

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

YASMIN DOS SANTOS SAGÁS

**PROFESSORAS KAINGANG: UMA ANÁLISE DA AGÊNCIA FEMININA NO
CONTEXTO DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC**

FLORIANÓPOLIS

2017

YASMIN DOS SANTOS SAGÁS

**PROFESSORAS KAINGANG: UMA ANÁLISE DA AGÊNCIA FEMININA NO
CONTEXTO DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC**

Trabalho de Conclusão de Curso
apresentado ao Curso de Graduação em
História, da Universidade Federal de
Santa Catarina, como requisito para a
obtenção do título de Bacharel e
Licenciado em História.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ana Lúcia Vulfe
Nötzold

Florianópolis

2017



Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Filosofia e Ciências Humanas
Curso de Graduação em História

ATA DE DEFESA DE TCC

Aos dezesseis dias do mês de novembro do ano de dois mil e dezessete, às 09 horas e 00 minutos, Sala 10 do Departamento de História, reuniu-se a Banca Examinadora composta pelos seguintes membros, Profª. Drª. Ana Lúcia Vulle Nötzold (Orientador(a) e Presidente); Profª. Drª. Helena Alpini Rosa (Titular); Profª. Drª. Joziléia Daniza Jagso Inácio Schild (Suplente), designados pela Portaria Tcc nº 10/HST/CFH/2017, a fim de arguirm sobre o Trabalho de Conclusão de Curso da Acadêmica Yasmin dos Santos Sagás, intitulado: "Professoras Kaingang: Uma análise da agência feminina no contexto da Terra Indígena Xapecó/SC". Aberta a Sessão pelo(a) Senhor(a) Presidente, a Acadêmica expôs o seu trabalho. Terminada a exposição dentro do tempo regulamentar, a mesma foi arguida pelos membros da Banca Examinadora e, em seguida, prestou os esclarecimentos necessários. Após, foram atribuídas, pelos membros da banca as seguintes notas, Profª. Drª. Ana Lúcia Vulle Nötzold, nota 4,5, Profª. Drª. Helena Alpini Rosa, nota 9,5, Profª. Drª. Joziléia Daniza Jagso Inácio Schild, nota 9,5, sendo a acadêmica aprovada com a nota final 3,5. A acadêmica deverá entregar na Coordenadoria do Curso de Graduação em História em versão digital, o Trabalho de Conclusão de Curso em sua forma definitiva, até o dia 06 de dezembro de 2017. Nada mais havendo a tratar, a presente ata será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela candidata.

Floianópolis, 16 de novembro de 2017



Profª. Drª. Ana Lúcia Vulle Nötzold (Orientador(a))



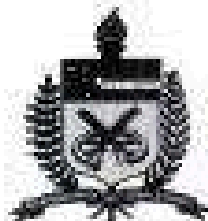
Profª. Drª. Helena Alpini Rosa (Titular)



Profª. Drª. Joziléia Daniza Jagso Inácio Schild (Suplente)



Yasmin dos Santos Sagás (Acadêmica)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
Campus Universitário Trindade
CEP 88.040-900 Florianópolis Santa Catarina
FONE (048) 3721-9249 - FAX: (048) 3721-9359

Atesto que a acadêmica Yasmin dos Santos Sagás, matrícula n.º 13101898, entregou a versão final de seu TCC cujo título é PROFESSORAS KAINGANG: UMA ANÁLISE DA AGÊNCIA FEMININA NO CONTEXTO DA TERRA INDÍGENA XAPECÓ/SC, com as devidas correções sugeridas pela banca de defesa.

Florianópolis, 06 de dezembro de 2017.

Assinatura manuscrita em tinta preta, sobre uma linha horizontal.

Orientadora

Profª Dra. Ana Lúcia Vulle Nötzold

AGRADECIMENTOS

Finalizo este ciclo, que me trouxe uma grande gama de conhecimentos e amadurecimento, agradecendo as pessoas que me acompanharam ou passaram por este, deixando sua marca, se somando a minha caminhada. Me desculpo de antemão caso não mencione alguém.

À minha mãe, que é minha família. Me apoiou em todas as etapas, teve paciência e atenção, inclusive lendo todos os capítulos deste trabalho, me questionando sobre pontos e conseqüentemente fazendo com que eu me preocupasse em deixá-lo inteligível, para que todos que por ventura venham a ler este trabalho o entendam independente da área. Assim como Bloch, “não imagino, para um escritor, elogio mais belo do que saber falar, no mesmo tom, aos doutos e aos leigos”. Espero ter conseguido.

Ao Léo, pelo amor, carinho, força, companheirismo e cumplicidade. Todos esses anos crescendo juntos foram fundamentais para quem sou hoje. Obrigada por nunca duvidar de mim.

As amigas que perduraram infância e adolescência, Laine e Karen, obrigada por compreenderem a minha ausência, as vezes por longos períodos. E as primas mais parceiras que eu poderia ter, Franciele, Aline e Larissa, obrigada pela amizade.

Ao melhor presente que a UFSC me trouxe, ainda no curso de Serviço Social, Suélen, admiração pela mulher que és obrigada por compartilhar tuas vivências comigo e buscar me entender sempre.

Aos amigos e colegas que fiz durante a graduação em História, Isabela e Tamiris; e Aaron e Nathan, duplamente, de graduação e laboratório. Obrigada pelos momentos, compartilhamentos de conhecimentos e apoio nas ansiedades, fazendo tudo ficar mais leve.

Aos colegas do Laboratório de História Indígena – LABHIN, todos com os quais convivi me ensinaram muito, desde o meu ingresso no Laboratório, em 2014. Obrigada Bruna, Milene, Isaac, Cristiano, e demais colegas que passaram pelo laboratório neste período. Agradeço ainda à Helena e Sandor, pelo tempo e paciência dispensados em auxiliar nos momentos de dúvida, além das sugestões de bibliografias.

As colaboradoras e colaboradores Kaingang da Terra Indígena Xaçecó, principalmente aos diretores, professores e demais funcionários das escolas, E.I.E.B. Cacique Vanhkrê, E.I.E.F. Paiol de Barro e E.I.E.F. Pinhalzinho. Aos professores bolsistas, Terezinha Guerreiro Ercigo, Adilson de Oliveira, Dalgir Pacífico, Claudemir Pinheiro, Ercilio Gaspar, João Maria Pinheiro e Ronelssom Luiz. As professoras entrevistadas para este trabalho, Ana Paula Narcizo, Anizia Fátima Magistralli Belino, Emiliana Pinheiro, Marilde Luiz e Sirlei Alves de Assis, sem vocês essa pesquisa não seria possível. Obrigada pela receptividade de todos em cada encontro, pela confiança de compartilhar suas memórias e conhecimentos sobre a cultura e história Kaingang.

À Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, aos professores do Curso de História e aos funcionários, técnico administrativos e terceirizados. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, por ter concedido bolsa de pesquisa no Observatório da Educação, do projeto: “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçecó/SC”, que contou com financiamento da CAPES/DEB/INEP.

Obrigada novamente à doutora Helena Alpini Rosa e à doutoranda Kaingang Joziléia Daniza Jagso Inácio Schild, por aceitarem fazer parte da banca de defesa deste Trabalho de Conclusão de Curso. Não tenho dúvidas que farão grandes contribuições.

Por fim, agradeço enormemente a minha orientadora, Ana Lúcia Vulfe Nötzold, por estes quase quatro anos, por toda a confiança depositada desde o meu ingresso no projeto, o incentivo na pesquisa e pela aprendizagem e conhecimentos repassados. Pelas correções e sugestões tão bem vindas em todas as produções de um graduando, sobretudo nesta.

Todas nós seguimos em frente quando
percebemos como são fortes
e admiráveis as mulheres
à nossa volta

Rupi Kaur

RESUMO

Através deste Trabalho de Conclusão de Curso pretendeu-se analisar a agência/participação das mulheres indígenas Kaingang, no contexto da Terra Indígena Xaçecó-SC. Por meio dos relatos etnográficos, entrevistas de história oral e de um instrumento de análise, foram observadas as questões histórico-culturais, aspectos sociopolíticos das unidades sociais e político-territoriais, assim como a organização familiar tradicional. Levando em conta o processo histórico da colonização, tanto quanto a dinâmica cultural, foram identificadas diferentes formas e contextos de participação político-religiosa feminina, seja na esfera pública e no âmbito doméstico. Deste ponto, a reflexão gira em torno da agência das mulheres Kaingang, com foco para as professoras indígenas e os fatores que as permite uma maior inserção nas discussões e soluções de problemas que abrangem desde o núcleo doméstico até decisões políticas com impactos para a comunidade indígena como um todo.

Palavras chave: Mulheres Kaingang, Professores Indígenas, Agência.

RESUMEN

A través de este Trabajo de Conclusión de curso se pretendió analizar la agencia/participación de las mujeres indígenas Kaingang, en el contexto de la Tierra Indígena Xapecó-SC. Por medio de los relatos etnográficos, entrevistas de historia oral y de un instrumento de análisis, se observaron las cuestiones histórico-culturales, aspectos sociopolíticos de las unidades sociales y político-territoriales, así como la organización familiar tradicional. Teniendo en cuenta el proceso histórico de la colonización, tanto cuanto la dinámica cultural, se identificaron diferentes formas y contextos de participación político-religiosa femenina, sea en la esfera pública y en el ámbito doméstico. De este punto, la reflexión gira alrededor de la agencia de las mujeres Kaingang, con foco para las professoras indígenas y los factores que las permiten una mayor inserción en las discusiones y soluciones de problemas que abarcan desde el núcleo doméstico hasta decisiones políticas, con impactos para la comunidad indígena como un todo.

Palabras clave: Mujeres Kaingang, Profesoras Indígenas, Agencia.

LISTA DE FIGURAS

- 01.** Localização e condição fundiária das Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil.....9
- 02.** Terra Indígena Xapecó, evolução das delimitações desde o Decreto n. 7, 18 de junho de 1902.....23
- 03.** Mapa de localização das escolas existentes na Terra Indígena Xapecó.....40

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ADIX	Associação da Educação Indígena Xacriabá
APBKG	Associação de Professores Bilíngues Kaingang e Guarani
APIARN	Associação de Professores Indígenas do Alto do Rio Negro
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CONEEI	Conferência Nacional de Educação Escolar indígena
COPIAM	Conselho de Professores Indígenas da Amazônia
COPIPE	Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco
DEB	Diretoria de Educação Básica
EIE	Escola Indígena Estadual
EIEB	Escola Indígena de Educação Básica
EIEF	Escola Indígena de Ensino Fundamental
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INEP	Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
ISA	Instituto Socioambiental
LABHIN	Laboratório de História Indígena
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
LDBEN	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MEC	Ministério da Educação
OBEDUC	Observatório da Educação
OGPTB	Organização Geral de Professores Ticuna Bilíngues
OPIAC	Organização dos Professores Indígenas do Acre
OPIP	Organização dos Professores Indígenas Potiguara
OPIR	Organização dos Professores Indígenas de Roraima
PNE	Plano Nacional de Educação
PP	Partido Progressista
PPS	Partido Popular Socialista
PRB	Partido Republicano Brasileiro
PSC	Partido Socialista Cristão

PSD	Partido Social Democrático
PV	Partido Verde
RFPI	Referenciais para a Formação de Professores Indígenas
SC	Santa Catarina
SECADI	Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
TI	Terra Indígena
TSE	Tribunal Superior Eleitoral
UFRR	Universidade Federal de Roraima
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNEMAT	Universidade do Estado do Mato Grosso
USP	Universidade de São Paulo

LISTA DE COLABORADORES

- 01.** Ana Luz Forte do Nascimento Féndô – (1904-2014), liderança Kaingang, que em 1985 integrou a comissão que foi a Brasília tratar das Terras do Chimbanguê. Durante três meses participou de cerca de 100 reuniões com ministros e seus assessores, o resultado foi o reconhecimento pelo comitê Interministerial de que a área era de ocupação imemorial dos Kaingang.
- 02.** Ana Paula Narcizo – (1983), formada em Geografia e Licenciatura Indígena, com Pós-graduação em Interdisciplinaridade e Mestrado em Educação. Atua como Coordenadora da Cultura na Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, na Terra Indígena Xapecó.
- 03.** Anisia Fátima Magistralli Belino - (1974), Professora de Matemática. Atua como Diretora da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, na Terra Indígena Xapecó.
- 04.** Cíntia Márcia da Silva – Professora e Mestre em Educação, com ênfase em Educação Indígena.
- 05.** Emiliana Pinheiro - (1918), Remedieira e benzedeira Kaingang, moradora da aldeia Paiol de Barro.
- 06.** Laudilina da Veiga – (1954), filha de Féndô, detentora de memórias sobre a luta pela Terra Indígena Toldo Chimbanguê.
- 07.** Marilde Luiz – (1973), formada em Magistério Bilíngue e Licenciatura em Pedagogia. Professora da Escola Indígena de Ensino Fundamental Pinhalzinho, na Terra Indígena Xapecó. E liderança na CONEEI.
- 08.** Sirlei Alves de Assis – (1978), formada em Magistério Bilíngue, Licenciatura em Pedagogia e Letras português/espanhol. Ex-diretora e professora de Português/Kaingang da Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhkrê, na Terra Indígena Xapecó.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. CONHECENDO OS KAINGANG	8
1. 1 História e cultura.....	8
1.2 Terra Indígena Xapecó e colonização	18
2. AGÊNCIA FEMININA.....	25
2. 1 Formas tradicionais de participação feminina	25
2. 2 Formas contemporâneas de participação feminina	39
3. PROFESSORAS KAINGANG	47
3.1 Formação diferenciada para uma escola diferenciada	47
3.2 Professoras Kaingang como agentes sociopolíticas	57
CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
FONTES ORAIS	68
FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	69

INTRODUÇÃO

Professoras Kaingang: uma análise da agência feminina no contexto da Terra Indígena Xapecó/SC, trata das formas de agência das mulheres Kaingang em diferentes contextos, seja os mais tradicionais ligadas ao âmbito domésticos, aos contemporâneos ligadas a esfera pública, com destaque no caso das professoras. Trazendo reflexões sobre a participação feminina na política e sua importância em decisões que afetam toda a comunidade indígena.

Minha motivação e o interesse em estudar essa temática foram de certa forma sendo construídos desde meu primeiro contato com a temática indígena no curso de graduação em História, no segundo semestre de 2013 a partir do tópico especial “Usos da Memória em Ethnohistória”, onde obtive mais subsídios para a pesquisa usando a metodologia da história oral. Neste momento conheci o LABHIN - Laboratório de História Indígena da UFSC, pela professora Dr^a Ana Lúcia Vulfe Nötzold. Passando a integrar a equipe em 2014 e fazendo parte do projeto do Observatório da Educação/OBEDUC “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xapecó/SC” - CAPES/DEB/INEP.

Aos poucos fui sendo inserida na pesquisa, no convívio no laboratório, nas discussões de texto, participação em palestras/eventos e nas saídas de campo para a Terra Indígena Xapecó; onde eram desenvolvidas oficinas com os professores indígenas para a produção de materiais didáticos, realizadas entrevistas de história oral e também seminários, para compartilhamento dos resultados do projeto. Deste modo pude me aprofundar, conhecendo pesquisadores que atuam nas mais diversas áreas dentro da temática indígena e passei a conhecer melhor a realidade sociocultural das comunidades na referida terra.

No laboratório iniciei minha pesquisa acerca das mulheres Kaingang, sem nenhum recorte inicialmente definido, posteriormente dividi minha pesquisa em dois subprojetos, um relacionado às práticas tradicionais Kaingang, na gestação, parto e pós-parto e o outro que deu embasamento a este Trabalho de Conclusão de Curso, sobre as mulheres Kaingang enquanto agentes sociopolíticas. Neste estudo tenho como foco central as professoras Kaingang da Terra Indígena Xapecó, buscando compreender o posicionamento e o lugar de fala dessas mulheres no que se referem às reivindicações

pelos direitos e autonomia indígena. Assim como a luta pelo cumprimento da educação específica e diferenciada.

Por este tema ser incipiente, acredito que a pesquisa contribuirá no debate acadêmico. Para um maior e melhor aprofundamento nas questões me propus a ouvir e entender essas mulheres, suas ações políticas, os desdobramentos e implicações deste processo dentro das comunidades indígenas e fora delas. Além de colaborar para pensar a conjuntura política e social brasileira na atualidade, tendo em vista o grande desconhecimento das causas indígenas, que ajudam a manter estruturas de repressão e ciclos de ações e discursos de ódio contra os povos originários. Acredito que esta pesquisa tenha, pois, um caráter social, já que busca trazer informações sobre a temática indígena e a agência feminina Kaingang.

Partindo deste contexto busquei responder algumas problemáticas, como, quais são os embates enfrentados por estas mulheres quando se colocam como lideranças; em quais momentos e contextos elas podem falar em nome de suas comunidades; a sua liderança é local/interna ou se estende para fora das aldeias; a agência da professora Kaingang dispõem da mesma extensão e dos mesmos recursos do professor Kaingang; é considerada de igual relevância?

Para responder essas perguntas foram escolhidos certos referenciais teóricos e metodológicos. Sendo este um tema que inclui em seu bojo uma série de questões e teorias da historiografia, é difícil delimitar apenas uma abordagem de análise. Segundo Barros, as abordagens historiográficas não podem ser enquadradas dentro de um único campo.

Apesar de falarmos freqüentemente em uma 'História Econômica', em uma 'História Política', em uma 'História Cultural', e assim por diante, a verdade é que não existem fatos que sejam exclusivamente econômicos, políticos ou culturais. Todas as dimensões da realidade social interagem, ou rigorosamente sequer existem como dimensões separadas¹.

Deste modo, pesquisei utilizando autores que são da área da história cultural e áreas afins das ciências humanas que trabalham o conceito de cultura, sem desconsiderar autores da história política/social ou antropologia, que abordem o conceito agência. Ainda que o termo História Cultural encontre discordância entre os historiadores², a de se convir

¹ BARROS, José D' Assunção. **O campo da História: especialidades e abordagens**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004. p. 15.

² BURKE, Peter. **Variadas de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 13.

que a partir dela é possível estudar as representações ou códigos culturais, que condicionam a visão de mundo e o comportamento humano.

As metodologias utilizadas nesta pesquisa foram a história oral e a etnohistória que possibilitam uma melhor análise de temas contemporâneos que não foram documentados oficialmente ou mesmo em sociedades de tradição oral, como no caso dos Kaingang. “Como método, a história oral se ergue segundo alternativas que privilegiam os depoimentos como atenção central dos estudos. Trata-se de focalizar as entrevistas como ponto central das análises”.³ Assim, desde o início a atenção é centrada nos projetos, nos recolhimentos de entrevistas e todo o processo de transcrição, textualização e transcrição. Igualmente os resultados tem base nas entrevistas e as demais fontes são analisadas a partir do debate central decorrentes dessas.

A partir da história oral podemos identificar que as memórias coletivas são construídas, e por meio delas os indivíduos podem reforçar o sentimento de pertencimento no seu grupo⁴. Entretanto, a identidade cultural que ajuda nessa formação de memória coletiva não é única, já que temos identidades múltiplas e individuais. É importante salientar que, em dados momentos alguma dessas múltiplas identidades podem ir contra ou não se ajustar a identidade cultural predominante em sua realidade sociocultural⁵. Assim, “afirma-se pois que cada depoimento para a história oral tem, peso autônomo, ainda que se explique socialmente”⁶.

O conceito de etnohistória utilizado neste trabalho, se refere a um método, por sua vez interdisciplinar, que pode unir dados e métodos da história, da antropologia, da arqueologia e linguística. Esses métodos de trabalhos com diferentes fontes indígenas, sejam orais, materiais, visuais, escritas ou audiovisuais possibilitam uma abordagem que desenvolve a ideia dos indígenas como agentes históricos, protagonistas da sua própria história.

Além dos relatos de mulheres Kaingang obtidos por mim através da metodologia da História Oral, foram utilizadas entrevistas realizadas por outros pesquisadores disponíveis em áudio e transcritas no acervo do LABHIN. Também foram utilizados

³ BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral**. 4 ed. São Paulo: Loyola. 2004, p. 44.

⁴ POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, 1989. p. 9.

⁵ KUPER, Adam. Cultura, diferença, identidade. In: KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: Edusc, 2002. Cap. 7. p. 311.

⁶ BOM MEIHY, Op. Cit. p. 70.

relatos de viajantes e etnólogos sobre os Kaingang, um documentário, bibliografias relevantes à pesquisa, e por fim os instrumentos de análise, infracitados.

Durante a execução do projeto “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçepó/SC”, a forma encontrada para realização do levantamento de dados para as pesquisas e o desenvolvimento de materiais, foram os instrumentos de pesquisa. Estes possibilitaram o acesso e conhecimento de aspectos relacionados aos povos Kaingang e Guarani, tais como: agência feminina política e religiosa, dentro e fora da Terra Indígena; práticas na gestação, parto e pós-parto; saúde e alimentação; uso da Língua Materna; acesso à saneamento básico, emprego, condições de moradia e escolaridade. Os instrumentos foram elaborados pela equipe de bolsistas acadêmicos do LABHIN com a coordenação de bolsistas de pós-graduação do PPGH, em forma escrita e impressa, com perguntas que demandam respostas objetivas e subjetivas. Em seguida foram levados para as escolas da TI Xaçepó nas saídas de campo, onde foram aplicados pelos professores bolsistas do projeto. Após a aplicação, os dados foram tabulados, registrados e tratados, com a elaboração de tabelas, gráficos e textos de análise. Essa etapa foi realizada no LABHIN.

Um destes é o Instrumento 01.03 – 2016/OBEDUC/UFSC/LABHIN⁷, uma das fontes diferenciais deste trabalho, que se trata de um uma pesquisa tanto quantitativa quanto qualitativa sobre a agência feminina na T. I. Xaçepó. Este foi aplicado em cinco escolas diferentes, são elas: E. I. E. B. Cacique Vanhkre com quatorze instrumentos, E. I. E. F. Paiol de Barro com nove instrumentos, E. I. E. F. Pinhalzinho com cinco instrumentos, e as escolas E. I. E. F. Baixo Samburá e E. I. E. F. São José, cada uma com um instrumento respondido. Alcançando a contribuição voluntária de trinta professoras das respectivas escolas. É importante ressaltar ainda que, o instrumento foi aplicado somente com as professoras, pelo entendimento da necessidade de conhecer as suas demandas, ideias e opiniões. A análise dessas respostas tornou-se válida, pois serviram de base e antecederam as entrevistas de história oral, assim me auxiliaram na elaboração das perguntas.

É sempre bom lembrar que não há conhecimento histórico sem fontes, entende-se evidentemente que as fontes históricas compreendem um conjunto de vestígios sobre os atos humanos muito mais amplos do que apenas o dos documentos escritos e que para a história indígena o recurso às tradições orais e à cultura material, não é apenas salutar, mas fundamental. O pesquisador precisa ter um compromisso ético diante da

⁷ Em anexo.

consciência da importância de seu trabalho para as reivindicações indígenas⁸.

Nesta perspectiva que Pesavento propõem o método de montagem, concebido pela História Cultural, onde o historiador trabalha como um detetive, através de traços e vestígios, buscando para além do literal, analisando os detalhes em relação ao conjunto de informações que dispõem. Por meio do conhecimento dos elementos do passado se realiza um trabalho de construção, “assim as peças se articulam em composição ou justaposição, cruzando-se em todas as combinações possíveis, de modo a revelar analogias e relações de significado, ou então se combinam por contraste, a expor oposição ou discrepâncias”.⁹ Pode-se dizer que os historiadores têm uma grande capacidade de interpretação, por conta do seu volume de conhecimentos, que possibilitam inter-relações entre diferentes leituras e fontes. Desta maneira, o historiador constrói suas fontes, buscando as alternativas mais adequadas para resolver os problemas propostos em sua pesquisa.

No que concerne as dificuldades encontradas no decorrer deste estudo, aponto o problema das fontes ou da falta delas. Por certo que na historiografia e na etnografia as pesquisas referentes a agência sociopolítica de mulheres indígenas são escassas, compondo-se em sua maioria por um olhar masculino. Além de muitas vezes estereotipado, por enxergar na figura do indígena o primitivo/ atrasado. Vale salientar a este respeito que, recentemente mulheres indígenas de diferentes etnias tem construído estudos nesta direção, sobre suas respectivas terras ou aldeias. Outras tem incluído em temas diversos de estudo alguns pontos sobre a agência feminina, seja religiosa ou política, ainda que não estejam focadas no conceito de agência. Utilizei alguns desses trabalhos sob o contexto da T.I Xapecó, para enriquecimento da pesquisa.

Destarte, para uma melhor interpretação deste recorte espacial, utilizei as fontes já referidas, instrumento de análise e entrevistas, que não esgotaram os problemas. No caso da primeira fonte aqui citada, algumas perguntas foram ignoradas ou tiveram respostas evasivas. No caso da segunda fonte também ocorreram alguns contratemplos, como a falta de uma entrevistada no dia selecionado, a negação de uma delas em ceder a entrevista e a impossibilidade de retorno para sanar algumas dúvidas ou fazer novas perguntas; devido ao corte de verbas para projetos de pesquisa nas universidades

⁸CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena**: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. São Paulo, v. 30, p. 368, jan/jun 2011.

