Teófilo era cacique, ele tava empolgado também com esse trabalho. Daí chegou um pessoal da prefeitura de Florianópolis e disseram, a gente quer falar sobre artesanato, com as mulheres, por causa das mulheres que vendem lá no centro de Florianópolis. Daí o Teófilo falou

assim, vai falar com a professora, 'né'? Ela tá fazendo um trabalho disso. Aí as mulheres vieram falar comigo, quando elas vieram falar comigo, elas tinha feito um projeto com o IFSC (Instituto Federal de Santa Catarina), de trabalhar a questão do artesanato. Eles tinham feito por conta, era um projeto que tinha sido aprovado, de 30 mil reais e o recurso tava ali, pra ser usado.

F: Mas o projeto foi feito sem a participação das indígenas?

E: Sem indígena. Mas coincidiu com o tempo que veio. Aí quando eles falaram isso, eu falei: 'A gente 'tá' nessa!'. Daí eu falei: 'então, vamos fazer um teste, 'tô' pensando em fazer alguma coisa que valorize o artesanato, falar um pouco do simbolismo do artesanato e explicar que é o trabalho que gera renda para as mulheres e que sustenta a aldeia e tal'. Aí aquele dia, veio assim de encontro, 'né'? Aí eu coloquei no papel, daí comecei a fazer junto com as mulheres, falei que a gente tinha os recursos pra comprar alguns materiais, 'o que a gente compra?' 'Semente?', 'Ah, a gente quer semente', 'quer comprar faquinha pra fazer o balaio', 'quer facção'. Daí vinha lá todos os tamanhos, negócio pra furar semente, tinta pra pintar taquara, coisa pra pintar pena, daí começaram a falar isso e eu fui marcando no caderno. Eu sei que todos os materiais que elas tinham pedido, a gente fez o orçamento e deu dois mil e pouco. A gente tinha dez mil pra ser gasto. Eles fizeram o projeto no valor de trinta mil pro Massiambu, Morro dos Cavalos e Biguaçu. Aí eu fiz uma conta das mulheres que 'tavam' participando ali das atividades, pedi uma quantia boa de semente e de material pra cada uma e daí no total deu dois mil reais, quase três. A outra parte era para pagar o *design* para fazer a marca. Aí então a gente pegou e fez. Foi muito legal. A gente marcou a reunião, aí eu fui na cidade, comprei especificamente pra cada uma, no gosto de cada uma, que eu conhecia. Daí quando a gente

marcou a outra reunião, cada um ganhou o seu kit, com semente, com tinta. Tinha umas que não faziam balaio, as que faziam balaio pegavam mais tinta. Aí a mulherada produziu. A gente fez os *tags*, etiquetas, adesivos, aí colava (Trecho de entrevista realizada em outubro de 2014 com Eunice Antunes).

Em seu relato, Eunice destaca a importância da adesão comunitária nos projetos e da necessidade de concebê-los de acordo com as demandas das indígenas, não implementando acriticamente projetos de outras aldeias. Mesmo que a princípio o projeto tenha sido elaborado sem a participação indígena, rapidamente as mulheres perceberam que ele coincidia com suas demandas e apropriaram-se dos recursos para realizar um empreendimento que era do seu interesse.

Neste sentido, o trabalho de Eunice foi importante não apenas por reunir as mulheres indígenas e mobilizar a comunidade, mas também por demonstrar, por um lado, a possibilidade de levar a cabo diversas iniciativas dentro da aldeia, e por outro lado, sua capacidade de adaptação dos projetos a partir do diálogo paciente com as indígenas. A recepção positiva do projeto fez com que Eunice e as outras indígenas dessem continuidade ao trabalho. Em suas palavras:

Assim que foi criado o projeto (*Kunhangue Rembiapó*), logo em seguida, eu já 'tava' empolgada nesse trabalho, daí fizemos o projeto da 'carteira indígena'⁹⁴. Daí foi o projeto de cinquenta mil reais e daí foi aprovado. A gente nem tinha usado o dinheiro todo do outro projeto ainda. Daí a gente contratou uma mulher, especificamente para trabalhar a cestaria com todas as meninas e mulheres, aí a gente pagava um homem para ir buscar taquara, trazer e a gente fazia o dia de cestaria. A gente pagou uma mulher

94 A chamada “Carteira Indígena” é a abreviação da “Carteira de Projetos Fome Zero e Desenvolvimento Sustentável em Comunidades Indígenas”. Trata-se de uma ação do governo federal, com parcerias do Ministério do Meio Ambiente (MMA) e do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). O programa apoia projetos que tenham como tema: produção de alimentos, agro extrativismo, artesanato, gestão ambiental e revitalização de práticas e saberes tradicionais associados às atividades de autossustentação das comunidades indígenas.

para fazer a parte da bijuteria, 'biojoias'. Foi a falecida Luciana que ensinou todo mundo daqui a fazer e elas aprenderam, a trabalhar com miçangas e com sementes. Aí foi o maior sucesso. A mãe [Ivete de Souza] ficou como oficina e ela trabalhou com a parte dos sabonetes medicinais, fazia sabonete, a gente fez pomada. Aí, então, o projeto foi aprovado, as pessoas foram contratadas com dinheiro do projeto, então para eles foi muito bacana. A gente fazia umas atividades com um grupo de economia solidária, para as mulheres capacitarem de como fazer empreendimentos. As mulheres foram em vários cursos, em feiras pra vender artesanato. Então, *Kunhangue Rembiapó* virou destaque. O nosso projeto recebeu um certificado de economia solidária, recebeu da Diocese de Florianópolis. Então, eu 'tava' nesse ritmo quando eu entrei de cacica (Trecho de entrevista realizada em outubro de 2014 com Eunice Antunes).

Kunhangue Rembiapó tornou-se uma marca para a venda de diversas peças do artesanato das mulheres Guarani, como balaio (*ajaka para*), objetos em madeira (*mymba' i ra anga*), sabonetes (*kavõ reakuã*), chocalho (*mbaraka miri*), arco e flecha (*guyrapa*), sarabatana (*guyrapa pytu*), além de bijuterias como colares (*mbo'y*), pulseiras (*poapyregua*) e anéis (*kuãregua*).

A seguir, uma foto da capa e da contracapa do panfleto que explica o projeto. No interior do panfleto, as mulheres expõem os produtos que vendem e explicam que produzem o artesanato “para o sustento da família e também para fortalecer nossa cultura”. Nota-se que o número de telefone para informações sobre o projeto é pessoal de Eunice Antunes.



Figura 17: Capa e contracapa do panfleto do projeto Kunhangue Rembiapó.

Para além do retorno econômico do projeto, a participação das mulheres em diversos cursos de capacitação, o envolvimento em uma iniciativa que teve reconhecimento público e a valorização do trabalho como artesãs e como mulheres, serviram de estímulo às indígenas que começaram a se perceber como capazes de gerar renda e de ter seus trabalhos reconhecidos.

A capacidade de Eunice Antunes para elaboração de projetos tornou-se uma habilidade reconhecida da liderança. O cenário composto pelo envolvimento da comunidade nos projetos e o destaque de Eunice como organizadora ditaram não apenas seu “ritmo”, quando entrou como cacica, mas de toda a comunidade. Como professora, buscou que seus/suas alunos/as se instrumentalizassem – aprendendo a “linguagem” dos projetos – e fossem capazes de construir coletivamente iniciativas que respondessem as demandas da comunidade.

Daí, no ano seguinte, em 2011, foi a primeira turma de Ensino Médio que começou aqui no Morro, daí eu comecei a trabalhar com os jovens. Daí, uma das propostas do currículo da escola era ter uma disciplina para ensinar os jovens a fazerem projeto para trazer recursos para o sustento da comunidade e projetos de pesquisa. Na proposta do currículo, que é da própria escola, não veio lá de cima, foi criado aqui. Aí eu peguei nessa área de linguagem, a gente ia trabalhar isso, essa parte de projetos, de recursos, de trazer recursos. Era uma escrita em uma linguagem diferente. Daí eu falei, a gente conseguiu com as mulheres fazendo assim, é uma coisa que é meio chato de fazer, mas se a gente se esforçar a gente faz. Aí a gente foi e começou a procurar edital, daí bem naquele ano, no município de Florianópolis tinha um edital, pela Franklin Cascaes⁹⁵ que apoiava pequenos projetos e não precisava ser jurídico, podia ser pessoa física. Aí os meninos pegaram e fizeram para fazer aquela casinha lá, do lado, onde tem as oficinas⁹⁶. Foi o primeiro projeto que eu fiz como professora em sala de aula, eles fazendo, eles mesmo escrevendo. A gente pegou, imprimiu o papel, fomos fazendo, cada parte que tinha que colocar no edital, aí fazendo orçamento. Eles pediam três orçamentos, a gente pesquisou, foi para Florianópolis. Então fizemos o orçamento. Eles falaram que o projeto ia sair o resultado, passou 30, 60 dias e nada. Aí depois ligaram que o projeto tinha sido aprovado e eles queriam marcar uma data para receber o prêmio. Daí foi muito legal, eu convidei o Teófilo como cacique, fui eu como professora e meus alunos. Aí eles que receberam o cheque. O cheque era de quatro mil, era pequeno, mas como era

95 A Fundação Cultural de Florianópolis Franklin Cascaes (FCFFC) é uma entidade que tem como objetivo fomentar às políticas públicas para a área da cultura, em Florianópolis.

96 O projeto tinha como objetivo construir a “casinha”, ou seja, um pequeno espaço com cobertura de palha, localizado ao lado da escola, utilizado para as atividades culturais e oficinas.

teste. Aí depois eles executaram. Este projeto da casinha. Aí quando eles viram que deu certo isso, eles começaram a fuçar edital porque eles queriam um projeto de tecnologia. Daí a gente começou a escrever, mas primeiro a gente tem que saber o que vai colocar, quais são os objetivos, tem que justificar, explicar para quê vocês querem tecnologia. Falar que a gente tá usando aqui para parte do fortalecimento da cultura, a gente tem que usar essa parte cultural. Nisso, as coisas parecem que vinham. A gente tava escrevendo e esperando abrir o edital da “Carteira Indígena”, aí foi aonde apareceu a proposta de inclusão digital na aldeia, daí foi feito o projeto na escola e foi aprovado, ainda quando eu não era cacique, era só professora⁹⁷. Então a gente tentou fazer com os homens e a única parte que não funcionou foi com eles. Era um projeto de agricultura, porque os homens sempre falam que querem plantar, mas nunca dá certo. Homem é mais difícil de ficar dizendo: “olha, pessoal, vamos lá, levanta” ou “fica mais um pouco”. Não sei te explicar porque não dá certo com os homens (Trecho de entrevista realizada em outubro de 2014 com Eunice Antunes).

O relato de Eunice Antunes mostra que o sucesso do projeto realizado com as mulheres serviu de estímulo e teve influência nos projetos seguintes desenvolvidos pelos/as jovens. O único grupo com que teve dificuldades para dar continuidade aos trabalhos foi com os homens, que aparentemente tem outro tipo de aceitação no momento de receber uma instrução por parte de uma mulher.

O engajamento coletivo na construção de projetos contribuiu para despertar o interesse de mulheres e jovens para participação nos espaços políticos da aldeia. O contexto de ampla participação, fortalecido em 2011 na aldeia Morro dos Cavalos, teve reflexos nas

97 De acordo com Jacinto (2014), o projeto tem como objetivo a formação de jovens com conhecimento básico em informática, edição, cinema, fotografia e atuação. Trata-se de uma atividade de extensão da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), financiada pelo Governo Federal, através da Secretaria Nacional da Juventude da Presidência da República. O investimento foi direcionado a compras de computadores, *laptops*, câmeras digitais e custeio de profissionais para capacitação para a utilização dos equipamentos.

eleições para cacique/cacica realizada em fevereiro de 2012, com a escolha de Eunice Antunes para o cargo.

De acordo com Eunice Antunes, no momento de sua indicação para liderança, as razões dadas pelos/as indígenas para a escolha foram relacionadas à sua capacidade de trabalho e de entendimento da língua portuguesa. Deste modo,

Quando eles falaram que 'tavam' me indicando para votar ou para ser cacique, ou 'tavam' votando em mim, era mais pela minha forma de trabalhar 'né'? De fazer documento, de escrever, de falar bem a língua portuguesa, de ter esse entendimento, foi mais isso. Foi por causa disso que fui escolhida (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em 26 de junho de 2014).

A eleição da cacica

As eleições para cacique/cacica nas aldeias Guarani Mbya são feitas através da votação da comunidade, incluindo homens, mulheres, idosos, adultos, jovens e crianças⁹⁸. Existe uma ampla participação na qual todos/as os/as envolvidos/as podem indicar um/a candidato/a ou apenas escolher entre os/as candidatos/as que já tenham sido indicados/as.

Ao que me explicaram, no Morro dos Cavalos, as eleições que escolheram Eunice Antunes para cacica aconteceram em decorrência da insatisfação da comunidade com as medidas tomadas pelo então cacique, Teófilo Gonçalves, em relação aos processos de regularização das terras. De acordo com Eunice Antunes, a reunião foi convocada por um dos professores da aldeia que ficou sabendo que estavam “correndo riscos de perder a terra na justiça”, visto que os/as “não indígenas estavam muito fortes” e que os/as Guarani não estavam atuando neste sentido. Eunice não soube como o professor “ficou sabendo” dos riscos,

98 Sacchi (2006:35-36) destaca que, ao se afirmar que os homens são os principais participantes das atividades políticas, muitas vezes se omite o fato de que as mulheres frequentemente estão presentes de alguma forma. É importante destacar que, como a eleição para cargo comunitários é resultado da aprovação da comunidade, sendo que as opiniões das mulheres também são consideradas.

mas acredita que tenha sido durante uma das reuniões que participava fora da aldeia.

