



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS CHAPECÓ
CURSO DE MESTRADO EM HISTÓRIA

ANDREZA BAZZI

**AS MULHERES KAINGANG NÃO SAÍRAM DE UMA COSTELA DE ADÃO:
PROTAGONISMO FEMININO NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE DA
LUTA PELA TERRA AOS DIAS ATUAIS (1980-2019)**

CHAPECÓ

2019

ANDREZA BAZZI

**AS MULHERES KAINGANG NÃO SAÍRAM DE UMA COSTELA DE ADÃO:
PROTAGONISMO FEMININO NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE DA
LUTA PELA TERRA AOS DIAS ATUAIS (1980-2019)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Professor Dr. Humberto José da Rocha

Coorientadora: Professora Me. Adiles Savoldi.

CHAPECÓ

2019

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Bazzi, Andreza

As mulheres Kaingang não saíram de uma costela de Adão: Protagonismo feminino na Terra Indígena Toldo Chimbanguê da luta pela terra aos dias atuais (1980-2019) / Andreza Bazzi. -- 2019.
132 f.:il.

Orientador: Doutor Humerto José da Rocha.

Co-orientador: Mestre Adiles Savoldi.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em História-PPGH, Chapecó, SC , 2019.

1. História Indígena. 2. Relações de gênero. 3. Movimentos sociais. 4. Toldo Chimbanguê. I. Rocha, Humerto José da, orient. II. Savoldi, Adiles, co-orient. III. Universidade Federal da Fronteira Sul. IV. Título.


ANDREZA BAZZI

**AS MULHERES KAINGANG NÃO SAÍRAM DE UMA COSTELA DE ADÃO:
PROTAGONISMO FEMININO NA TERRA INDÍGENA TOLDO CHIMBANGUE
DA LUTA PELA TERRA AOS DIAS ATUAIS (1980-2019)**

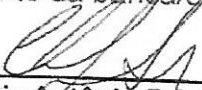
Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS. Para obtenção do título de Mestre em História defendido em banca examinadora em 08/08/2019

Aprovado em: 08/08/2019

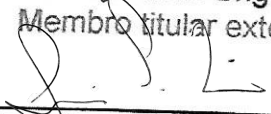
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Humberto José da Rocha – UFFS
Presidente da banca/orientador



Prof. Dr. Clóvis Antônio Brighenti – UNILA
Membro titular externo



Prof. Dr. Jaisson Teixeira Lino – UFFS
Membro titular interno

Prof. Dr. Claiton Marcio da Silva – UFFS
Membro suplente

Chapecó/SC, agosto de 2019

AGRADECIMENTOS

Um dos grandes desafios de escrever uma pesquisa é, ao final, dar conta de agradecer todas as pessoas e instituições que contribuíram para que esse trabalho se concretizasse. Fazer isso de forma sucinta e sem deixar ninguém de fora, é de fato uma tarefa desafiadora.

Quero começar os agradecimentos, por aqueles, sem os quais não teria sido possível realizar esta pesquisa. Meus sinceros agradecimentos à toda a comunidade Kaingang do Toldo Chimbanguê, representada na pessoa do Cacique Idalino Fernandes, que abriram as portas da sua terra e das suas casas, e me receberam de forma alegre e gentil. Agradecer em especial às mulheres Kaingang que de bom grado me concederam entrevistas, ou mesmo àquelas com as quais estabeleci um diálogo informal. Poder conviver, mesmo que brevemente com essas mulheres, me trouxeram experiências e consciência que nenhuma instituição de ensino proporciona, me colocou em contato com uma sabedoria ancestral, elementar e única. Junto às Kaingang do Toldo Chimbanguê, percebi o real sentido de ser aldeia e comunidade, vi mulheres cuidando dos seus filhos e filhas e dos filhos e filhas de suas irmãs, primas, amigas, etc. Lá, pude ver uns cuidando dos outros. Lá, vi mulheres lutando, não somente por si, mas pelo seu povo. Presenciei um respeito, que nunca vi fora de lá, pelas crianças e pelos anciãos. À essas mulheres minha eterna gratidão e respeito.