⁹PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 65.

recentemente. Ainda assim, espero me somar aos esforços para contribuição desta temática para o caso Kaingang.

Este estudo está organizado em três capítulos. No primeiro capítulo, **CONHECENDO OS KAINGANG**, abordei a trajetória deste povo, por meio da interpretação histórica. Discorri sobre aspectos gerais e culturais como, nomeação, língua, população, alimentação, distribuição territorial e ligação com a terra, espiritualidade e o seu auto reconhecimento por princípios sociocosmológicos dualistas, em um sistema de metades exogâmicas. Sem desconsiderar aspectos sociopolíticos como, o faccionalismo Kaingang, suas unidades sociais com identidade e autonomia político-territoriais e seus líderes, assim como a organização familiar patrilinear e matrilocal. Assinalei ainda o conceito de cultura, trazendo alguns fatores sobre a dinâmica cultural, importantes pontos de discussão quando se diz respeito aos povos indígenas e o processo colonizatório, com seus impactos histórico-culturais, também abordado no segundo subitem deste capítulo. Situei, pois, a Terra Indígena Xaçupé, por ser esse meu recorte espacial; assim como iniciei uma análise a respeito do status das mulheres nesta sociedade, através de relatos etnográficos.

No segundo capítulo **AGÊNCIA FEMININA**, adentrei nos diferentes modos de participação política e religiosa de mulheres na sociedade Kaingang. Identifiquei que algumas dessas agências são mais tradicionais, ligadas ao âmbito doméstico como no caso das kofá, das kujá, das mães e esposas; e outras são contemporâneas, ligadas a esfera pública como no caso das vereadoras e das pastoras. É importante ressaltar, no entanto, que, o público e o privado não estão rigidamente separados, pelo contrário, ambos setores influenciam nas decisões familiares e na vida da comunidade de maneira geral. A temática dessas agências é riquíssima e abrangente, mas me dediquei a elas apenas neste capítulo, por não serem o objeto principal do trabalho. Ainda assim, a de se considerar que sua abordagem é imprescindível quando se fala em liderança feminina Kaingang, por nos dar uma dimensão da complexidade político-religiosa e dos aspectos que as perpassam.

Por fim, no terceiro capítulo **PROFESSORAS KAINGANG**, dissertei sobre todo o processo de luta iniciado na década de 1970, a partir do qual cresceram as reivindicações de um maior protagonismo indígena na criação e efetivação de políticas públicas. Todo esse processo foi necessário para que posteriormente, em 2014, fosse criada a categoria de professor indígena, com o Plano Nacional de Educação. Identifiquei, a categoria dentro das chamadas “novas lideranças” e assim trabalhei o conceito principal deste estudo,

agência. Esta “tem a ver com pessoas que nutrem desejos de ir além (...) de suas próprias estruturas de desigualdade; (...) pessoas que jogam, ou tentam (...) mesmo se partes mais poderosas procuram desvalorizá-las”¹⁰, o que ocorre claramente no caso Kaingang, onde se deram relações desiguais de poder ao longo de toda a história, seja entre mulheres e homens, como entre os indígenas e os não indígenas. Desta forma, com o foco de investigação na Terra Indígena Xaçupé, mas trazendo outras referências pertinentes a discussão, busquei identificar a agência das professoras Kaingang e responder as questões problema já expostas nesta introdução.

¹⁰ ORTNER, Sherry B.. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 25ª. **CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS**. Goiânia: Nova Letra, 2006. p. 68.

1. CONHECENDO OS KAINGANG

1. 1 História e cultura

O povo Kaingang foi conhecido muito tempo pelo termo Coroado, devido a característica de seu corte de cabelo tradicional. Pouco tempo atrás acreditava-se que, a designação Kaingang teria sido utilizada pela primeira vez na literatura pelo etnógrafo Telêmaco Borba. No entanto, esta, segundo o pesquisador Lúcio Tadeu Mota iniciou em 1865-1867, com os autores Camilo Lellis da Silva e Franz Keller, respectivamente¹¹. A língua Kaingang faz parte da família ‘Jê’, do tronco linguístico ‘Macro Jê’, sendo dividida em cinco dialetos, segundo o *Summer Institute of Linguistic*, de acordo com o território em questão. Configuram o território tradicional deste povo os atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, no Brasil; e também a província de Misiones, na Argentina¹².

As regiões as quais os Kaingang estão vinculados são de planalto, principalmente as que tem a presença da floresta ombrófila mista, comumente conhecidas como matas de araucárias, e as regiões de campos. Estas desempenham funções fundamentais para vida deste povo, já que sua base alimentar tradicional é o pinhão, associado às práticas de caça, pesca, coleta, agricultura de plantas e cereais; ainda que alimentos industrializados e de produção externa, estejam incluídos em sua dieta na atualidade. Além da alimentação, a mata dos territórios Kaingang tem importância espiritual, pois, acreditam ser a morada dos *yangré*¹³ e dos espíritos dos mortos, de seus antepassados¹⁴.

Atualmente este é o terceiro maior povo indígena do Brasil, com cerca de 45.620 mil pessoas, logo depois do povo Guarani com cerca de 85.255 mil pessoas e do povo Ticuna com cerca de 53.544; de acordo com os dados fornecidos pelo Siasi/Sesai em 2014¹⁵. Ocupando, pois, 46 Terras Indígenas, seis em identificação (em estudo por grupos de trabalho nomeados pela FUNAI), duas identificadas (terras com relatório de estudo

¹¹ MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. Cap. 1. p. 11.

¹² BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. Parte I. p. 50.

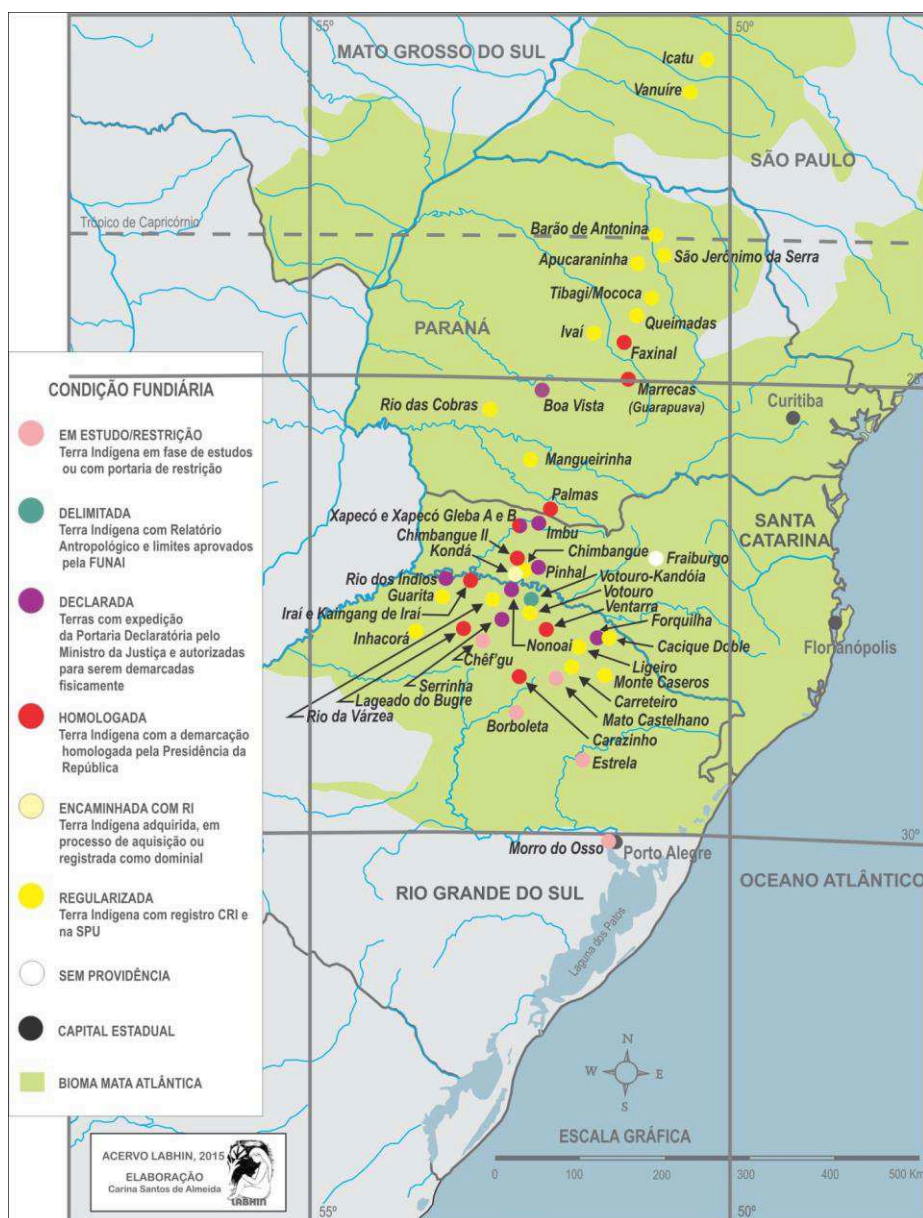
¹³ Yangré: são os espíritos animais (dos homens), que guiam dos líderes espirituais Kaingang (os Kujã).

¹⁴ BRIGHENTI, 2012, Parte I, Op. Cit, p. 49-52.

¹⁵ SOCIOAMBIENTAL/FUNASA. **Quadro geral**: população indígena do Brasil em 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

aprovado pela presidência da FUNAI), oito declaradas (terras declaradas pelo Ministro da Justiça), 30 homologadas ou reservadas (homologadas pela Presidência da República, adquiridas pela União ou doadas por terceiros)¹⁶; todas nos estados brasileiros supracitados.

Figura 1. Localização e condição fundiária das Terras Indígenas Kaingang no sul do Brasil ¹⁷



Fonte: Elaborado por Carina S. de Almeida a partir da localização das Terras Indígenas Kaingang no Brasil da FUNAI e IBGE (2007) e do ISA (2014). Acervo LABHIN/UFSC, 2015.

¹⁶ SOCIOAMBIENTAL, Instituto. **Terras Indígenas**. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/#pesquisa>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

¹⁷ No mapa constam apenas 44 terras indígenas, pois este não contabiliza as terras Ibirama e Yvy porã, que são Xokleng/Laklãnõ e Guarani respectivamente, mas que contam com uma população Kaingang. Apesar disso, este nos dá uma dimensão da distribuição das terras Kaingang no território brasileiro.

Conforme descrições de oficiais provinciais, missionários, autoridades e outros observadores do século XIX, a definição dos Kaingang como grupo tem base em suas unidades sociais com identidade e autonomia político-territoriais. Estas unidades político-territoriais eram formadas por cerca de 300 a 700 pessoas, distribuídas em grupos locais, que se subdividiam em grupos familiares. Cada unidade tinha como referência um chefe principal, um cacique e cada grupo local um chefe subordinado ao cacique, os chamados cacique subordinados¹⁸. Como líderes dos grupos familiares se encontram os “truncos velhos”, categoria Kaingang para designar pessoas que tem sua história de vida ligada a história local. Embora não pareça, dada a ordem de subordinação, estes últimos tem um papel primordial nesta sociedade, ligam os “indivíduos às histórias locais, cumprem o papel de fornecer uma referência para a configuração de ‘linhas locais de descendência’”. Estar associado aos *truncos velhos* é (...) condição para legitimidade política no interior de cada terra indígena”¹⁹.

Uma segunda referência das unidades era seu próprio território, uma vez que, este povo têm uma forte ligação com a terra por uma série de fatores, como a supracitada importância espiritual, pelos seus antepassados mortos e o ritual dedicado a estes, chamado *Kiki*²⁰: ritual que até alguns anos atrás ainda era realizado na Terra Indígena Xapecó. Assim como, a importante ligação com a terra onde foram enterrados os umbigos das crianças Kaingang, logo após seu nascimento²¹. E por fim, a ligação com a terra que aparece desde seu mito de origem (infracitado).

A terceira referência para a estruturação das unidades e dos grupos são as relações consanguíneas e de parentesco. Os grupos familiares são formados por filhos solteiros, filhas, netos e genros. Dentro dessas relações há certa hierarquia, que “divide os grupos familiares em ‘englobados’ (genro) e ‘englobantes’ (sogro)”²². Sendo esta assimetria consequência da patrilinearidade e matrilocidade/uxorilocidade, questão que trarei mais à frente.

¹⁸ FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. Cap. 4. p. 102.

¹⁹ FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. 288 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. p. 139.

²⁰ Kiki: festa aos mortos, ou festa de culto aos mortos.

²¹ FERNANDES, 2004, Op. Cit, p.103.

²² Ibidem, p. 113.

Pontualmente, sobre grupos “englobantes” e “englobados”, Fernandes afirma que, no período de 2004 em Palmas, no Paraná, os grupos locais eram chamados de grupos de auxílio. Que se refere a eventos onde parentes reúnem-se para trabalhar coletivamente na roça de um casal de velhos. Essas relações de trabalho e reciprocidade ocorrem por meio das relações de afinidades estabelecidas pelos homens chefes dos grupos familiares. Deste modo, os grupos de auxílio (grupos locais), englobam os grupos familiares. Ou revertendo a lógica, os grupos auxílios são formados pelos grupos familiares²³, portanto “podemos afirmar que a divisão em grupos, embora constitutiva da organização social, não é concebida como produtora de uma inflexão no conjunto, na totalidade Kaingang”²⁴.

No contexto do faccionalismo Kaingang, os processos de tomadas de decisões podem ser influenciados por diversos fatores, os quais a comunidade pode se apropriar, optando por um, dois ou mesmo os três, sendo manifestadas a partir dos discursos em reuniões políticas e efetivamente nas ações. A concepção de representação da comunidade a partir de um “agente” que se relacione com o mundo dos brancos, tem relação clara com a organização das unidades político-territoriais tendo como referência um líder/cacique.

Já a concepção da comunidade como uma totalidade, leva em conta o próprio território, a noção de pertencimento a terra e conseqüentemente ao grupo. Por fim, a concepção da divisão da comunidade em grupos familiares, faz referência a estruturação das unidades político-territoriais a partir da fusão de elementos dessa relação patrilinear e matrilinear. Entre os homens a afinidade com o “solo” e ao mesmo tempo de parentesco, e entre as mulheres a forte ligação de “sangue”, os laços de consanguinidade²⁵.

Isto posto, as decisões sejam elas de punições ou de acesso a bens e oportunidades, podem ser tomadas pelo cacique, em conjunto com líderes de diversos níveis da comunidade ou em assembleia geral. Fernandes também traz o exemplo de Palmas, onde a liderança era composta pelo cacique, vice-cacique e mais dez pessoas. Encontravam-se pai e filho, pai e filho adotivo, irmãos e primos maternos, sogro e genro e um deles advindo de outra terra indígena. O que confirma que o poder é compartilhado com base em diferentes ligações, ainda que haja hierarquia entre elas. O autor ressalta a participação do indígena de “outra terra”, reforçando que este possui formação de técnico contábil,

²³ FERNANDES, 2004, Op. Cit, p.130.

²⁴ Ibidem, p. 137.

²⁵ Ibidem, p. 113, 125.

ficando responsável pela contabilidade da Associação Comunitária²⁶. O conhecimento é valioso para a comunidade, por isto é considerado legítimo e não pode ser desprezado. Essa mediação realizada por alguns indígenas dentro das comunidades, dos conhecimentos de instituições e mecanismos dos não indígenas será melhor abordado nos próximos capítulos desta pesquisa.

Em suma, a hierarquia perpassa toda a organização sociopolítica do povo Kaingang e a sua divisão em “facções”, “é uma condição e não um produto da sociabilidade. Ademais, o próprio mito de origem Kaingang instaura uma fórmula de organização social, na qual a divisão é condição necessária à sociabilidade”²⁷. Essa concepção mitológica tem igualmente o englobante e o englobado, pois embora as partes sejam complementares, são também assimétricas.

Este povo se reconhece por princípios sociocsmológicos dualistas, identificando-se em um sistema de metades exogâmicas, Kamé e Kairu, os irmãos que deram origem a sociedade Kaingang²⁸. No mito de origem descrito por Telêmaco Borba, teria acontecido um grande dilúvio onde “foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra *Crinjijimbé* emergia das águas. Os *Caingangues*, *Cayrucrés* e *Camés* nadavam em direção a ella (...) cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra”²⁹. Depois que as águas secaram, os Kaingang se mantiveram próximos de “*Crinjijimbé*”. “Os *Cayrucrés* e *Camés*, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho pelo interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas”³⁰. Deste modo, nascendo/renascendo da terra.

Nimuendajú, descreve bem a diferenciação entre os irmãos, que vão se consolidar posteriormente com a nomenclatura Kamé e Kairu, ainda que ocorram variações.

Dizem que Kañerú e a sua gente toda eram de corpo fina, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca resistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. (...) Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta³¹.

²⁶ FERNANDES, 2004, Op. Cit, p. 126.

²⁷ Ibidem, p. 137.

²⁸ TOMMASINO, K; FERNANDES, R. C. **Kaingang**. Artigo eletrônico. <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang> Acesso em: 07 de abril de 2017.

²⁹ BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Coritiba: Typ e Lytog, A Vapor Impressora Paranaense, 1908. p. 20.

³⁰ BORBA, Op. Cit, p. 21.

³¹ NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo**: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará. Campinas: Unicamp, 1993. p. 59.

O etnólogo disserta sobre a divisão entre as metades, segundo ele, “a divisão em *Kañeru* e *Kamé* é o fio vermelho que passa por toda a vida social e religiosa desta nação”³². Esta rege a organização social, os casamentos, as nomeações, as pinturas corporais e os rituais. No casamento ideal, um dos pares seria Kamé e o outro Kairú, para que houvesse uma complementariedade. Os filhos nascidos dessa união seriam da mesma metade do pai, levando em conta a patrilinearidade, classificação que será trabalhada a seguir. Salvo exceções, quando por exemplo, o indivíduo não se identifica com a metade a qual pertence.

Em sua **Revisão bibliográfica crítica sobre organização social Kaingang**, Juracilda Veiga afirma que as fontes no tocante da patrilinearidade³³ “são concordantes em atribuir à herança por linha paterna a identificação social do indivíduo, ou seja, a ‘metade’ à que pertence”³⁴. Era acertado por este povo que, a criança devia sua existência somente ao pai, sendo a mãe apenas depositária e guarda da prole. Sendo assim em caso de divórcio, os filhos quase sempre ficavam na presença do pai. Deste ponto, também foi observado que, filhos de pai Kaingang e mãe branca, eram considerados Kaingang; enquanto filhos de mãe Kaingang e pai branco eram considerados brancos, não seguindo muitas vezes o sistema indígena e as tradições. Podendo, no passado em aldeias específicas, sofrer a morte, em caso de viuvez da mãe.

Na atualidade, podemos perceber claramente a permanência de alguns desses princípios, onde o critério para identidade étnica passa pelo conceito de patrilinearidade. Mesmo que depois do matrimônio o filho Kaingang passe a viver longe do patriarca, este afastamento territorial não impede que pais e filhos mantenham relações de reciprocidade, principalmente nas roças, que são passadas aos filhos como herança. O mesmo se constata na organização política, pois, ainda que, na maioria das Terras já ocorram eleições, é recorrente a influência política do pai/família nas candidaturas e conseqüentemente na eleição ao cargo de cacique, entre outros cargos³⁵.

Apesar dos Kaingang receberem filiação da metade paterna, por ser uma sociedade patrilinear, o padrão de residência dessa sociedade é tradicionalmente a

³² NIMUENDAJÚ, Op. Cit, p. 60.

³³ Patrilinearidade: é uma classificação ou organização de um povo, linhagem em que a descendência é contada em linha paterna. Geralmente envolve a herança de propriedades, nomes, ou títulos através da linha masculina.

³⁴ VEIGA, Juracilda. **Revisão bibliografia crítica sobre organização social**. Chapecó: Unoesc, 1992. p. 29.

³⁵ TOMMASINO; FERNANDES, Artigo eletrônico. Op. Cit.

matrilocalidade³⁶/ uxori-localidade³⁷. Diferentes autores discorrem sobre o tema, desde as primeiras informações sobre esta sociedade. Entre eles Borba, que analisa a forma de casamento, no período por ele observado:

o noivo fica agregado á família da noiva, que, se é moça, fica-lhe pertencendo, sem necessidade de cerimônia alguma; se esta é ainda menina, fica o noivo, pela mesma forma agregado ao sogro, a quem faz todo o serviço, como seja: caçada, roças, lenha, etc; até que a noiva atinja de dez a doze annos³⁸.

Essa agregação familiar, onde os genros vão morar na casa ou próximos aos sogros, estabelece certo controle dos homens mais velhos sobre o serviço que os genros prestam às famílias, na roça e na obtenção da subsistência da família. No entanto, o padrão de residência além de influenciar a economia, também estabelece certos laços de reciprocidade entre as parentas consanguíneas, que se ajudam principalmente no trabalho doméstico, na roça ou mesmo fora da aldeia, quando uma dessas mulheres seja ela, mãe, tia, avó, prima, irmã ou filha, se encarrega dos cuidados e educação das crianças. Pode-se dizer que essas relações se dão há muito tempo e que foram observadas inclusive pelo etnólogo Mabilde. Este relata que, tomar conta das crianças ficava ao encargo das mulheres mais velhas, “voltando para o colo da mãe para ser amamentada ou, quando esta não tem o que fazer, para ser acariciada”³⁹.

Igualmente, com os cuidados durante a gestação, no parto e no pós-parto, são as parentes que na maioria das vezes ajudam; no parto, segurando a criança, cortando o umbigo, limpando ambos após o nascimento, preparando a comida, ajudando nas primeiras amamentações e realizando as tarefas domésticas, até que a parturiente possa reassumi-las. “As mulheres, cujas atividades são predominantemente ligadas à casa, são as que mais frequentemente comem juntas e nessas oportunidades aproveitam para conversar com as crianças”⁴⁰. Pode-se dizer que, é essa proximidade que possibilita toda a socialização e participação ativa dentro da família extensa.

Entretanto, há algumas exceções deste padrão de residência, que foram abordados por Veiga, segundo ela, “as exceções são para o caso de filhos únicos que devem cuidar

³⁶ Matrilocalidade: modo de residência de um novo casal em que os cônjuges vão habitar com a família da mulher.

³⁷ Uxori-localidade: costume institucionalizado segundo o qual, após o matrimônio, os cônjuges vão morar na casa da mulher, ou na mesma povoação.

³⁸ BORBA, Op. Cit, p. 11.

³⁹ MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul: 1836-1866.** São Paulo: IBRASA: [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. p. 51.

⁴⁰ PEREIRA, Magali Cecili Surjus. **Meninas e Meninos KAINGANG: O Processo de Socialização.** Londrina: Editora Uel, 1998. p. 81.

de seus velhos pais, e moças órfãs que, com o casamento, passam a morar com a família do marido”⁴¹, ou ainda o caso abordado por Sacchi em sua dissertação de mestrado, onde os homens da família trabalham fora da Terra Indígena, não havendo necessidade de auxílio dos genros em roças. Segundo ela, essa mudança interna pode estar relacionada a produção econômica dessa sociedade em contato com a sociedade regional. Deste modo, esse novo padrão se daria de acordo com a situação financeira e a relação com as famílias do casal, conforme os depoimentos e a observação de campo da pesquisadora⁴².

Por fim, é importante salientar que a diferença do modelo de sociedade Kaingang tradicional presente nas etnografias para o modelo atual, foi produzida, modificada culturalmente. O conceito de cultura, objeto de inúmeros debates entre os antropólogos, hoje encontra certo consenso entre esses estudiosos, mesmo que com ressalvas ou observações. Cultura

é essencialmente uma questão de ideias e valores, uma atitude mental coletiva. As ideias, os valores, a cosmologia, a estética e os princípios morais são expressados por intermédio de símbolos e, portanto, - se o meio é a mensagem - cultura podia ser descrita como um sistema simbólico⁴³.

Todos esses sistemas simbólicos sofreram constantes alterações, mais ou menos intensas, variando de uma sociedade para outra. Essas por sua vez, fazem parte da chamada dinâmica cultural, que pode se dar, por mudanças internas do próprio sistema cultural, o que na maioria dos casos é lento, podendo ser impulsionados por eventos históricos, como desastres naturais ou invenções tecnológicas. E no caso mais comum, que ocorre por meio do contato de um sistema cultural com o outro, esse é geralmente mais rápido e brusco, “no caso dos índios brasileiros, representou uma verdadeira catástrofe”⁴⁴.

Os homens (...) têm a capacidade de questionar os seus próprios hábitos e modificá-los. O antropólogo concordaria, porém, que as sociedades indígenas isoladas têm um ritmo de mudança menos acelerado do que o de uma sociedade complexa, atingida por sucessivas inovações tecnológicas. Esse ritmo indígena decorre do fato de que a sociedade está satisfeita com muitas de suas respostas ao meio e que são resolvidas por suas soluções tradicionais. (...) Qualquer sistema cultural está num contínuo processo de modificação. Assim sendo, a mudança que é inculcada pelo contato não representa um salto de um estado

⁴¹ VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: Uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. 221 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. p. 94.