A reunião aconteceu na escola, em um sábado, e começou pela manhã. Neste momento, a comunidade pressionou o então cacique e cobrou dele respostas sobre os processos de regularização de terras e sobre a atuação dos/as não indígenas contrários à demarcação. Como mencionado no capítulo anterior, Teófilo Gonçalves acreditava que a conquista de terras deveria ser feita principalmente através das rezas e da “lei do Guarani”. Durante uma entrevista⁹⁹, ele me afirmou que “aprender a falar e a escrever” não é suficiente para o exercício da liderança, sendo que o mais importante é “dar conselhos” para a comunidade. Ele acredita que nos dias de hoje, os Guarani “‘tão’ indo só atrás do *jurua*”.

De acordo com Eunice Antunes, o objetivo da reunião não era exatamente realizar novas eleições, mas sobretudo pressionar o cacique sobre suas atitudes em relação a regularização fundiária¹⁰⁰. O relato de Eunice aponta que o cacique Teófilo, frente às cobranças da comunidade, teve direito de explicar as medidas que vinha realizando. Assim,

Primeiro, é a cobrança, porque 'tá acontecendo isso e isso, você tem que fazer isso'. A comunidade coloca dessa forma, você TEM que fazer isso. 'Por que você não fez?'. 'O que tá acontecendo lá?'. Daí o cacique tem que contar: 'olha, eu fiz até aqui, mas enroscou nessa parte' ou eu não fiz, porque eu não sei fazer'. Daí a comunidade sempre 'tá' ajudando. A comunidade é muito legal por causa disso, ela é bem compreensiva mesmo. 'Tá, você não fez por quê?' 'Não fiz porque eu não sei escrever. Eu preciso de alguém que escreva e tal'. 'Mas você pediu pra alguém?' 'Não, eu não pedi'. 'E por que não pediu?' A comunidade sempre 'tá' ali disposta a ajudar, 'né'? E aí, foi colocado isso. Se for

99 Entrevista realizada em 24 de agosto de 2014.

100 Quando a reunião teve início, Eunice Antunes e o então companheiro Marcos Moreira, estavam em Florianópolis por causa do curso de Licenciatura Indígena. Os/as indígenas que estavam na reunião do Morro dos Cavalos, ao perceberem que o evento tomou outras proporções, acabaram chamando-os para que estivessem presentes nas eleições.

coabrando, coabrando, o cacique não pode ficar bravo. 'Ah, eu não fiz por causa disso, daquilo'. Daí é a hora que o pessoal pega. Se o cacique fica bravo, na hora a comunidade fala: 'Ah, então você tá bravo. Você não faz nada e 'tá' bravo. Você 'tá' bravo, então sai fora. Vamos colocar outro que faça'. Ali, no nosso caso, o Teófilo não ficou bravo, mas ele começou a colocar as coisas, tal, mas ele não podia colocar porque ele não tinha ido muito atrás, nem da comunidade, nem das coisas de fora. Daí foi colocando, assim, a comunidade colocando pra ele, ele meio sem defesa. Assim foi até que em uma altura alguém falou: 'mas então muda, Então pega e vamos mudar, já que não tá fazendo nada, então vamos mudar. Vamos colocar outro que faz'. Aí colocaram a ideia, daí 'é, é verdade, 'né?'. Muda toda a história da reunião. Foi assim que começou, 'então tá, mas se ele sair, quem vai assumir?'. Aí ficaram perguntando pra comunidade: 'se a gente tirar ele, quem que vai ser'? Tudo na frente dele e ele lá, 'né'? (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em 26 de junho de 2014).

Apesar de ter o direito a resposta, o cacique ficou “sem defesa” frente as acusações da comunidade que exigia saber detalhes sobre sua atuação em relação à regularização fundiária . De acordo com Eunice, a decisão de fazer eleições para o cargo de cacique modificou o rumo da reunião. Instalou-se assim um dilema: se fossem tirar o cacique, quem ocuparia seu lugar? A partir deste momento, foi necessário que se indicassem candidatos/as ao cargo e que fosse verificado se eles/as tinham a intenção de assumi-lo.

Quem vai assumir o cacique? Ah, tem o fulano ali que o fulano é ótimo, 'né'? É uma conversa bem transparente. 'Aí, você aceita fulano ser cacique?' 'Ah, eu não, Deus me livre'. Tem gente que fala 'eu não, se entregar pra mim vai continuar a mesma coisa, tem que ser alguém que faça mais que isso, 'né'? E ficava assim, 'você aceita ser cacique?' 'Ah, eu aceito'. Dessa maneira que foi

colocado, 'né'? Tinha três homens que foram apontados: o Marcos [marido de Eunice no momento], o Batista e o Adílio, tinha três homens. E então o Papa [Luiz Mariano, tio de Eunice] falou: 'eu vou indicar uma mulher, minha indicação é uma mulher. Acho que a gente tem que mudar um pouco o negócio aqui'. Colocou tudo as coisas e tal, daí ele falou assim: 'A minha indicação é a Nice!' Aí, todo mundo ficou assim, aí o Mario que coordenando a reunião, olhou pra mim e riu, falou assim 'Você aceita ser cacica, Nice?'. 'Eu aceito!' Eu falei: 'Eu aceito!' Ele riu e falou "tá bom, então vamos ver 'né'". Aí foi, é até engraçado, daí tá, pegamos e saímos, tal, e ficou pra decidir' (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em 26 de junho de 2014).

Durante a votação, os/as candidatos/as deixam o local, retornando apenas quando a comunidade já tem uma decisão. Eunice disse que para a contagem de votos cada pessoa deveria dizer o nome do seu/sua candidato/a e se tivesse interesse, poderia explicar as razões pelas quais o/a escolheu. Eunice explicou que se trata de um processo muito transparente onde todos/as fazem suas escolhas na presença da comunidade. Segundo suas palavras:

Quem coordena a reunião vai falando pra pessoa, 'qual é seu voto'? Daí a pessoa fala: 'eu vou votar pra fulano'. Tem gente que dá um discurso, 'né'? 'Eu vou votar pra fulano porque fulano é isso, aquilo'. Tem gente que fala, só 'eu vou votar pra fulano' e dá o nome. É legal porque todo mundo quer votar, até as crianças votam. Daí às vezes, tem a família que faz campanha do lado, 'vota no fulano'. Mas tem toda essa liberdade, é legal disso porque tem toda essa liberdade. E é tudo ali na frente! Aí foi assim, foi, foi, foi, chegou até no último voto, eu já tinha ganhado dos três homens. Eu ganhei bem forte, porque imagina, alguns homens, todas as mulheres, todos os jovens (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em 26 de junho de 2014).

Em seu relato, Eunice Antunes destaca o “fazer campanha”, ou seja, a influência da família nas decisões dos membros da comunidade. Percebe-se que as relações de parentesco mostram-se como articuladoras das decisões políticas nas aldeias, deslocando a decisão de uma esfera aparentemente exclusiva ao espaço público, também para os espaços familiares ou domésticos. Visto que as mulheres exercem grande autoridade e influência sobre os/as filhos/as e sobre a família em geral, muitas vezes expandem sua participação nas decisões da comunidade através do convencimento dos seus parentes.

No que se refere ao fato de Luiz Mariano ter indicado a cacica, Adão Antunes, pai de Eunice, posteriormente me relatou outra versão, na qual a indicação para o cargo de cacica havia sido feita mesmo por uma mulher, Andrea Bolantim Mariano, filha de Luiz. Algum tempo depois, pedi a Eunice que me esclarecesse se quem tinha feito a indicação tinha sido Andrea ou Luiz. Ela me relatou que no dia das eleições, os dois estavam sentados/as próximos/as e que viu Andrea conversando com o pai, “só que não ouvi o que ela falou, mas sei que foi ela que soprou no ouvido dele e ele levantou e disse meu nome”. Nota-se, através do relato, que muitas vezes as mulheres realizam articulações políticas, mesmo que não de forma pública, para que suas decisões sejam levadas em consideração.

De acordo com Sacchi (2006: 27, 56, 168), o papel da mulher como formadora de opinião nos espaços privados e a sua valorização neste âmbito não deve ser entendida como apolítica. Assim, faz-se necessário não apenas visibilizar a participação das mulheres como agentes sociais integrados nas diversas esferas em que atuam, mas também considerar políticos espaços até então tidos como privados.

Nesse processo eleitoral, a participação feminina foi importante não apenas pela eleição de uma candidata mulher, a primeira cacica do Morro dos Cavalos, mas pelo envolvimento público ou não de todas as indígenas da aldeia que indicaram Eunice Antunes como uma possibilidade, votaram na candidata e se uniram para colocar uma representante interessada nas demandas das mulheres.

Assumindo ser mulher cacica: superando a vergonha e o sentimento de culpa

Quando saiu o resultado e falaram assim: 'Então, a partir de hoje, você é a cacique'. Aí, o outro cacique, que 'tava' do outro lado, levantou e saiu. Meu Deus, eu não conseguia parar em pé, eu tremia assim, nervosa. E o Marcos, imagina o Marcos, 'tava' concorrendo pra ser cacique também, e aí, nós não tínhamos conversado, porque o Marcos já era vice-cacique do Teófilo, e aí, sempre que vinha na cabeça era que ele seria o cacique. Eu e o Marcos nunca planejamos assim de 'ah, eu ser cacique'. Nem passou pela ideia de ninguém, nunca falamos disso. Daí que aquele dia tava eu e ele, ele tendo perdido os votos e eu ganhado. Na primeira hora, quando eu ganhei, eu olhei pro Marcos e ele tava com o olho assim [faz sinal de olhos arregalados] daí quando eu olhei pra ele, ele baixou a cabeça. Daí pensei: "Ixe', agora comprei uma briga em casa". Daí, os meninos vieram lá me abraçar, falar 'parabéns, você é a cacique', e eu, 'né', 'brigada'. Eu não sabia nem onde eu 'tava' mais. Daí o Marcos, pegou e saiu da sala e veio embora. Eles tinham feito almoço na escola e aí todo mundo ali rodeando e eu lá, com as pernas tremendo (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em 26 de junho de 2014).

Dentre os diversos sentimentos que teve quando soube da notícia que seria cacica, Eunice destaca o temor de que a eleição tivesse desencadeado um mal-estar em sua família, principalmente pelo fato do seu marido na época também ter sido candidato. O medo de Eunice, infelizmente, se concretizou e ela relata que viveu momentos difíceis não apenas em casa, mas também com a comunidade.

Mesmo que Eunice contasse com a aprovação de grande parte da comunidade – demonstrada durante o processo de votação – e que tivesse traçado uma história de respeito aos conselhos e ensinamentos dos/as mais velhos/as, a cacica conta que alguns homens mais velhos não se mostraram favoráveis a sua posição, principalmente no início do

seu exercício como cacica. De acordo com Eunice, ela percebeu que eles “ficaram meio assim”. “Ninguém falava nada, mas só com o olhar eu via que não gostavam muito da ideia”. Ainda de acordo com Eunice, uma família chegou a deixar a aldeia porque “não queria viver em um lugar liderado por mulher”.

Eunice também destaca as dificuldades sofridas em sua relação conjugal. O marido se opôs a sua candidatura e neste momento se distanciou dela. Para ela, a oposição era feita pelo fato de ser uma cacica mulher, já que se fosse ele que tivesse ganhado a eleição, sua postura seria de aceitar a sua posição e apoiá-lo. Eunice caracteriza a reação do marido como um castigo e uma tortura psicológica.

A gente [eu e Marcos] conversava mais ou menos, as coisas básicas que precisava falar um com o outro, mas mantemos uma certa distância, assim. E para mim foi uma sensação muito ruim na época, parece que eu me sentia culpada, 'coitado, ele se decepcionou'. Mas ao mesmo tempo eu pensava, não fui eu que causei isso, foi a comunidade que escolheu isso, é legítimo! Sempre foi assim com todos os caciques homens. Por que não pode ser com uma mulher? Aí, eu dei o tempo que precisava, não fiquei puxando assunto. Ele se manteve calado, bastante tempo. Foi um castigo para mim. A gente estava na universidade e às vezes ele saía da sala. Ele se retirava e ficava meio distante. Aí todo mundo percebia que estava acontecendo alguma coisa. Aí eu olhava e pensava 'que coisa ruim isso'. Mas ao mesmo tempo eu pensava 'não, ele vai ter que aceitar, porque se fosse ele que tivesse acontecido, ia ser tão normal eu chegar e apoiar ele, 'né'? Ia ser tão normal dizer que é assim. É porque eu sou mulher que ele vai se afastar de mim? Fazer uma pressão psicológica, 'né'? Foi uma tortura psicológica que eu passei naquele tempo. A impressão que eu tinha era que ele tinha vergonha de mim. Até um olhar, como se fosse um olhar de tipo 'nada a ver'. Foi uma tortura assim, mas ao mesmo tempo eu pensava 'vai ter que ser uma revolução agora'. Todo tempo eu ficava brigando

comigo mesmo. Ao mesmo tempo que eu olhava e sentia pena, por outro lado, eu falava 'não, vai ter que ser assim, eu fui escolhida e eu vou honrar com a minha comunidade'. Porque em nenhum momento eu pedi para ser, em nenhum momento eu fiz campanha, por exemplo 'ah eu vou ser cacica', ou dizia 'ah, eu vou ser cacica um dia' ou 'meu sonho é ser cacica'. Nunca foi falado isso na comunidade. Então, de repente, ali no meio eu ser citada e logo votada e eleita. Ganhado o voto assim. Então, para mim foi uma missão. Como se fosse uma missão nas minhas mãos e eu procurei honrar com a comunidade mesmo. Naquele momento, a comunidade foi o centro. Foi aonde eu me fortaleci também. Aí a gente ficou um tempo na universidade e quando eu voltei, daí eu pensava assim, imagina, se meu marido 'tava' daquele jeito, como não iam tá os outros homens da aldeia, 'né'? Eu ficava pensando assim, todo tempo. Eu demorei até falar para os outros que eu era cacica, às vezes eu tinha até vergonha, de chegar e falar 'ah, eu sou cacique da terra indígena Morro dos Cavalos', daí eu falava assim 'Eu sou a Eunice, do Morro dos Cavalos'. Aí as pessoas falavam assim 'ela é a cacica'. Daí eu ficava meio sem jeito. Era aquela tortura, aquela pressão psicológica de me sentir inferior, não era nem por modéstia. Eu me sentia inferior mesmo (Trecho de entrevista realizada em outubro de 2014).