Agradeço também ao Programa de Pós Graduação em História, Mestrado em História da UFFS *Campus* Chapecó, representado pela Coordenadora Professora Dra. Samira Peruchi Moretto. Ao programa, obrigada por acolher esta pesquisa e esta estudante/pesquisadora. Aos funcionários e colaboradores da Secretaria de Pós Graduação, obrigada pela eficiência em sanar nossas dúvidas e agilizar os processos burocráticos.

Ao Professor Dr. Humberto José da Rocha, meu orientador, muito obrigada por aceitar a orientação, por acreditar na pesquisa e na minha capacidade em desenvolver o tema proposto. Obrigada pelas críticas gentis e fraternas, sem as quais o trabalho não teria a mesma qualidade, e principalmente, obrigada por compreender a minha condição de estudante/pesquisadora, trabalhadora e “mãe”, fatores que, sem dúvida, são marcadores de dificuldades, mas que foram neste programa encarados como fatores de positividade, mesmo quando influenciaram no tempo de realização e dedicação à pesquisa.

À Professora Dra. Adiles Savoldi, que me acompanha desde a graduação em História na Unochapecó, obrigada por novamente aceitar o desafio de contribuir na minha jornada acadêmica, desta vez como Coorientadora. Muito obrigada, por todas as referências compartilhadas, por facilitar a minha inserção em campo, por me acompanhar em algumas

entrevistas e eventos para coleta de dados. Obrigada por estar sempre disposta a qualificar o trabalho com sugestões assertivas. Mas principalmente, obrigada pela amizade de longa data, pelo carinho e por me acolher nos momentos mais tensos, pelos cafés e pelos telefonemas no meio do dia ou da noite, por me tranquilizar e por sempre acreditar que eu conseguiria concluir com êxito esta jornada. Por tudo isso, e mais, minha eterna gratidão e amizade.

Muito importante agradecer também aos professores do PPGH – Mestrado em História, em especial àqueles com os quais tive mais proximidade durante a realização da pesquisa, os que ministraram as disciplinas que cursei neste programa. Agradeço por compartilharem experiências, referências e conhecimento, e ainda pelas conversas e incentivos. Todos de algum modo contribuíram para a realização deste trabalho.

Aos Professores que fizeram parte das bancas de qualificação e defesa, Prof. Dr. Jaison Teixeira Lino e Prof. Dr. Clóvis Antônio Brighenti, obrigada pelas contribuições nas duas bancas, foram fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa.

Aos meus colegas de curso, agradeço pelas trocas, por compartilharem as dificuldades e alegrias do percurso, por ouvir minhas inquietações e por me contar as suas. Pelos cafés, pelas conversas e pelas risadas, sempre necessárias para superar as dificuldades e vencer as batalhas que se apresentaram no caminho.

Agradeço também aos funcionários e funcionárias da Fundação Nacional do Índio – Funai/Chapécó e ao Conselho Indigenista Missionário – Cimi Regional Sul, por colaborarem com a pesquisa e permitirem o acesso aos arquivos referentes ao Toldo Chimbangue.

Por fim, mas não menos importante, agradeço imensamente à minha família. Às minhas filhas Melina e Manuela, minhas meninas dos olhos, que me inspiram a seguir em frente, a ser forte, a lutar por nossos direitos como mulheres e contra um sistema opressor. Ser mãe é sem dúvida, a experiência mais revolucionária da minha vida. Obrigada, por me ensinar a ter esperança e a ver poesia nos sorrisos, olhares e toques. Eu vejo flores em vocês. Ao meu companheiro e melhor amigo Paulo, obrigada por entender minhas ausências durante os últimos dois anos, obrigada por assumir muitas vezes a responsabilidade maior da nossa vida familiar, por me apoiar nessa trajetória e por me amar em todos os momentos. E, à minha mãe dedico todo respeito e gratidão, obrigada por financiar meus estudos, e durante o tempo de mestrado, obrigada por cuidar das minhas filhas nos momentos em que não pude estar presente. Sem esse cuidado não teria sido possível cursar com sucesso as disciplinas do curso, e principalmente não seria possível desenvolver uma pesquisa sem ter a certeza que minhas filhas estavam bem cuidadas. Obrigada por cuidar delas e por cuidar de mim.