⁴² SACCHI, Angela Célia. **Antropologia de gênero e etnologia Kaingang**: Uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/Paraná. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, UFSC, Florianópolis, 1999. p. 29.

⁴³ KUPER, Op. Cit. p. 288.

⁴⁴ LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: Um Conceito Antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 96.

estático para um dinâmico mas, antes, a passagem de uma espécie de mudança para outra. O contato, muitas vezes, estimula a mudança mais brusca, geral e rápida do que as forças internas⁴⁵.

É inegável que os Kaingang, assim como muitos outros povos indígenas do Brasil, sofreram profundas influências produzidas por diferentes eventos históricos, principalmente ao que se refere a colonização, sua violência e imposição “civilizatória”.

Neste contexto, podemos pensar sobre o status das mulheres na sociedade Kaingang. O relacionamento entre os sexos, foi registrado por diferentes pesquisadores ao longo dos séculos. Deste modo, pode-se identificar que as informações sobre este tema não estão sob um território simples e homogêneo, mas repleto de informações divergentes. Estas não contestam uma a outra, porém identificam diferentes modos de sociabilidade em diferentes espaços territoriais e de tempo.

Segundo grande parte das bibliografias que tratam sobre os Kaingang, tradicionalmente as mulheres não exerciam cargos políticos significativos, eram responsáveis pelo preparo dos alimentos, por prover a água e lenha, semear, plantar e colher os campos, além do transporte dos objetos em viagens e confecção de objetos de uso doméstico, como cestarias. Todos estes trabalhos eram realizados pelos homens, só em casos muito específicos, como no supracitado ou em castigos por desobediência ao cacique, sendo o indivíduo “forçado” a prover sua própria alimentação e lenha, o que era visto pelos Kaingang como uma grande humilhação, preferindo alguns a morte, por execução do que a realização destes serviços; outro caso, não raro, era efetuar estes serviços como um presente ao cacique principal, que em alguns casos poderia retribuir, inclusive “cedendo” uma mulher⁴⁶. Aos homens cabia, mais especificamente às lideranças, decisões políticas acerca do grupo, a caça e a proteção em guerras inter tribais.

As mulheres Kaingang dentro de tal sociabilidade são conhecidas pela etnografia de Mabilde, como sendo submissas e subjugadas. Em **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul**, este também relata sobre os “empréstimos” de mulheres em troca de objetos como facas. Segundo ele:

os coroados (...) não são, em geral, ciumentos, o que se pode atribuir ao amor nulo ou quase nulo que têm às suas mulheres e à condição servil em que as têm, considerando-as antes escravas, do que esposas ou companheiras, e parecendo precisar delas, somente, para propagação de sua raça. (...) Cedem com facilidade a sua mulher para que fique em sua companhia por algumas

⁴⁵ LARAIA, Op. Cit, p. 25.

⁴⁶ MABILDE, Op. Cit, p. 81.

horas – sem reserva alguma do uso que o estrangeiro dela fizer. Fazem isto sem dificuldade e repugnância, a troco de qualquer objeto que lhes é oferecido ou que por eles é cobiçado. (...) O coroadado (...) mandou ao interprete que me dissesse que, se eu lhe desse outra faca boa, *me emprestaria sua mulher até o dia seguinte!*...⁴⁷.

Entretanto, é importante salientar que, este foi um processo de ressignificação após o contato, quando os Kaingang chegaram ao conhecimento do uso de ferro e aço, durante o século XIX. Ainda que tenham resistido durante algum tempo e preferido instrumentos líticos, possivelmente pela dificuldade em conseguir metais⁴⁸.

Em contraste com a ideia primeiramente colocada, temos o registro de Borba, que demonstra, que a condição de submissão poderia não ser tão predominante. E que seriam as mulheres praticantes de atos de contestação, não aprovados pela sociedade.

É muito raro os maridos abandonarem as mulheres; mas estas, quando moças, com facilidade os abandonam para unir-se a outro; quando se dá este caso, escondem-se no matto seis ou oito dias; se nos primeiros dias o marido os encontra, e o amante não é valente, aquelle lhe aplica uma boa sova de pao e a infiel volta ao lar que tinha abandonado, sem mais nada lhe resultar do que um acréscimo de afeição por parte do marido⁴⁹.

Enquanto isto, Souza, descreve que, nos combates se somavam “algumas mulheres, além dos homens. Quando um dos homens cae, ás pancadas de um adversário, as mulheres intervém, impedindo a continuação das bordoadas”⁵⁰. Apesar disso, “a mulher destinada a um índio, se não quer acompanha-lo é amarrada ao seu rancho até querer”⁵¹. Mostrando a relação ambígua entre as mulheres e homens no mesmo contexto, assim como a participação feminina na guerra.

Por fim, escritores como Ambrosetti, Barbosa, Santos e Baldus, são citados por Veiga, como os que trazem referências desses indígenas como carinhosos e suaves para com suas esposas e apresentam estas como agentes decisivas nos rumos da vida do seu povo, embora os autores não tenham se aprofundado no tema em questão⁵².

Não podemos ignorar que, muitas mudanças também ocorreram após o contato com os não índios e os aldeamentos, o que mudou sensivelmente os papéis atribuídos a partir dos gêneros. Recentemente as mulheres Kaingang vêm se mostrando cada vez mais

⁴⁷ MABILDE, Op. Cit, p. 64-65.

⁴⁸ BECKER, Ítala Irene Basile. **O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. Pesquisas, São Leopoldo, n. 29, p.1-331, 1976. p. 18.

⁴⁹ BORBA, Op. Cit, p. 11-12.

⁵⁰ SOUZA, Geraldo de Paula. **Notas sobre uma visita a acampamentos de índios Caingangs**. Revista do Museu Paulista. São Paulo, V.10, 1918. p. 746.

⁵¹ SOUZA, Op. Cit, p. 745.

⁵² VEIGA, 1992, Op. Cit, p. 38-39.

ativas dentro da política, seja no âmbito local ou nacional. Segundo Pacheco, “é impossível deixar de lado a influência de Vanuíre, a indígena que teve o grande papel no aldeamento dos Kaingang paulistas, ou mais recentemente a heroína Fendô na luta pela demarcação do Toldo Chimbanguê”⁵³. As diferentes agentes femininas e as diferentes formas de participação serão melhor abordadas nos capítulos que se seguem.

1.2 Terra Indígena Xapecó e colonização

Durante os primeiros séculos de colonização a Coroa portuguesa não tinha um interesse incisivo no Sul do Brasil. Neste contexto, o contato entre os Kaingang e os colonizadores portugueses não era constante e contínuo, da mesma maneira que “esta região (...) não manteve qualquer contato permanente com espanhóis, nem mesmo os jesuítas fundadores das Missões no médio Uruguai e baixo e médio Paraná”⁵⁴. Ainda que ambos os lados se fizessem cientes da presença um do outro, na região em questão.

Doravante, revela-se por parte do governo colonial a conveniência da ocupação, como uma estratégia do ponto de vista militar; para assegurar a posse do território que era palco de tensão/disputa com a Espanha, pois as fronteiras entre Brasil e Argentina ainda não tinham sido definidas neste período. Também passa a ser manifestado o interesse econômico na região, para expansão pecuária e pela alternativa de passagem na localidade de Lages em Santa Catarina. Haja vista, os altos impostos cobrados para as tropas e muares, que encareciam o comércio entre a região de Missões no Rio Grande do Sul e Sorocaba em São Paulo⁵⁵.

Destarte, as primeiras tentativas de ocupação dos territórios Kaingang, tal como sua dominação, ocorreram entre 1768 e 1774. Entretanto, os Kaingang impediram a ocupação de seus territórios pelos colonizadores até a primeira década do século XIX, período no qual as frentes de ocupação avançaram sobre os Campos de Guarapuava (1910) e Campos de Palmas (1939). É significativo salientar que nestes períodos as fronteiras dos atuais Estados brasileiros eram outras. Ainda segundo Brighenti:

⁵³ PACHECO, Andréia. **Permanências e transformações nos papéis das mulheres na sociedade Kaingáng**: Terra Indígena Xapecó. 2004. 56 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Departamento de Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004. p. 36.

⁵⁴ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso vizinho Kaingang**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003. p. 69.

⁵⁵ BRIGHENTI, 2012, Parte I, Op. Cit, p. 50.

As regiões dos campos de Guarapuava e todo o oeste catarinense pertenciam à província de São Paulo até 1843, quando passou ao domínio de Paraná. Santa Catarina era constituída apenas pelo litoral e parte dos campos da serra acima, incluindo Lages. Os Campos de Palmas compreendiam todo o oeste catarinense⁵⁶.

Mesmo em regiões distintas os conflitos acabaram interferindo nos demais territórios Kaingang, por conta da mobilidade deste povo.

O avanço territorial acabou sendo mais impulsionado com a fuga da família real para o Brasil. Neste contexto, o Governo de D. João VI expede a Carta Régia 5/11/1808, destinada ao então governador da capitania de São Paulo, onde se referia aos índios como bárbaros, os quais seriam responsáveis pela perturbação a começar de, “oeste da estrada real, desde a Villa da Faxina até a Villa de Lages, a maior parte das fazendas, que estão em dita estrada, se vão despovoando, umas por terem os Índios Bugres morto os seus moradores, e outras com o temor que sejam igualmente victimas”⁵⁷, o que legitimaria segundo a carta a declaração de guerra justa. Não havendo outro meio de “civilisar povos bárbaros, senão ligando-os a uma escola severa, que por alguns annos os force a deixar e esquecer-se de sua natural rudeza e lhes faça conhecer os bens da sociedade”⁵⁸, ou seja, aldeando e colocando estes povos sob as leis da Coroa.

A Carta em questão também informava o que deveria ser feito em caso de êxito na Guerra justa e captura dos “bugres”. Estes poderiam virar prisioneiros de guerra durante quinze anos, prestando serviços, ou como já citado, ir para um aldeamento ante autoridade real, para viver cultivando as terras, considerados como “cidadãos livres e vassallos”. O que de qualquer maneira cerceou a liberdade e autonomia desses grupos indígenas.

Durante este contexto, houveram aproximações entre lideranças Kaingang e o governo, o que facilitou alguns aldeamentos. Os caciques Vitorino Kondá e Estevão Ribeiro do Nascimento Veri foram contratados para auxiliar na defesa das fazendas e das vilas que estavam sendo criadas nas regiões dominadas, fornecendo inclusive mão de obra para abertura de estradas, construção de linhas telegráficas e fortalezas militares. Essa troca por parte desses indígenas pode ser vista como uma estratégia de sobrevivência, além de que esses cresceram em aldeamentos, possuindo demandas diferentes dos

⁵⁶ BRIGHENTI, 2012, Parte I, Op. Cit, p. 50.

⁵⁷ Carta Régia de D. João VI para Antonio José da Franca e Horta - 5 de novembro de 1808. **Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava.** www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm. Acesso em 16 de abril de 2017.

⁵⁸ Idem.

indígenas dos campos⁵⁹. Juntamente a esses fatos somava-se o fato já mencionado, de que os Kaingang se organizam em facções, a partir de unidades político territoriais independentes, comandadas por um cacique principal e subordinados, (ou vice-cacique), não sendo essencialmente aliados de outros grupos Kaingang.

Este argumento é assentado na observação de diversos escritores, etnógrafos e historiadores, que defendem que os Kaingang não se entendiam como nação. Durante sua estada entre eles, Mabilde constatou que,

ainda que todos os coroados tragam o mesmo distintivo da cabeça tonsurada e o cabelo cortado da mesma maneira, pertencendo, assim à mesma nação, muitos não são amigos e pode-se dizer, sem correr o risco de errar ou exagerar, que entre as tribos, na sua grande maioria, existem sempre rivalidades, mais ou menos fundamentadas. São inimigos irreconciliáveis que fazem, mutuamente, uma guerra de extermínio⁶⁰.

Ainda segundo Nötzold, “grupos Kaingang guerreavam-se entre si. Eles não tinham a consciência de uma nação Kaingang, cada cacique comandava o seu grupo, buscando assim alianças que os favorecessem”⁶¹. Sendo assim algumas vezes as alianças que lhes favorecia era com os brancos.

Os aldeamentos existiram em diferentes épocas nas diferentes regiões do Brasil, com o intuito de branqueamento, instrução ao trabalho e convertimento à fé cristã, mas “ao final do século XIX a política de aldeamento foi considerada um fracasso devido a resistência indígena em aceitar a proposta e submeter-se⁶². A partir do fracasso dos aldeamentos, o governo imperial criou e investiu nas Colônias Militares, em 1850, com o intuito de proteger os territórios brasileiros que faziam fronteira com a Argentina, catequização e civilização dos indígenas, estabelecimento de agricultura, entre outros serviços⁶³.

Segundo D’Angelis, parecia certa a relação dos oficiais da colônia militar com os chefes indígenas, dos toldos Xapécó e Formigas. De modo, que foram os Kaingang que abriram as picadas para a construção da linha telegráfica de Xanxerê, atribuindo nomes aos locais por onde passavam. Chapecó, por exemplo, de acordo com a tradição oral, foi denominado “Xapetkó”. Também segundo a tradição oral, encerrados o trabalho em

⁵⁹ BRIGHENTI, 2012, Parte I, Op. Cit, p. 51.

⁶⁰ MABILDE, Op. Cit, p. 45

⁶¹ NÖTZOLD, 2003, Op. Cit, p. 75.

⁶² BRIGHENTI, 2012, Parte I, Op. Cit, p. 52.

⁶³ D’ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Para uma história dos Índios do oeste Catarinense**. Cadernos do centro de organização de memória sócio-cultural do oeste de Santa Catarina – CEOM. Ano 4, nº 6, Chapecó, 1989. p. 50.

1893, os indígenas voltaram até Boa Vista, para receber o pagamento do governo. Entretanto, o então cacique Vanhkrê expos aos “homens do governo” que, “nós precisamos de terra prá criar nossos filhos, que nós não vamos andar criando nosso filhos nas copas dos pinheiros. Nós não somos macacos”. Requerendo assim, o “entremeio do Chapecó com o Chapecozinho”⁶⁴.

À vista disto, mais tarde em 1902, o presidente da província do Paraná Francisco Xavier da Silva, assinou o decreto que conferia aos Kaingang a terra solicitada. Há baixo o transcrevo em parte:

Considerando que é necessário reservar uma área de terra para que os mesmos índios possam, com a necessário estabilidade dedicar-se à lavoura, á que estão afeitos; (...) Fica reservada para o estabelecimento da tribo de indígenas coroados ao mando do cacique Vaicrê, salvo direito de terceiros, uma das áreas de terra compreendida nos limites seguintes: A partir do rio Chapecó, pela estrada que segue para o sul, até o passo do rio Chapecósinho, e por estes dois rios até onde eles fazem barra. (RELATÓRIO, 18 de junho de 1902).⁶⁵

Contudo, a Lei de Terra de 1850, a qual indicava que as terras indígenas não deveriam ser levadas a venda, foi mal interpretada, ocorrendo justamente o contrário, tornando-se as terras devolutas⁶⁶. Além da ocupação das terras por camponeses, iniciou-se então um processo de concessão de terras públicas, a qual incluíam terras indígenas e de caboclos, para as empresas colonizadoras. Tudo isso com interesses claramente comerciais, que eram recônditos pela falsa noção de que se deveria solucionar o “vazio demográfico”. Este processo foi facilitado inclusive por figuras do poder público, que se beneficiavam da situação. Era comum a prática de expropriação/espoliação das terras, procedimento de expulsão dos “intrusos” pelos capatazes funcionários dos “proprietários”, obviamente os métodos não eram dos mais brandos⁶⁷.

Por todos os danos causados pelas empresas colonizadoras no início do século XX, os Kaingang pediram uma medição definitiva das terras, valendo-se do decreto oficial de 1902, mas, apesar de os documentos históricos mostrarem que o governo também concordava com a necessidade da demarcação, esta não teve seguimento, tendo

⁶⁴ D'ANGELIS, Op. Cit, p. 51-52.

⁶⁵ SILVA, Luana Máyra da; SILVA, Jeniffer Caroline da. Do papel ao cotidiano: Escola e educação escolar indígena na E.I.E.B Cacique Vanhkrê. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palloti, 2012. p. 167.

⁶⁶ BRIGHENTI, Clovis Antonio. Terra Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Org.). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Palloti, 2012. Parte III. p. 264.

⁶⁷ SILVA, Luana Máyra da. **Entre a tradição e a resignificação: a cultura material Kaingang na Contemporaneidade - Terra Indígena Xapecó/SC**. 272 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. p. 42.

como justificativa a falta de verba. Ocasionalmente na continuidade do processo de espoliação dos indígenas de suas terras tradicionais⁶⁸. Lembrando que neste caso específico, a terra era legalmente creditada aos Kaingang, nos dando uma dimensão das possíveis perdas dos Kaingang de outras regiões.

Anos depois do pedido oficial Kaingang, aparece a figura de Alberto Berthier de Almeida, se intitulando herdeiro e sucessor de José Joaquim Gonçalves e requerendo as terras que segundo ele seriam da família, que já habitava a região. Posteriormente, se coloca em prol dos indígenas o juiz Antonio Selistre de Campos, afirmando que, “desde tempos imemoriais os remanescentes da tribo dos Coroados, ou Caingangs, vem ocupando ao lugares denominados Jacú e Banhado Grande, à margem direita do Rio Chapecózinho”⁶⁹.

Entretanto, em 1927 mesmo o requerente das terras não tendo apresentado provas concretas de sua posse, uma grande área foi concedida à Berthier. Este em 1946 pede o título definitivo da terra, se conveniando no ano seguinte ao SPI – Serviço de Proteção aos Índios, que se dispõem a transferir os indígenas e a parar com o corte dos pinheiros e com as queimadas, como reparação ao uso “indevido” da terra. Mais tarde, se conclui por meio de documentos, que os indígenas são os verdadeiros donos da terra. Apesar disso, apenas em 1961 o SPI⁷⁰ suspende o convênio, chegando ainda o reclamante a disputar a causa com o órgão⁷¹.

Conseqüentemente, depois de todo o processo descrito, quando enfim foram reconhecidos donos da terra, esta já havia sido reduzida. Como podemos ver no próximo mapa.

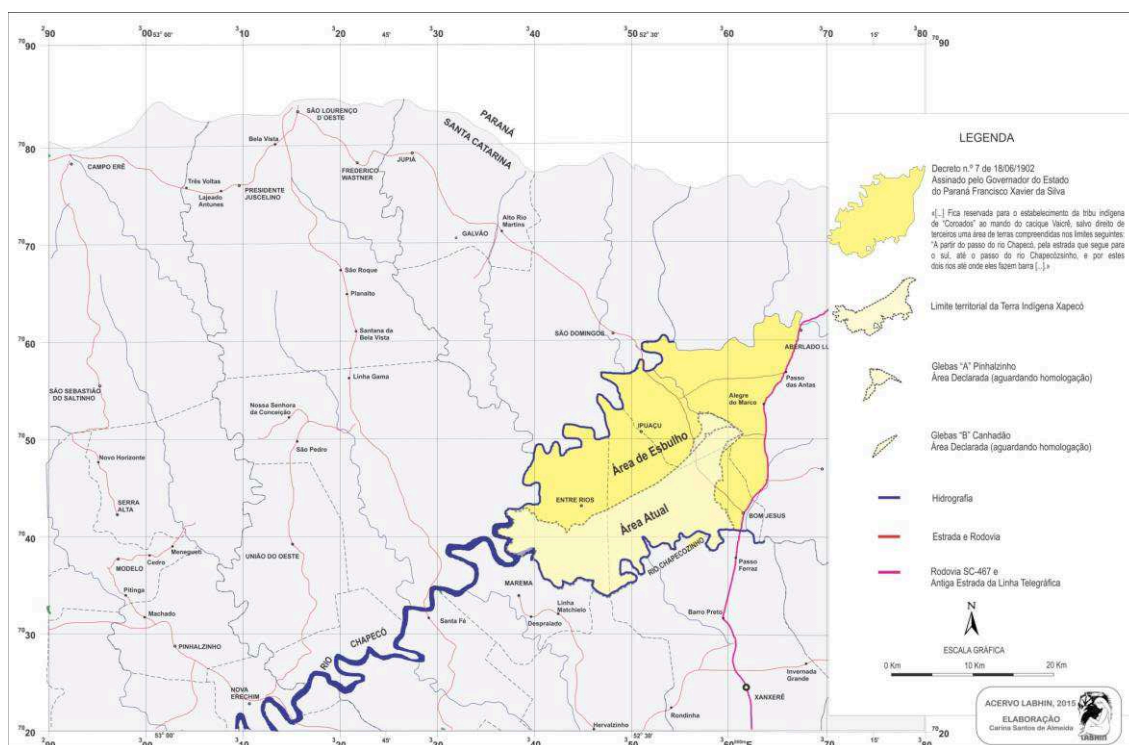
⁶⁸ SILVA, 2014, Op. Cit, p. 43.

⁶⁹ BRIGHENTI, 2012, Parte III, Op. Cit, p. 266.

⁷⁰ O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN, a partir de 1918 apenas SPI) foi criado, a 20 de junho de 1910, pelo Decreto nº 8.072, tendo por objetivo prestar assistência a todos os índios do território nacional. FUNAI. **Serviço de Proteção aos Índios - SPI**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protacao-aos-indios-spi>>. Acesso em: 29 out. 2017.

⁷¹ BRIGHENTI, 2012, Parte III, Op. Cit, p. 266-267.

Figura 2. Terra Indígena Xaçepó, evolução das delimitações desde o Decreto n. 7, 18 de junho de 1902



Fonte: Elaborado por Carina S. de Almeida. Acervo LABHIN/UFSC, 2015.

É inegável que todo esse histórico de imposição cultural e violência tenha modificado o modo de vida desses indivíduos, incluindo suas relações de trabalho e com a terra. A junção de uma série de fatores como, esbulho de terras, desmatamento e poluição, acarretou na redução das reservas naturais. Desta forma, passou a ser necessário como meio de subsistência a produção agrícola em maior escala, a criação de animais ou a concessão de arrendamentos. Alguns indivíduos, por sua vez, trabalham fora das aldeias nas empresas circundantes, principalmente em frigoríficos. Poucos vivem com a venda de artesanatos, sendo muitas vezes uma complementação para com a renda familiar⁷².

No estado de Santa Catarina os Kaingang se localizam em cinco Terras Indígenas e uma reserva. Estes somados aos demais Kaingang do sul do Brasil contabilizam mais de 60 mil pessoas, compondo a maior população indígena dessa região⁷³. A Terra Indígena Xaçepó, foco dessa pesquisa, se localiza entre os atuais municípios de Ipuçu e Entre Rios, no oeste de Santa Catarina. Possui uma população formada majoritariamente

⁷² NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini (Org.). **História e cultura kaingang**: Escola Indígena de Educação Básica Cacique Vanhrê. (Coleção História e cultura indígena de Santa Catarina através das escolas). Florianópolis: Pandion, 2011. p. 27.

⁷³ BRIGHENTI, 2012, Parte I, Op. Cit, p. 47.

pelos Kaingang (5.105 pessoas) e por um grupo Guarani (111 pessoas), contabilizando 5.216 pessoas. Sendo composta por 16 aldeias: Aldeia Jacú (Sede), Olaria, Pinhalzinho, Cerro Doce, Serrano, Baixo Samburá, Água Branca, Fazenda São José, Matão, Paiol de Barro, Limeira, João Veloso, Manduri, Guarani, Barro Preto e Campos Oliveira, estando distribuídas atualmente em uma área de 15.623 hectares⁷⁴.

⁷⁴ NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. **Observatório da Educação: metodologia de pesquisa e protagonismo indígena**. Anais do XVI Encontro Estadual de História da ANPUH-SC “História e movimentos sociais”. Chapecó, 2016, p.2.

2. AGÊNCIA FEMININA

2. 1 Formas tradicionais de participação feminina

Por meio desta pesquisa, foi possível identificar uma série de características culturais que possibilitam a agência política e religiosa das mulheres Kaingang de forma tradicional. Agência é, “uma capacidade de todos os seres humanos, ao passo que sua forma e, (...) sua distribuição sempre são construídas e mantidas culturalmente”⁷⁵. Pode-se dizer que, dentro da chamada “política de agência, o trabalho cultural envolvido na construção e na distribuição de agência como parte do processo (...) cria pessoas apropriadamente definidas em termos de gênero e, assim, entre outras coisas, diferentemente empoderadas”⁷⁶. Então agência está relacionado a poder, com a atuação em contextos e relações de desigualdade e assimetria. Com o mesmo grau de importância agência também está relacionada com perseguir projetos, com intencionalidades, mais ou menos conscientes. Entrelaçadas trabalham de cima para baixo e de baixo para cima, dominação versus resistência respectivamente, essas são duas facetas sempre presentes no conceito, que será aprofundado no próximo capítulo.

A primeira agência a qual me dedico é o caso das mulheres idosas, que podem conquistar grande status nas aldeias ao longo da vida. Uma vez que, para os povos indígenas de modo geral as pessoas mais velhas da comunidade são reconhecidas devido ao acúmulo de saberes tradicionais, que contribuem para a manutenção das memórias ancestrais e costumes que são repassados através da oralidade de geração em geração.