Neste extenso relato, Eunice Antunes destaca diversos elementos que obstaculizam a participação política de mulheres, entre eles: os sentimentos de vergonha e culpa, a sensação de incapacidade e inferioridade; além da falta de apoio do companheiro e a sensação de que seu cargo “o decepcionava” ou “causava vergonha”¹⁰¹. Por outro lado, Eunice mostra que apesar do conflito interno em que vivia, seria necessário uma “revolução” e a aceitação do marido, porque sua

101 Paulina Martins, liderança Avá-Guarani de Guaira, no Paraná, me relatou que teve dificuldades de “achar um marido” por ter se tornado liderança. Segundo ela, “eles tinham medo que se ela manda lá fora, também ia querer mandar dentro de casa”.

ocupação do cargo era “legítimo” e ela deveria “honrar sua comunidade”.

Os desafios destacados por Eunice são frequentemente relatados durante o processo organizativo de mulheres. No mesmo sentido, Sacchi (2006: 70, 247) aponta que as mulheres devem superar obstáculos em diversos níveis, entre eles, a vergonha da exposição pública, as dificuldades de comunicação, os medos diversos e os problemas familiares com maridos ciumentos que as impedem de participar das reuniões. Muitos desses desafios são igualmente relatados pelas mulheres indígenas zapatistas de Chiapas, no México, através da publicação do próprio Exército Zapatista de Libertação Nacional (ELZN), no material publicado em 2013 e intitulado “*Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo*”.

Diversas vezes, quando perguntei aos/às indígenas por quais razões as mulheres não participavam mais da política, me foi respondido que “porque as mulheres tem muita vergonha”. De acordo com Inácio Oliveira, cacique da aldeia Jabuticabeiras, “mulher tem vergonha para se apresentar, enjoa, fica nervosa. Eu mesmo tinha dificuldade para falar em público, suava, o nariz ficava vermelho, agora não”. O sentimento de vergonha das mulheres é acompanhado pela insegurança em não responder corretamente a uma questão, por acreditarem que não se expressam suficientemente bem em português¹⁰² e ainda pela falta de experiência na participação em reuniões com não indígenas¹⁰³. Como bem menciona Inácio, ele também sentia vergonha, tendo superado o mal-estar de falar em público ao longo do tempo.

Eunice aponta que, mesmo após as eleições, tinha vergonha de se “assumir” como cacica. Como normalmente o cargo era ocupado por homens, Eunice não presumia que seria eleita para ser cacica. Assim, quando se deparou com uma experiência nova e não imaginada, sentiu-

102 Também no cotidiano da aldeia, várias indígenas se negaram a serem entrevistadas por mim, pedindo que eu entrevistasse seus maridos e dizendo que não saberiam responder as questões. No início dos meus trabalhos de campo, muitas abaixavam a cabeça e não me olhavam quando eu me aproximava para cumprimentá-las. Nota-se que a vergonha das mulheres é recorrente não apenas quando se exige exposição pública, mas também quando devem ter contato com não indígenas e falar em português.

103 No encontro que participei na Universidade de São Paulo (USP), em outubro de 2014, intitulado “*Kunhague Mbaraete: as mulheres indígenas na luta pela terra*”, muitas das mulheres indígenas Guarani Mbya que estavam presentes relataram que era a primeira vez que falavam para não indígenas e que “estavam sentindo muita vergonha”.

se com vergonha e inferior. Somada ao “vexame” próprio, Eunice tinha o temor de envergonhar o marido e também de se assumir como liderança dentro da aldeia, visto que “parecia que se eu chegasse aqui na aldeia e me colocasse como cacique, eu ia estar provocando os homens que estavam de cara amarrada comigo”.

Neste sentido, Damián (2009:275) afirma que por trás da oposição dos companheiros e dos indígenas à participação política das mulheres está a impressão de que elas envergonham e desprestigiam o marido ao estarem envolvidas em algo que não as competiria. Além disso, ao se envolver com políticas, as mulheres “descuidan hijos, maridos y labores domésticos”. A autora ainda aponta que a postura de parte dos homens dirigentes indígenas no que se refere à criação da Lei Zapatista Revolucionária de Mulheres, em Chiapas, foi de subestimar a capacidade das mulheres indígenas para exercer cargos de representação e interpretar suas reivindicações como mulheres como uma provocação e enfrentamento aos homens.

No caso de Eunice, ela afirma que precisou desse tempo “para incorporar a função de cacique dentro de mim”. Foi então, no decorrer do exercício da liderança e da participação política, que Eunice, passo a passo, superou alguns obstáculos – como a vergonha e a culpa – e, fortalecida pela comunidade, assumiu-se como cacica. Nos dias de hoje, ela se apresenta com firmeza como “cacica da Terra Indígena Morro dos Cavalos”. Também nas redes sociais, Eunice se apresenta como cacica. Em setembro de 2014, a liderança mudou seu perfil do *facebook*, colocando no próprio nome de apresentação, o título de “Cacica Yxapyry”.



Figura 18: Representação da página de *Facebook* de Eunice Antunes, retirada em setembro de 2014.

Eunice tem um poder de oratória que merece destaque. Em muitas das reuniões que a acompanhei, ela falou com muita segurança, sendo coordenadora de encontros e reuniões na aldeia, fazendo a mediação e abertura em diversas ocasiões e falando em reuniões, palestras na universidade e manifestações. Na maioria dos encontros, ela era a única mulher indígena presente que se pronunciava publicamente.



Figura 19: Eunice no ato contra a PEC 215 na Assembleia Legislativa de Santa Catarina (ALESC) em 31/03/2015. Foto: Francine Rebelo

Eunice destaca que suas primeiras ações como cacica foram dedicadas à questão da terra – visto que foi esta a razão da sua eleição e da retirada do cacique anterior – e tiveram como foco a intermediação externa com não indígenas, já que no início ela ainda tinha dificuldade de se “mostrar na aldeia”. Foi no decorrer de tal processo e com o sucesso de suas iniciativas que Eunice passou a ser reconhecida, principalmente pelos/as não indígenas, como cacica da Terra Indígena Morro dos Cavalos.

Eu comecei a ver a questão mais política mesmo, como eu 'tava' afastada, não 'tava' me mostrando muito [para a comunidade], aí foi aonde eu fiz o documento e mandei para Brasília cobrando a desintrusão da terra. Foi o primeiro documento que eu fiz. Em fevereiro, eu peguei, fiz o

documento e mandei. Quando eu mandei o documento, dali uns trinta dias veio a resposta, que tinha saído no diário oficial a desintrusão da terra indígena do Morro dos Cavalos. Eu fiz o documento, fui na FUNAI, falei com o coordenador da FUNAI na época, ele já ligou para Brasília e falamos com a parte fundiária de lá e cobramos 'cadê o processo do Morro dos Cavalos'? Aí saiu. Eles falavam 'a gente já tá mandando a resposta', mas nunca chegava a resposta e quando saiu, já saiu no diário oficial a desintrusão da terra indígena do Morro dos Cavalos. Assim, para mim foi aquele momento que foi 'é, eu sou cacica do Morro dos Cavalos'. Foi uma resposta que veio para mim. Quando saiu no diário oficial, logo em seguida veio um bombardeio da mídia. Aí que eu fui para rua. Eu fui como cacica da terra indígena Morro dos Cavalos e eu dei minha cara! (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

Eunice relata que foi mais difícil se assumir como cacica dentro da aldeia que frente os/as não indígenas. De acordo com Eunice, “eu mostrei para fora que eu era cacica do Morro dos Cavalos, mas dentro da aldeia eu ficava meio assim ainda, por causa dos homens”. O processo de “assumir” ser cacica para “dentro da aldeia” e a aceitação de si mesma entre os próprios indígenas, aconteceu pouco tempo depois, através da intermediação dos líderes espirituais indígenas e da incorporação do que a cacica denomina de espírito de liderança.

O crivo religioso: recebendo o espírito de liderança

Quando eu fui eleita cacique, foi no mês de fevereiro (de 2012), aí eu recebi o cargo de cacique, mas eu não assumi. Eu fiquei uns três meses assim, sem opinar, sem perguntar nada, eu não sabia o que fazer, eu já tinha aceitado, já era cacique, já tinha mandado documento pra fora, mas aqui na comunidade eu fiquei isolada de tudo e todos. Aí, por isso que eu acho muito legal a

comunidade, porque ela tem esse tempo, essa visão, esse respeito, que ela te dá e ela te leva também, então pra mim foi muito legal. Esse tempo que eu fiquei quieta, na minha, a comunidade foi a mesma coisa, sem nada, sem tumulto, silêncio, todo mundo só vivendo e eu quieta, não sabia por onde eu começava, mas eu quieta, a comunidade me colocou e eu aceitei. Aí os professores organizaram semana cultural, em abril (de 2012), aí o Marcos falou: 'vou lá convidar o seu Alcindo, para vir fazer uma cerimônia de abertura'. Não era nem na casa de reza, era uma coisa mais simbólica. Aí o Marcos foi, aí chegaram o pessoal de Biguaçu e a gente fez ali embaixo [ao lado da escola da aldeia]. Aí veio o Vanderlei, o Geraldo, aí o Vanderlei falou assim: 'o pai falou que é pra gente fazer um alinhamento com fogo, então, vocês vão ter que achar lenha e a gente vai fazer um alinhamento com fogo, com o sol'. Sei que deu aquela correria, o pessoal foi correr, buscar lenha e aí, ele e o Geraldo, parece que eles 'tavam' acertando um relógio. Puxavam um pouco dali, aí vinham, não tá alinhado, daí foram ajustando, ajustando, daí vinham, daí teve uma hora que decerto que conectou, eu 'tava' ali do lado, como eles são líderes espirituais, eles tem essa visão, eu já não tenho, 'né'? Eu sei que eles viraram várias vezes aquela lenha, viravam e olhavam, 'não tá ainda', vou puxar um pouquinho mais pra cá, daí parece que conseguiram fazer esse alinhamento. E aí quando eles fizeram o alinhamento, 'tava' toda a comunidade ali. Aí eles pegaram e rezaram, rezaram muito, na parte da manhã. Rezaram, rezaram, rezaram. Aí, engraçado que eles não vinham falar diretamente comigo, eles iam falar com o Marcos e com os outros que 'tavam' ali, e comigo, me deixaram meio que no vago, no silêncio.

F: Por que você acha? Por que estavam respeitando seu silêncio?

E: Acho que sim. O *xeramõi* [sábio] 'tava' vendo o que 'tava' acontecendo, ele 'tava' deixando. Aí depois do almoço, o Geraldo me chamou, falou assim 'a gente vai te dar o poder de liderança agora, você vai ter a posse tua agora, a gente vai fazer um ritual'. Aí o Geraldo falou: 'o pai [Alcindo] falou que você precisa muito disso! Que eu ia precisar muito desse poder da liderança porque tinha muita coisa que ia vim dali pra frente. Daí eu tive que ficar alinhada com o fogo também, ele alinhado com o sol e eu alinhado com o fogo e com ele. Nossa, fiquei uma hora ali, tinha um solzão de 'rachar' e com o fogo aceso ainda. E eu ali, de pé, dançando ainda, rezando, rezando, rezando. Eu já 'tava' suada, já 'tava' cansada. Foi bem emocionante, muito legal. Daí, depois que fizeram, eu sentei, peguei o *petyngua*, fumei. Era bem diferente, eu ficava pensando um monte de coisas. Aí a Natália, que era esposa do Geraldo, chegou, ela tava com uma cestinha, daí ela chegou e falou 'vou te dar um negócio', ela abriu e me deu um pedaço de madeira, assim, aí eu peguei a madeira¹⁰⁴ e ela falou 'cheira pra você ver', era bem cheirosa. Ela falou assim: 'guarda, o dia que você precisar, você tira os pedacinhos dela e queima ou coloca no *petyngua* pra você fumar'. Daí eu peguei aquela madeira e trouxe pra casa e guardei aqui. No final, o seu Alcindo veio com um pacotinho de plástico assim, cheio de coisinhas de madeiras, sabe, quando o pessoal faz bichinho e sobra aquele monte de madeira, um pacote assim, ele disse: 'isso aqui é pra você queimar na escola, uma semana você vai ficar queimando, você vai vir na escola, vai acender o fogo e vai queimar essa madeira'. Naquele dia, parece que daí que veio, eu precisava do espírito da liderança, do poder da liderança. O Geraldo falou pra mim 'você precisa do poder da liderança' e foi dali que mudou tudo, aí eu voei mesmo (trecho de entrevista realizada em 26 de junho de 2014).

104 De acordo com Eunice, a madeira era pau santo.

Eunice, em outubro de 2014, me relatou que o objetivo do ritual era “receber um espírito de liderança” necessário para que ela pudesse “se empoderar aqui na aldeia”. Através da presença dos líderes espirituais, das danças, das rezas e da utilização da medicina, Eunice Antunes passou por um processo que segundo ela, modificou sua maneira de pensar o exercício da liderança e que de certo modo, fez com que ela “voltasse” a ser parte da comunidade.