*Uma índia lá na beira do rio chorando,
porque não tem mais a sua terra tão linda. Porque
perdeu o seu abrigo, a sua pesca, os seus amigos,
a sua maneira simples de viver.*

*Ah se eu pudesse, faria voltar tudo de novo.
As tribos da felicidade de um povo.*

*Marcio Pazin,
Música: Uma índia na beira do rio*

RESUMO

O presente estudo aborda as experiências de protagonismo de mulheres Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbanguê, de modo a entendê-las como sujeitos participantes de uma História Compartilhada. A proposta busca uma perspectiva interdisciplinar, acionando principalmente História e Antropologia. Assim, o objetivo principal é evidenciar o protagonismo feminino na Terra Indígena Toldo Chimbanguê, no município de Chapecó- SC, a partir do contexto de disputa fundiária durante a década de 1980 do século XX, protagonismo que também se projetou em momentos posteriores à conquista da terra. Para tanto, tratamos de temas transversais que nos ajudam a compreender as relações de poder que envolvem o processo de marginalização dos povos indígenas, em especial das mulheres Kaingang, bem como seus respectivos levantes de resistência. A Terra Indígena Toldo Chimbanguê se apresentou como um terreno fértil para a análise de processos de autonomia indígena, de disputas, trocas e negociações entre indígenas Kaingang e os agricultores euro descendentes que promoveram a colonização do local. O contexto da luta pela terra, por sua vez, se trata do cenário onde foi publicizada a identidade étnica e o protagonismo feminino para o referido grupo Kaingang. Metodologicamente a pesquisa parte de revisão bibliográfica crítica da historiografia local e de temas pertinentes ao estudo dos povos indígenas, e recorre à História Oral (entrevistas), na tentativa de materializar as percepções das mulheres Kaingang, quanto às suas experiências históricas.

Palavras-chave: Protagonismo feminino. Mulheres indígenas. Kaingang. Luta pela terra.

SUMMARY

The current study deals with the central role experienced by the Kaingang community's women from the Indigenous Land Toldo Chimbanguê, in a way in which it is possible to understand them as active actors of a shared History. This work is an interdisciplinary approach in which Anthropology and History form a common basis that allow the analysis of the central role women played in Toldo Chimbanguê, Chapecó - SC, during the disputes of land in 1980 decade, and in other occasions after this same land was conquered. In order to accomplish that goal, we deal with related themes that help us to understand relations of power that make the marginalization process of indigenous people, especially Kaingang's women, a very clear one. However, it is also possible to notice their resistance. The Indigenous Land Toldo Chimbanguê is a very good spot to analyze the indigenous autonomy process, the disputes they had, the exchanges and negotiations between them and the farmers of European origin who colonized the region. It is in the context of this land conflict that the ethnic identity and women's central role to the Kaingang group is best demonstrated. What concerns the methodology used in this paper, the research begins with a critical revision of the local historiographical bibliography as well as of the themes related to the study of the indigenous people. We also use Oral History (interviews) in order to keep a record of Kaingang women's perceptions about her historical experiences.