Com os Kaingang não é diferente, são muitas as funções atribuídas às velhas e velhos-Kofá, entre elas a conservação da cultura dos antepassados, como os conhecimentos sobre o mundo espiritual, concebido por meio das aprendizagens e experiências vivenciadas ao longo dos anos. E igualmente conhecido o desprendimento/abnegação desses em favor dos mais novos, por acreditar já terem vivido muito⁷⁷. Assumindo assim, a postura de zeladores e se sacrificando pelo bem da coletividade quando necessário.

⁷⁵ ORTNER, Op. Cit, p. 58.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ NÖTZOLD, 2004, Op. Cit, p. 43- 47.

O mito *Nhara* narrado pelo etnólogo Telêmaco Borba, que conviveu entre os Kaingang do Paraná a partir de 1863, é bastante representativo, pois demonstra a visão deste povo acerca de seus velhos. Baseado nas informações obtidas este escreve:

Meos antepassados alimentavam-se de fructos e mel; quando estes faltavam, soffriam fome. Um velho de cabelos brancos, de nome Nhara, ficou com dó delles; um dia disse a seos filhos e genros que, com cacetes, fizessem uma roçada nos traquaraes e a queimassem. Feito isto, disse aos filhos que o conduzissem ao meio da roçada; ali conduzido, sentou-se e disse aos filhos e genros: - Tragam cipós grossos. – E tendo estes lh'os trazido, disse o velho: - Agora vocês amarrem os cipós a meo pescoço, arrastem-me pela roça em todas as direcções; quando eu estiver morto, enterrem-me no centro della e vão para os mattos por espaços de tres luas. Quando vocês voltarem, passado esse tempo, acharão a roça coberta de fructos que, plantados todos os annos, livrarão vocês da fome. – Elles principiaram a chorar, dizendo que tal não fariam; mas, o velho lhes disse: - O que ordeno é para o bem de vocês, se não fizerem o que mando, viverão soffrendo e muitos morrerão de fome. <<E, de mais, eu já estou velho e cançado de viver.>> Então, com muito choro e grita, fizeram o que o velho mandou e foram para o matto comer fructas. Passadas as tres luas, voltaram e encontraram a roça coberta de uma planta com espigas, que é o milho, feijão grande e morangos. Quando a roça esteve madura, chamaram todos os parentes e repartiram com eles as sementes. E' por esta razão que temos o costume de plantar nossas roças e irmos comer fructas e caçar por tres ou quatro luas. O milho é nosso, aqui da nossa terra; não foram os brancos que o trouxeram da terra deles. Demos ao milho o nome *Nhara* em lembrança do velho que tinha esse nome, e que, com o seo sacrificio, o produzio⁷⁸.

O mito⁷⁹ em questão é emblemático, por isto se faz conveniente sua transcrição, que sintetiza as razões pelas quais os Kaingang valorizam seus velhos. Existe uma relação de reciprocidade, de respeito e consideração pelo cuidado e pela sabedoria que estes Kofá demonstram na comunidade. *Nhara* deu sua própria vida para que os mais novos não sofressem mais com a fome, surgindo a partir dele alimentos, entre eles o milho. Dada a importância desse gesto e do alimento, os Kaingang atribuíram o nome de *Nhara* ao milho.

É importante destacar que mesmo que a tradução da palavra Kofá para o português seja Velho, esta nunca será utilizada nesse contexto de maneira pejorativa. Não estando associada ao termo antiquado, como em parte da sociedade ocidental. As “velhas” e “velhos” são na concepção indígena escalados ao posto mais alto da sabedoria indígena.

Mesmo depois da ocupação e dominação de muitos territórios Kaingang pelos colonizadores, no ano de 1933 o antropólogo Herbert Baldus considera que “os velhos

⁷⁸ BORBA, Op. Cit, p. 23.

⁷⁹ Há que se considerar que, de um modo geral, os mitos surgem como uma forma de buscar compreender e dar sentido a origem das coisas. No Brasil, assim como na América espanhola, o milho como um elemento mitológico aparece em diferentes grupos indígenas. Essas repetições ainda que com algumas modificações de acordo com o contexto, demonstram as trocas culturais entre esses povos.

(...) conservam ainda alguma coisa da cultura dos antepassados”, ponderando que embora muitos aspectos culturais tenham mudado, a aparência física, a língua, a concepção de mundo, o culto, a organização social e o caráter se mantem preservados⁸⁰.

A preservação da cultura é algo que permanece em pauta pelos autores atuais, assim como na pauta desses indígenas. As velhas e velhos são considerados como suas bibliotecas vivas, principalmente pelos professores indígenas quando debatem sobre a escola indígena e os conhecimentos que devem estar presentes em seus currículos, pois, tratando-se de uma sociedade “de tradição oral, as histórias estão sempre a uma geração de serem extintas, sempre na iminência de acabarem junto à geração que detém a lembrança dessas histórias, por isso prezam os velhos e suas memórias”⁸¹. Deste modo, nas comunidades Kaingang, muitos Kofá agem como “guardiões da memória” por já terem vivido muito, dedicando a vida a ensinar os mais novos.

Tais atores estão, como toda sociedade Kaingang inseridos dentro da divisão sexual do trabalho. Panorama já apresentado no capítulo anterior, onde as mulheres exercem em grande parte atividades relacionadas ao doméstico e a criação dos filhos. Assim no âmbito doméstico, a influência e cuidado das mulheres mais velhas para com o restante da comunidade é percebido, desde muito tempo. Como constatou Mabilde, tomar conta das crianças era uma incumbência das mulheres mais velhas⁸². Necessidade que se faz presente hoje, pois quando as mulheres saem de casa para trabalhar fora, continuam cuidando dos filhos e da casa, atribuindo em alguns momentos essas tarefas a outras mulheres, seja de forma remunerada ou através de relações de reciprocidade, principalmente entre parentes mais velhas, como avós.

O repasse de saberes também inclui os cuidados tradicionais com a gestação, o parto e o pós-parto; do mesmo modo que em outras questões do sexo feminino, como a menstruação e a sua supressão. Ainda que em algumas descrições etnográficas o parto das mulheres Kaingang seja destacado como um parto solitário, onde a parturiente é a responsável por todos os procedimentos durante o processo. Eram as mulheres mais velhas, as Kofá, que orientavam as novas mães e auxiliavam com o bebê após o

⁸⁰ BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. p. 33.

⁸¹ BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. **História, memória e tradição na educação escolar indígena**: o caso de uma escola Kaingang. São Paulo: Revista Brasileira de História, v. 30, n° 60, 2010. p. 65.

⁸² MABILDE, Op. Cit, p. 51.

nascimento⁸³. Sendo uma prática comum até esse tempo, ainda em menor escala, por conta do contato com a sociedade envolvente e a consequente medicalização dos partos⁸⁴.

A este respeito, Helena Alpini Rosa, em sua Tese **Educação Guarani: as ressignificações históricas e culturais nas relações sociais da aldeia de Linha Limeira, Terra Indígena Xaçecó, SC**, destaca, “as mulheres mais velhas conversam com as mais novas que, pela oralidade e tarefas cotidianas, aprendem o modo de preparar o alimento, de cuidar dos bebês e das crianças, guardam na memória para depois realizarem essa prática nas suas casas”⁸⁵. Cada povo indígena possui seu processo próprio de educação e cuidado, com peculiaridades culturais, mas muitas características são comuns entre diferentes grupos, o que se deve presumivelmente pelas relações interculturais estabelecidas. Numa concepção de educação tradicional indígena, os conhecimentos vão sendo repassados de forma natural no cotidiano, conselhos, preceitos e ensinamentos, são aplicados diferentemente para os meninos e meninas, o que influencia nos papéis sociais pré-estabelecidos. Não diferindo de maneira geral do povo Kaingang.

Sendo incomum que, mulheres exercessem cargos de liderança em tempos mais longínquos, na atualidade são muitas e de grande importância as figuras femininas, sobretudo as reconhecidas na categoria Kofá. Na T. I. Xaçecó podemos citar algumas, como a professora Dona Maria Virgínia, a parteira Dona Divaldina Luiz, a remedieira Dona Emiliania Pinheiro e a anciã Dona Emília Pacífico, entre outras.

As relações de reciprocidade também podem se estabelecer dentro dos grupos domésticos, por meio dos chamados “ajutórios”. Nome dado aos eventos que integram grupos familiares para realização de tarefas, como preparo da terra para o plantio e colheita, ou mesmo para festas. Essa funciona como articuladora da “parentagem”, “uma linguagem de parentesco descolada dos princípios da descendência e residência”⁸⁶. Que pode ser constituída por consanguíneos, afins e vizinhos.

⁸³ Ibidem, p. 50-55.

⁸⁴ SAGÁS, Yasmin dos Santos. Práticas tradicionais Kaingang: Gestação, parto e pós-parto. **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, v. 1, n. 10, p.28-40, 2016. Disponível em: <http://nexos.ufsc.br/index.php/sceh/issue/view/90> . Acesso em: 04 maio 2017.

⁸⁵ ROSA, Helena Alpini. **EDUCA O GUARANI: AS RESSIGNIFICA OES HISTÓRICAS E CULTURAIS NAS RELA OES SOCIAIS DA ALDEIA DE LINHA LIMEIRA, TERRA INDÍGENA XAPECÓ, SC**. 2017. 359 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. p, 287.

⁸⁶ FERNANDES, 2003, Op. Cit, p, 134.

Quase sempre estes grupos domésticos que formam os ajudórios, são chefiados por casais de velhos, os chamados troncos velhos.

Trata-se de expressão empregada para designar os indivíduos cuja história está ligada à própria história local. (...) Os troncos velhos de um lugar são aqueles que têm ali seu umbigo enterrado e mais, são aqueles que participam, em alguma medida, da constituição da própria comunidade. (...) Tronco velho é uma categoria Kaingang que associa determinados indivíduos a determinados territórios e, sobretudo, a uma determinada história. Os troncos velhos são, enfim, o foco ancestral dos grupos domésticos. Com efeito, os grupos domésticos articulados em torno dos troncos velhos são os mais importantes, são estes que congregam uma parentagem mais numerosa⁸⁷.

Perpassando toda a estrutura de sociabilidade Kaingang e a organização política, igualmente podemos compreender que diferentemente da categoria Kofá, esta vai além da definição idoso/ancião/sábio. Assim, os troncos velhos sempre serão Kofá, mas nem todos os Kofá serão troncos velhos.

Estes ligam os demais Kaingang as suas histórias locais e as tradições, e além de configurarem as linhas locais de descendência, estão na base da definição de território Kaingang. Segundo Ricardo Cid Fernandes, nos processos recentes de retomada de terras, os Kaingang fizeram uso da presença dos troncos velhos como estratégia de legitimação da terra tradicionalmente ocupada. Um exemplo emblemático feminino é a indígena Ana Luz Forte do Nascimento Féndô, do Toldo Chimbanguê, que confirmava ter 114 anos⁸⁸. Forte como seu nome, Féndô, integrou em 1985 a comissão que foi à Brasília para tratar das Terras do Chimbanguê, obtendo como resultado o reconhecimento pelo comitê Interministerial, de que a área em questão era de ocupação imemorial dos Kaingang. Em entrevista concedida a Clovis Antonio Brighenti, ela e sua filha Laudilina Veiga, contam sobre sua luta. Segundo Laudilina,

... a mãe foi a Brasília ficou três meis sem vir pra casa, três meis. Ela sempre ligava. Tava ela, os filhos mais velho, os irmão, tudo. Tava lá, ‘enquanto o governo não der a decisão que a terra é nossa, é indígena, nós não imo vortá’. (...) Valeu muito a pena. Às vezes eu digo pros meus netinhos, que tão brincando por aí, digo ‘óia, se a vó veia e eu e os teus tios não lidasse, não sofresse não tinha o que vocês têm. Tem médico, tem casa pra morá, tem terra pra morá, tem dentista, tem enfermeiro, tudo o que é cuidado!’⁸⁹

⁸⁷ Ibidem, p. 138.

⁸⁸ FERNANDES, 2003, Op. Cit, p. 139.

⁸⁹ VEIGA, Laudilina da, FÉNDÔ, Ana Luz Forte do Nascimento. **Entrevista concedida á Clovis Antonio Brighenti**, em 2009. Toldo Chimbanguê Chapecó. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 40min e 16 seg.

Ainda segundo Féndô “a gente fez até greve de fome, pra pode ganhá! Tudo isso passei”⁹⁰. Ela acabou se tornando um símbolo dessa luta, pela maneira firme e direta, de suas colocações no campo político e para os meios de comunicação.

Por fim, deste ponto de análise, podemos identificar que na sociedade em questão, política e parentesco estão atrelados ou mesmo fundidos, confundindo-se. Podendo assim, a parentagem dos troncos velhos alçar muitos postos, tendo a possibilidade de sustentação política mais facilmente.

Outra categoria significativa dentro da sociabilidade Kaingang é a dos Kujá. Professores Kaingang da Terra Indígena Xaçepó, por meio de relatos de kofás da comunidade, afirmam que:

Kujá quer dizer pessoa que faz curas espirituais, sabe as coisas, conhece as doenças, remédios, através de uma energia, uma força, um guia, um espírito, avisos através de animais da floresta. Kujá faz benzimentos, simpatias para resolver problemas de saúde, bem como da comunidade⁹¹.

Pelos conhecimentos acumulados durante a vida, alguns velhos se tornam Kujá, precisam pois, conhecer os remédios do mato, realizar os benzimentos, as curas, o ritual de culto aos mortos, chamado Kiki e os batismos indígenas, já que conhecem os nomes tradicionais Kaingang.

No entanto, nem todos os Kujá são Kofá, pois essa função não está relacionada a idade, mas sim ao domínio dos saberes tradicionais. Saberes importantes para um povo que atualmente sente a necessidade de preservação da identidade cultural e práticas ancestrais, pois muito foi ressignificado no pós-contato com os não indígenas. Então, estes velhos são frequentemente requisitados e tem constante participação na educação das crianças e dos mais jovens nas Terras Indígenas Kaingang.

Essas elucidações explicam o motivo pelo qual, em muitos casos as figuras de liderança tradicionais feminina são Kujá, Kofá, troncos velhos, ou todas as opções. Por conta do status que as mesmas adquiriram frente aos outros membros do seu grupo, pela sabedoria e ações pelo bem da comunidade. Ainda que papéis de liderança não sejam exclusivos dessa faixa etária, como veremos mais a frente.

Ainda sobre os Kujá, a etnografia Kaingang informa que, era o homem que quando chegada a velhice era considerado médico⁹², trabalhando como curandeiro e conselheiro.

⁹⁰ VEIGA, FÉNDÔ; entrevista cit.

⁹¹ NÖTZOLD, 2004, Op. Cit. p, 42.

⁹² BALDUS, Op. Cit, p, 66.

Apesar disto, as mulheres Kujá sempre foram bastante presentes nas comunidades e pesquisas. Aquelas que conheciam os usos dos remédios do mato, por exemplo, muitas vezes trabalhavam com um para a suspensão da menstruação⁹³. Outro saber atribuído também mais especificamente a essas mulheres, era a visão do futuro, onde após a ingestão de folhas pulverizadas de uma erva, podiam ter contato com o sobrenatural⁹⁴.

Segundo Nötzold, o contato com os não indígenas também foi o contato com doenças desconhecidas, as quais os indígenas não tinham os meios para curar, o que os submeteu a remédios ocidentais, mas ainda assim, atualmente os Kaingang mantêm os saberes “sobre as plantas medicinais que utilizam em enfermidades, na forma de chás, em infusão ou para massagear áreas afetadas por machucaduras ou picadas de animais”⁹⁵.

Em entrevista concedida em 2016, a Sr^a Emiliana Pinheiro relata que, foi o monge São João Maria que ensinou sobre os usos dos remédios do mato aos Kaingang e que profetizava que estes iriam acabar, e assim acabariam também os Kaingang, pois o corpo não se adaptaria aos remédios dos fóg⁹⁶. Esta exposição pode ser analisada enquanto uma preocupação com as ervas que vão desaparecendo, junto com as matas que as guardam e assim ainda que os Kaingang continuem a existir como um povo, parte dos conhecimentos tradicionais se perdem⁹⁷.

Dona Emiliana, remedieira e benzedeira, se refere em toda a entrevista a João Maria como apóstolo de Deus, legitimando seus conhecimentos por meio de suas previsões. Segundo Emiliana, este teria acertado a profecia de que as religiões iriam todas se “trampia”, ou seja, se misturar, ou as pessoas trocariam de religião. Ela conta que ela mesma era católica, mas hoje é evangélica, ainda que conserve muitos elementos do catolicismo popular e da religiosidade Kaingang. Quando perguntada sobre como é encontrar os remédios do mato na comunidade, esta diz, “tá ficando custoso, por causa da própria religião, a mudança que fez os remédios sumi. Por que o remédio mesmo é católico puro, mas agora a gente troca, a gente fala em nome de Jesus o poderoso e São João Maria tá junto porque ele é do mato”⁹⁸. Percebe-se a associação da escassez das

⁹³ MABILDE, Op. Cit, p, 55.

⁹⁴ BECKER, Op. Cit, p. 144.

⁹⁵ NÖTZOLD, 2004, Op. Cit. p, 47.

⁹⁶ Fóg: Não- indígena em língua Kaingang.

⁹⁷ PINHEIRO, Emiliana. **Entrevista concedida á Yasmin dos Santos Sagás e Nathan Marcos Buba**, em 2016. Aldeia Paiol de Barro Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 20min e 45 seg.

⁹⁸ PINHEIRO, entrevista cit.

ervas às profecias de João Maria, assim como o auto reconhecimento como agente da mudança pela sua troca/"trampimento" de religião. Observa-se, pois, um cenário de grande sincretismo religioso/amalgamento.

Em parte da entrevista é relatada sua trajetória, ainda como uma liderança dentro da igreja católica. "Eu fui no Condá (aldeia Condá), Chapecó. Pra falar sobre religião, que não era pra deixa terminar a religião católica né. Mas termino, pra uma parte termino, pra outros não. Mais eu cultivo meus remédio igual. Ficamo quatro dia lá com as irmã franciscana"⁹⁹. Atualmente conta que, pessoas de outras cidades a procuram,

até de Florianópolis. Em busca de remédio, eu curei quatro pessoa lá e daqui nem tem quantia. (...) Os branco que procura né, entre índio não, por que nós índio memo sabemo o remédio aí nos memo fazemo. É assim. E daí os branco vem procurar, daí conforme a doença é o remédio que a gente faz¹⁰⁰.

Por fim, quando perguntada sobre como se sente como mulher indígena, tendo em vista a sua importância para comunidade, esta responde que: "eu me sinto feliz, graças a Deus, que Deus me dá força me dá coragem e me ensina mais. Daí quem precisa vai onde tem né, antes de gasta lá no médico, aqui não gasta nada".

Outras fontes atuais e relevantes sobre este tema, foram produzidas pelos acadêmicos da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC. Entre as quais destaco os trabalhos de Ivania Mendes, Adriana Aparecida Belino Padilha de Biazi e Terezinha Guerreiro Ercigo, por se delimitarem a Terra Indígena Xaçepó, que é também meu recorte espacial.

Mendes, teve como principal fonte de pesquisa entrevistas com Kofá e Kujá. Em seu Trabalho de Conclusão de Curso, intitulado, **O uso das ervas medicinais na atualidade Kaingang da Terra Indígena Xaçepó**, ela apresenta o uso das ervas medicinais pelos moradores da aldeia Pinhalzinho. Segundo a graduada:

quando alguém estava sendo preparado para ser um *kujá*, era levado até a mata desde criança para ir aprendendo aos poucos, aprender a respeitar os animais, plantas, água, fases da lua, e quando ele já estava pronto iniciava a etapa de jejum e orações no monte para purificação. Quando ele passava perto de uma planta, os espíritos lhe falavam sobre as propriedades que aquela erva tinha para curar doenças e se esta podia ser usada nos rituais ou em outros contextos, como banhos, massagens, simpatias, momentos especiais (reza, danças e rituais), artesanatos, adornos e as armas¹⁰¹.

⁹⁹ PINHEIRO, entrevista cit.

¹⁰⁰ PINHEIRO, entrevista cit.

¹⁰¹ MENDES, Ivania. **O uso das ervas medicinais na atualidade Kaingang da Terra Indígena Xaçepó**. 35 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Com Terminalidade em Gestão Ambiental, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/kaingang/>>. Acesso em: 1 maio 2017. p. 13.

Esta se refere muitas vezes a automedicação com os remédios do mato, pelos moradores da T.I, porém aponta por meio das entrevistas que, quando estes não tinham conhecimento sobre para que servia uma planta, buscavam auxílio de um Kujá para aprender como utilizar. Procurando um médico apenas caso o Kujá não desse “volta” e mandasse procurar outro recurso, ou seja, caso o Kujá não soubesse o tratamento para a doença em questão¹⁰².

Uma das entrevistadas pela professora Ivania Mendes, foi a já citada Sr^a. Divaldina Luiz, que é muito requisitada na comunidade. Sobre as ervas ela diz que, em tempos passados “a hora que precisávamos nós ia buscar no mato, mas com tanto veneno está difícil achar. (...) As geadas fora de tempo, as seca também judia das plantas. Ta cada vez mais difícil as coisas, eu choro de me lembra da abundância de ervas que existia aqui na aldeia”¹⁰³.

Outra Kujá da aldeia é a Sr^a. Lindacir Miquelino, segundo ela, o seu pai era benzedor e ela só observava, então depois de muitos anos decidiu aceitar que também possuía esse dom.

Daí ele começou a me ensinar as fases da lua que podia colher as ervas, as formas de coleta, e respeitar principalmente o voz dos guias, os pássaros, a água, as árvores, o vento. Muitas vezes eu estou no mato, daí os espíritos me chamam em voz alta, outras vezes eles me puxam pela minha roupa para me orientar qual erva usar e pra que doença que ela serve.(...) Quando alguém me procura e o caso é mais complicado e eu sozinha não consigo resolver, eu procuro os outros rezadores, daí juntos nós vamos ao monte pra orar e pedir orientação aos guias. (...) oramos sete dias em jejum, quando voltamos do jejum não podemos comer comida forte e carne de tipo nenhum.(...) Quando eu vou coletar as ervas procuro ir sozinha ou levo só mesmo quem eu sei que um dia será um kujá e os remédios mais simples eu ensino a todos que me procuram¹⁰⁴.

Segundo as entrevistadas, os remédios devem ser colhidos, preparados e tomados/aplicados da maneira correta, para não fazer mal a saúde. Por isto, nem todos os remédios, métodos e rituais são de domínio popular, mas próprios dos conhecimentos de formação dos Kujá. Constatou-se que é concordante entre as Kujá entrevistadas por Mendes, que os remédios também são procurados por pessoas de fora da comunidade, seja para cura ou para pesquisas. Estas demonstram preocupação quanto a isso, dizendo que não contam a maneira de fazer, pois acreditam que se os não indígenas levarem esses saberes para fora da T.I, podem tomá-los como seus, registrando, etc.

¹⁰² MENDES, Op. Cit, p. 16.

¹⁰³ Ibidem, p. 18.

¹⁰⁴ MENDES, Op. Cit, p. 20.

As graduadas Biazi e Ercigo, trouxeram em seu trabalho de conclusão de curso, novos elementos do exercício da função de Kujá. Indicando que além dos guias da natureza, estes podem ter como guia elementos da cultura não indígena, como o monge São João Maria, o que também constatei em minha entrevista com Dona Emiliana, pois muitos elementos foram incorporados a cultura indígena e atualmente os Kujá fazem cultos em igrejas ou nos chamados altares/mesas, com a presença de santos católicos e velas acesas. De acordo com a tradição “são os guias que fazem o trabalho para os Kujá, eles que lhes dão o conhecimento sobre os remédios e sobre o mundo espiritual, são os guias que acompanham o Kujá nos seus rituais e no dia a dia deles, dando proteção e sabedoria”¹⁰⁵.

Segundo as autoras, a indicação de Kujá pode vir desde da concepção do mesmo, é um dom imposto por Topê¹⁰⁶. Quando são levados as águas para o batismo e para receber o nome, o Kujá já sabe se a criança também será Kujá. Cada indivíduo vai levar um tempo diferente para adquirir o conhecimento necessário para sua formação como Kujá. Sendo este um processo de transmissão de saberes, onde os mais velhos ensinam os mais novos¹⁰⁷. É importante salientar que, com o passar do tempo e com cada saber adquirido o Kujá vai se tornando mais forte e recebendo mais guias espirituais, o que pode aumentar suas funções na comunidade¹⁰⁸.

Biazi seguiu com sua pesquisa sobre a espiritualidade Kaingang e os conhecimentos da mata em sua dissertação de mestrado, no programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFSC. Analisa neste estudo duas categorias de lideranças religiosa além dos Kujá, são elas benzedores e remedieiros; apresentando algumas diferenciações entre os mesmos. As diferenças entre os especialistas não são evidentes, sendo assim a mesma pessoa pode muitas vezes ser conhecida por termos distintos, mas a distinção é importante e está diretamente relacionada com a formação para o exercício da função. O especialista mais citado dentro de tal sociabilidade é o Kujá, este trabalha

¹⁰⁵ BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó -SC**. 57 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Com Terminalidade em Gestão Ambiental, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/kaingang/>>. Acesso em: 1 maio 2017. p, 35.