Bartolomé (2009: 335) afirma que a ritualidade pode ser entendida como um fator de coesão social e de autonomia ideológica de uma sociedade, é o elemento que possibilita o reencontro da comunidade consigo mesma. Para o autor, a ritualidade pode também ser entendida como um modo de manter a reprodução material e simbólica da coletividade Guarani Mbya (*idem*: 341).

Nestes termos, a ação ritual pode ser entendida como uma ação coletiva que constitui uma forma de autoconsciência social, através da qual a comunidade se afirma e se recria (*idem*: 343). Participar de um ritual pressupõe fazer parte de um “nós” que compartilha símbolos e significados apreendidos historicamente e que refletem na experiência presente.

Más allá de conocer las conductas, para acceder plenamente a una manifestación ritual, es necesario compartir la cultura; es decir participar del esquema de significaciones derivadas de la experiencia histórica de la sociedad. De esta manera el rito solo comunica profundamente a aquellas personas capaces de sostener una interacción simbólica equilibrada en los mismos términos transaccionales que regulan los otros aspectos de la vida colectiva. La participación plena en la comunidad ritual es solo posible para aquellos que a través de ella ejercen y reactualizan tanto su historia cultural específica, como los nexos organizacionales e identitarios que los configuran como grupo étnico. Un ritual es así una apelación al poder liberador de la memoria. Un modo de expresión comunal destinado a permitir la “penetración” de la historia en la vida contemporánea. (BARTOLOMÉ, 2009:345).

No ritual para que Eunice “incorporasse o espírito de liderança”, as lideranças espirituais tiveram como função não apenas fazer a mediação entre os humanos e as divindades, abrindo caminhos, através das rezas, para que ela pudesse exercer seu poder de liderança; mas também propiciaram a atualização da dinâmica social e da liderança de Eunice através de um ritual coletivo que a reinseriu à comunidade, como Guarani Mbya e também como cacica.



Figura 20: Cerimônia de posse de Eunice Antunes na aldeia Morro dos Cavalos - retirada do seu perfil do Facebook.

Neste momento, as lideranças espirituais mostraram-se importantes para fundamentar o poder de liderança de Eunice na aldeia. Pouco tempo antes, enquanto Eunice Antunes ainda não era cacica, as lideranças espirituais possibilitaram o fortalecimento da sua capacidade de chefia e a transformação da sua personalidade, através de um ritual de troca de nome e da renomeação de Eunice Antunes.

A mudança de nome (*inhe'e omboekovia*) e a personalidade de uma liderança

Alguns meses antes de se tornar cacica¹⁰⁵, em agosto de 2011, quando estava na universidade, Eunice conta que foi chamada pelo pajé, Alcindo Werá Moreira, para que fosse com urgência até sua aldeia em Biguaçu. No dia, Eunice não se sentia bem e estava com a cabeça um pouco tonta e parecendo que estava “fora” do próprio corpo. Assim, atendeu com prontidão o chamado da liderança espiritual.

Chegando até o local, o pajé afirmou que ela teria que trocar de nome, visto que seu nome anterior – *Para*, que significa oceano – estava associado a uma missão espiritual que ela tinha com relação a sua tia, falecida poucos dias antes. Eunice não sabia de antemão a conexão que tinha com a tia e me relatou que não se sentia tão próxima desta parente. De todo modo, desde o falecimento da tia, ela não se sentia bem.

O pajé falou a Eunice que caso o nome dela não fosse imediatamente trocado, ela poderia falecer. Assim, em um ritual com poucos/as envolvidos/as¹⁰⁶, o pajé a renomeou¹⁰⁷, desta vez com o nome de *Kerexu Yxapyry*. Para Eunice, *Yxapyry* seria brilho da gota de orvalho e o nome *Kerexu* seria como uma mãe, também como uma matriz:

Kerexu é como se fosse uma raiz, uma semente, não sei bem explicar. É que por mais que as coisas vão para longe, quando volta, sempre tem aquela matriz. Como se fosse uma matriz e dali sai várias coisas, daí vai e se perde, mas tem uma matriz ali que está segurando toda a espécie ali (trecho de entrevista realizada em outubro de 2014).

De acordo com Nimuendaju, a nomeação tem importância fundamental, visto que um/a Guaraní não tem um nome guaraní, mas

105 Lembrando que Eunice Antunes foi eleita em fevereiro de 2012.

106 O nome em Guaraní, atribuído quando criança, é realizado em um ritual chamado de *nemongarai*, normalmente traduzido como batismo. De acordo com Vasconcelos (2011: 98), antigamente, o ritual de batismo era realizado com crianças de aproximadamente dois anos, idade em que esta começava a falar. Assim, não é aleatória a tradução do termo *ñe'ẽ* como “alma” e também como “palavra”.

107 Como bem aponta Ciccarone (2001:91), a troca de nomes é de competência exclusiva aos xamãs.

ele/a é esse nome (1987:31-2). No mesmo sentido, Bartolomé (1977:76) afirma que “palavra-alma” Guarani – normalmente traduzida como *ñe’ẽ* – e o nome do indivíduo estão estreitamente relacionados. O nome, desta forma, é a pessoa, uma vez que representa o nome de sua alma e seus atributos pessoais. Eunice Antunes, em abril de 2015, enquanto fazia as correções deste trabalho, me explicou que o termo correto seria “palavra-espírito” e que, segundo ela, a grafia do termo seria *nhe’e*.

Segundo Pissolato (2006:248), ter o nome correto ou “achar certo o nome”, é uma condição básica para a manutenção da saúde do indivíduo. Assim, a veracidade do nome pode ser questionada ao longo da vida quando o estado de saúde é comprometido. A maior parte dos Mbya continuam com o mesmo nome por toda a vida, sendo este substituído apenas em casos extremos, como doenças. No caso em que se faz necessário a renomeação¹⁰⁸, acredita-se que o novo nome é capaz de reestabelecer a saúde da indivíduo.

O mal-estar de Eunice não parecia estar atrelado a um erro na sua primeira nomeação, mas sobretudo a uma necessidade de mudança da sua “missão” – decorrente do falecimento da tia – e que acarretou em mudanças também no seu comportamento. Eunice afirma que mesmo que a renomeação não esteja diretamente ligada a sua posição de liderança, teve influências significativas para incorporação de características que ela considera importantes para o exercício da liderança.

Deste modo, Eunice afirma que antes, quando se chamava *Para*, era mais sentimental, sofria de melancolia profunda e chorava com frequência. Com a substituição do nome, passou a ser mais imperturbável e menos sensível, sendo que agora “pouca coisa a deixa abalada”, “agora quase não chora” e mal se lembra a última vez em que chorou. Eunice acredita que o novo nome e conseqüentemente seus novos atributos, fazem com que ela enfrente os desafios de liderança de modo mais fácil.

Nota-se que a “dureza” da postura de cacica é decorrente não apenas de uma exigência de autoridade de um cargo em que se “dá ordens” – sobretudo, conselhos –, mas de um conjunto de fatores, entre eles, a mudança de nome. Eunice afirma que quando começou a atuar como cacica, “ouviu falar que mudou muito” e que “agora é mulher,

108 Quando o nome é trocado, abandona-se o nome anterior. Não se costuma, portanto, somar novos nomes à pessoa (Pissolato, 2006: 248).

mas que parece homem”¹⁰⁹. Assim, no começo de sua atuação como cacica, alguns indígenas questionavam “você, dando ordem?”. De todo modo, apesar das acusações de “tornar-se homem” ou, de certo modo, de ter “se embrutecido”, como liderança, suas ordens eram acatadas.

Acredito que a necessidade de “se impor” e de assumir uma postura mais “dura” deu-se, sobretudo, no início da atuação da liderança, em uma fase em que os indígenas ainda se acostumavam com a sua presença como cacica. Contudo, ao adotar uma postura menos sentimental, Eunice acredita que passou a ser menos atingida pelos confrontos diários que devia enfrentar, não apenas externamente, com não indígenas, mas também internamente, com os homens indígenas. Eunice destaca esta fase como importante para sua consolidação como cacica, visto que a mudança de nome trouxe não apenas um novo nome, mas um outro modo de agir, uma nova postura, uma nova missão, e uma outra Kerexu, neste momento, com a força necessária para ser cacica do Morro dos Cavalos.

A reinterpretação do papel das mulheres nos mitos Guarani

Eu nunca tinha ouvido essa palavra, feminismo, feminista, alguma coisa assim. Nem sabia o que era isso. Eu lembro que a gente 'tava' na mesa, lá na escola e o Marcos 'tava' subindo. Cansado. Ele 'tava' trazendo algum material dessa reunião que ele tinha preparado para fazer e ele era professor. Ele 'tava' cansado, suado, subindo aquele negócio, com material mesmo. Aí a Celita, esposa do Hyral riu e falou assim para o Marcos 'isso é só o começo, você tá perdido, você sabe que a sua mulher é feminista mesmo!' Na época, eu fiquei pensando, o que será que é isso. Então eu comecei estudar um pouco sobre a questão, daí eu vi que tinha um movimento feminista e tal. Na verdade, minha intenção não era isso, de fazer um movimento feminista. Até hoje eu não sei como que é. Mas na verdade, ia meio um pouco fazendo isso. Dizendo para as pessoas que a mulher tem

109 Durante os trabalhos de campo de abril de 2014, quando Eunice Antunes me relatava seu encontro com a presidenta Dilma Rousseff, afirmou que achou a presidenta “muito simpática” e que ela aparentava “ter aquele jeito” porque “precisava se impor”. Entende-se “aquele jeito” como não simpática ou de certo modo, séria, autoritária e rude.

voz. Então, tanto dentro da cultura, aí quando diz assim 'ah, não é isso', eu venho e começo a colocar a origem da mulher, qual é a função da mulher. Eu falo não, quem criou essa teoria foram os homens, os homens que tiveram vergonha da mulher que errou lá no início. Que 'tava' grávida de *Nhanderu* e que acabou se deitando com outro homem porque *Nhanderu* deixou ela e foi embora. Depois, ela pagou as consequências dela. Então depois, quando foram feitos os seres humanos, que são os filhos do Sol, o homem falou assim 'ah, porque a mulher errou'. **No Primeiro Mundo a mulher errou, no Segundo Mundo a mulher errou... Então tá, 'né'? Agora a mulher também não apita mais nada, para não acontecer o erro de novo. Aí, 'tá', a gente veio para essa terra, mas quem colocou essas regras? Não foram as divindades, foi o próprio homem! Foi eles que colocaram a regra e pronto agora você vai ficar quieta no seu canto.** 'Você não vai fazer nada porque as primeiras mulheres que foram criadas, elas erraram, daí acabou o mundo. Agora a gente não quer que o mundo acabe'. Foi mais ou menos assim, é nessa perspectiva que eu vejo. Eu fico pensando que a gente pode fazer essa revolução sim. Os homens vão ter que entender isso. Que me perdoem os homens, eu sei que vai ter muito homem revoltado, mas a verdade é isso (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014, grifos meus).

De acordo com o mito narrado por Eunice Antunes¹¹⁰, o primeiro Mundo – também chamado de Primeira Terra (*Yvy Tenonde*) – é destruído por um dilúvio provocado por *Nhanderu* em decorrência da transgressão do tabu do incesto realizado pela relação entre sobrinho e

110 Entre as várias narrativas dos mitos de criação e destruição da Terra para os/as Guarani, acredito que a versão apresentada por Ciccarone (2001: 49-52) é a mais similar com a que encontrei nas narrativas dos/as Guarani entrevistados/as na aldeia Morro dos Cavalos.

tia materna¹¹¹. O fim do Primeiro Mundo acarretou na separação entre o humano e o divino, já que anteriormente todos os seres eram divinos.

A criação da Segunda Terra (Terra Nova – *Yy Pyau*), esta terra, é narrada pela literatura etnográfica a partir do mito denominado “Ciclo dos Gêmeos” (LITAIFF, 1996: 114). Os relatos etnográficos¹¹² apontam que a mãe de *Kuaray* (normalmente chamada de *Nandecy*), seguiu os vestígios de *Nhanderu*, que havia partido para a Terra sem Males (*Yy Marã'eÿ*)¹¹³. Para fazer o trajeto, a mulher contava com a ajuda do filho *Kuaray* (Deus do Sol). A certa altura, este pediu que a mãe apanhasse uma flor e ao apanhá-la a mãe foi picada por um inseto. A mãe ficou furiosa com o filho e este não lhe deu mais coordenadas sobre o caminho a ser seguido. Assim, a mãe foi parar na terra das onças onde foi devorada, tendo sido os fetos poupados pela avó dos jaguares. Diversas narrativas, apontam que o Sol (*Kuaray*), com seu poder criador, teria feito seu irmão mais novo, a Lua (*Jaxy*)¹¹⁴. Na versão apresentada por Eunice Antunes, a Lua (*Jaxy*) não seria criação do irmão, mas resultado de uma traição da mãe de *Kuaray*, esposa de *Nhanderu*, chamada por ela de *Arambará*, com o irmão de *Nhanderu*, chamado de *Mba'e Kua*¹¹⁵¹¹⁶.

Eunice afirma que, segundo os mitos, *Nhanderu* criou a mulher para que ela fosse sua auxiliar. Tal função, de acordo com a cacica, não é secundária, mas primordial pela confiança atribuída à mulher e pela associação desta com as divindades, o que acaba por transformá-la também em um ser divino.

111 O trecho do mito sobre a relação incestuosa entre tia e sobrinho, narrada por Eunice, converge com as versões apresentadas por vários autores como Litaiff (1996: 114), Bartolomé (2009: 211), Ciccarone (2001: 49).

112 Bartolomé (2009: 214), Pierri (2013: 35-38), Ciccarone (2001: 66) etc.

113 Foi assim que teve origem “o movimento da caminhada que dá origem ao mundo terreno” (Ciccarone, 2001: 17).

114 Pierri (2013:27), Bartolomé (2009: 214) etc.

115 Mello também fala de dois fetos, sendo que no momento da caminhada até a chegada na terra dos jaguares, a mãe de *Kuaray* e *Jaxy* estaria grávida de ambos (Mello, 2001: 64-65).