Key words: Women's central role. Indigenous women. Kaingang. Land conflict.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Quadro de Interseccionalidade.....	33
Figura 2: Fen'Nó, quando jovem, confeccionando artesanato	73
Figura 3: Reunião dos Kaingang no Toldo Chimbangue	75
Figura 4: Visita do Bispo Dom José Gomes à Fen'Nó durante a luta pela terra.....	76
Figura 5: Colonos ameaçam Índios, matéria O Estado de São Paulo	77
Figura 6:Entrevista do Prefeito Migliorini ao Jornal O Estado de Santa Catarina.....	78
Figura 7: Cruz de Cedro indicando a sepultura do Cacique Chimbangue; a primeira à esquerda antes de virar pastagem, a segunda ao centro após a queimada dos agricultores, e a terceira à direita como está atualmente	79
Figura 8: Fen'Nó em uma de suas viagens à Brasília.....	81
Figura 9: Homenagem à Fen'Nó na Câmara Municipal de Vereadores, em Chapecó – SC, dia 11/03/1999.....	84
Figura 10: Foto feita para o documentário Fendô tributo a uma guerreira.....	85
Figura 11: Decreto 92.253 de 30 de dezembro de 1985	86
Figura 12: Acampamento dos Kaingang do Toldo Chimbangue na Esplanada dos Ministérios, em 1984 em Brasília – DF.....	101
Figura 13: Paulina Antunes Candói.....	104
Figura 14: Sala Temática de Língua Portuguesa e Cultura Kaingang.....	106
Figura 15: Sala Temática sobre História do Toldo Chimbangue	106
Figura 16: Participação de Vanisse no Acampamento Terra Livre 2019 em Brasília – DF. .	109
Figura 17: Vanisse Domingos durante apresentação de dança Kaingang na XIX Semana Cultural Kaingang e Guarani.....	111
Figura 18: Vanisse Domingos em fala durante a XVIII Semana Cultural Kaingang e Guarani da Escola Fen'Nó.	111

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Terras Indígenas no Brasil.....	51
Mapa 2: Mapa de localização do Toldo Chimbangue	66
Mapa 3: Imóvel Barra Grande	68
Mapa 4: Área de colonização da Empresa Colonizadora Luce Rosa e Cia.....	69
Mapa 5: Núcleos Kaingang na região do rio Irani.....	70
Mapa 6: Mapa de localização Toldo Chimbangue I e Toldo Chimbangue II	100

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Terras Indígenas tradicionalmente ocupadas.....	48
Tabela 2: Reservas Indígenas	50
Tabela 3: Dados demográficos da população indígena no Brasil.....	60
Tabela 4: Dados populacionais do Toldo Chibangue I e II.....	94
Tabela 5: Número de mulheres que residem na T.I. Toldo Chibangue por Faixa Etária e Etnia	95

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 BRASIL O QUE FAÇO COM A MINHA CARA DE ÍNDIA? MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL E A PARTICIPAÇÃO FEMININA	19
1.1 A FORMAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL	20
1.2 MULHERES NO MOVIMENTO INDÍGENA	28
1.3 A AUTODETERMINAÇÃO: TERRA, NATUREZA E DIREITO À DIFERENÇA.....	41
2 PROTAGONISMO FEMININO NA LUTA PELA TERRA DO TOLDO CHIMBANGUE	58
2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE COLONIZAÇÃO, ETNIA E INVISIBILIDADE FEMININA NO OESTE DE SANTA CATARINA	58
2.2 O AVANÇO DA COLONIZAÇÃO SOBRE O TERRITÓRIO KAINGANG DO CHIMBANGUE.....	65
3.3 A LUTA PELA TERRA NO TOLDO CHIMBANGUE: UMA EXPERIÊNCIA DE PROTAGONISMO FEMININO.....	72
3 MULHERES NA FRENTE DE BATALHA: RELAÇÕES DE GÊNERO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NO TOLDO CHIMBANGUE	89
3.1 AS RELAÇÕES DE GÊNERO NAS SOCIEDADES KAINGANG DO PASSADO	90
4.2 RELAÇÕES DE GÊNERO NA ATUALIDADE NO TOLDO CHIMBANGUE.....	94
3.3 PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DE MULHERES KAINGANG NO TOLDO CHIMBANGUE	99
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	115
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

A epígrafe deste trabalho é uma canção de autoria do músico e compositor chapecoense Marcio Pazin e apresenta um retrato da condição dos grupos indígenas no Oeste Catarinense, região onde coabitam diversos grupos étnicos, em um constante processo de encontros e desencontros, disputas, negociações, trocas e acordos. No entanto, ainda verifica-se a valorização das referências dos colonizadores em relação as referências indígenas.