¹⁰⁶ Topê: Deus em língua Kaingang.

¹⁰⁷ BIAZI; ERCIGO, 2014, Op. Cit, p, 37.

¹⁰⁸ BIAZI; ERCIGO, 2014, Op. Cit, p, 38.

com seus iagrê, ou seja, os guias, os remedieiros por sua vez trabalham e tem formação nos conhecimentos da mata e o benzedor com as águas santas¹⁰⁹.

Finalmente, a última categoria tradicional de agência política por mim observada foi a das figuras socializadoras. Esta é uma forma de participação quase sempre indireta, onde as mães e as esposas exercem influência sobre as decisões políticas dos homens da família. Segundo Laraia, “em todas as sociedades humanas, salvo raras exceções, uma participação mais ampla da cultura é permitida ou reservada aos homens”¹¹⁰. Entre os Kaingang não é diferente, desde a infância são atribuídos papéis de gênero, onde meninas e meninos, aprendem através da observação e participando das atividades cotidianas da família, principal agente socializadora das crianças.

As identidades vão se formando no processo de socialização, ressaltando que, este nunca é completo, porque não abrange todo o estoque de conhecimento de uma sociedade. Assim diferentes indivíduos absorvem diferentes conteúdos, que ajudam a constituir os múltiplos papéis, atitudes e conhecimentos, para a formação de diversos “eu social”¹¹¹.

A cultura, mais do que a herança genética, determina o comportamento do homem e justifica as suas realizações. (...) é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores. Este processo limita ou estimula a ação criativa do indivíduo¹¹².

Portanto, a participação do sujeito em sua cultura será sempre limitada, pois ninguém é apto para participar de todos os seus elementos. Sabendo que a dominação completa desses é humanamente impossível, pressuponho que todos sempre serão ignorantes sob aspectos diversificados de sua própria cultura.

De modo geral, a vivência das crianças é perpassada por definições de papéis atribuídos à mulher e ao homem. Com os Kaingang, nota-se “a existência de tipos sociais claramente definidos e um processo de incorporação precoce desses tipos sociais. Ocorre, desta maneira, um processo de tolhimento, bastante acentuado, das múltiplas possibilidades de ser mulher ou homem no mundo social a que pertencem”¹¹³. Este não é um processo brusco, pois aprendem por meio das brincadeiras e da participação na vida

¹⁰⁹ BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de curas Kaingang da Terra Indígena Xaçecó/SC**. 195 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. p. 80.

¹¹⁰ LARAIA, Op. Cit, p, 80.

¹¹¹ PEREIRA, Op. Cit, p, 21.

¹¹² LARAIA, Op. Cit, p. 48.

¹¹³ PEREIRA, Op. Cit, p. 125.

comunitária, que vão sendo interiorizados gradativamente, até que sejam incorporadas novas exigências. “Do ponto de vista social impõem-se para (...) meninas condições pré-definidas, ou seja, continuamente são levadas a ser o que muitas já o foram”¹¹⁴. Enquanto com os meninos, as tarefas têm cunho quase sempre opcional, tendo maior comando sobre elas. “Assim, estão desde cedo envolvidos com opções do que fazer, restritas, é claro, as atividades existentes na área e mais especificamente relacionadas nesse trabalho como de lazer”¹¹⁵. Pode-se dizer que, a partir desse modelo, a autonomia masculina é incentivada desde a infância, o que estimula a tomada de decisões e a agência futuramente.

As mulheres da família são as principais mediadoras do processo de aprendizagem e socialização, especialmente na primeira etapa, por serem quase sempre as responsáveis pela educação das crianças e jovens. Não pode ser descartada também a efetiva participação dos irmãos mais velhos nesse processo, especialmente das irmãs, que em alguns casos de ausência da mãe, podem substituí-la quase que integralmente¹¹⁶.

Podemos constatar que, “a organização do trabalho na sociedade Kaingang centrada na ‘divisão sexual do trabalho’, determinava tarefas específicas a cada um dos gêneros”¹¹⁷. Como já abordado, após o contato com a sociedade não indígena, muitos dos papéis antes atribuídos à mulheres e homens, marcados por tais fronteiras mudaram, para a sobrevivência/subsistência do grupo e pela dinâmica cultural¹¹⁸. Entretanto a maior responsabilidade pelos afazeres domésticos e educação das crianças, continua sendo feminina. Deste modo, os homens realizam essas funções quando a mulher não pode fazê-las por conta do trabalho fora de casa. Assim mesmo, quando as mulheres possuem uma dupla jornada de trabalho, são somente “ajudadas” pelos companheiros, pois se entende que o trabalho em questão, é feminino.

Quando essas mulheres saem do âmbito doméstico, trabalhando fora, continuam cuidando dos filhos e da casa, atribuindo essas tarefas, em alguns momentos, a outras mulheres, seja de forma remunerada ou através de relações de reciprocidade, como já mencionado. Este empecilho não pode ser totalmente resolvido com a inserção de creches, como nas sociedades ocidentais, pois a socialização das crianças pela família e

¹¹⁴ PEREIRA, Op. Cit, p. 127.

¹¹⁵ Ibidem, p. 128.

¹¹⁶ Ibidem, p. 122.

¹¹⁷ SACCHI, Op. Cit, p. 99.

¹¹⁸ PACHECO, Op. Cit, p. 51.

comunidade é fundamental para que estas incorporem as ações reservadas para as mulheres e homens indígenas e se tornem, de fato, membros desse grupo.

Atualmente, a presença de creche ou escola infantil, a chamada pré-escola, é assunto constante e em algumas aldeias já se observa a presença desses espaços, que ficam ao encargo do município e algumas vezes com profissionais femininas Kaingang. Algumas famílias mais tradicionais não aderem à pré-escola, outras são obrigadas a adaptar-se, dependendo das circunstâncias, haja vista que muitas mães e os pais são demandados a trabalhar em empresas fora da aldeia. Para que as crianças não fiquem desamparadas, a pré-escola é uma das soluções.

Ainda assim, as figuras femininas são as principais responsáveis pela socialização das crianças, estas estão sempre ligadas às atitudes e decisões tomadas pela prole. As mulheres são grandes conselheiras, orientam sobre o trabalho, sobre conquistarem um bom casamento e contam aos filhos o que faziam quando pequenas e sobre os conselhos que também receberam de seus pais.

Mesmo quando já se tornaram adultos, os homens Kaingang devem respeito a seus pais, em especial à mãe, que sempre exercerá certa influência e controle sobre os atos dos/as filhos/as. Em mais de uma ocasião, em diferentes áreas Kaingang, presenciou-se situações em que as mulheres – e na falta das mães, as esposas – aconselharam e decidiram os rumos a serem tomados pelos filhos ou marido. Outras vezes, foram também as mulheres que repudiaram ações que representavam qualquer desvio de conduta dos seus entes perante demais membros do coletivo indígena¹¹⁹.

Deste ponto, podemos afirmar que as mulheres têm espaço nas decisões políticas do grupo, ainda que este espaço seja considerado periférico. A sabedoria dessas mulheres, especialmente as mulheres mais velhas, mãe e esposas, é levada em conta pelo grupo no âmbito privado, podendo se estender ao público.

Segundo Sacchi, a “oposição público: masculino/ privado: feminino é o modelo no qual as relações de gênero estariam inseridas nas sociedades tradicionais Jê”¹²⁰. Deste modo a agência feminina Kaingang é consolidada estrategicamente no âmbito familiar, como articuladoras e conselheiras nas decisões dos maridos e filhos, que são, os que detêm o maior poder de fala dentro de tal organização política, atendendo os papéis de gênero estabelecidos social e culturalmente. As relações de gênero perpassam toda a

¹¹⁹ ROCHA, Cinthia Creatinida. Agência Feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas**: Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”. Brasília/ Rio de Janeiro: Museu do Índio/ GIZ/ FUNAI, 2012. p. 123.

¹²⁰ SACCHI, Op. Cit, p.20.

sociedade, à medida que organizam todas as nossas vivências no contexto social, de acordo com o sexo. As desigualdades e posições sociais de homens e mulheres são definidas pelo mesmo, dialogando com outras questões, como classe e raça.

Entre os Kaingang, mesmo que os homens sejam os primeiros responsáveis pelas tomadas de decisões, “é comum que (...) decisões sejam adotadas somente após a consulta das opiniões das mulheres”¹²¹. Somente após as reuniões, quando os homens voltam para suas casas, que as mulheres podem dar sua opinião. Então, na retomada de tais reuniões, os homens expõem muitas vezes essas opiniões como se fossem ideias próprias. Assim, mesmo que os discursos e as ideias das mulheres não sejam ouvidos por toda comunidade, ele se faz presente e tem importância na mesma.

Esse costume tradicional havia sido observado por Borba durante o século XIX. O autor explica que: “os maridos tratam as mulheres com muita brandura, consultam-as em seus negócios”¹²². Por conseguinte, as reuniões seriam uma maneira de ratificar o que já foi decidido em casa pela família, onde a participação feminina é fundamental. “Mesmo que de modo velado e/ou independente de participação em contextos institucionais ou quase institucionais como facções, associações, partidos, estado, as mulheres têm integrado os processos organizativos do fazer política”¹²³.

Este assunto pode ser tratado de forma velada por algumas pessoas da comunidade, inclusive pelas mulheres. Em entrevista a Andréia Pacheco, em 2004, duas professoras entrevistadas preferiram não responder quando perguntadas acerca da agência das mulheres da Terra Indígena Xapecó. Presumivelmente, esta negação e algumas contradições presentes nos discursos, se devem ao fato da questão ser difícil de abordar e de se entender, mesmo para figuras tão estimadas dentro da comunidade, como as professoras; as quais abordarei no próximo capítulo.

Podemos observar na fala de Marilde Luiz, acerca do trabalho coletivo, que na maioria das ocasiões, os homens são os que expõem seus pontos de vista para as lideranças, o que não impede que as demandas femininas sejam ouvidas e atendidas.

Ela tem voz, mas não necessariamente. Ela ajuda o marido em casa, dá opiniões, dá idéias, ela fala o que está certo, o que não está certo e ele é o porta-voz. Mas hoje a mulher está tendo voz. Principalmente na política, a mulher já

¹²¹ ROCHA, Op. Cit, p. 118.

¹²² BORBA, Op. Cit, p. 12.

¹²³ ROCHA, Op. Cit, p. 125.

está mais evoluída. (...) Se tiver alguma coisa errada, não, nós temos o direito de discutir¹²⁴.

À vista disso, essa participação pode ser entendida por muitos como uma sub-representação, onde as mulheres não têm total autonomia e liberdade, embora tenham interferência inegável. Não diferindo muito da realidade política da sociedade não-indígena.

Se considerarmos que a vida privada é fruto da sociedade e que o pessoal é também político, podemos perceber que a participação dessas mulheres na vida política se dá ainda que por tabela. “A análise crítica das relações de poder nas esferas convencionalmente entendidas como não públicas ou não políticas é necessária para se compreenderem as consequências políticas dos arranjos privados”¹²⁵. Está fundamentado que, a vida pública e a vida privada não estão separadas, assim como a esfera política não está separada da vida social, na medida em que a primeira pode interferir na esfera da segunda e vice e versa.

Faz sentido, assim, abandonar a visão de que esfera privada e esfera pública correspondem a “lugares” e “tempos” distintos na vida dos indivíduos, passando a discutí-las como um complexo diferenciado de relações, de práticas e de direitos (...) permanentemente imbricados, uma vez que os efeitos dos arranjos, das relações de poder e dos direitos garantidos em uma das esferas serão sentidos na outra¹²⁶.

Sem entender tais arranjos, não é possível compreender acerca de relações privadas que são vistas como voluntárias, mas que podem resguardar padrões de autoridade que tem impacto no exercício da cidadania e autonomia dos sujeitos na vida pública.

2. 2 Formas contemporâneas de participação feminina

Além das formas tradicionais de participação feminina, foram constatados outros tipos de agência, por meio de entrevistas de história oral e do instrumento 01.03 – 2016¹²⁷. Com o intuito de levantar dados acerca da inserção das mulheres Kaingang da referida terra indígena, na política interna, municipal, estadual e nacional; assim como outras

¹²⁴ ASSIS, Sirlei Alves de, LUIZ, Marilde e SILVA, Cíntia Márcia da. **Entrevista concedida à Andréia Pacheco**, em 2004. Terra Indígena Xaçecó. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Fita cassete.

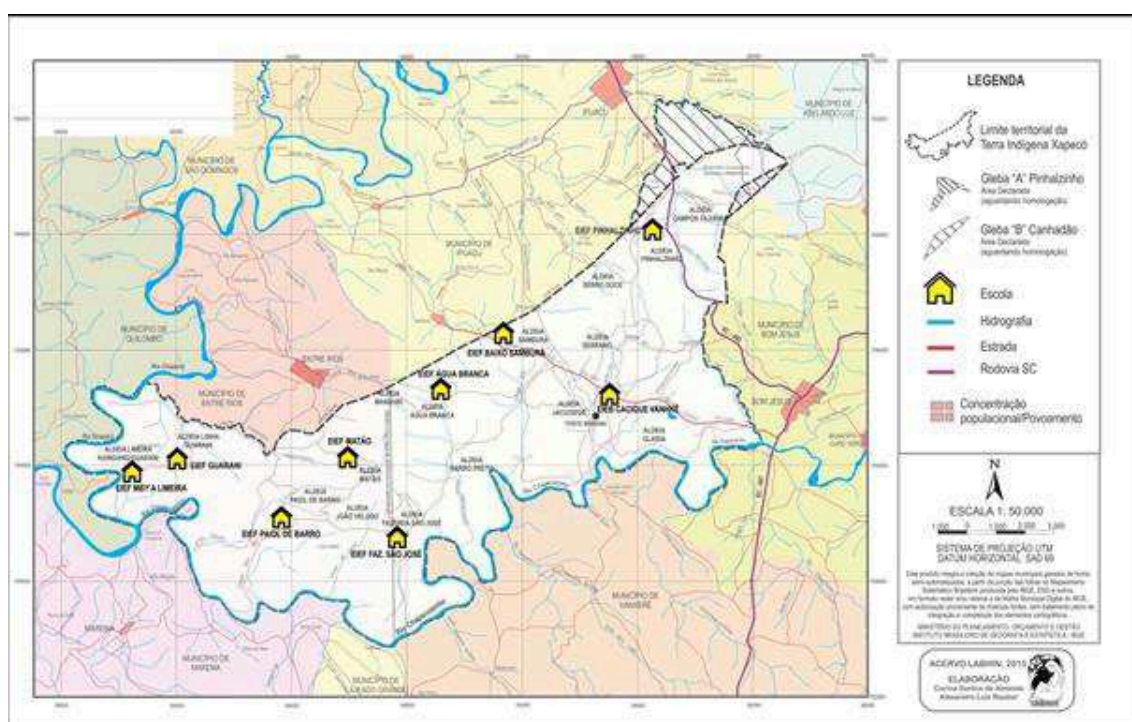
¹²⁵ MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política: Uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 33.

¹²⁶ Idem.

¹²⁷ Instrumento 01.03 – 2016/OBEDUC/UFSC/LABHIN, mimeo. Em anexo.

formas de liderança feminina. O instrumento em questão, foi elaborado em forma de questionário e aplicado pelos bolsistas do projeto “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçepó/SC – CAPES/DEB/INEP” na modalidade professores de educação básica, com 30 professoras indígenas de cinco escolas da Terra Indígena Xaçepó. Sendo elas, E. I. E. F. Baixo Samburá, E. I. E. F. São José, E. I. E. F. Pinhalzinho, E. I. E. B. Cacique Vanhkre, E. I. E. F. Paiol de Barro, distribuídas de acordo com o mapa a seguir.

Figura 3. Mapa de localização das escolas existentes na Terra Indígena Xaçepó



Fonte: Elaborado pelo geógrafo Alexandre L. Rauber e Carina S. de Almeida a partir de base cartográfica IBGE (2011). Projeto OBEDUC/LABHIN/UFSC. Acervo LABHIN/UFSC, 2015.

Segundo os relatos recolhidos por meio do instrumento, “antigamente” as mulheres não participavam dos movimentos relacionados a política, mas atualmente tem participado em várias áreas. De modo que muitas são filiadas a partidos, participando através de apoio à lideranças ou mesmo fazendo campanha eleitoral para seus candidatos, algumas inclusive concorreram ao cargo de vereadora. De acordo respostas do instrumento, “algumas saíram como candidatas atualmente, outras já foram bem votadas pela comunidade”, em outros momentos. “Sempre nas eleições tem uma mulher, na política de ‘fora’. Mas é igual, pois não tem muita voz na câmara de vereadores”. Outra

pondera que, “temos participação na política externa, ainda é pouco, mas já elegemos uma vereadora indígena na câmara de Ipuacu”¹²⁸. Esta é Iarai Fongre, que foi eleita em 2008 em 3º lugar, com 283 votos¹²⁹, esposa do antigo cacique Valdemar Barbosa. O instrumento em questão foi aplicado antes das eleições municipais de 2016, onde a mesma indígena foi novamente eleita para a câmara de vereadores da cidade, juntamente com mais uma vereadora da etnia Kaingang. Para a decisão de candidatura, é importante o apoio dos familiares e quando um dos integrantes é uma figura conhecida na comunidade facilita o êxito.

Entretanto, a maior forma de participação ainda ocorre através do voto. No discurso dessas professoras a participação foi apontada como pequena, tendo em vista que está limitada a certos espaços ou pode alcançar determinado “grau” de poder, o que é limitado por um consenso geral. Ainda segundo uma das respostas do instrumento “uma pequena porcentagem está envolvida na política municipal, nas esferas estaduais e nacionais essa porcentagem diminui ainda mais”. Essas mulheres estão conquistando seu espaço aos poucos e essa participação é vista de forma positiva entre as mesmas. Estão se movimentando em prol dos seus direitos, participando de reuniões dos movimentos indígenas. Elas sentem mais liberdade de mostrar a sua competência e responsabilidade, ainda que algumas citem o receio como o motivo da pouca representação feminina¹³⁰.

Ainda assim, a grande maioria das professoras responderam que as escolhas são combinadas em família, sempre através de muito diálogo. Em reuniões e “visitas familiares as pessoas da família colocam suas ideias sobre qual é a melhor pessoa para governar, pensando no melhor para comunidade”. Sentam, conversam e chegam a uma conclusão, sobre o que consideram ter caráter, ser humilde e sincero. Quem tem as melhores propostas e poderá fazer um bom trabalho, pois será escolhido para representar o povo. Analisam também a administração de pessoas que já se elegeram em outras oportunidades. Assim, “a família discute e combina para votar e eleger os próximos governantes”, pois, “a família indígena é muito unida, em época de eleição ficam unidos e todos apoiam o mesmo candidato”, em alguns casos decidindo a forma que poderão trabalhar na campanha. Geralmente conversam sobre as consequências que o resultado

¹²⁸ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

¹²⁹ UOL. UOL **eleições** **2008**. Disponível em: <<https://placar.eleicoes.uol.com.br/2008/1turno/sc/?cidade=80829>>. Acesso em: 15 maio 2017.

¹³⁰ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

poderá gerar na organização interna, ainda que alguns escolham o candidato por afinidade ou aquele que pode “ajudar” de alguma forma¹³¹.

É importante destacar que, aparecem algumas respostas divergentes, que apontam que nem sempre a decisão se dá em acordo com toda a família, que pode ficar dividida, ou mesmo, se candidatarem duas pessoas da mesma família. Algumas respostas também indicaram que cada um escolhe em quem vai votar. Apenas uma das professoras afirma que, o mais velho integrante da família é quem decide¹³².

Porquanto, na política municipal curiosamente vemos uma grande participação das mulheres indígenas, levando em conta as candidaturas e as pessoas eleitas. Na cidade de Entre Rios foram três candidatas indígenas, no ano de 2016. Brasiliana Machado, 29 anos, casada, agricultora, pelo PPS (Coligação Entre Rios no caminho certo); Catarina Conceição, 49 anos, solteira, dona de casa, pelo PP (Coligação nós merecemos um Entre Rios melhor); e Nadir de Garrais, 56 anos, casada, servidora pública municipal, pelo PPS (Coligação Entre Rios no caminho certo), entretanto nenhuma das candidatas foi eleita¹³³. Na cidade de Ipuacu a participação foi mais efetiva, resultando na eleição de duas das seis candidatas. Foram elas, Marizete Leopoldino Belino, de 43 anos, casada e dona de casa, pelo PRB (Coligação juntos por Ipuacu que queremos), eleita em 5º lugar no geral, com 303 votos; e Iarai Fongre, de 50 anos, também casada e dona de casa, pelo PPS (Coligação Ipuacu no rumo certo esperança renovada), eleita em 8º lugar no geral, com 226 votos. Também concorreram nesta eleição as candidatas, Carla Alipio Fongre, 34 anos, pelo PV (Coligação juntos por Ipuacu que queremos); Maria Lopes, 45 anos, pelo PPS; Marcia Lemes Feliciano Gasparini, 24 anos, pelo PRB; e Jovania Gonçalves, 25 anos, pelo PSD (Coligação Ipuacu no rumo certo esperança renovada)¹³⁴, coincidentemente todas casadas e donas de casa.

A última candidata citada, recebeu apenas um voto. Sendo presumível que, sua participação foi apenas para o atendimento da Lei nº 9.504/1997, que em 2009 sofreu uma minirreforma (Lei nº 12.034). Onde ficou estabelecido no parágrafo 3º do artigo 10 que, “cada partido ou coligação preencherá o mínimo de 30% (trinta por cento) e o

¹³¹ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

¹³² Idem.

¹³³ 2016, Eleições. **Candidatos vereador:** Entre Rios-SC. Disponível em: <<https://www.eleicoes2016.com.br/candidatos-vereador-entre-rios-sc/>>. Acesso em: 15 maio 2017.

¹³⁴ 2016, Eleições. **Candidatos vereador:** Ipuacu-SC. Disponível em: <<https://www.eleicoes2016.com.br/candidatos-vereador-ipuacu-sc/>>. Acesso em: 15 maio 2017.

máximo de 70% (setenta por cento) para candidaturas de cada sexo”¹³⁵. Essa espécie de cota tem como objetivo garantir maior participação das mulheres na política do País, contudo não é sempre que esta de fato se efetiva. Ainda é preciso que, os partidos políticos verdadeiramente apoiem as candidatas mulheres a fim de que elas tenham condições de serem eleitas.

As mulheres são mais da metade do eleitorado brasileiro, mas o parlamento em sua composição não representa o retrato da sociedade. Atualmente o Brasil ocupa o 153º lugar num ranking de 193 países, em relação à representação política das mulheres¹³⁶. Há uma sub-representação muito grande, assim surgiram iniciativas do TSE, a primeira em 2014, tendo sequência em 2016. Onde o TSE – Tribunal Superior Eleitoral veiculou em redes nacionais de rádio e televisão uma campanha sobre a importância da participação feminina. Uma delas dizia:

Está na hora de derrubarmos mais um rótulo, a desigualdade na política. Nós já tivemos várias conquistas, mais precisamos ir em frente. Faça você parte das decisões do seu bairro, da sua comunidade, do seu município. Quanto mais participação feminina na política mais democracia¹³⁷.

É difícil estimar o impacto que estas tiveram na sociedade, mas é possível observar um pequeno crescimento da representação do ano de 2012 (8,60%) ao ano de 2017 (10,7%).

Como citado no capítulo anterior, tradicionalmente internamente as mulheres Kaingang não exerciam cargos políticos significativos. Atualmente não é muito diferente, as professoras consideraram que as mulheres não costumam concorrer como candidatas a caciques e vice-cacique. Segundo uma resposta “ainda não houve manifestação das mulheres indígenas na política ‘interna’, só na política ‘externa’”. A fala de outra professora se soma a anterior pontuando que “na política ‘interna’ nós mulheres não temos participação, não temos o direito de ser votadas, assim só existe participação com o nosso voto”. Algumas indicam dificuldades na participação, “em meu ponto de vista ainda prevalece a visão machista, ou falta incentivo”. Uma pequena minoria defende que

¹³⁵ ELEITORAL, Tribunal Superior. **Lei das Eleições**: Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997.. Disponível em: <<http://www.tse.jus.br/legislacao/codigo-eleitoral/lei-das-eleicoes/lei-das-eleicoes-lei-nb0-9.504-de-30-de-setembro-de-1997>>. Acesso em: 15 maio 2017.

¹³⁶ UNION, Inter-parliamentary. **Women in national parliaments**. Disponível em: <<http://archive.ipu.org/wmn-e/classif.htm>>. Acesso em: 16 maio 2017.

¹³⁷ DERRUBAR rótulos: Campanha igualdade na política. [s.i.]: Justiça Eleitoral, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ODV_Ua5wHWA>. Acesso em: 16 maio 2017.

a falta de representação feminina se dá por falta de costume ou interesse “em concorrer a esses tipos de atividades”, ou seja, cargos de liderança política¹³⁸.