116 Como mencionado anteriormente, para além da designação como irmão de *Nhanderu*, a expressão “*Mba'e Kua*” seria, segundo Eunice Antunes, “o modo de fazer algo”, “alguém que sabe fazer algo”, “saber transformar e criar”.

Deus criou a mulher para ser ajudante dele. Quer coisa melhor do que isso? Ser criada pelo próprio *Nhanderu* para ser ajudante dele, então quer dizer, para ser uma deusa, 'né'? Olha o poder que deu nas mãos da mulher, para ser ajudante dele para criar as coisas. Ainda ela concebeu um filho, foi a única que concebeu um filho de *Nhanderu* que hoje criou nós. A gente é filho do filho de *Nhanderu* e dessa mulher que *Nhanderu* fez. A gente é filho do *Kuaray*. *Nhanderu* fez a mulher para conceber o Sol e a gente é criação do Sol. O Sol que criou a terra e criou nós, humanos. A mulher teve esse papel fundamental para nossa vida hoje. É uma função. Se a mulher errou no início foi porque teve muitas coisas envolvidas por trás disso (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

Para Eunice, de acordo com os mitos, as mulheres são dignas de grande confiança e poder. Assim, “no mito mesmo não fala que uma mulher não pode ser liderança, em nenhum mito”. Portanto, “essa parte da mulher não liderar, isso veio mais do homem mesmo”, “eu vejo isso mais por esses homens que querem ser uma liderança”, não sendo uma determinação realizada pelas divindades, mas sobretudo, uma interpretação dos mitos pelos homens.

Mas quem deu essa regra no início? Quem falou isso? Não existe na história, um momento que diz assim 'não, Nhanderu falou para mulher que não era pra ela falar'. Assim, eu nunca vi na história alguém falar isso. Os mais velhos, inclusive, os mais velhos falam assim 'quem manda, é a mulher'. Quem manda é a mulher, no homem e tudo. Então, na casa, tudo, é a mulher que manda. Se você for lá falar com seu Alcindo¹¹⁷ hoje e falar: 'quem manda aqui na casa, é o senhor ou é a dona Rosa'? Ele vai falar: 'é ela' (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014).

117 Liderança espiritual e *xeramõi*, sábio Guarani.

Portanto, para Eunice, ao se tornar liderança, ela não está transgredindo uma regra mítica, mas, pelo contrário, está ressignificando seu conteúdo e demonstrando que como cacica está exercendo seu papel de origem e auxiliando a comunidade. Deste modo, para a cacica, por mais que sua eleição não tenha sido diretamente atrelada a uma pauta feminista, ao longo do exercício do cargo, paulatinamente, conscientizou-se do seu papel como porta-voz Guarani Mbya e também das mulheres.

Quando eu sou liderança, eu 'tô' fazendo meu papel de origem. Qual é meu papel de origem? É de ajudante. **Enfim, esse papel da mulher hoje, eu vejo, não como quebrando regra, mas como pensar de novo a história da tradição Guarani, repensar os mitos. Repensar esses mitos e falar qual a importância da mulher** (Trecho de entrevista realizada com Eunice Antunes em outubro de 2014, grifos meus).

É através do cotidiano e do exercício de liderança que Eunice reinterpretava e ressignifica as tradições Guarani e repensa os mitos e a importância das mulheres. Reconhecendo sua influência e a partir do seu próprio exemplo, Eunice exterioriza a importância das mulheres e a necessidade de que as indígenas conquistem o direito de falar, não apenas entre os/as Guarani, mas também com a sociedade envolvente.

O cotidiano da cacica Eunice Antunes e a luta pela terra

A “fala” é o principal instrumento de persuasão do líder Mbya. É através dela que as lideranças buscam o consenso entre a comunidade e o estabelecimento da ordem no grupo (Quezada, 2007: 83). Para Clastres (2012:48) somente um bom orador poderia ter acesso à chefia.

Contudo, Eunice mostra que a capacidade de fala, ao contrário do que propõe Clastres, não é uma construção prévia ou um pré-requisito à liderança, mas se trata de uma conquista diária por espaço, por domínio da língua portuguesa e por aprimoramento da própria capacidade de enunciação. Assim, a cacica afirma que no início do seu exercício como liderança, tinha dificuldade para conseguir ser ouvida. Ela percebia que nas reuniões que participava, muitas das decisões eram

tomadas nos espaços “não oficiais”, sendo discutidas nos intervalos durante as rodas de mate e enquanto fumavam *petyngua* (cachimbo), e depois transmitidas ao grupo. Eunice destaca seu esforço para se envolver nestes espaços e disse que “era intrometida”. Nota-se que a capacidade de fala é um atributo desenvolvido a partir do conhecimento dos espaços de inserção da liderança e associado ao aprendizado de ser cacica.

Atualmente, a realidade na aldeia já mostra-se distinta daquela inicial de quando Eunice foi eleita cacica..Em todas as reuniões externas e assembleias (*aty*) que participei, Eunice foi central na tomada de decisões. Falando com tranquilidade e fumando o *petyngua*, a cacica deixava a comunidade a par dos acontecimentos e buscava conjuntamente soluções para as questões impostas. De acordo com ela, “não existe eu mandar, eu ‘tô’ coordenando e sendo mandada pela comunidade”.

Dentre as diversas atividades em que está envolvida, a temática da terra visivelmente é a que mais mobiliza esforços da cacica. Como liderança, Eunice faz parte da Comissão *Nhemonguetá*¹¹⁸ – articulação estadual Guarani – e da Comissão Guarani *Yyryrupa* (CGY)¹¹⁹ – articulação nacional. Ambas tem como foco o reconhecimento dos direitos territoriais do povo Guarani ¹²⁰

118 A Comissão Indígena Guarani *Nhemonguetá* propõe a articulação e fortalecimento dos laços políticos entre as diversas aldeias do litoral de Santa Catarina. A partir de 2006, os /as Guarani têm realizado um importante trabalho de reunião de caciques e lideranças para deliberação a respeito de diversos assuntos de interesse coletivo como, por exemplo, regularização das terras, questões referentes à saúde, educação e alimentação, atividades econômicas de produção e subsistência nas comunidades e impactos decorrentes de projetos de crescimento econômico, como construções de estradas, ferrovias e linhas de transmissão elétrica (VASCONCELOS, 2011: 65; OLIVEIRA, 2011: 129-130). Mesmo que não tenha como foco exclusivamente a questão do reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, a maior parte das ações da Comissão são neste sentido.

119 A Comissão Guarani *Yyryrupa* (CGY) articula lideranças do Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul e tem por objetivo unificar as demandas pelo reconhecimento dos direitos territoriais do povo Guarani (PIERRI, 2013:19). De acordo com o site oficial, a Comissão Guarani *Yyryrupa* (CGY) tem como intuito articular nacionalmente a luta do povo Guarani pela recuperação de parte do território que lhes foi usurpado. A CGY foi formada em 2006 e oficializada em audiência realizada em 2007, na 6ª Câmara do Ministério Público Federal, em Brasília.

120 Eunice participa das comissões como liderança, não atuando como coordenadora. Ambas as comissões são formadas majoritariamente por homens. A reunião da Comissão *Yyryrupa* que pude participar aconteceu em julho de 2014 e teve importante participação da cacica Eunice,

Como liderança, Eunice participa das mais diversas atividades, dentro e fora da aldeia, que têm como temática o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas¹²¹. Além da participação em diversas reuniões propostas pela Comissão *Yyryrupa*, Comissão *Nhemonguetá*, Conselho Estadual dos Povos Indígenas (CEPIN), ARPIN Sul (Articulação dos povos indígenas da região Sul), APIB (Associação dos Povos Indígenas do Brasil), encontros na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), a liderança tem seu cotidiano marcado por pautas referentes à questão territorial. Assim, no tempo em que estive com Eunice, presenciei negociações com diversos grupos de luta por terras, com instituições do Governo como FUNAI e DNIT, referentes a processos na BR-101 e construção dos túneis; e também acompanhei a ida de Eunice a Brasília para que fosse protocolado no Supremo Tribunal de Justiça (STF) um dossiê que exigia a homologação das terras indígenas do Morro dos Cavalos.



Figura 21: Eunice Antunes preparando o dossiê do Morro dos Cavalos no CIMI, em Brasília, agosto de 2014. Foto: Francine Rebelo.

sendo ela uma das poucas mulheres a participar do encontro como liderança.

121 Eunice Antunes já fez parte da APIB (Associação dos Povos Indígenas do Brasil). A cacica, por vezes, também representa os indígenas do Sul através da participação na ARPIN Sul (Articulação dos povos indígenas da região Sul), apesar de não ser integrante desta organização. Ainda pude acompanhar a cacica em uma reunião em julho de 2014 organizada pelo CEPIN/SC (Conselho Estadual dos Povos Indígenas). A cacica não é integrante do CEPIN, mas costuma participar com regularidade das atividades da organização.



Figura 22: Eunice Antunes no Supremo Tribunal Federal protocolando o dossiê do Morro dos Cavalos. Foto: Francine Rebelo.

Dentre as diversas situações em que presenciei a atuação política de Eunice durante minha estadia em campo, optei por apresentar a relação entre a aldeia Morro dos Cavalos e a Ocupação Amarildo de Souza, a título de exemplificação da problemática das terras. Tal caso é representativo da atuação da cacica como liderança interna e de sua relação com os diversos órgãos do Estado, assim como com a imprensa.

O caso da Ocupação Amarildo na Terra Indígena Morro dos Cavalos

Na noite de 15 de abril de 2014, por volta das 22 horas, diversos helicópteros da polícia sobrevoavam a aldeia Morro dos Cavalos. A luminosidade e o barulho fazia com que pairasse pelo ar não apenas as aeronaves, mas também um clima de tensão e de incertezas. A cacica tinha recém recebido uma ligação da FUNAI em que tomava conhecimento de que os integrantes da Ocupação Amarildo, até então instalada no norte da Ilha de Santa Catarina, estavam se mudando para um terreno no início da estrada do Massiambu, na Palhoça. A preocupação principal era saber se a ocupação havia se instalado dentro da Terra Indígena.

A Ocupação Amarildo¹²² é um movimento por “terra, trabalho e teto” iniciado no fim de 2013. A princípio, a Ocupação localizava-se em uma área na rodovia SC-401, Florianópolis, a poucos quilômetros de Jurerê, uma das regiões mais valorizadas pela especulação imobiliária na Ilha de Santa Catarina. Pressionados por grandes empresários a deixarem o local, os/as integrantes da Ocupação Amarildo viram em Massiambu uma nova possibilidade de moradia.

Assim, no dia seguinte, assisti com Eunice Antunes ao telejornal da manhã que mencionava a mudança da Ocupação para dentro da Terra Indígena. Antes das sete horas da manhã, eu, a cacica e seus filhos fomos até o local da Ocupação para tentarmos entender o que acontecia. Na ocasião, diversas famílias se instalavam, carregando móveis e estendendo lonas. Era estimado que aproximadamente 500 famílias participavam da Ocupação.

Retornamos à aldeia onde acontecia a Semana Cultural da escola *Itaty*. Por volta do meio dia, foi realizada uma reunião na escola com alguns representantes da FUNAI. O encontro contou apenas com as lideranças, principalmente professores e funcionários da escola. Nenhuma mulher indígena, exceto Eunice, participava da reunião. Na ocasião, a FUNAI questionou qual seria a postura dos/as indígenas em relação à Ocupação, visto que se confirmava que esta acontecia em um imóvel localizado dentro dos limites da Terra Indígena.

122 O nome da Ocupação é inspirada em Amarildo Dias de Souza, um ajudante de pedreiro que, em 2013, foi torturado até a morte pela Polícia Pacificadora do Rio de Janeiro. O caso teve repercussão nacional e se tornou símbolo da luta por justiça social no país.

Solidários aos destituídos de moradia, os/as indígenas, não se opunham ao movimento. Entretanto, não compreendiam as razões da ocupação haver sido transferida para a área indígena, bem como a falta de diálogo dos/as líderes da Ocupação Amarildo com as lideranças indígenas. Os/as indígenas entenderam que era como “entrar na casa das pessoas e não pedir pro dono”, pois quando se entra na aldeia, deve-se falar com a cacica. Assim, juntamente à FUNAI, decidiram pela reintegração de posse da área.

A explicação dada pela grande mídia de Florianópolis foi que, em vista da determinação da Justiça Agrária de que as famílias deveriam deixar o local ocupado no norte da Ilha, durante as negociações com representantes da Justiça Agrária, Ministério Público Federal, Defensoria Pública da União e Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), decidiu-se que o melhor destino era o imóvel localizado dentro da Terra Indígena. Na ocasião, o espaço era administrado por uma instituição filantrópica destinada à reabilitação de usuários de drogas e desocupada desde 2013¹²³. O Governo do Estado e o INCRA incentivaram a mudança, sendo que a Secretaria de Assistência Social de Florianópolis disponibilizou ônibus e caminhões de mudança para o transporte dos integrantes da Ocupação Amarildo. Pouco tempo depois, o Ministério Público Federal e a Defensoria da União lançaram nota afirmando não concordar com a decisão, visto que a “iniciativa poderia aumentar as tensões em uma região que já apresenta conflitos”.

Até este momento, a situação era tensa no Morro dos Cavalos. Há pouco tempo havia sido iniciado o processo de negociação e de desintração dos/as moradores/as não indígenas da Terra Indígena e a possibilidade de que centenas de famílias se instalassem na área preocupava a cacica. A falta de posições oficiais por parte do governo do Estado, a especulação da imprensa sobre o caso e a rapidez com que a situação se desenrolava, faziam com que as inquietações dos/as indígenas aumentassem.