A proposta deste trabalho é pensar a experiência histórica dos povos indígenas no Município de Chapecó, Oeste de Santa Catarina, em especial das mulheres Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbangue, de modo a entendê-los como sujeitos protagonistas de uma história compartilhada¹, evidenciando, dentro das suas possibilidades, as experiências de luta e de resistência contra a imposição colonial. Por isso, a escolha do título em destaque “as mulheres Kaingang não saíram de uma costela de Adão”, se trata de uma frase proferida por Romancil Gentil Kretã² em 2018, e acreditamos que representa a atuação e protagonismo das mulheres Kaingang, que de acordo com Kretã, e também com as narrativas femininas no Toldo Chimbangue, sempre estiveram na frente de batalha por direitos.

Zarth (2015) alerta para as “disputas pela memória”, em que “a História da região pode ser entendida como um caso de guerra de histórias, e o resultado dessa disputa influencia diretamente na interpretação sobre a formação social do território” (ZARTH, 2015, p. 11). Assim, não existe uma única interpretação referente à História, e nos colocamos nessa batalha com o objetivo de ampliar os espaços dedicados aos povos indígenas e, em especial, às mulheres indígenas da etnia Kaingang. Isso pode ser interpretado como uma escrita militante, e talvez seja de fato, mas com não existe neutralidade no fazer histórico, assumimos esse adjetivo.

¹ Peter Van der Veer (2001) traz a noção de “História Compartilhada” ao analisar a interação entre Índia e Inglaterra no século XIX. O autor argumenta que de algum modo no século XIX indianos e britânicos desenvolveram um imaginário compartilhado sobre modernidade, pois tanto colonizador quanto colonizados foram conectados através de um processo compartilhado de colonização, reconhecendo suas hierarquias, arbitrariedades e, também construindo resistências. Considera que o processo marcou e influenciou a história dos dois países. Acreditamos que o processo de colonização ocorrido no Oeste de Santa Catarina, no início do século XX, pode ser entendido na mesma perspectiva, onde colonizadores, indígenas e caboclos foram transformados e conectados por um processo histórico compartilhado, com relações de poder desiguais. No caso da região Oeste de Santa Catarina, não se trata de compartilhar um imaginário único sobre o processo histórico de colonização, ainda que alguns dos grupos envolvidos possam compartilhar os mesmos olhares referentes ao período, mas sim de perceber as aproximações e conflitos que ocorreram, como parte de uma interação entre os diversos grupos étnicos participantes do processo.

² Conforme Savoldi e Bazzi (2019) a fala foi proferida durante o Simpósio XII – Contranarrativas Indígenas e Quilombolas: territórios, conflitos, identidades e protagonismos – no 18 IUAES World Congress realizado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) em junho de 2018.

Contudo, - e agora falo em primeira pessoa, ao contrário da opção proposital feita para o restante do texto³ - é pertinente dizer que a intenção não é, de forma alguma, ocupar o “lugar de fala⁴” dos (as) indígenas, mas, ao contrário, contribuir para que questões como autonomia, representatividade e visibilidade sejam problematizadas e, sem impor muita pretensão, descolonização teórico/epistemológico. O interesse por essa linha de pesquisa talvez tenha relação com processos subjetivos pessoais que, durante minha trajetória acadêmica, sempre estiveram presentes, gerando conflitos e inquietações, assim como o desejo de respostas.