Ainda segundo o instrumento analisado, a grande maioria assinalou a participação feminina apenas através do voto e de apoio a campanha política para os seus candidatos e chapas; discursando, apresentando as propostas e pedindo votos. Outro tipo de participação citado foi no núcleo familiar, nas decisões e discussões. “Primeiramente as famílias ouvem o que o cacique quer fazer pela comunidade, para o bem de todos”, “as melhores propostas”, depois dialogam, estando as mulheres incluídas nesse contexto de fala. Também é citada a participação de mulheres em reuniões e encontros, além da “organização das comunidades internas (aldeias), para que tudo ocorra bem”. Uma das professoras assinalou sim e não como resposta para o instrumento, certamente no sentido de que há participação, mas não uma representação direta feminina, segundo ela:

até agora não teve nenhuma mulher que se candidatou. Um dia até que tentaram se candidatar para capitão na aldeia Pinhalzinho, mas não foi aceito pelas lideranças majoritárias. Falaram que nós mulheres não poderíamos concorrer, porque as pessoas poderiam não nos respeitar enquanto lideranças¹³⁹.

Uma das professoras considera que a participação tem aumentado, tendo em vista que, “as mulheres estão cada dia mais participando nas conversas e trocas de ideias. Isso é muito bom para o crescimento da nossa comunidade indígena”.

O diálogo em família, aparece como forma de decidir a votação da liderança “interna”. “Discutimos quem melhor irá representar a comunidade, que irá buscar autonomia para a comunidade indígena” (...) “analisando a melhor escolha, o que irá ajudar. Não pensando apenas na nossa família, mas na comunidade e nos que mais necessitam”. Também analisam o trabalho do cacique no decorrer de seu mandato (em caso de tentativa de reeleição) e procuram ver a atuação das outras lideranças para o “bem da comunidade indígena”, ou seja, escolhem seus candidatos pela trajetória comunitária. Segundo uma das respostas “é discutido de forma em que a família fique satisfeita e apoiem todos o mesmo lado”, mas em algumas ocasiões os votos são divididos. Outra professora diz que os votos são definidos “através da votação em casa, é discutido quem pode governar melhor a comunidade”. “É feito uma avaliação de quem será o melhor candidato: responsável, respeitoso, honesto, etc. Então entram em consenso”. Nas

¹³⁸ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

¹³⁹ Idem.

reuniões “cada um fala sobre o que é melhor, quem deve governar, mas quem tem mais conhecimento pode mudar a ideia do outro”¹⁴⁰.

Apenas uma das professoras mora fora da aldeia, mas segundo ela também conversa com seus familiares sobre o assunto, pois alguns deles residem na comunidade. Três professoras apontaram que a escolha é feita individualmente, de acordo com o que cada um acha melhor para a T. I. Duas respostas indicaram que a decisão é realizada por algum integrante da casa do sexo masculino, o mais velho e “o homem” da casa, geralmente o patriarca ou o mais velho entre os irmãos. Apenas uma indicou que a escolha é feita pela amizade com o candidato e seus apoiadores¹⁴¹.

Sobre esta questão, assento que mesmo que, as mulheres da Terra Indígena Xapecó ainda não tenham participação como cacique e vice-cacique, o panorama que se coloca é de questionamento e reflexão, especialmente dada a importância inegável dessas na sociopolítica de modo geral. Exceções do modelo tradicionalmente estabelecido se manifestam em outras terras, é o caso do território da Borboleta onde atua a líder Iracema Nascimento; e a já falecida Maria Antônia Soares, que foi cacique da Terra Indígena Estrela (da Linha Glória), ambas no Rio Grande do Sul. Esta última sofreu preconceito de parentes homens, que acreditavam que mulher deveria apenas trabalhar com artesanatos, vender, cozinhar e cuidar dos filhos. Contrariando estes e pensando em realizar o desejo do pai e os anseios da comunidade, esta assumiu a chefia política, ora sozinha, ora dividindo as responsabilidades com seus irmãos e irmãs¹⁴². Sendo atribuída a esta a conquista de luz, água e escola na comunidade, assim como a luta por terra e moradia digna¹⁴³.

Outra categoria de agência surgiu com a inserção das igrejas evangélicas nas terras indígenas, as pastoras. De acordo com o instrumento 01.03 – 2016, a igreja é um dos lugares onde a opinião das mulheres é fundamental, nestas ocorrem discursos e aconselhamentos femininos constantemente, “as mulheres cantam, fazem pregações e cultos chamados círculos de oração, onde só elas podem participar. Além disso

¹⁴⁰ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² GONÇALVES, Lilian Mares Cândido; ROSA, Rogério Reus Gonçalves. Maria Antônia Soares: a memória de uma guerreira indígena. In: BENVENUTI, Juçara; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MARQUES, Tânia Beatriz Iwaszko (Org.). **Educação Indígena Sob O Ponto de Vista de Seus Protagonistas**. Porto Alegre: Evangraf, 2013. p. 236-248.

¹⁴³ SOARES, Claudia Adriana. **Maria Antônia Soares da Silva: Uma grande guerreira**. São Leopoldo: Oikos, 2016.

aconselham os jovens fieis”. E dentro da T.I Xaçepó é considerável o número de igrejas lideradas por mulheres, são cinco pastoras, que lideram sozinhas ou com o marido¹⁴⁴.

Segundo Fernandes, no espaço da T. I. Palmas, há certa concentração de posições de liderança entre os chamados “crentes”, ou seja, os evangélicos. Estes “mantêm uma relação estreita com o poder político há mais de uma década. Tal orientação ético-religiosa constitui-se um dos critérios-chave da composição de liderança, o qual implica a distribuição desigual de bens e oportunidades entre ‘crentes’ e católicos”¹⁴⁵. Entre os privilégios estaria o usufruto de serviços básicos como sistema de abastecimento de água e energia elétrica, assim como a participação na Associação Comunitária. Ainda que, esta divisão religiosa não se configure como padrão em todas as terras indígenas Kaingang, é possível delinear a partir dela a figura de poder que pode se estabelecer por meio das lideranças evangélicas.

Uma das entrevistadas, a diretora Anisia Fátima Magistralli Belino, é um exemplo dessa multiplicidade de funções político e religiosa, que se misturam dentro da T. I; cabe salientar que não se vislumbra nesse cenário uma hierarquia entre os ‘crentes’ e os católicos. Anisia, conta que tem uma vida bastante movimentada,

geralmente eu trabalho o dia todo na escola, e a noite quase todas as noites, nos temos duas igrejas que nos atendemos. Uma aqui na sede outra no pinhalzinho. (...) Meu marido é pastor e eu sou pastora também. Da assembleia de Deus, cristo é a solução. E tem mais três pastoras aqui na reserva. Tem a pastora Dorvina, eu não sei te dizer o nome da igreja dela. Tem a pastora Loreni, e tem mais duas que eu não sei o nome. Na verdade tem cinco aqui na reserva. (...) O meu esposo fez uma faculdade pastoral e teológica, foi ungido a pastor. E nessa convenção quando o marido é ungido a pastor, a mulher também é ungida pastora. Então na verdade, eu acompanho ele, eu ajudo, mas ele é o cabeça principal na nossa igreja. Mas tem essas duas pastoras, que o marido delas não são e elas são, bem da frente mesmo¹⁴⁶.

Ainda segundo a entrevistada, essa possibilidade de mulheres líderes não é uma regra. Em cada denominação/congregação é diferente, algumas ainda não aceitam mulheres pastoras, sendo no máximo a “mulher do pastor”. Além de líder religiosa e da comunidade escolar, é vice-presidente do PSC – Partido Socialista Cristão no município e ajudou a fundar o mesmo em 2016. Ainda não foi lançada como candidata, mas faz parte das campanhas de candidaturas e tem planos de concorrer futuramente.

¹⁴⁴ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

¹⁴⁵ FERNANDES, 2004, Op. Cit, p. 128.

¹⁴⁶ BELINO, Anisia Fátima Magistralli. **Entrevista concedida á Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xaçepó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 16 min e 10 seg.

3. PROFESSORAS KAINGANG

3.1 Formação diferenciada para uma escola diferenciada

A criação do cargo de professor indígena foi decorrente de um processo de luta, onde iniciou-se a reivindicação do protagonismo indígena na criação e efetivação de políticas públicas, ou seja, da agência desses sujeitos sobre os seus interesses dentro do aparato do Estado brasileiro¹⁴⁷. Tal como, todas as conquistas hoje em vigor, que dizem respeito a educação indígena, são frutos do movimento indígena e demais organizações civis, contestantes das práticas do Estado, como veremos a seguir neste capítulo. Sobretudo, há uma grande distância entre o que foi estabelecido na legislação brasileira e o que ocorre na realidade de fato, o que ratifica a cada dia a necessidade de articulação e agência dos povos indígenas brasileiros.

Segundo o antropólogo Silvio Coelho dos Santos, o Simpósio Fricção Interétnica na América do Sul não-Andina, que ocorreu na Universidade das Índias Ocidentais, em Barbados, no ano de 1971, e foi organizado pelo Conselho Mundial de Igrejas, com o objetivo de avaliar as políticas indigenistas, de diferentes países latino-americanos, serviu como um estopim para o início do movimento indígena na década de 70. Este evento ganhou grande repercussão internacional, devido as denúncias e pela declaração de seus participantes, intitulada Pela Liberação do Indígena; pois culpabilizava os Estados nacionais, pesquisadores, igrejas e os próprios indígenas pelos abusos, por conta da dominação, apontando que estes povos tinham capacidade para se libertarem¹⁴⁸.

Alguns impactos deste documento, puderam ser identificados progressivamente. A Igreja Católica no Peru e Paraguai, contestou as exposições ao mesmo tempo que iniciou uma revisão das suas missões indigenistas; assim como as igrejas protestantes se reorganizaram neste sentido. Quanto as políticas de Estado, só dois países, Peru e Venezuela, tentaram se comprometer com mudanças. Em um panorama geral, para as lideranças indígenas, a declaração serviu como base da luta por direitos¹⁴⁹.

No Brasil, a igreja católica reagiu com a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 1972, com o intuito de defender e conscientizar a sociedade sobre

¹⁴⁷ BERGAMASCHI, Op. Cit. p, 59.

¹⁴⁸ SANTOS, Silvio Coelho dos. **Povos Indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Editora UFSC, 1989. p, 33.

¹⁴⁹ SANTOS, Op. Cit. p, 34.

a causa indígena. No que diz respeito a realidade do oeste catarinense, o historiador Clovis Antonio Brighenti, chama a atenção para a relação do movimento indígena com a igreja católica na diocese de Chapecó/SC, tendo como referência a figura de Dom José Gomes e a pastoral indigenista, por meio do CIMI. Mediante essas relações houveram muitas conquistas de direitos como, “a desintração da Terra Indígena – TI Xaçepó, em 1978; a conquista da TI Toldo Chimbanguê, em 1985 e, especialmente, a eliminação do princípio jurídico da tutela”¹⁵⁰. Constata-se também que o CIMI “desenvolvia trabalhos assistenciais na área da saúde e atividades produtivas, (...) insumo para a agricultura (...) com a finalidade de fortalecer a comunidade”¹⁵¹.

Também antropólogos participantes do simpósio ou aqueles que se faziam cientes da declaração, iniciaram um grande movimento de discussão. Reorganizando inclusive a Associação Brasileira de Antropologia, em 1974, que foi marcada por comunicações científicas, mesas redondas e grupos de trabalho, sobre direitos indígenas, educação indígena e sociedade indígena. O que fundamentou a criação e ação de grupos civis na luta em favor desses povos, como a Associação Nacional de Apoio ao Índio, em 1976 e o Pró-Índio, em 1977¹⁵².

Entretanto, dado o contexto político brasileiro e seu estado de exceção, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), principal executora da política indigenista do governo federal, praticava um indigenismo voltado a integração dos indígenas a sociedade nacional. A clara proposta dos governos autoritários era promover rapidamente a absorção da população indígenas pela sociedade nacional¹⁵³.

Não há dúvidas, assim, que durante os anos setenta as situações vividas pelos diversos povos indígenas do país, serviram, objetivamente, para fundamentar a resistência e a luta que vários segmentos da sociedade civil exercitavam no interior do país, visando alcançar a sua redemocratização. (...) Lideranças indígenas emergiam nas aldeias. Os índios chegaram assim à condição de atores políticos, num cenário carregado ainda de autoritarismo e de visões distorcidas sobre o que é realmente o país Brasil¹⁵⁴.

Objetivamente, apenas com a transição para a democracia e o processo constituinte de 1980, que influenciaram os avanços nos direitos na Constituição Federal

¹⁵⁰ BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O MOVIMENTO INDÍGENA NO OESTE CATARINENSE E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA NA DIOCESE DE CHAPECÓ/SC NAS DÉCADAS DE 1970 E 1980**. Tese (Doutorado) - Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012, p. 29.

¹⁵¹ BRIGHENTI, Op. Cit. p. 527.

¹⁵² SANTOS, Op. Cit. p. 35.

¹⁵³ Ibidem, p. 36.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 37.

de 1988¹⁵⁵, se reconheceu os direitos indígenas, sobretudo o de permanecer nas terras tradicionalmente ocupadas, que possibilitassem a preservação do ser indígena, ou seja, o direito “a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”¹⁵⁶. Assim como o fim da tutela, que estava ligada a ideia de incapacidade de alguém gerir seus próprios bens e atos na vida civil. A nova Constituição demonstra o respeito a diferença, mas deixa ao Estado a responsabilidade de legislar sobre os povos indígenas, com a intenção de protegê-los. É importante salientar que, todo esse processo se fez com a atuação do movimento indígena, representados pelas “novas lideranças”, categoria que será abordada mais adiante.

Embora já tenha ocorrido uma mudança de perspectiva no que diz respeito aos indígenas, seus direitos e acesso a cidadania, ainda há um grande percurso para que se ampliem e efetivem as políticas públicas, pois muitas permanecem apenas no papel. Assim, as lideranças indígenas estão a cada dia mais presentes nos debates que envolvem essas questões, pressionando e se colocando como agenciadores em instituições políticas e públicas ligadas à educação.

Ao que concerne à educação, a Constituição instituiu o direito de utilização das línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem na educação escolar indígena¹⁵⁷. Sendo alguns pontos reforçados subsequentemente, com a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) e o Plano Nacional de Educação (PNE).

A Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional de 1996, aborda pela primeira vez de forma nítida a educação escolar dos povos indígenas. Na seção sobre o ensino fundamental, artigo 32, estabelece que o ensino fundamental regular será ministrado em língua portuguesa, ficando assegurada às comunidades indígenas a utilização de suas línguas e processos próprios de aprendizagem¹⁵⁸, reproduzindo o discurso da Constituição de 1988. Nas disposições gerais, artigos 78 e 79, fica demonstrado o interesse de

¹⁵⁵ SANTOS, Op. Cit. p, 37.

¹⁵⁶ BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil [recurso eletrônico]** : texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas constitucionais nºs 1/1992 a 90/2015, pelo Decreto legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas constitucionais de revisão nºs 1 a 6/1994. – 48. ed. – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015. – (Série textos básicos ; n. 119). p, 83.

¹⁵⁷ BRASIL, 1988, Op. Cit. p, 77.

¹⁵⁸ BRASIL. Senado Federal. Secretaria especial de editoração e publicações. Subsecretaria de edições técnicas. (1996). Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília, 2005. p, 17.

promoção da cultura e desenvolvimento de ensino e pesquisa, para a oferta de uma educação diferenciada e bilíngue¹⁵⁹.

No âmbito da democratização do Estado brasileiro, esses marcos defendidos pelo movimento social tornaram-se balizas para as políticas públicas e importantes textos legais incorporaram esses princípios (...). Muitos avanços ocorreram a partir dessas mudanças, mas a extensão e efetividade dos direitos educacionais dos povos indígenas encontram inúmeros impasses e obstáculos no âmbito do Regime de Colaboração e da organização dos Sistemas de Ensino no Brasil¹⁶⁰.

Deste modo, mais recentemente, em 2009, o MEC organizou a CONEEI - I Conferência Nacional de Educação Escolar indígena, para que fossem viabilizados espaços de debates para representantes indígenas e gestores públicos, que buscassem assegurar os direitos da educação indígena. A conferência teve como principais objetivos, consultar os interessados sobre a realidade e as necessidades da educação escolar indígena; estabelecer diretrizes para o avanço da educação; além de construir o compromisso da interculturalidade. Este ano em novembro será realizada a II CONEEI, com o intuito de identificar as metas alcançadas e estabelecer novas metas, em função das demandas do sistema educacional.

Corroborando com a Constituição, a LDB e a CONEEI, o Plano Nacional de Educação de 2014, faz um diagnóstico de como se organizou a educação escolar indígena ao longo dos anos. Apresentando a partir dessas informações, diretrizes para educação indígena e quilombola. Conjuntamente com metas e objetivos, a serem alcançadas em curto ou longo prazo, durante o decênio 2014-2024. É também a LDB, que estabelece o uso da categoria escola indígena e professor indígena, como carreira específica do magistério e formação, propondo a implementação de programas contínuos¹⁶¹.

Estes documentos jurídicos e a implementação de alguns de seus artigos, acabou por possibilitar que muitas mulheres e homens indígenas passassem a atuar na educação, sobretudo com a ampliação do magistério indígena e de cotas nas universidades públicas em todo o país. Somando-se ao surgimento de cursos específicos de formação, as licenciaturas interculturais indígenas. Estando, pois, inseridas nesses espaços, passaram a conquistar mais autonomia e um maior aparato quanto às questões que envolvem os

¹⁵⁹ BRASIL, 2005, Op. Cit. p, 31.

¹⁶⁰ CONEEI – I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena. **DOCUMENTO FINAL DA I CONFERÊNCIA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA**. 16 a 20 de novembro de 2009. p, 2.

¹⁶¹ BRASIL. [Plano Nacional de Educação (PNE)]. Plano Nacional de Educação 2014-2024 [recurso eletrônico] : Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014.

direitos indígenas, o que é essencial para figuras de liderança nas suas comunidades, sobretudo as políticas.

O movimento indígena politizado da atualidade, utilizado na sociedade ocidental, nos meios de comunicação, nas instituições públicas ou não governamentais, se deve à conjuntura histórica anteriormente citada. A partir desta, surgiram novos líderes de suas próprias comunidades, não que essas já não possuíssem lideranças, aqui me refiro a “líderes em um sentido muito próximo à concepção ocidental de líder sindical e político”¹⁶².

Essas lideranças perceberam que, para a defesa dos direitos dos nativos, era necessário representar diretamente as comunidades e os povos indígenas em um grau aceitável para as instituições das sociedades nacionais latino-americanas. Era necessário também buscar a unidade com os diferentes grupos indígenas que passam por problemas semelhantes, complexos e às vezes trágicos¹⁶³.

Quer dizer, havia cada vez mais a necessidade de os indígenas acessarem os conhecimentos e o funcionamento das instituições para serem agentes ativos de suas lutas. Entendendo que, não haviam razões para que não indígenas, pertencentes de uma cultura totalmente distinta, fossem considerados representantes de seus interesses. No que se refere a busca por unidade, é possível observar que este diálogo é comum em instituições e órgãos públicos, como nas universidades e na FUNAI. Esses movimentos tendem a fortalecer e legitimar as demandas e reivindicações, acabando assim por trazer uma maior possibilidade de solução e alcance.

Deste modo, entende-se que há dois tipos principais de representantes indígenas. O primeiro é o líder tradicional, geralmente pessoas que pouco saíram de suas terras e regiões circundantes, por consequência podem desconhecer os símbolos e fatos sobre o Estado. E as chamadas “novas lideranças”, que são pessoas com grande circulação fora dos territórios indígenas, que conhecem as cidades, muitas vezes diferentes estados, ou mesmo países. “Não são mais as tradicionais ‘autoridades étnicas’ a ocupar o âmbito local das lutas que reivindicam os espaços de direção nas novas organizações”¹⁶⁴. Dentro deste contexto, é de grande importância que os agentes tenham mais contato com a sociedade não indígena e estejam mais familiarizados, para que tenham maior clareza nas suas exposições e se façam entender.

¹⁶² ROCHA, Leandro Mendes; BITTENCOURT, Libertad Borges. **Indigenismo e participação política na América Latina**. Goiânia: Ufg, 2007. p, 30.

¹⁶³ Idem.

¹⁶⁴ ROCHA; BITTENCOURT, Op Cit, p, 31.

Nesse âmbito, são fatores relevantes para a ocupação dos cargos diretivos nas organizações: a educação formal; o domínio das línguas nacionais – português no Brasil e espanhol nos demais países da América Latina; a superação da oralidade, expressa na utilização de textos escritos; o conhecimento das instituições e das relações políticas; a disponibilidade ou capacidade de passar longos períodos afastados de seu local de origem, o que não é um processo simples para grande parte dos indígenas. Dessa forma, abre-se um espaço para que as novas gerações indígenas exerçam um papel importante na luta.¹⁶⁵

É importante ressaltar que, essa agência é sobretudo externa. Dentro das comunidades os líderes tradicionais ainda são a regra, ou seja, ser considerado uma “nova liderança” não estabelece poderes sobre as decisões internas da comunidade. Prova disto, é o fato de que esses últimos são escolhidos por delegações e chefias tradicionais, não se aplicando a situação oposta. É o cacique o principal responsável pela indicação, levando em conta as relações do agente com a sociedade envolvente, assim como fatores tradicionais que mudam de acordo com cada grupo étnico.

Há um perfil comum para essas “novas lideranças”, em sua maioria, “eles passam vários anos fora das áreas indígenas, para a formação escolar e profissional ou por outros motivos, como promessas de órgãos indigenistas ou de missionários”¹⁶⁶. Muitos voltam para as aldeias, por conta da discriminação comum e falta de chances de estabelecimento profissional, assim alguns buscam reconstruir suas origens, trabalhando em prol da comunidade. Outros pois, sempre tiveram o interesse de retorno, se distanciando apenas em alguns momentos, como no caso de formação universitária para professores indígenas. Por fim, a saída destes “é muito salutar para seus locais de origem. É importante que se tenha noção de que qualquer saída desse gênero fragiliza, de início, o vínculo identitário com a sua comunidade”¹⁶⁷. Mas é possível que, esse processo tenha um saldo positivo, principalmente quando ao voltar este agente colabore com o que aprendeu. Assim, podem surgir alianças com lideranças tradicionais, gerando apoio mútuo, mas podem ocorrer também divergências e concorrência pelo poder.

Uma das categorias de liderança dentro dos “novos líderes”, sem dúvidas é a de Professor Indígena, a qual em maior fração se enquadra no perfil, sobretudo pela necessidade de formação continuada. Semelhantemente, a ideia da importância da escolarização dos alunos indígenas por professores também indígenas só foi possível a

¹⁶⁵ ROCHA; BITTENCOURT, Op Cit, p, 31.

¹⁶⁶ Ibidem, p, 32.

¹⁶⁷ LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/museu Nacional, 2006. p,25.

partir do movimento iniciado em 1970, ou seja, a criação da categoria Professor Indígena, nasceu em um contexto similar ao das novas lideranças, enquanto se buscava maior autonomia indígena na luta por seus direitos, também se buscava garantir que a Educação Escolar Indígena fosse de fato efetivada por profissionais indígenas. Que “seria o mais adequado para levar a cabo o projeto político-pedagógico de sua comunidade”¹⁶⁸.

Também a partir da década de 70, os primeiros programas de Formação de Professores Indígenas foram criados, inicialmente por organizações não governamentais. Posteriormente, começaram a surgir mais programas de formação para o Magistério Indígena. E então, com o conjunto de medidas legais levantados na década de 80 e 90, se impulsionou ainda mais este processo, passando a Educação Escolar Indígena a ser responsabilidade do Estado. Como reflexo desse processo, hoje muitos programas de formação são gerenciados por secretarias estaduais de educação e por universidades estaduais e federais; entre elas, Universidade do Estado do Mato Grosso (UNEMAT), Universidade de São Paulo (USP), Universidade Federal de Roraima (UFRR)¹⁶⁹ e Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

Como consequência desse movimento, o Ministério da Educação convocou instituições e profissionais, incluindo 15 professores indígenas, para discutir, organizar e formalizar políticas de formação de professores indígenas. Elaborando-se entre os anos de 2000 e 2001 os “Referenciais para a Formação de Professores Indígenas” (RFPI), publicado em 2002. Este documento tem como objetivo, “sistematizar idéias consensuais e práticas executadas em diferentes contextos culturais, que se mostraram eficazes para enfrentar o grande desafio que é propiciar uma formação intercultural de qualidade para os professores indígenas do país”¹⁷⁰.

Esta formação diferenciada se faz de extrema importância dentro do contexto da escola indígena, pois diferentemente dos professores não-indígenas, estes professores encontram em seu trabalho desafios que vão além da elaboração do projeto político-pedagógico. Mais do que, estabelecerem o calendário, a grade curricular, os objetivos e com isso os conteúdos e o modo das avaliações, terão que desenvolver todo seu material

¹⁶⁸ MAHER, Terezinha Machado. A formação de professores indígenas: Uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: Repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 23.

¹⁶⁹ MAHER, Op Cit, p. 24.

¹⁷⁰ BRASIL. Ministério da Educação. **Referenciais para a formação de professores indígenas/** Secretaria de Educação Fundamental . Brasília : MEC ; SEF, 2002. p. 5.

didático; muitas vezes sem ter apoio de bibliotecas ou mesmo internet, dependendo da realidade de sua comunidade. Assim, faz parte dessa formação o desenvolvimento da capacidade de pesquisador, onde os graduandos participam da elaboração de materiais em português, em sua respectiva língua ou bilíngue¹⁷¹.