Apenas no fim do mês de abril, as lideranças da Ocupação Amarildo procuraram a cacica Eunice e declararam apoio à luta de terras

123 De acordo com informações veiculadas na imprensa local, o terreno de sete hectares pertencia a uma proprietária mexicana e estava cedido ao padre Luiz Prim. Durante as negociações sobre o destino da ocupação e frente a recusa das lideranças de serem transferidas para regiões mais afastadas de Florianópolis, o padre teria oferecido o terreno.

pelos/as indígenas. Os/as integrantes deixaram claro que se dispunham a deixar o local, necessitando apenas de alguns dias para negociarem um novo espaço. Ainda declararam que o Estado apoiou a mudança para a Terra Indígena, “a fim de que nós atrapalhássemos a luta indígena, ou vice-versa”¹²⁴.



Figura 23: Eunice Antunes e Rui Fernando, líder da Ocupação Amarildo, na Terra Indígena Morro dos Cavalos, em foto retirada em 30 de abril de 2014. Foto disponível na Revista Virtual Desacato.

Assim, na audiência do dia 16 de junho, o pedido de reintegração de posse realizado pela FUNAI a pedido da comunidade indígena, foi avaliado pela Justiça Federal de Santa Catarina, que determinou que os/as integrantes da Ocupação teriam quinze dias para deixar a área, pois “durante a audiência, houve um consenso de que o espaço ocupado pelos manifestantes pertence aos índios”¹²⁵. A notícia foi

124 Segundo informações do Página de *Facebook* “Ocupação Amarildo de Souza”, responsável pelas informações do movimento.

125 Trecho da notícia intitulada “Justiça quer que Ocupação Amarildo deixe área indígena em SC em 15 dias” e publicada pelo site da Globo (G1) em 16 de junho de 2014.

recebida pelos/as indígenas como uma vitória visto que judicialmente a área foi reconhecida como indígena.

Neste período, o diálogo iniciado entre as lideranças da Ocupação Amarildo e Eunice Antunes se estreitou e na noite de primeiro de julho de 2014, a cacica tomou conhecimento que no dia seguinte a área seria desocupada pelos/as integrantes da Ocupação Amarildo. Assim, no dia 02 de julho, por volta de dez horas da manhã, grande parte da comunidade se encontrava na escola para participar da reunião que discutia a retomada da área pelos/as indígenas. Sem entender como Eunice havia articulado tão rapidamente a presença de grande parte dos/as indígenas da aldeia, a cacica me explicou que na noite anterior havia convocado todos/as pela rede social *Facebook*¹²⁶. A reunião (*aty*) foi coordenada pela cacica, que perguntava individualmente qual a disponibilidade de cada representante das famílias indígenas para se mudarem para o imóvel, localizado a poucos quilômetros do núcleo residencial da aldeia. Assim, a cacica conseguiu agregar algumas pessoas interessadas em participar do processo de retomada da área.

Nos dias seguintes, de forma coletiva, os/as Guarani organizaram a retomada da área. Assim, no dia 12 de julho, com a presença constante dos/as jovens da aldeia, um número significativo de indígenas se instalaram no imóvel – com mais de dez quartos – e transformavam o local através das conversas em volta da fogueira e das vigílias para segurança.

Apesar de terem sido realizadas vigílias noturnas, principalmente por homens indígenas, para garantir a segurança da ocupação¹²⁷, para Eunice, era importante que a “entrada” dos/as

126 Eunice Antunes considera importante a utilização das tecnologias e das redes sociais para facilitar a articulação dos/as indígenas. Assim, durante a reunião da Comissão *Yyryrupa* em julho de 2014, relatou que: “a tecnologia, quando entrou, no início, a gente viu como perdida a questão cultural, mas foi o momento que a aldeia parou, que os pais, *xeramõi* e conversaram para usar a tecnologia para fortalecer a cultura. A cacica vê como positivo as tecnologias porque foi através deste meio que conseguiu fazer articulações entre indígenas de vários estados do Brasil assim como, deu visibilidade 'a nossa luta indígena’”. Eunice afirmou, na mesma ocasião, que o governo, “este ano, já cortou as redes sociais na escola, só ficou para fazer pesquisa. Isso é perseguição. É de propósito, para enfraquecer a gente!”.

127 Durante o início do processo de re-ocupação desta área pelos/as indígenas, aconteciam vigília por todos os períodos noturnos. Mesmo que os responsáveis pela vigília fossem homens, normalmente, elas se davam de modo coletivo, com participação de grande parte dos jovens da aldeia. Assim, vários jovens reuniam-se do lado de fora do imóvel para tomar chimarrão, conversar e ajudar os responsáveis pelo turno. Nesta ocasião, algumas mulheres, entre elas,

indígenas na área não acontecesse de “modo tenso” e que “fosse parecido com a Semana Cultural Guarani”, evento que acontece anualmente na escola Itaty e que envolve a realização de “atividades culturais”, como danças, rezas, oficinas, etc. Deste modo, a retomada pode contar a participação de toda a comunidade Guarani do Morro dos Cavalos¹²⁸.

Nos dias seguintes, na semana de 15 de julho, Eunice Antunes recebeu no novo espaço lideranças indígenas das regiões Sul e Sudeste para a realização da reunião nacional da Comissão *Yvyrupa*. Na ocasião, Eunice declarou que “é uma felicidade estar compartilhando este espaço, ocupando este espaço que é uma conquista. É preciso fortalecer este espaço!”. A cacica celebrou a retomada do espaço e mostrou a importância de sua conquista ao utilizá-lo para que a questão dos direitos territoriais indígenas fosse fortalecida.

O diálogo entre a cacica e as lideranças da Ocupação Amarildo resultaram não apenas na retomada da área pelos/as indígenas, mas também em ações posteriores. Em 22 de agosto de 2014, após organização conjunta entre grupos indígenas, a ocupação Amarildo e o movimento negro de Florianópolis, foi realizada uma manifestação na região central de Florianópolis (Avenida Beiramar Norte), apresentando reivindicações como a demarcação e homologação das terras indígenas da região, fim do genocídio do povo negro e resolução dos problemas de moradia. Na ocasião, em entrevista cedida à Revista Virtual Desacato, Eunice afirmou: “a força maior que a gente está tendo é dos apoiadores desses outros movimentos que estão na mesma situação que nós, Sem Terra, Quilombolas”¹²⁹. Ainda em entrevista para a assessoria de comunicação do SEEB (Sindicato dos Bancários de Florianópolis e região)¹³⁰, a cacica reiterou “A luta pela nossa sobrevivência dependerá

Eunice, participavam também das vigílias.

128 Muitos dos/as ocupantes indígenas que auxiliaram na retomada da área não permaneceram na “nova” aldeia, sendo que atualmente esta é ocupada principalmente por famílias indígenas da aldeia do Massiambu.

129 Notícia intitulada “A série Terra Contestada do DC não cobriu programa de índio”, publicada por Raul Fitipaldi no Portal Desacato em 24 de agosto de 2014. Disponível em : <http://desacato.info/destaques/a-serie-terra-contestada-do-dc-nao-cobriu-programa-de-indio/>. Acesso em 04/04/2014.

130 Notícia intitulada “A terra quem lhe pertence”, publicada no portal do Sindicato dos Bancários de Florianópolis e região em 17 de dezembro de 2014. Disponível em <http://www.seebfloripa.com.br/movimento-sindical-e-social/a-terra-a-quem-lhe-pertence/>.

da união de todos, quilombolas, Amarildos (citando a luta da Comuna Amarildo em Florianópolis) e indígenas”.

Foram incontáveis – e não caberia aqui descrever todas – as ações lideradas por Eunice Antunes que tinham como temática o reconhecimento dos direitos indígenas. As disputas de terras no Morro dos Cavalos e a necessidade de atuação da cacica aconteciam de forma muito rápida, tendo sido difícil acompanhar todas as ações empreendidas pela liderança. Optei por descrever detalhadamente um dos casos para que fosse possível apresentar a dinamicidade do cotidiano da aldeia, o que exigia que a cacica estivesse sempre tomando decisões frente a novos acontecimentos. Nota-se que a atuação de Eunice Antunes como cacica, a sua capacidade de articulação com o “mundo dos brancos” e sua preocupação com a comunidade – elementos presentes em toda sua trajetória – foram centrais para retomada da área e para o desfecho exitoso do caso. Através do exemplo do caso da Ocupação Amarildo é possível mostrar as diversas articulações vivenciadas pela cacica e sua relação com instituições do Governo, com a imprensa, com outros movimentos de luta pela terra e indigenistas, bem como com sua própria comunidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo abordar os processos de emergência de duas mulheres Guarani Mbya como principais representantes políticas das comunidades indígenas nas quais estão inseridas, e que são denominadas de “cacicas”. Focalizando suas trajetórias de vida, busquei mostrar de que forma, a partir de um percurso mítico-religioso Guarani Mbya, bem como de imposições relativas ao contato com não indígenas, Arminda Ribeiro e Eunice Antunes alcançaram o status de cacicas, posição que desde o início da colonização tem sido ocupada predominantemente por homens.

A partir da apresentação do contexto das Terras Indígenas em Santa Catarina e do histórico de regularização fundiária das aldeias Conquista e Morro dos Cavalos, busquei assinalar os interesses econômicos e políticos que incidem sobre os territórios indígenas e que exigem respostas imediatas das cacicas. Deste modo, esta dissertação atentou principalmente para a atuação política das mulheres no contexto de lutas pelo reconhecimento e regulamentação de suas terras.

Arminda e Eunice, como mulheres indígenas, experienciam, defendem e ressignificam seus territórios assim como seus princípios cosmológicos. São duas vidas marcadas por diversas caminhadas, pela busca de um *tekoa*, por esbulhos e cerceamento dos não indígenas. Ambas mostram as tentativas de procurar os parentes e mantê-los unidos. Frente aos obstáculos, Arminda e Eunice re-criam seu *tekoa*, seu modo de ser e seu sistema.

A exposição das trajetórias das duas cacicas destacou suas múltiplas facetas: ambas são mulheres indígenas Guarani Mbya, habitantes do litoral de Santa Catarina, mães que lutam pela manutenção do sistema Guarani (*nhandereko*), lideranças femininas (*kunha karai*) e, nos últimos anos, cacicas.

Para compreender as dinâmicas do “ser cacica”, fez-se necessário nesta dissertação levar em consideração as explicações e ressignificações feitas pelas próprias cacicas sobre suas memórias e trajetórias. Diante da fragilidade de grande parte das produções etnológicas sobre os Guarani Mbya e também de algumas teorias feministas universalizantes, para compreensão do tema apoiei-me em uma perspectiva feminista decolonial, desenvolvida principalmente a partir de estudos de gênero entre populações indígenas na América

Latina, que me possibilitou apreender os contextos próprios de atuação das cacicas, suas especificidades e as realidades enfrentadas em suas atuações políticas.

Neste sentido, essa etnografia revelou as complexas e heterogêneas estratégias políticas utilizadas por Arminda e Eunice, bem como a dinamicidade do “ser cacica”. Dadas suas trajetórias e personalidades distintas e as diferentes estratégias em defesa dos seus territórios, considero importante ressaltar a necessidade de compreensão das múltiplas facetas que se sobrepõem nas formas de organização política nativa, e não reduzi-las a modelos únicos e idealizados, muito comum nas etnografias sobre os Guarani, pois isso implicaria limitar os alcances de compreensão do papel que as mulheres indígenas efetivamente exercem em seus diversos âmbitos de atuação política. Do mesmo modo, em relação às teorias feministas, que precisam considerar também as especificidades étnicas e culturais das mulheres, e não reduzir suas demandas sob uma pretensa universalidade.

A ação política das cacicas se evidencia na prática, no cotidiano e nos mais diversos âmbitos de atuação. “Ser cacica” se revelou um aprendizado diário, com desafios inesperados, exigências complexas e conquistas em diversos níveis. Muito mais do que características prévias para o exercício da liderança, para Arminda e Eunice foi necessário aprender na práxis o que é “ser cacica”. Arrisco a dizer que ambas cotidianamente “tornam-se cacicas” através do próprio exercício da sua liderança, de modo dinâmico, reinventando e ressignificando suas práticas e preceitos culturais.

A dinamicidade do “ser cacica” se mostrou nos desafios de Eunice Antunes: ao fazer projetos de promoção cultural, concluir o Ensino Superior, pensar em uma Educação Indígena diferenciada, se relacionar com instituições governamentais, movimentos por moradia e movimento indígena, ao mesmo tempo em que não se ausenta das cerimônias religiosas na *opy* (casa de reza), cuida da sua família e zela pelo bem-estar de sua comunidade.

Do mesmo modo, Arminda Ribeiro se mantém atenta aos acontecimentos em sua aldeia, tanto os que envolvem as atividades na escola, as reuniões sobre regularização fundiária ou as visitas dos não-indígenas (religiosos/as, pesquisadores/as, representantes do governo); quanto as demandas de qualquer um/a dos/as seus parentes, seja obter dinheiro para alguma de suas necessidades, seja a preparação de

medicamentos para os/as filhos/as ou cobrança para que estes/as participem das cerimônias religiosas

. Esta pesquisa não apenas reconhece as ações e dinâmicas das cacicas, mas também leva em consideração as contribuições das mulheres indígenas para produção de uma teoria feminista que não seja marcada pelo etnocentrismo, bem como para construção de uma teoria política capaz de compreender uma liderança feminina.

Ao refletir sobre os processos de exclusão das mulheres indígenas das esferas políticas, este trabalho constatou a necessidade de uma teoria revisionista e crítica em relação à literatura etnológica sobre os/as Guarani, onde a participação política feminina seja levada em consideração em toda sua dimensão.