Para explicar melhor essa relação, é significativo rememorar algumas experiências pessoais, pois esse estudo é também resultado dessas experiências. Neste sentido, o elemento mais caro para justificar o interesse por uma história descolonizada⁵ é o fato de me entender como parte, assim como muitos brasileiros, de um processo no qual a descendência seguia uma memória seletiva ao enfatizar a ancestralidade europeia e omitir a indígena. As informações foram homeopaticamente reveladas na medida em que foi possível entender o contexto histórico em questão; carrego, portanto, em minha ancestralidade, encontros e desencontros entre descendentes de europeus e de indígenas. Foram as contradições entre as identidades étnicas de minhas avós que originaram as inquietações que me trouxeram até aqui.

Tendo sempre presente esses conflitos pessoais, durante o percurso da graduação em História, mais especificamente entre os anos de 2006 e 2008, surgiu a oportunidade de integrar o projeto de pesquisa “*Territorialidades Vividas: a afirmação das diferenças como estratégia para a positividade de grupos subalternos*”, um projeto guarda-chuva que acolhia diversas

³ Opção feita tendo em vista que a pesquisa foi construída a várias mãos, e não é, portanto, apenas a manipulação das fontes feita pela autora, mas também o resultado da colaboração de vários agentes, orientadores, professores, colegas de curso e, principalmente, das mulheres Kaingang do Toldo Chimbangue, que de bom grado me contaram as suas memórias e as suas versões da história, guiando meus passos neste estudo. Por isso, julgo mais adequado “nós” ao invés de “eu”.

⁴Foucault (1996), em *A Ordem do Discurso*, alerta que as palavras são instituintes, geram conteúdos de poder, e nesse sentido, existem doutrinas nos sistemas discursivos que questionam os enunciados a partir dos sujeitos que falam, na medida em que está intimamente relacionada com “manifestação de uma pertença prévia”. Logo o lugar de fala diz respeito a quem está autorizado a falar, considerando que algumas falas têm mais poder que outras, no que toca a “apropriação social dos discursos”. O termo lugar de fala recentemente passou a fazer parte dos discursos militantes, como forma de indicar quem pode falar sobre. Implica a relação entre quem enuncia e sua identidade. No Brasil, o conceito está sendo popularizado através dos trabalhos de Djamila Ribeiro, que argumenta que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois se trata de localização social, e que “é fundamental que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado em termos de *locus* social consigam enxergar as hierarquias produzidas a partir desse lugar, e como esse lugar impacta diretamente a constituição dos lugares de grupos subalternizados” (RIBEIRO, 2019, p. 85). O protagonismo indígena, travou sua luta política pela legitimidade do lugar de fala, não há, portanto, mais a necessidade de tutelar a fala indígena, desse modo o pesquisador indígena conotaria maior legitimidade, devido ao seu lugar de fala.

⁵ De acordo com Quijano (2005), a perspectiva eurocêntrica, ainda hegemônica, distorce a nossa percepção histórico-social, nos levando em muitos casos a admiti-la como verdadeira. Porto-Gonçalves (2005), revela que a colonialidade do saber carrega consigo o legado do eurocentrismo o que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo que vivemos e das epistemes que nos são próprias.

pesquisas com o objetivo de analisar os usos e as práticas de afirmações das diferenças como estratégias para a positividade de grupos subalternos no oeste catarinense. Neste sentido, passei a ser bolsista de iniciação científica e a participar da pesquisa “Todo dia era dia de índio: uma análise das manifestações culturais referentes ao dia 19 de abril na Terra Indígena Toldo Chimbangue”, desenvolvida pela Professora Antropóloga Adiles Savoldi; parte desse estudo resultou no meu trabalho de conclusão de curso na graduação em História na Unochapecó.