Estes profissionais têm ainda que buscar conciliar a promoção de diferentes tipos de conhecimentos, que se bem trabalhados podem se somar no processo de ensino-aprendizagem. Conjuntamente, os conhecimentos escolares e saberes indígenas, próprios de cada povo, são de grande importância na constituição das escolas¹⁷². Hoje estes saberes tradicionais são reconhecidos, inclusive no RFPI, documento oficial que norteia a formação de professores indígenas. Este coloca que, os professores devem ter a “responsabilidade de incentivar as novas gerações para a pesquisa dos conhecimentos tradicionais junto dos membros mais velhos de sua comunidade, assim como para a difusão desses conhecimentos, visando sua continuidade e reprodução cultural”¹⁷³.

As escolas e professores indígenas devem promover o ensino bilíngue, “o que requer conhecimento em relação aos princípios de metodologia de ensino e segundas línguas, seja a língua portuguesa ou a língua indígena e de tradução”¹⁷⁴. Assim, o professor precisa de “capacitação linguística específica, para liderar o processo de estabelecimento de um sistema ortográfico das línguas indígenas”¹⁷⁵. Entretanto, mesmo diante de programas de formação diferenciada se encontram vários impasses. Pois estes não acontecem nas línguas indígenas, mas em português. Em parte, pelo contexto multilíngue, em que professores de diversos povos podem participar do mesmo curso; outro fator seria o conhecimento insuficiente dos professores formadores sobre essas línguas. Segundo os próprios RFPI “objetiva-se a educação bilíngue ou multilíngüe, mas no desenho curricular e na sua prática se obedece a uma proposta em que a língua indígena está restrita a estudos esporádicos em períodos condensados numa só disciplina”¹⁷⁶.

¹⁷¹ MAHER, Op Cit, p, 25.

¹⁷² GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: Repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p, 53.

¹⁷³ BRASIL, 2002, Op. Cit. p, 20.

¹⁷⁴ MATOS, Kleber Gesteira; MONTE, Nietta Lindenberg. O estado da arte da formação de professores indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: Repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p, 81.

¹⁷⁵ Idem.

¹⁷⁶ BRASIL, 2002, Op. Cit. p, 49.

Diante desse panorama são as conversas com colegas de sua etnia, a vivência nas comunidades, a pesquisa e a produção de textos e materiais didáticos diferenciados, que darão um suporte mínimo para o ensino bilíngue.

Nessa perspectiva que, materiais também tem sido incentivado por organizações não-governamentais, além de laboratórios e grupos de pesquisa dentro das universidades. Fazendo-se “pioneiros na elaboração de cartilhas de alfabetização em línguas indígenas e livros de texto sobre temas culturalmente ou interculturalmente relevantes, elaborados coletivamente”¹⁷⁷. Como acontece no Laboratório de História Indígena da UFSC, que produziu diversos títulos¹⁷⁸, a partir de projetos de ensino, pesquisa e extensão, como por exemplo: do Observatório da Educação: “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçepó/SC”, com coautoria dos professores indígenas da respectiva terra. São materiais pensados, a partir da carência das escolas indígenas em oferecer materiais didáticos específicos, que auxiliem na revitalização da língua Kaingang, assim como na elevação da qualidade do ensino e da aprendizagem dos alunos. Nesse processo são registrados saberes tradicionais, que deixam de fazer parte apenas do campo da oralidade e passam a ter mais uma forma de transmissão e conservação; o que constitui uma função importante do professor indígena na atualidade.

A maneira como se organizam os calendários de formação de professores indígenas nas licenciaturas interculturais, é outro diferencial. Geralmente os cursos tem duração mínima de quatro anos e são divididos entre momentos presenciais e não-presenciais. Possibilitando que estes, permaneçam parte do seu tempo de formação em sua própria comunidade, muitas vezes atuando na escola.

Realizam-se essas situações educacionais em forma de um saber experiencial que vai sendo construído e sistematizado pelos sujeitos indígenas nos eventos educacionais e sociais cotidianos. Esses saberes são registrados e refletidos em diversos níveis, por meio da escrita de documentos, como são os “memoriais”,

¹⁷⁷ MATOS, Op Cit, p, 91.

¹⁷⁸ Os professores da Terra Indígena Xaçepó/SC, os elaboraram como um subsídio para o Ensino Bilíngue, principalmente para anos iniciais e finais do ensino fundamental. (1) NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; MANFROI, Ninarosa Mozzato da Silva (Org.). **Ouvir memórias, contar histórias: Mitos e lendas Kaingang**. Santa Maria: Pallotti, 2006. (2) NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe (Org.). **KANERNŪ KI ĒG VĪ KI KĀME TUG TÓ Caderno de atividades: Ouvir memórias, contar histórias: Mitos e lendas Kaingang**. São José: Gráfica Agnus, 2008. (3) NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini (Org.). **Povo Kaingang Vĩ To Vēnh Rá**. Florianópolis: Nova Letra, 2014. (4) NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini (Org.). **Kanhgág ag vī fā TI Xaçepó ki: O modo de falar a língua Kaingang na Terra Indígena Xaçepó/SC**. Florianópolis: Nova Letra, 2016. (5) NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini (Org.). **Kanhgág ag Vi to Rānhrāj vē: Caderno Pedagógico II Anos finais ensino fundamental 2017**. Florianópolis: Nova Letra, 2017. Além do alfabeto Kaingang: ĒG VĪ KI RÁ.

os “relatórios de atividades”, as “fichas de alunos”, os “diários de classe”, os “planejamentos”. Realizam-se também por meio de atividades educacionais orientadas como tarefas de formação extraídas das etapas presenciais. Nelas, os professores se desenvolvem ao longo do ano, por meio de estudos autônomos e independentes, relativos aos conteúdos de interesse, das pesquisas e das produções de materiais didáticos que vão nutrir os estudos do professor e da escola indígena¹⁷⁹.

Este é o caso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, que conta com professores dos povos Guarani, Kaingang e Xokleng/Laklãnõ. O curso se dá em regime presencial especial, em etapas concentradas divididas em tempo universidade e tempo comunidade¹⁸⁰, de acordo com a pedagogia da alternância¹⁸¹. Não obstante, essas experiências tem servido para muito além da pesquisa e produção de materiais didáticos. São impulsionadoras de autonomia, para que agentes transformadores e tomadores de decisões sejam constituídos.

Deste modo, considero que a formação de professores indígenas é essencial na construção do futuro das comunidades indígenas. Sendo esta, uma temática que encontra forte amparo e debate dentro do movimento indígena. Comportando uma proposta positivamente ambígua, de formar para o ensino de saberes, leis e símbolos da sociedade não-indígena ao mesmo tempo que garante a valorização e o fortalecimento dos meios de luta, direitos indígenas e conseqüentemente de seus saberes tradicionais.

Por fim, uma das funções mais importante do professor indígena, é formar cidadãos brasileiros, que conheçam e exercitem seus direitos e deveres, dentro e fora das Terras Indígenas. Assim, sua agência se reflete além do campo escolar, ademais “o fato de terem acesso aos códigos da sociedade brasileira faz com que se percebam, e com que sejam percebidos, como elementos cruciais na interlocução cultural e política de seu grupo étnico com a sociedade envolvente”¹⁸². Acabando por se colocar como lideranças, em discussões e negociações em questões referentes a território e saúde.

Destarte, o caráter político dessa profissão é inegável, atuam, pois, dentro das escolas como construtores de seus currículos, a partir de orientações de seus programas de formação, mas sempre levando em conta a experiência prática de seu tempo de

¹⁷⁹ BRASIL, 2002, Op. Cit. p, 44.

¹⁸⁰ UFSC. LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA: O Curso. 2017. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/curso/>>. Acesso em: 19 jun. 2017.

¹⁸¹ A pedagogia da alternância é um método que busca a interação entre o estudante que vive no campo/terras indígenas e a realidade que ele vivencia em seu cotidiano, de forma a promover constante troca de conhecimentos entre seu ambiente de vida e trabalho e o escolar.

¹⁸² MAHER, Op Cit, p, 26.

serviços. Fora do contexto escolar, os cerca de 7.580¹⁸³ professores indígenas que atuam no magistério no Brasil, tem se articulado em comissões e entidades de classe, como a Comissão Nacional dos Professores Indígenas e a Associação de Professores Bilíngues Kaingang e Guarani (APBKG)¹⁸⁴. Fortalecendo politicamente o movimento indígena e militando em prol da criação de políticas públicas fundamentais para os povos indígenas.

3.2 Professoras Kaingang como agentes sociopolíticas

Antes mesmo de aprofundar o conceito de agência, é importante salientar que este dentro dos estudos antropológicos é considerado problemático e trabalhado por diversos autores de maneiras distintas. Minha posição na discussão teórica é central, tendo em vista que, não deixo de considerar a agência dos sujeitos como ação transformadora. Ainda assim, entendo que esta não se dá de forma isolada e descolada do mundo, mas de maneira mediada e muitas vezes com resultados imprevistos.

Segundo Duranti, todos os idiomas têm estruturas da gramática que equivalem a agência, como agente, sujeito, pessoa, self e ser humano, termos comuns nos debates das ciências humanas. Neste sentido, Sewell afirma que, a capacidade de agência é inerente a todos os seres humanos, assim como a capacidade de linguagem, que é precisamente fundamental como meio de agência. Deste modo, a agência dos sujeitos é diferente em cada lugar e tempo, variando como a língua/idioma, vão conjuntamente construindo-se cultural e historicamente¹⁸⁵.

Chegamos após necessária contextualização, ao nosso objeto de estudo principal, a agência feminina Kaingang. Se fez necessário adentrar nos processos históricos, para fugir de simplificações vulgares, pois, “as forças sociais e culturais em jogo, em qualquer situação histórica, são infinitamente mais complexas do que pode ser captado quando se

¹⁸³ Segundo o Censo Escolar 2005, estão em atuação nas escolas indígenas 8.431 docentes. Como não se tratava de uma pesquisa específica, não foi possível saber quantos desses professores são indígenas e quantos são não índios. A Coordenação Geral de Educação Escolar Indígena da Secadi/MEC estima que 90% desses professores sejam indígenas. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Estatísticas sobre educação escolar indígena no Brasil** – Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 2007. P, 19.

¹⁸⁴ Outros exemplos de entidades de professores indígenas são: Associação da Educação Indígena Xacriabá (ADIX), Associação de Professores Indígenas do Alto do Rio Negro (APIARN), Comissão de Professores Indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE), Conselho de Professores Indígenas da Amazônia (COPIAM), Organização Geral de Professores Ticuna Bilíngues (OGPTB), Organização dos Professores Indígenas do Acre (OPIAC), Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), Organização dos Professores Indígenas Potiguara (OPIP), etc.

¹⁸⁵ ORTNER, Op. Cit, p. 54-55.

olham apenas as intenções dos atores”¹⁸⁶. É inegável que movimentos transformadores de agência podem modificar a cultura, mas também podem continuar por reproduzi-la, já que inicialmente é a cultura que constrói/molda o indivíduo.

Embora o conceito de agência remeta a uma ação puramente autônoma, de que são acometidos atores, fortes transformadores da cultura, este se encontra fundamentalmente enredado ao conceito de estrutura. Essa oposição entre “agência” e “estrutura”, demonstra a complexidade das relações sociais, onde o agente está constantemente lidando com questões de poder, desigualdade, competição, e em alguns casos com sororidade e solidariedade.¹⁸⁷

Essencialmente, a ideia de que os indivíduos precedem o contexto, está assentada em pressupostos ocidentais onde se pode vencer por mérito e força de vontade. Tal ideologia ignora a situação econômica, social e cultural dos sujeitos, como se estes pudessem se fazer por meio de ações puramente individuais. Quando na verdade se concretiza o inverso, os agentes trabalham a partir do que dispõem o meio, ou seja, da estrutura.¹⁸⁸

Desse modo, acredito que existam duas premissas distintas, que se relacionam, “primeiro, as necessidades e desejos (culturalmente configurados) dos seres humanos; e, segundo, o pulsar das forças coletivas que, empoderadas de maneiras complexas, trabalha através deles”¹⁸⁹. Ao analisar exclusivamente a intencionalidade dos atores, se perde a reflexão sobre as forças coletivas, que em uma macro escala tem resultados mais palpáveis. “Intencionalidade poderia incluir enredos, planos e esquemas altamente conscientes; metas, objetivos e ideias um pouco mais nebulosos; e, finalmente, desejos, vontades e necessidades que podem variar de profundamente encobertos a bastante conscientes”¹⁹⁰. Ou seja, pode ser uma ação cognitiva ou emocional.

Um outro problema, é que nem sempre os resultados estão de acordo com as intenções dos agentes/atores, as vontades e motivações são por vezes irrelevantes. Assim, embora possam ocorrer consequências diversamente não intencionais, que fogem ao controle, a agência é sem sombra de dúvidas intencional.

¹⁸⁶ ORTNER, Op. Cit, p. 48.

¹⁸⁷ Ibidem. p. 46.

¹⁸⁸ Ibidem. p. 48.

¹⁸⁹ Ibidem. p. 49.

¹⁹⁰ Ibidem. p. 52.

É o forte papel da intencionalidade ativa (embora não necessariamente totalmente “consciente”) que, a meu ver, diferencia a agência das práticas de rotina. É claro que não há limites nítidos e imediatos entre as duas; existe, antes, um continuum entre as práticas de rotina, que ocorrem com pouca reflexão, e os atos de agência, que intervêm no mundo com algo em mente (ou no coração)¹⁹¹.

Como já mencionado no capítulo anterior, as mulheres Kaingang inseridas na sociabilidade tradicionalmente construída, na figura de donas de casa, mães e esposas, agem como conselheiras de seus maridos e filhos. Ainda que este pareça um ato de rotina, é também intencional, pois a mesma sabe que suas ideias e opiniões são importantes nas tomadas de decisões.

As mulheres têm formas próprias de se impor, de se fazer ouvir, de fazer valer a sua “autoridade” e de comandar revoluções silenciosas no interior das suas aldeias, sem que isso fique explícito. (...) recordo que meu pai, cacique durante muito tempo, trazia os problemas da comunidade para dentro de casa e os discutia com minha mãe. Embora ninguém soubesse, muitas das decisões e das soluções que ele adotava eram ideias dela. Como minha mãe, muitas outras mulheres Kaingang participavam e participam na resolução de questões complexas que afetam as comunidades indígenas. Sabemos que também entre os povos macro-jê essa é uma prática bastante comum, embora as mulheres não façam questão de comentá-la, numa espécie de “deixe que eles pensem que a ideia foi deles”¹⁹².

No caso das professoras essa agência é um pouco mais consciente, como demonstram as entrevistas. E são igualmente mais visíveis, pois se dão fora do âmbito doméstico/privado, sendo elas ouvidas na escola de forma pública, podendo em alguns casos liderar para além do espaço escolar, na aldeia ou fora dela. Segundo a mestre e educadora, Ana Paula Narcizo, sobre o papel dos professores, assim se refere:

na comunidade eles são vistos como lideranças. O professor é foco, muitos auxílios dados pra liderança vem dos professores, mesmo em reuniões, decisões o cacique dificilmente não tem professores junto. Então muitas vezes assim, eu assumo o papel de ser a ministradora das atas, de auxiliar eles em alguma decisão, quando tem alguma reunião fora eles nos convidam pra gente ir. Hoje assim, não são muitas... entre as mulheres, professoras tem bem poucas, mas elas estão presentes sim. Até nas questões das decisões da comunidade, eles vem na escola e a gente vai pra auxiliar. Então se você perguntar pras lideranças, eles nos consideram como liderança também, nas reuniões quando um professor fala todo mundo aquieta pra ouvir, eles respeitam muito isso. (...) Tem as reuniões que a gente vai fora da escola, que sempre a gente representa a comunidade. O cacique diz, “vai pra tal reunião e lá tu representa”. (...) a gente fala em nome da comunidade, que é um aval que as lideranças concedem né. Se eles não podem ir, já indicam “fulano ciclano vão falar pela comunidade”¹⁹³.

¹⁹¹ ORTNER, Op. Cit, p. 54.

¹⁹² KAINGÁNG, Azelene. Depoimento de uma militante: Indígenas. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 411.

¹⁹³ NARCIZO, Ana Paula. **Entrevista concedida á Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xaçecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 43 min e 23 seg.

Sobre esse tipo de aval das lideranças principais, como cacique e vice cacique, a socióloga Azelene Kaingang indica que, quando as mulheres chegam a ocupar espaços político representativos “é como se isso se desse porque contamos com a chancela dos homens – uma espécie de ‘ela está lá porque os homens permitiram’-, pois os espaços de protagonismo são uma exclusividade masculina”¹⁹⁴. O que tem concordância com as estruturas de poder dispostas nas T.I’s Kaingang, já que os cargos de professores são indicações, “cargos de confiança”.

Em entrevista, a professora Marilde Luiz pondera, “o cacique sempre pede a opinião dos professores e nós sempre estamos ali pra ajudar eles. Mas eu ainda não (participo)... Quem sabe a partir de agora né, as mulheres tão se envolvendo mais, eu tento me envolver um pouquinho mais sobre isso”¹⁹⁵. Sobre a mesma questão a professora Sirley Alves de Assis, afirma que eles chamam os professores para participarem das reuniões; “mais quando é aquele geralzão né, no caso aqui (na escola), a gente não perde. Mas quando é só deles (cacique, vice cacique e apoiadores), então já é mais lá (fora da escola), pra eles tratar assunto deles mesmo, então a gente não vai”¹⁹⁶.

Então essas participações nas reuniões e na política interna são possíveis com o convite ou o/a aval/chancela do cacique, o que já é inicialmente viabilizado com a instituição do cargo de professor, ganhando maior ou menor expressão, escala de poder, a partir de outros fatores de empoderamento trabalhados a seguir.

A respeito do conceito de agência, é importante ressaltar que, este vai além de uma noção geral de capacidade de afetar as coisas, “agência e poder social, em sentido relativamente forte, estão muito estreitamente relacionados”¹⁹⁷. Dentro de cada repertório cultural existem alguns esquemas, que são moldes impostos de formas de desejo e ações, que limitam de certa forma a agência, esta vai sendo nutrida ou tolhida de acordo com os regimes de poder. Na pesquisa aqui apresentada, a problemática agência tem sua fonte nas relações de gênero e poder, que se estabeleceram entre mulheres e homens ao longo da história do Brasil.

“É [...] importante [...] insistir em que a agência exercida por diferentes pessoas está longe de ser uniforme, em que a agência difere enormemente tanto em tipo

¹⁹⁴ KAINGÁNG, Op. Cit, p. 412.

¹⁹⁵ LUIZ, Marilde. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 30 min e 49 seg.

¹⁹⁶ ASSIS, Sirley Alves de. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 14 min e 11 seg.

¹⁹⁷ ORTNER, Op. Cit, p. 55.

como em extensão. Os tipos de desejos das pessoas, as intenções que elas formam e toda espécie de transposições criativas que realizam variam intensamente de um mundo social para outro. As estruturas [...] empoderam diferentemente os agentes, o que também implica que encarnam também diferencialmente os desejos, intenções e o conhecimento dos agentes. As estruturas, assim como as agências humanas que elas conferem, estão carregadas de diferenças de poder”¹⁹⁸.

À vista disso, conceber pessoas como agentes é também concebê-las como empoderadas por recursos, que variam de acordo com o poder socialmente disposto. Posto isto, podemos perceber a ação/agência como a capacidade de transformação, ainda que esta faça parte conjuntamente com a dominação, da dualidade das estruturas de poder que, por sua vez, são mediadas por recursos. As relações de gênero, são exemplos claros das desigualdades de recursos para o poder e conseqüentemente a agência feminina.

Ainda em entrevista, Narcizo, responde enfaticamente que, as mulheres encontram dificuldades para liderança. Sua fala expressa que, os indivíduos são empoderados durante a sociabilização diferentemente, de acordo com o gênero. Segundo ela,

pela cultura indígena, a cultura Kaingang vem já do patrilinearismo, desde a aquisição das marcas, tanto Kamé, quanto Kairu. Então a questão do homem sempre vai estar em foco, por mais que... se você pegar o homem pra tomar alguma decisão, ele não decide sozinho. Eles nunca tomam a decisão na primeira reunião, dificilmente, a não ser que tenha que ser. Ele volta pra casa discute com a família pra depois tomar a decisão. (...) o homem não decide sem a esposa dar a opinião e muitas das vezes ela nem vem na reunião. Então é tipo uma decisão em conjunto, mas que a mulher não aparece muito. (...) é sempre juntos, mas a mulher não aparece como foco, quem aparece como foco é o homem¹⁹⁹.

Com todas estas elucidações podemos identificar que, as professoras têm um tipo diferente de agência e maiores recursos que a grande maioria das outras mulheres Kaingang. Enquanto que dispõem do mesmo tipo que a dos professores homens, mas em menor extensão. Mesmo dispondo de menos recursos para o exercício da agência que os professores/homens, essas utilizam-se do empoderamento que dispõem para a ação/transformação de aspectos da vida social. De qualquer modo, seja no contexto da política externa ou interna, seja no âmbito doméstico ou no público, as mulheres Kaingang da Terra Indígena Xapécó, tem demonstrado sua agência.

Inseridas em um contexto social específico, as professoras não ultrapassam o seu poder, mas o têm moldado. Quando por exemplo, estas vão, aos poucos se colocando nas

¹⁹⁸ ORTNER, Op. Cit, p. 57

¹⁹⁹ NARCIZO; entrevista cit.

reuniões, chamando outras mulheres a participar, buscando novas formações e especializações que são bem vistas pela comunidade para figuras de liderança. Não pode ser negado que há em alguns espaços da sociedade Kaingang, o questionamento de algumas mulheres sobre socialização tradicional e conseqüentemente sobre a fala feminina ou a falta dela. Enfim, utilizam-se do empoderamento político que dispõem, alargando-o no jogo da dinâmica cultural.

As vezes nós “batemos”, meninas vocês tem que falar, mulherada vocês tem que dar a voz de vocês, tem que ter voz ativa. Nós brigamos bastante com isso, mas nós não culpamos muito elas, porque que elas são mais das decisões internas (no âmbito doméstico). Em público você dificilmente vai ver mulheres falar, tem os grupos que agora já se colocam de frente, mas a maioria é mais fechada, mais tímida ainda²⁰⁰.

Não existe uma proibição, mas também não existe um movimento de incentivo e naturalização da mulher como liderança política em todos os espaços. É perceptível a “diferença, o homem tem um autoritarismo dele, a fala dele é mais ouvida com certeza. A gente consegue sentir isso”²⁰¹. Então persiste um “receio trazido da história”²⁰², embora este não as impossibilite de participar.

No instrumento 01.03-2016²⁰³, já citado no segundo capítulo, as respostas das professoras demonstram bem estas questões. Quando perguntadas sobre a representatividade política feminina, foi consenso que, como figuras políticas fora da comunidade a mulher indígena é bem quista, enquanto que na política interna encontram maior resistência. Sendo mais comum a participação nas casas e nas escolas, pois a mulher é fortemente associada a figura de cuidadora da família e das crianças. Então, nesses espaços temos lideranças como as kofá, as kujã e as professoras, que são consideradas similarmente por seus saberes, adquiridos pelas vivências, pela religiosidade ou pela formação acadêmica.

Quando perguntadas em que situações a opinião das mulheres é fundamental dentro da comunidade, quase que unanimemente estas se referiram a esferas ligadas ao cuidado familiar. Foram citados pelas professoras locais e ocasiões, como igrejas, clubes de mães, na família, posto de saúde, na organização de eventos, reuniões, escola e conselhos de classe. “Quando se trata de educação podemos nos expor e dar nossa opinião sobre o assunto” ou mesmo “quando se trata de resolver problemas relacionados com os

²⁰⁰ NARCIZO; entrevista cit.

²⁰¹ LUIZ; entrevista cit.

²⁰² NARCIZO; entrevista cit.

²⁰³ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

filhos, principalmente na escola”. “Podemos dizer que opinam em quase tudo, na escola a diretora é uma mulher, no posto de saúde quem lidera é uma mulher, na igreja nos círculos de oração também”.

Sob este ponto de vista, considero que, a figura de liderança das professoras Kaingang, é bem aceita e respeitada pela comunidade como um todo, não somente pelos saberes essenciais que possuem, mas também pelo meio principal em que se inserem suas agências, quase que totalmente ligadas ao papel tradicionalmente imposto as mulheres, que é o de educação e socialização das crianças; ainda que muito dos integrantes do corpo docente sejam homens.

Embora a liderança se configure na maioria das vezes nos padrões expostos acima, essas também extrapolam esses espaços e são consideradas para tomadas de decisões. A este respeito uma das respostas do instrumento diz, “vejo algumas professoras participando de reuniões políticas”. Em outra “são nossas representantes, nos ajudam. (...) É muito importante para a sociedade a participação feminina”. No entanto, “precisa de mais participação na política interna”.

Ainda quando perguntadas se já houve representação/participação feminina em outras épocas uma das respostas afirma que, “não, sempre fomos a ‘minorias’”. Em outra “creio que em outras épocas não existia participação, pois antigamente era como se as mulheres não existissem” na vida política. Em menor quantidade aparecem as afirmações de que não tem representantes, não tem conhecimento sobre o assunto, não lembram ou ainda que “a mulher indígena não está preocupada com a política. Estas falas demonstraram, toda a transformação que vem ocorrendo nas comunidades Kaingang, no que diz respeito a agência feminina.