Espero que ao descrever as diversas formas de resistência das mulheres indígenas tenha deixado claro que o pacifismo – método normalmente adotado pelos/as Guarani frente aos confrontos – não pode, de maneira alguma, ser confundido com passividade. Arminda procura não se desentender com os/as não indígenas, Eunice procura o consenso. Porém, ambas são agentes de suas próprias histórias. Eunice enfrentou o próprio pai e mudou-se sozinha para Curitiba; enfrentou o patrão pastor que lhe impunha restrições religiosas; enfrentou o cacique com quem se desentendeu; lutou para manter seu emprego, sustentar seus filhos/as e para se formar em um curso superior. Eunice lutou contra a vergonha e contra a culpa. Lutou para “aprender a falar” e para ser ouvida. Lutou por reconhecimento seu e do seu povo. Resistiu, como mulher indígena, como acadêmica, como mãe e como cacica.

Arminda Ribeiro enfrentou tragédias: a morte dos seus pais, o assassinato do irmão, o atropelamento do marido, a doença e falecimento do filho. Não aceitou viver em uma terra que não considerava boa. Refletiu, tomou decisões e se mudou. Fundou uma aldeia, onde nasceram seus filhos/as, netos/as, bisnetos/as. Lutou pelo sustento de todos/as. Sua família aumentou; os/as Guarani perpetuam. Arminda é parteira, “remedieira” e agregadora: com a *xedjary'i* por perto, a parentela resiste. Arminda enfrentou as “leis do branco”, venceu o cansaço e hoje, como cacica, é referência.

Eunice Antunes e Arminda Ribeiro são exemplos de luta étnica, de gênero e frente ao capitalismo/modernidade. Como cacicas, elas se mostraram protagonistas da resistência em suas comunidades e explicitaram a centralidade e agência das figuras femininas na

deflagração dos deslocamentos, na ocupação das terras, nas ações políticas e na continuidade do seu grupo étnico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTO GOMES, Sandro. Donos de terra de Araquari são alvo de desapropriação: Proprietários de grandes propriedades reclamam de demarcação de área indígena. *Notícias do Dia Joinville*. 24 de novembro de 2012, s/n. Disponível on-line em: <http://www.ndonline.com.br/joinville/noticias/39132-donos-de-terra-de-araquari-sao-alvo-de-desapropriacao.html>. Acesso em: 28 abril 2015.

ANTUNES, Eunice et al. Demarcação da Terra Indígena Morro dos Cavalos (Palhoça-SC). *Cronologia de fatos revelantes*. Duas décadas de mobilização pela efetivação de direitos territoriais constitucionais (1993 – 2013), 2013. Mimeo.

ARREAZA, Catalina, TICKNER, Arlene B. Postmodernismo, postcolonialismo y feminismo: manual para (in)expertos. *Colombia Internacional*, n. 54, p.14-35, 2002.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do Índio: Signos da Intolerância, in: Grupioni, L. D. B. & Vidal, L. & Fischmann, R. (org.), *Povos Indígenas e Tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade*. São Paulo: Edusp, p. 43-61, 2001.

ASSIS, Valéria Soares de & GARLET, Ivori José. Análise sobre as populações Guaraní contemporâneas: demografia, espacialidade e questões fundiárias. *Revista de Indias*, Madrid, vol. LXIV (230):35-54, ene./abr., 2004.

BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas* (organização de Tomke Lask). Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *Shamanismo y Religion entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay*. México, D.F., Instituto Indigenista Interamericano, 1977.

_____, Miguel Alberto. *Parientes de la Selva: Los Guaraníes Mbya de la Argentina*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de

la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción - CEADUC, 2009.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BIRABEN, Natalia C. Las implicancias de las capacitaciones en derechos en la vida de las mujeres Guaraníes del Noroeste Salteño, Argentina, in: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. (Orgs.) *Gênero e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/GIZ / FUNAI, 2012. Disponível on-line em: <http://wikindigena.org/images/temp/1/13/20131106185955!phpyS50p1.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais*. Chapecó: ARGOS; Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010

_____, Clovis Antonio; *Povos indígenas em Santa Catarina*, 2012. Disponível on-line em :<http://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/08/povos-indc3adgenas-em-santa-catarina.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

BOTT, Rosa M. B. *Levantamento etnográfico de um grupo Guarani*. Trabalho apresentado para a disciplina Etnologia Brasileira/UFSC. Florianópolis, 1975.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____, Judith. O gênero é uma instituição social mutável e histórica. Entrevista concedida para a Revista *IHU on-line*, São Leopoldo, n. 199, Ano 6. Out, 2006. Disponível on-line em: http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=470&secao=19 .Acesso em: 28 abril 2015.

CALLE-GRUBER, Mireille; DIDIER, Béatrice; FOUQUE, Antoinette (org). *Dictionnaire des femmes créatrices*. Eds. Paris: Edition Des Femmes / Belin, 2013.

CAMARGO, Wagner; RIAL, Carmen. Esporte LGBT e Condição Pós-Moderna: notas antropológicas. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*, América do Norte, 10, nov.. Disponível on-line em:

<<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1187/11387>> .Acesso em: 28 abril 2015.

CARIAGA, Diógenes Egídio. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaoiwá em Te' ikue (1950-2010)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, UFGD, 2012.

CARVALHO, Maria Janete de Albuquerque. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Pindoty – Santa Catarina*. FUNAI, 2004.

CAVALHEIRO DE JESUS, Suzana. *O nhande reco guarani através do cotidiano*. Comunicação apresentada no Seminário de Gênero e Povos Indígenas, NEPI/UFSC, 2014.

CICCARONE, Celeste. *Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbya Guarani*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. São Paulo, PUC-SP. 352 p., 2001.

_____, Celeste. Drama e sensibilidade. Migração, xamanismo e mulheres Mbya . *Revista de Índias*,, vol. LXIV, núm. 230 Págs. 81-96, 2004. Disponível on-line em: <http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/viewFile/412/480>. Acesso em: 28 abril 2015.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado – Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo, Cosac Naify, 1ª. Edição, 2012.

COMISIÓN Kuña Guarani Aty. *Sistematización del primer encuentro – Kuña Guarani Aty*. Paraguai, 2011.

CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e antropologia*. Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2003.

COSTA, Claudia de Lima. Feminismos e pós-colonialismos. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 655-658, Aug, 2013. Disponível on-line em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2013000200017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 28 abril 2015.

COUTINHO, L.; PAULIN, I & MEDEIROS, J. A farra da antropologia oportunista. *Revista Veja*. São Paulo: Abril, edição 2163 – ano 43, nº 17. p. 88-95, 05 de maio de 2010.

CURIEL, Ochy. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*. 26:92–101, 2007.

_____, Ochy. *Discurso pronunciado dentro del panel a propósito del Encuentro Feminista Autónomo celebrado en Ciudad de México en marzo del 2009*. Escuela de Estudios de Género. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 2009.

DAMIÁN, Gisela Espinosa. *Cuatro vertientes del feminismo en México*. UAM, México, 2009.

DARELLA, Maria Dorothea Post. *Ore Roipota Yvy Porã*. Nós queremos terra boa: Territorialização Guarani no Litoral de Santa Catarina – Brasil. Tese de doutorado em antropologia. 405p. PUC/SP, São Paulo, 2004.

_____, Maria Dorothea Post. *Aldeias, terras e índios Guarani no litoral centro-norte de Santa Catarina e a BR 101* (GTs Portarias nº 641/PRES-699/PRES e 922/PRES/1998). Relatório Final. Florianópolis: UFSC, 1999.

DARELLA, Maria Dorothea Post. , GARLET, Ivori J. & ASSIS, Valéria S. de. *Estudo de Impacto: As populações indígenas e a duplicação da BR 101, trecho Palhoça/SC – Osório/RS*. 207 p. Florianópolis – São Leopoldo, 2000.

DARELLA *et al.* *Componente Indígena do Estudo de Impacto Ambiental. Relatório de Impacto do Meio Ambiente. Duplicação da Rodovia BR 280 - Trecho São Francisco do Sul – Jaraguá do Sul / Santa Catarina*. Ilha de Santa Catarina, 2010.

EZLN. *Participación de las mujeres en el Gobierno Autónomo: Cuaderno de texto de primer grado del curso de “La Libertad según l@s Zapatistas”*. (Escuelita Zapatista) [S.l.: s.n.], 2013.

FELIPIM, Adriana Perez. *Relatório Ambiental da Terra Indígena Guarani Tarumã – Santa Catarina*. 69 p. 2004.

FERREIRA, Luciane Ouriques. 2001. *Mba'e achy: a concepção cosmológica da doença entre os Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas – RS*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. 161 p. Porto Alegre/RS, UFRGS.

FITIPALDI, Raul. A série Terra Contestada do DC não cobriu programa de índio. *Portal Desacato*, 24 de agosto de 2014. Disponível em: <http://desacato.info/destaques/a-serie-terra-contestada-do-dc-nao-cobriu-programa-de-indio>. Acesso em: 28 de abril de 2015.

G1, PORTAL. Deputado de SC diz que integrantes da Funai devem 'ir para o inferno'. *Portal G1 Santa Catarina*, 11 de dezembro de 2013. Disponível on-line em: <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2013/12/deputado-de-sc-diz-que-integrantes-da-funai-devem-ir-para-o-inferno.html> . Acesso em: 28 abril 2015.

_____. Justiça quer que Ocupação Amarildo deixe área indígena em SC em 15 dias. *Portal G1 Santa Catarina*, 16 de junho de 2014. Disponível on-line em: <http://g1.globo.com/sc/santa-catarina/noticia/2014/06/justica-quer-que-ocupacao-amarildo-deixe-area-indigena-em-sc-em-15-dias.html> . Acesso em: 28 abril 2015.

GAMBA, Susana Beatriz. *Diccionario de estudios de género y feminismos*. Editora Biblos, Buenos Aires, Argentina, 2008.

GARGALLO CELENTANI, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Editorial Corte y Confección, Ciudad de México, Primera edición digital, enero de 2014. Disponível on-line em: <https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francescagargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade Mbyá: História e significação*. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. 200 p . Porto Alegre, PUC-RS, 1997.

GEERTZ, Clifford. (1926) *A interpretação das culturas*. 1.ed., IS.reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, João Batista. *Etnoterritorialidade e a homologação da Terra Indígena Morro dos Cavalos*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/files/2015/04/Jo%C3%A3o-Batista-Gon%C3%A7alves.pdf>>. Acesso em: 28 abril 2015.

GROSSI, Miriam Pillar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: GROSSI, Miriam Pillar (org.). *Trabalho de Campo e Subjetividade*. Florianópolis, PPGAS, 1992.

GUÉRIOS, Paulo Renato. O estudo de trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferentes escalas. *Campos*, v. 12, v. 1, p. 9-29, 2011.

HIRSCH, Silvia (coord.), *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, Trabajo y Poder*. Buenos Aires, Biblos: 15-25, 2008.

IORIS, Edviges; DARELLA, Maria Dorothea Post . Da foto o reverso: O campo das disputas sobre as terras indígenas no sul do país, 2015. No prelo.

JACINTO, André. Questão de identidade. In: Jacinto, A. *et al. Tecnologia aliada à tradição: Guaranis se apropriam das novas mídias como estratégia de fortalecimento da cultura e de permanência do seu povo. Primeiro Ciclo de Estudos Técnicas Jornalísticas*. UNISUL – Pedra Branca, Palhoça/SC, 2014.

KRAMER, Ana María Gorosito. Liderazgos guaraníes. Breve revisión histórica y nuevas notas sobre la cuestión. *Revista Avá*, Nro. 9: 11-27, 2006.

LADEIRA, Maria Inês Martins. Yvy marãey. *Suplemento Antropológico*, Asunción, Vol. XXXIV (2):81-100, dic. LADEIRA RCID 2002, 1999.

_____, Maria Inês Martins 2008. *Espaço Geográfico Guarani-Mbya: Significado, Constituição e Uso*. EdUSP, 228p.

LADEIRA, M. I., DARELLA, M. D. P. & FERRAREZE, João Alberto. *Relatório sobre as áreas e comunidades Guarani afetadas pelas obras de duplicação da BR 101 no estado de Santa Catarina, trecho Garuva – Palhoça*. 65 p. Florianópolis, 1996.

LASMAR, Cristiane. Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas.*, v. 7, n.1 e 2, p. 143-156, Florianópolis, 1999.

LIMA, T. S. ; GOLDMAN, M. Prefácio A Sociedade contra o Estado, Pierre Clastres. IN: Pierre Clastres. (Org.). *A Sociedade contra o Estado* (Edição Portátil). 3ed.São Paulo: Cosac & Naify, 2012, v. 1, p. 7-20.

LIMA, José Edward. Made in Paraguai: A FUNAI tenta demarcar área de Santa Catarina para índios paraguaios, enquanto os do Brasil morrem de fome. *Revista Veja*. São Paulo: Abril, edição 1999, p. 56-58, 14 de março 2007.

LITAIFF, Aldo. *As divinas palavras*. Identidade étnica dos Guarani-Mbyá. 159 p. Florianópolis: Ed. UFSC, 1996.

LÓPEZ, Eva Mompó. *Queremos ser Iyambae, sin dueño*: Mujeres Guaraníes por la autonomía indígena en Bolivia. Editorial Germania, s.l., València, Espanha, 2014.

LUGONES, María. Colonialidad y género. *Tabula Rasa*. (9): 73-101, 2008. Disponível on-line em: < http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad_y_genero_maria_lugones.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. In: *Annual Review Anthropology*, v. 24, p. 95-117, 1995.