Aquele foi um momento muito importante, em que pude presenciar a força das mulheres Kaingang da Comunidade do Toldo Chimbangue, manifestada principalmente através da história de vida de Fen’Nó (Ana da Luz Fortes do Nascimento, nome português), que tive o prazer de conhecer em 2006, principal protagonista do processo de luta pela terra do Toldo Chimbangue. Esse fato fez com que ingressasse no Mestrado em História da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS, em 2017, com o desejo de compreender a atuação das mulheres Kaingang na luta pela terra do Toldo Chimbangue, com uma pesquisa que se insere dentro do Programa de Pós-Graduação em História, na linha de pesquisa “*História dos Movimentos e Relações Sociais*”, pois o episódio de luta pela terra no Toldo Chimbangue se trata de um movimento social: o Movimento Indígena, e o Protagonismo Feminino nele, trata-se também de uma História das relações sociais.

O objetivo principal desta pesquisa é discutir a inserção das mulheres Kaingang no movimento indígena do Toldo Chimbangue, em especial na luta pela terra e pela manutenção do direito ao território, conquistado na década de 1980, levando em consideração alguns temas transversais que são relevantes para compreender o contexto em que ocorre o protagonismo feminino entre as Kaingang. Diga-se a complexidade de analisar as relações de gênero em sociedades indígenas que historicamente estão assombradas pelo fantasma da colonialidade⁶.

Desse modo, o gênero, conforme Scott (1989), enquanto categoria de análise histórica nos faz sentido, e se trata de “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1989, p.21). Contudo, essas relações de poder não estão relacionadas somente ao domínio histórico do homem sobre a mulher. Para o caso das mulheres indígenas, existe uma sobreposição de hierarquias, pois ser mulher indígena é diferente de ser homem indígena, que é diferente de ser mulher ou homem “branco” diante das relações de poder

⁶ A colonialidade, enquanto conceito, foi elaborada por Quijano (1997), e, em síntese, é um fenômeno que ultrapassa a experiência histórica do colonialismo, tendo início com a expansão colonial europeia no século XVI. Apresenta, entretanto, continuidade após a independência das nações colonizadas. Entender a colonialidade significa compreender as permanências de mecanismos coloniais de dominação reproduzidos a partir do colonialismo, mas que se projetam e permanecem após o fim desse processo.

estabelecidas a partir da modernidade colonial em que se observam relações de hierarquias dentro do mesmo grupo, no caso as mulheres. Portanto, ser mulher indígena é diferente de ser mulher não indígena/branca/ocidental, ou seja, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas, mas sim com grupos sobrepostos. Nessa sobreposição, é necessário considerar o lugar de marginalidade histórica onde se encontram as mulheres indígenas, e nesse caso entender que as relações de poder a partir do gênero não podem estar desassociadas de um recorte de classe e de etnia.

Assim, percebe-se, no presente, uma tendência entre as mulheres indígenas, que passam a se apropriar do gênero enquanto uma categoria política e de denúncia das opressões associadas às suas condições étnicas e econômicas.

Conforme Souza (2012), o processo histórico de expansão nacional para a região do Brasil meridional, principalmente a partir do século XIX, provoca gradativamente uma transformação no modo de vida dos grupos indígenas que aqui viviam, encontro que pode ser analisado através da ótica do conflito e ocorre de modo mais violento ainda com relação as mulheres indígenas. Mesma lógica também se aplica a região que atualmente denominamos oeste catarinense, ao início do século XX.

Souza (2012), contrário a narrativa de vitimização e derrota indígena, aponta, em seu trabalho, que, ainda ao final do século XIX, havia a prática de dominação dos povos indígenas, por meio não só de assassinatos e prisões, como também de escravização e comercialização, principalmente de mulheres e crianças indígenas no Sul do Brasil. Fatos que demonstram que o processo de ocupação e de domínio dos territórios originalmente indígenas pela frente colonizadora ocorrem também através do domínio dos corpos, especialmente das mulheres indígenas. Torturas, estupros e escravidão de mulheres e de crianças indígenas, sem sombra de dúvidas, são meios extremamente eficientes de impor domínio físico e psicológico a todo o grupo, de menosprezar o poder de ação e reação. Mas, mesmo diante dessa exposição à “coerção excessiva”, conforme o argumento de Souza (2012), os indígenas elaboraram estratégias de resistência e sobrevivência, fato que ocorreu através não só de conflitos e guerras, mas também de acordos, alianças e negociações.