Segundo as respostas analisadas no instrumento²⁰⁴ e nas entrevistas, existe certa falta de confiança em si mesmas e nas demais, o que configura a dificuldade de expor suas ideias. Muitas “mulheres ainda se sentem inseguras em administrar. Acho que por isso não se lançam para liderança, pela falta de aviso e incentivo pelas próprias lideranças”. Mas aos poucos as mulheres vêm aprendendo a fazer parte dessa esfera da socialização, perdendo o receio de se colocar. Consideram que, as mulheres “apresentam uma grande participação (...) estão envolvidas para ajudar no crescimento da sua comunidade”, “sempre há uma conversa entre nós”, sobre o campo político. “Hoje aos

²⁰⁴ Instrumento 01.03 – 2016, cit.

poucos as mulheres estão se articulando e ganhando espaços na política e na sociedade”, ainda que as mesmas apontem uma série de dificuldades no exercício da liderança.

Há, pois, certo consenso entre as respostas, são apontadas a desvalorização, o preconceito e a discriminação contra as mulheres, como as causas das dificuldades. Queixam-se que, “ainda encontramos dificuldades para sermos reconhecidas em nossas comunidades”, ou ainda sobre o exercício de liderança “nunca temos apoio para isso” ou tem apoio apenas aquelas pertencentes a famílias com influência política. Uma das professoras acredita que a maior dificuldade é “o machismo encontrado principalmente nas próprias mulheres, somos desacreditadas, vistas como submissas pela maioria”. Persiste o preconceito de que as mulheres não são capazes de liderar, pois muitos acham que as ordens de uma liderança feminina não seriam cumpridas, que as mulheres não teriam autoridade e domínio, não seriam respeitadas.

Deste modo, “agência é um tipo de propriedade dos sujeitos sociais. (...) É quase sempre distribuída de forma desigual – algumas pessoas conseguem ‘tê-la’, e outras não; algumas pessoas conseguem ter mais, e outras menos”²⁰⁵. Estes agentes estão envoltos continuamente por relações de afeto e reciprocidade, mas também de poder e hierarquia, ou ainda em uma mescla dos dois. Há uma negociação, um contrato, que na maioria das vezes não é oral e nem escrito, e sim subtendido. Assim embora os agentes sejam empoderados, donos de sua agência, não são capazes de promovê-la sem a interferência do mundo social.

Dentro do campo da história, desde a década de 1990 no Brasil, vem se reconstituindo o protagonismo indígena, passando a ser valorizados os sujeitos e os processos históricos por eles vividos. Para Maria Regina Celestino de Almeida, estes sempre estiveram “atuantes nos sertões, vilas, aldeias e cidades do Brasil oitocentista, povos e indivíduos indígenas agiam e reagiam diferentemente às múltiplas formas de aplicação da política para eles traçada”²⁰⁶. Entretanto, o que se colocava como discurso era a imagem de um indígena desprovido de protagonismo; mesmo por pesquisadores, sejam por razões políticas, ideológicas ou socioeconômicas.

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, “a percepção de uma política e de uma consciência histórica em que os índios são sujeitos e não apenas vítimas, só é nova

²⁰⁵ ORTNER, Op. Cit, p. 74.

²⁰⁶ ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da visibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.21-39, 2012. p. 22.

eventualmente para nós. Para os índios, ela parece ser costumeira”²⁰⁷. Partindo de Cunha, John Manuel Monteiro também fala sobre a subordinação do pensamento e atos dos indígenas, ditos por muito tempo como totalmente inconscientes, deslocando-os da agência histórica que, como vimos, precisa de intencionalidade ativa para se diferenciar de atos de rotina. Como contrapeso o autor trás, a perspectiva teórico-metodológica da História conjuntamente com a Antropologia, que busca qualificar a ação dos sujeitos, nativos que desenvolveram “estratégias políticas (...) moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação”²⁰⁸.

Essas pesquisas não decorreram somente por força da nova antropologia histórica, mas também por conta do estímulo dos movimentos indígenas, que a cada dia vão conquistando novos espaços, sejam sociais, políticos ou acadêmicos. Contribuindo assim, para uma melhor compreensão da história indígena, das histórias regionais e da própria história geral do Brasil.

Neste contexto, é papel dos historiadores e sobretudo do etno-historiador, dedicar sua escrita a transformação da figura do indígena como foi construída, pois ainda hoje, esta é marcada por uma visão limitada e preconceituosa de agência indígena, ou melhor dizendo da falta dela. Tinha-se essa falsa impressão em parte, porque, atrelamos a ideia de agência a resistência, entretanto a agência de oposição é apenas uma das formas de agência. “No seio de relações de poder e de desigualdade, as emoções humanas, e, por conseguinte, as questões de agência, são sempre complexas e contraditórias”²⁰⁹, como no caso dos indígenas aliados aos não indígenas em determinados contextos históricos, ou ainda no caso mais pertinente a nós, a participação das mulheres indígenas na política e suas estratégias, já que nem sempre o embate tem melhores consequências.

²⁰⁷ CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 18.

²⁰⁸ MONTEIRO, John Manuel. O DESAFIO DA HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: Mec/mari/unesco, 1995. p. 227.

²⁰⁹ ORTNER, Op. Cit, p. 56.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo objetivou-se analisar a agência/participação das mulheres indígenas Kaingang, no contexto da Terra Indígena Xaçupé-SC. É sabido pela historiografia e etnografia que a sociedade Kaingang está organizada patrilinearmente e tradicionalmente, eram dos homens as responsabilidades quanto as questões políticas, o que por muito foi enxergado como uma total exclusão das mulheres neste meio. Talvez isso se deva ao olhar simplista com que se observava a questão, sem muitas vezes enxergar as entrelinhas do processo e as estratégias dessas mulheres para não serem excluídas do mesmo.

Para a construção de uma etnohistória faz-se necessário um constante exercício de desconstrução etnocêntrica, tendo em vista que a lente pela qual se enxerga o mundo é diferente em cada sociedade e cultura, o que muitas vezes nos leva a considerar o nosso próprio modo de vida como o mais adequado. Assim, o pesquisador precisa ter a sensibilidade de identificar como o âmbito doméstico pode interferir nas esferas públicas, já que são indissociáveis.

Sobre agência feminina, identifiquei que algumas dessas são mais tradicionais, ligadas ao âmbito doméstico como no caso das kofá, das kujá, das mães e esposas. Neste campo é perceptível que as mulheres realizam um trabalho análogo ao trabalho de bastidores. Todos do conjunto social ou da sociedade sabem, inclusive elas, da importância desse papel, mas segundo as colaboradoras Kaingang, não aparecem nas falas como “foco”. Além de influenciarem nas decisões familiares durante as reuniões domésticas, influenciam na vida da comunidade de maneira geral quando as suas ideias são levadas para as reuniões comunitárias pelos maridos ou filhos. É importante ressaltar ainda que, essas agentes podem em alguns casos interferirem nas esferas públicas diretamente, como no caso emblemático de Féndô.

A dinâmica cultural interna, assim como o contato com a sociedade envolvente e com outros povos indígenas fez com que os Kaingang pudessem transformar ou ressignificar certos papéis pré-estabelecidos. Sendo incorporadas ao cotidiano novos padrões, incluindo a participação feminina em meios públicos, políticos e religiosos. Outros fatores para essas transformações foram relacionados ao trabalho e a educação, assim como a necessidade de agentes ou “novas lideranças” para a luta pelos direitos indígenas. Mesmo que a participação das mulheres fosse recorrente no âmbito

doméstico/privado ou nos casos relacionados a família e aos filhos, foram construindo-se formas contemporâneas de agência atreladas ao âmbito público, como no caso das vereadoras, pastoras e professoras.

Pela formação acadêmica e a presença no meio escolar representar o estabelecimento de certa autoridade nas aldeias, as professoras indígenas foram escolhidas como ponto principal de análise. Por meio das falas das colaboradoras, nas entrevistas de história oral e no instrumento de análise, foi possível responder as problemáticas inicialmente propostas. Identificou-se que os problemas enfrentados por estas mulheres quando pensam em se colocar como lideranças, são ligados a insegurança e discriminação. Compreendeu-se também que os momentos e contextos que estas podem falar em nome de suas comunidades, assim como a extensão dessa liderança, nas representações fora da aldeia, estão por vezes atrelado ao aval das lideranças tradicionais e aos caciques. Por fim, distinguiu-se que a agência das professoras Kaingang dispõem de maiores recursos que a maioria das outras mulheres Kaingang. Essas possuem, pois, o mesmo tipo de agência que os professores, mas em menor extensão, ou seja, ainda que frequentem os mesmo espaços e possuam relevância neste contexto, ocupam poucos locais de fala e discurso, se reservando quase sempre as atas.

Considero que as mulheres Kaingang da Terra Indígena Xapecó, exercem um papel que ora pode ser central e ora periférico no contexto dos eventos políticos, decidindo sobre estratégias que dizem respeito à família das mesmas e influenciando as decisões tomadas pelos homens em âmbitos mais gerais. Contudo, nem sempre este processo se dá sem resistência das partes mais conservadoras das comunidades, o que não inviabiliza as mudanças, que sem dúvida vem ocorrendo.

Destarte, este estudo teve imensa importância para minha formação, ainda que as questões sobre este não estejam esgotadas, foi possível ouvir e entender essas mulheres, suas ações políticas, os desdobramentos e implicações deste processo no interior das comunidades indígenas, para um melhor aprofundamento nas questões sociopolíticas Kaingang. Espero que, este contribua para a temática e para a construção da uma reflexão sobre o empoderamento feminino, que permita uma maior inserção das mulheres na política regional e nacional.

FONTES ORAIS

ASSIS, Sirley Alves de. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 14 min e 11 seg.

ASSIS, Sirley Alves de, LUIZ, Marilde e SILVA, Cíntia Márcia da. **Entrevista concedida à Andréia Pacheco**, em 2004. Terra Indígena Xapecó. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Fita cassete.

BELINO, Anisia Fátima Magistralli. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 16 min e 10 seg.

LUIZ, Marilde. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 30 min e 49 seg.

NARCIZO, Ana Paula. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás**, em 2016. Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 43 min e 23 seg.

PINHEIRO, Emiliana. **Entrevista concedida à Yasmin dos Santos Sagás e Nathan Marcos Buba**, em 2016. Aldeia Paiol de Barro Terra Indígena Xapecó/SC. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 20min e 45 seg.

VEIGA, Laudilina da, FÉNDÔ, Ana Luz Forte do Nascimento. **Entrevista concedida à Clovis Antonio Brighenti**, em 2009. Toldo Chimbanguê Chapecó. Acervo: LABHIN – Laboratório de História Indígena/UFSC. Arquivo mp3: 40min e 16 seg.

FONTES E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os índios na História do Brasil no século XIX: da visibilidade ao protagonismo. **Revista História Hoje**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p.21-39, 2012. p. 22.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil [recurso eletrônico]** : texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas constitucionais nºs 1/1992 a 90/2015, pelo Decreto legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas constitucionais de revisão nºs 1 a 6/1994. – 48. ed. – Brasília : Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2015. – (Série textos básicos ; n. 119). p, 83.

BRASIL. Ministério da Educação. **Referenciais para a formação de professores indígenas/** Secretaria de Educação Fundamental . Brasília : MEC ; SEF, 2002. p, 5.

BRASIL. [Plano Nacional de Educação (PNE)]. **Plano Nacional de Educação 2014-2024** [recurso eletrônico] : Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014, que aprova o Plano Nacional de Educação (PNE) e dá outras providências. – Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2014.

BRASIL. Senado Federal. Secretaria especial de editoração e publicações. Subsecretaria de edições técnicas. (1996). Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília, 2005. p, 17.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937. p. 33.

BARROS, José D' Assunção. **O campo da História: especialidades e abordagens**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2004.

BECKER, Ítala Irene Basile. **O Índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. Pesquisas, São Leopoldo, n. 29, p.1-331, 1976. p. 18.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MEDEIROS, Juliana Schneider. **História, memória e tradição na educação escolar indígena: o caso de uma escola Kaingang**. São Paulo: Revista Brasileira de História, v. 30, nº 60, 2010. p. 65.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de; ERCIGO, Terezinha Guerreiro. **A formação do kujá e a relação com seus guias espirituais na Terra Indígena Xapecó-SC**. 57 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Com Terminalidade em Gestão Ambiental, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/kaingang/>>. Acesso em: 1 maio 2017. p, 35.

BIAZI, Adriana Aparecida Belino Padilha de. **Espiritualidade e conhecimentos da mata na formação dos especialistas de curas Kaingang da Terra Indígena Xapecó/SC**. 195 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017. p, 80, mimeo.

BOM MEIHY, José Carlos Sebe. **Manual de História Oral**. 4 ed. São Paulo: Loyola. 2004.

BORBA, Telêmaco. **Actualidade Indígena**. Curitiba: Typ e Lytog, A Vapor Impressora Paranaense, 1908. p. 20.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. **O MOVIMENTO INDÍGENA NO OESTE CATARINENSE E SUA RELAÇÃO COM A IGREJA CATÓLICA NA DIOCESE DE CHAPECÓ/SC NAS DÉCADAS DE 1970 E 1980**. Tese (Doutorado) - Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012, p, 29.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Povos Indígenas em Santa Catarina. In NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. Parte I. p. 50.

BRIGHENTI, Clovis Antonio. Terra Indígenas em Santa Catarina. In: NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando (Org.). **Etnohistória, história indígena e educação: contribuições ao debate**. Porto Alegre: Pallotti, 2012. Parte III. p. 264.

BURKE, Peter. **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa**. São Paulo, v. 30, 2011.

CONEEI – I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena. **DOCUMENTO FINAL DA I CONFERÊNCIA DE EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA**. 16 a 20 de novembro de 2009. p, 2.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 18.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. **Para uma história dos Índios do oeste Catarinense**. Cadernos do centro de organização de memória sócio-cultural do oeste de Santa Catarina – CEOM. Ano 4, nº 6, Chapecó, 1989. p. 50.

DERRUBAR rótulos: Campanha igualdade na política. [s.i.]: Justiça Eleitoral, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ODV_Ua5wHWA>. Acesso em: 16 maio 2017.

ELEITORAL, Tribunal Superior. **Lei das Eleições: Lei nº 9.504, de 30 de setembro de 1997**. Disponível em: <<http://www.tse.jus.br/legislacao/codigo-eleitoral/lei-das-eleicoes/lei-das-eleicoes-lei-nb0-9.504-de-30-de-setembro-de-1997>>. Acesso em: 15 maio 2017.

FÉNDÔ - Tributo a uma Guerreira. Realização de Unoesc, Unisul. Santa Catarina: Rede Rua de Comunicação/Penna Filho Produções, 2000. (25 min).

FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo kaingang. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. Cap. 4. p. 102.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Política e Parentesco entre os Kaingang**: uma análise etnológica. 288 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003. p. 139.

FUNAI. **Serviço de Proteção aos Índios - SPI**. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/servico-de-protecao-aos-indios-spi>>. Acesso em: 29 out. 2017.

GONÇALVES, Lilian Mares Cândido; ROSA, Rogério Reus Gonçalves. Maria Antônia Soares: a memória de uma guerreira indígena. In: BENVENUTI, Juçara; BERGAMASCHI, Maria Aparecida; MARQUES, Tânia Beatriz Iwaszko (Org.). **Educação Indígena Sob O Ponto de Vista de Seus Protagonistas**. Porto Alegre: Evangraf, 2013. p. 236-248.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Contextualizando o campo da formação de professores indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: Repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 53.

HORTA, Carta Régia de D. João VI para Antonio José da Franca e, - 5 de novembro de 1808. **Sobre os índios Botocudos, cultura e povoação dos campos geraes de Coritiba e Guarapuava**. www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_19/CartaRegia_0511.htm. Acesso em 16 de abril de 2017.

INSTRUMENTO 01.03 – 2016/OBEDUC/UFSC/LABHIN, mimeo.

KAINGÁNG, Azelene. Depoimento de uma militante: Indígenas. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria. **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2016. p. 411.

KUPER, Adam. Cultura, diferença, identidade. In: KUPER, Adam. **Cultura: a visão dos antropólogos**. Bauru: Edusc, 2002. Cap. 7. p. 287-319.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: Um Conceito Antropológico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002. p. 96.

LUCIANO, Gersem dos Santos. **O Índio Brasileiro**: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; Laced/museu Nacional, 2006. p.25.

MABILDE, Pierre F. A. Booth. **Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação coroados dos matos da província do Rio Grande do Sul: 1836-1866**. São Paulo: IBRASA: [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983. p. 51.

MAHER, Terezinha Machado. A formação de professores indígenas: Uma discussão introdutória. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: Repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 23.

MATOS, Kleber Gesteira; MONTE, Nietta Lindenberg. O estado da arte da formação de professores indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). **Formação de professores indígenas: Repensando trajetórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006. p. 81.

MENDES, Ivania. **O uso das ervas medicinais na atualidade Kaingang da Terra Indígena Xapecó**. 35 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura Intercultural Indígena

do Sul da Mata Atlântica, Com Terminalidade em Gestão Ambiental, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/kaingang/>>. Acesso em: 1 maio 2017. p. 13.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e Política: Uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 33.

MONTEIRO, John Manuel. O DESAFIO DA HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: Mec/mari/unesco, 1995. p. 227.

MOTA, Lúcio Tadeu. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e lingüística. In: TOMMASINO, Kimiye; MOTA, Lúcio Tadeu; NOELLI, Francisco Silva. **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: Eduel, 2004. Cap. 1. p. 11.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Etnografia e indigenismo: Sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os Índios do Pará**. Campinas: Unicamp, 1993. p. 59.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe. **Nosso vizinho Kaingang**. Florianópolis: Imprensa Universitária da UFSC, 2003. p. 69.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini (Org.). **História e cultura kaingang: Escola Indígena de Educação Básica Caciue Vanhkrê**. (Coleção História e cultura indígena de Santa Catarina através das escolas). Florianópolis: Pandion, 2011. p. 27.

NÖTZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini. **Observatório da Educação: metodologia de pesquisa e protagonismo indígena**. Anais do XVI Encontro Estadual de História da ANPUH-SC “História e movimentos sociais”. Chapecó, 2016, p.2.

ORTNER, Sherry B.. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 25ª. **CONFERÊNCIAS E DIÁLOGOS: SABERES E PRÁTICAS ANTROPOLÓGICAS**. Goiânia: Nova Letra, 2006. p. 45-80.

PACHECO, Andréia. **Permanências e transformações nos papéis das mulheres na sociedade Kaingang**: Terra Indígena Xaçupé. 2004. 56 f. TCC (Graduação) - Curso de História, Departamento de Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004. p. 36.

PEREIRA, Magali Cecili Surjus. **Meninas e Meninos KAINGANG: O Processo de Socialização**. Londrina: Editora Uel, 1998. p. 81.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p. 65.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro. v. 2, n. 3, 1989. p. 3-15.

ROCHA, Cinthia Creatinida. Agência Feminina na sociopolítica Kaingang. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria. **Gênero e Povos Indígenas: Coletânea de textos produzidos para o “Fazendo Gênero 9” e para a “27ª Reunião Brasileira de Antropologia”**. Brasília/ Rio de Janeiro: Museu do Índio/ GIZ/ FUNAI, 2012. p. 123.

ROCHA, Leandro Mendes; BITTENCOURT, Libertad Borges. **Indigenismo e participação política na América Latina**. Goiânia: Ufg, 2007. p, 30

ROSA, Helena Alpini. **EDUCAÇÃO GUARANI: AS RESSIGNIFICAÇÕES HISTÓRICAS E CULTURAIS NAS RELAÇÕES SOCIAIS DA ALDEIA DE LINHA LIMEIRA, TERRA INDÍGENA XAPECÓ, SC**. 2017. 359 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

SACCHI, Angela Célia. **Antropologia de gênero e etnologia Kaingang**: Uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/Paraná. 132 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, UFSC, Florianópolis, 1999. p. 29.

SAGÁS, Yasmin dos Santos. Práticas tradicionais Kaingang: Gestação, parto e pós-parto. **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, v. 1, n. 10, p.28-40, 2016. Disponível em: <http://nexos.ufsc.br/index.php/sceh/issue/view/90> . Acesso em: 04 maio 2017.

SANTOS, Silvio Coelho dos. **Povos Indígenas e a Constituinte**. Florianópolis: Editora UFSC, 1989. p, 33.

SILVA, Luana M yra da. **Entre a tradi o e a ressignifica o**: a cultura material Kaingang na Contemporaneidade - Terra Indígena Xapecó/SC. 272 f. Disserta o (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2014. p. 42.

SILVA, Luana M yra da; SILVA, Jeniffer Caroline da. Do papel ao cotidiano: Escola e educa o escolar indígena na E.I.E.B Cacique Vanhkrê. In: N TZOLD, Ana Lúcia Vulfe; ROSA, Helena Alpini; BRINGMANN, Sandor Fernando. **Etnohistória, história indígena e educa o**: contribui es ao debate. Porto Alegre: Palloti, 2012. p. 167.

SOARES, Claudia Adriana. **Maria Ant nia Soares da Silva**: Uma grande guerreira. São Leopoldo: Oikos, 2016.

SOCIOAMBIENTAL/FUNASA. **Quadro geral**: popula o indígena do Brasil em 2014. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/quadro-geral>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

SOCIOAMBIENTAL, Instituto. **Terras Indígenas**. Disponível em: <<https://terrasindigenas.org.br/#pesquisa>>. Acesso em: 5 abr. 2017.

SOUZA, Geraldo de Paula. **Notas sobre uma visita a acampamentos de  ndios Caingangs**. Revista do Museu Paulista. São Paulo, V.10, 1918. p. 746.

TOMMASINO, K; FERNANDES, R. C. **Kaingang**. Artigo eletrônico. <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/kaingang> Acesso em: 07 de abril de 2017.

UFSC. **LICENCIATURA INTERCULTURAL INDÍGENA DO SUL DA MATA ATLÂNTICA: O Curso**. 2017. Disponível em: <<http://licenciaturaindigena.ufsc.br/curso/>>. Acesso em: 19 jun. 2017.

UNION, Inter-parliamentary. **Women in national parliaments**. Disponível em: <<http://archive.ipu.org/wmn-e/classif.htm>>. Acesso em: 16 maio 2017.

UOL. **UOL eleições 2008**. Disponível em: <<https://placar.eleicoes.uol.com.br/2008/1turno/sc/?cidade=80829>>. Acesso em: 15 maio 2017.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang**: Uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional. 221 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia, Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. p. 94.

VEIGA, Juracilda. **Revisão bibliografia crítica sobre organização social**. Chapecó: Unoesc, 1992. p. 29.

2016, Eleições. **Candidatos vereador: Entre Rios-SC**. Disponível em: <<https://www.eleicoes2016.com.br/candidatos-vereador-entre-rios-sc/>>. Acesso em: 15 maio 2017.

2016, Eleições. **Candidatos vereador: Ipuacu-SC**. Disponível em: <<https://www.eleicoes2016.com.br/candidatos-vereador-ipuacu-sc/>>. Acesso em: 15 maio 2017.

ANEXO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
LABHIN – LABORATÓRIO DE HISTÓRIA INDÍGENA
OBSERVATÓRIO DA EDUCAÇÃO

Campus Universitário – Trindade

88040-900 – Florianópolis – SC – Brasil

fone: (48)3721-2491 <http://www.labhin.ufsc.br>



Observatório da Educação/OBEDUC “Ensino, saberes e tradição: elementos a compartilhar nas escolas da Terra Indígena Xaçepó/SC”

Instrumento 01.03 - 2016

Mulheres Kaingang – professoras

1. Dados pessoais:

Nome completo: _____

Área de atuação: _____ Escola: _____

Leciona para quais anos/séries: _____

Aldeia onde mora: _____

2. Como ocorre a participação das mulheres da T.I Xaçepó na política municipal, estadual e nacional (filiação em partidos, movimentos indígenas, candidaturas e votos)?

3. Na escolha de candidatos para caciques e vice-cacique, as mulheres costumam concorrer?

() Sim () Não

Como? _____

4. Na escolha de candidatos para caciques e vice-cacique, as mulheres costumam participar de alguma maneira?

() Sim () Não

Como? _____

5. Atualmente a T. I. Xapecó tem alguma representação feminina na política (como cacique, vice-cacique, vereadora, professoras lideranças, kofá, entre outros)?

Já teve em outras épocas? Explique como foram essas participações: _____

6. Nas eleições gerais de escolha de vereador, prefeito, governador, deputado, senador, presidente, as escolhas são combinadas na família? De que forma?

7. Como é decidida na sua família a escolha do voto para lideranças da comunidade (cacique e vice-cacique)?

8. Quais as dificuldades encontradas no exercício da liderança feminina?

9. Em que situações a opinião das mulheres é fundamental dentro da comunidade?

10. Ocorrem discursos, conselhos e orientações de mulheres dentro da T. I. Xapecó em espaços como a escola, o posto, as igrejas?

() Sim () Não

Explique: _____