MATOS, Marlise. O que se pode esperar de uma presidência e um governo no feminino? Mais mulheres no poder podem fazer diferença?. *Em Debate*, Belo Horizonte, v.2, n.12, p.14-21, dez. 2010. Disponível on-line em: <http://www.opiniaopublica.ufmg.br/emdebate/003_Marlise_Corrigido-novo.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

MAZARIEGOS GARCÍA, Dina Susana. *Trajetória e resistência*: uma análise antropológica das emergentes práticas discursivas das mulheres intelectuais maias da Guatemala. PPGAS/UFSC, Santa Catarina, 2010.

MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2000.

MELIÀ, Bartomeu. *La tierra-sin-mal de los guarani*: economía y profecía. *Revista Mexicana de Sociología*, v. LI, n. 4, p. 491-507, 1989.

MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, Georg, & GRÜNBERG, Friedl Paz. *Paĩ Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay Contemporáneo* (2ª ed). Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asuncion - CEADUC; Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch - CEPAG, 2008.

MELLO, Flávia Cristina de. *Aata tape rupy – Seguindo pela estrada: uma investigação dos deslocamentos territoriais realizados por famílias Mbyá e Chiripá Guarani no Sul do Brasil*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. UFSC/PPGAS, Florianópolis. 163 p., 2001.

_____. Flávia Cristina de. *Oguatá Taperadjá Yvy Tenondé'mã – As imbricações entre os deslocamentos territoriais, organização social e sistema cosmológico Guarani*. Projeto de pesquisa para o doutorado – PPGAS/UFSC (Versão preliminar), 2002.

_____. Flávia Cristina de. Mbyá e Chiripá: Identidades étnicas, etnônimos e autodenominações entre os Guarani do sul do Brasil. *Tellus*, Campo Grande – MS, ano 7, n. 12, p. 49-65, abr., 2007. Disponível em: <ftp://neppi.ucdb.br/pub/tellus/tellus12/3_Flavia.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

MELO, Clarissa Rocha. *Da universidade à casa de rezas guarani e vice-versa: Reflexões sobre a presença indígena no Ensino Superior a partir da experiência dos Guarani na Licenciatura Intercultural indígena do sul da Mata Atlântica/UFSC*. Tese de doutorado em Antropologia Social. UFSC/PPGAS, Florianópolis, 2014.

MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez ; MUÑOZ, Karina Ochoa (eds.). *Tejiendo de outro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

MOHANTY, Chandra T. *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*. In: MOHANTY, Chandra T.; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (Ed.). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991. p. 51-81.

NEVES, Iane A. *Relatório de Eleição da Terra Indígena Pindoty*. FUNAI. Brasília, 2000.

NIMUENDAJU, Curt. [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. Tradução Charlotte Emmerich e Eduardo Viveiros de Castro. 156 p. São Paulo: Hucitec/Edusp. 1987.

NOELLI, Francisco Silva. Curt Nimuendaju e Alfred Métraux: a invenção da busca da “terra sem mal”. *Suplemento Antropológico*, Asunción, Vol. XXXIV (2):123-66, dic., 1999.

OLIVEIRA, Diogo. *Arandu nhembo'ea: cosmologia, agricultura e xamanismo entre os guarani-chiripá no litoral de Santa Catarina*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC/PPGAS, Florianópolis, 2011.

OVERING, Joanna. Men Control Women? The Catch-22 in Gender Analysis. *International Journal of Moral and Social Studies*, vol. 1(2): 135-56, 1986.

PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, João. *O nosso governo – os Tikuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero / MCT-CNPq, 1988.

_____, João. *Regime tutelar e globalização: um exercício de sociogênese dos atuais movimentos indígenas no Brasil*. In: REIS, D. A.; MATTOS, H.; PACHECO DE OLIVEIRA, J.; RIDENTI, M. (Org.). *Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2010.

PELÚCIO, Larissa. Subalternos quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 2, p. 395-418, 2012.

PIERRI, Daniel. *O percível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento guarani-mbya*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. USP/FFLCH/PPGAS, São Paulo, 2013.

PISSOLATO, Elizabeth de Paula. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social - Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. 366 p.

QUEZADA, Sergio Eduardo Carrera. *A Terra de Nhanderu: Organização Sociopolítica e Processos de Ocupação Territorial dos Mbyá-Guarani em Santa Catarina, Brasil*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. UFSC/PPGAS, Florianópolis, 2007.

REBELO, Francine Pereira. *As batonetes: uma etnografia de mulheres caminhoneiras no Brasil*. Trabalho de Conclusão de Curso (Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

REVEL, J. Microanálise e construção do social. In: J. Revel (org.) *Jogos de escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1992.

ROSALDO, Michelle Z. Women, Culture and Society: A Theoretical Overview. IN: ROSALDO, Michelle, and LAMPHERE, Louise (eds.) *Women, Culture and Society*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1974. p. 17-42.

SACCHI, Ângela Célia. *União, luta, liberdade e resistência: as organizações de mulheres indígenas da Amazônia Brasileira*. Tese. (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006

SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU: Edusp.

SEEB (Sindicato dos Bancários de Florianópolis e Região). A terra a quem lhe pertence. Santa Catarina, 17 de dezembro de 2014. *Portal do Sindicato dos Bancários de Florianópolis e Região*. Disponível em <http://www.seebfloripa.com.br/movimento-sindical-e-social/a-terra-a-quem-lhe-pertence/>. Acesso em 28 de abril de 2015.

SEGATO, Rita Laura. Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Série Antropologia*, Brasília, 1998. Disponível on-line em: <http://teleminiweb.com.br/historia/artigos/i_antiga/pdf/serie236empdf.pdf>. Acesso em: 28 abril 2015.

_____, Rita Laura. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial, de próxima aparición en Quijano, Aníbal y Julio Mejía Navarrete (eds.): *La Cuestión Descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma – Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, 2010.

SIMONIAN, Ligia T. Lopes. *Notícia sobre a questão da terra e as condições de vida dos Guarani e mestiços do Morro dos Cavalos/Palhoça/SC*. Coordenadoria de Terras Indígenas/SG/MIRAD. Informação Técnica n° 68, 1986.

SOUZA JUNIOR, Rogério. Araquari, Balneário Barra do Sul e São Francisco do Sul se preparam para um boom econômico. *Notícias do Dia Joinville*. 29 de abril de 2013, s/n. Disponível on-line em: <<http://ndonline.com.br/joinville/noticias/67404-araquari-balneario-barra-do-sul-e-sao-francisco-do-sul-se-preparam-para-um-boom-economico.html>>. Acesso em: 28 abril 2015.

SUÁREZ NAVAZ, Liliana; AÍDA HERNÁNDEZ, Rosalva, (eds.). *Descolonizando el feminismo*. Teorías y prácticas desde los márgenes, Madrid: Cátedra, 2008.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de São Paulo, 2005.

STOLCKE, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura del género. *Revista Estudos Feministas*. vol.12, no. 2 pp. 77-105, UFSC, Santa Catarina, 2004.

TORRES, Georgina Méndez. Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. In: Pequeño, Andrea (compilação), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, Ecuador, 2009.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho. *Tramando redes: Circulação de crianças e parentesco Guarani no Litoral de Santa Catarina*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.

UFSC/PPGAS, Florianópolis, 2011.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho *et al.* *Laudo pericial antropológico*. Processo de ação comum ordinária nº 2009.72.01.05799-5 – 1ª Vara Federal e JEF Cível de Joinville/Subseção Judiciária de Joinville/SC, 2014.

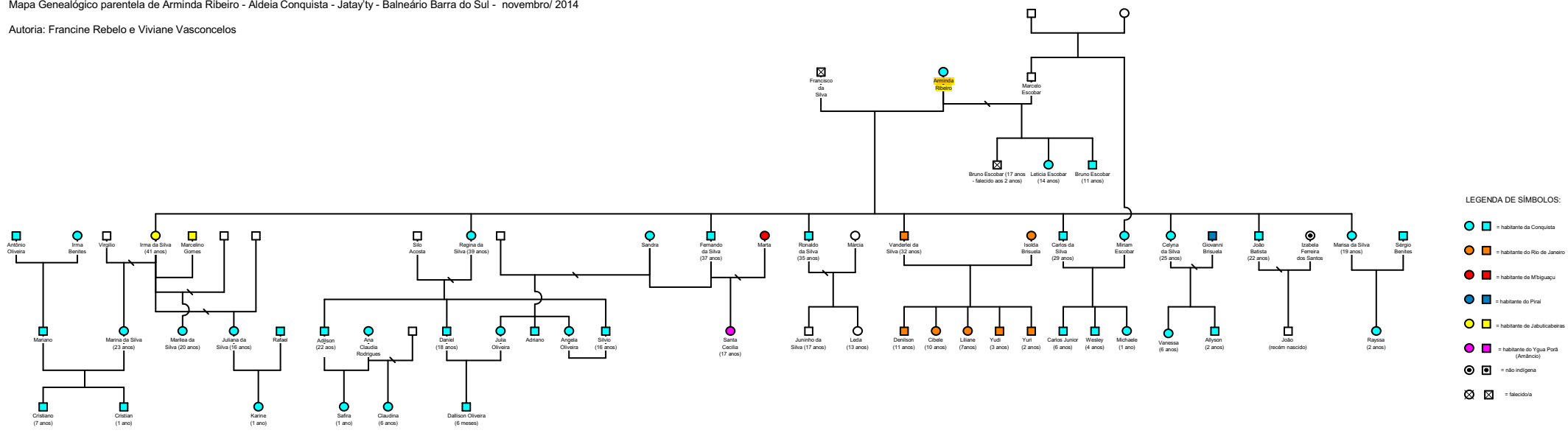
VERDUM, R. *et al.* *Mulheres indígenas, direitos e políticas públicas*. Inesc, Brasília, 2008.

ANEXOS

- I – Mapa genealógico de Arminda Ribeiro.
- II – Mapa genealógico de Eunice Antunes.

Mapa Genealógico parentela de Arminda Ribeiro - Aldeia Conquista - Jatay'ty - Balneário Barra do Sul - novembro/ 2014

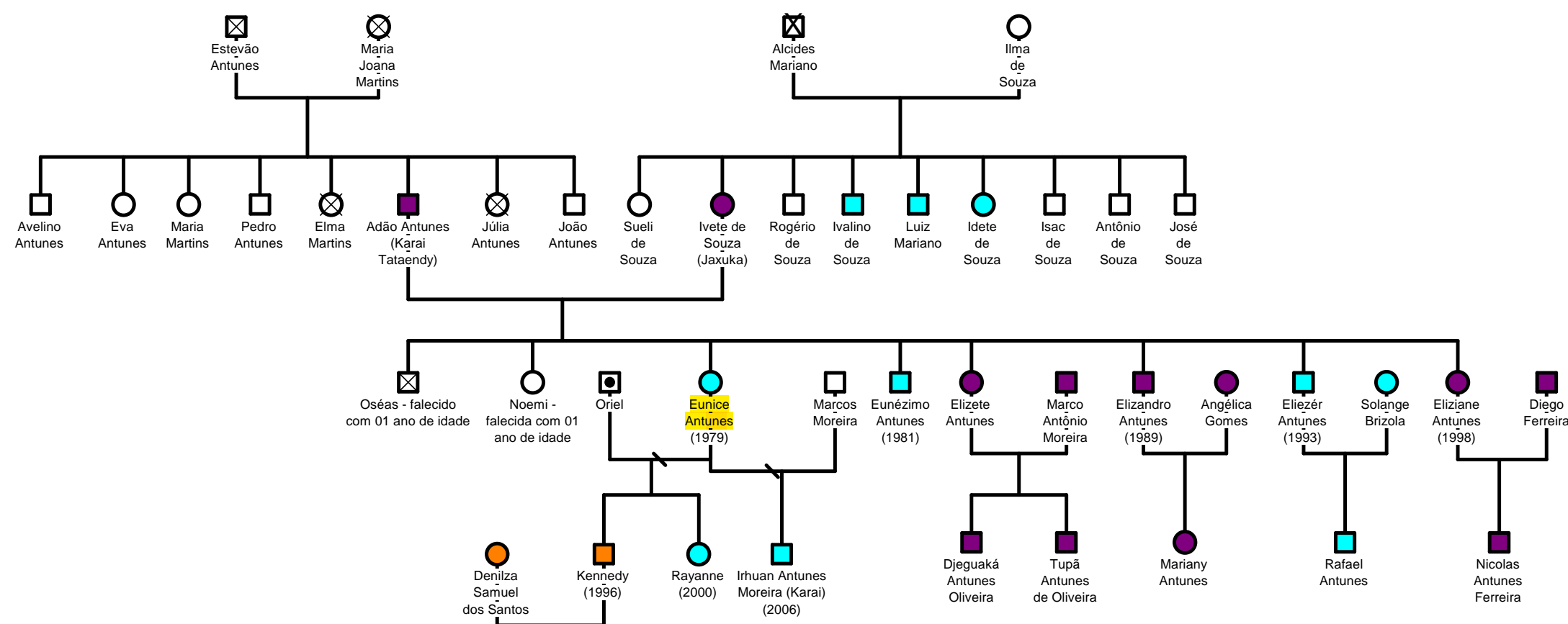
Autoria: Francine Rebelo e Viviane Vasconcelos



LEGENDA DE SÍMBOLOS:

- ■ = habitante da Conquista
- ■ = habitante do Rio de Janeiro
- ■ = habitante de M'Biguaçu
- ■ = habitante do Pirai
- ■ = habitante de Jabuticabeiras
- ■ = habitante do Yguaí Parã (Américo)
- □ = não indígena
- □ = falecido/a

Mapa Genealógico parentela Eunice Antunes - Aldeia Morro dos Cavalos - abril/2015
 Autoria: Francine Rebelo e Viviane Vasconcelos



- LEGENDA DE SÍMBOLOS:
- ⊗ ⊠ = falecido/a
 - ⊙ ⊚ = não indígena
 - ■ = habitante no Estado de São Paulo
 - ■ = habitante do Massiambu
 - ■ = habitante do Morro dos Cavalos