O Toldo Chimbangue em Chapecó – SC apresenta-se como um terreno fértil para a investigação dos processos de autonomia indígena, de reação e resistência, não se tratando somente de uma história de expropriação que promoveu o martírio dos Kaingang, mas de um processo pelo qual se verifica o conflito étnico de disputa pelo mesmo espaço territorial e a organização da reação aquela situação de domínio colonial. Pertinente também é considerar que

o fantasma do cativo está presente na memória ancestral, e, nesse sentido, a carga de subjetividade histórica também produz significado.

A perda territorial para os Kaingang significou a oportunidade política para a organização do movimento indígena de retomada da terra. Para isso, foi necessário a mobilização de recurso material e humano, fato que envolveu não somente os Kaingang do Chibanguê, mas também uma vasta rede de apoio que se formou abarcando outros grupos indígenas da região e do Brasil, a Igreja Diocesana de Chapecó, representada pela figura do Bispo Dom Jose Gomes e pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI⁷, e políticos regionais que se identificavam com a causa indígena. De mesmo modo, ocorreu com o grupo de agricultores que mobilizou sua rede através, do apoio de grupos de agricultores de outras localidades e de políticos ligados aos setores mais conservadores da sociedade.

Para este estudo, o episódio ganha significado especial por ter, como principal protagonista, uma mulher Kaingang: Fen’Nó⁸. Foi ao redor dela e de sua família que os Kaingang se articularam na luta pela terra, de modo que sua trajetória de vida e luta ganhou dimensão para além dos limites do Toldo Chibanguê, servindo de inspiração para a comunidade Kaingang, em especial para as mulheres.

O Protagonismo Feminino no Toldo Chibanguê ganhou notoriedade a partir do movimento de luta pela terra e demonstrou continuidade em momentos posteriores à conquista do território. Aqui, traçamos um marco geracional para o protagonismo feminino. Temos três gerações distintas de mulheres Kaingang no Toldo Chibanguê que ocuparam/ocupam espaços de liderança, acionando a linguagem do direito na luta pela garantia de que possam ser e viver como indígenas Kaingang, tendo a especificidade da diferença assegurada, em especial, no que se refere ao direito à terra. Fen’Nó, Paulina Antunes Candói e Vanisse Domingos são nossas principais protagonistas, e suas trajetórias serão postas em evidência para sustentar nosso argumento de um Protagonismo Feminino no Toldo Chibanguê.

Para tanto, metodologicamente, o trabalho aciona a História Oral como principal fonte histórica. Acreditamos que:

⁷ O Conselho Indigenista Missionário – CIMI, é um organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, criado em 1972, período em que desempenhou significativa atuação junto aos diversos povos indígenas do Brasil e fundamental auxílio no processo de formação do movimento indígena nacional. De acordo com informações disponíveis no site oficial da entidade (<https://cimi.org.br/o-cimi/>), o CIMI “procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural”. De acordo com D’Angelis (1984), o CIMI Regional Sul e a pastoral indigenista da Diocese de Chapecó são criados em 1976, desde então, desenvolve atuação importante na luta pelos direitos indígenas na região.

⁸ Optamos por utilizar seu nome Kaingang Fen’Nó, para nos referir a Ana da Luz Fortes do Nascimento pois é assim que a comunidade do Toldo Chibanguê a reconhece. Já no Caso das demais protagonistas envolvidas o nome português será utilizado pelo mesmo motivo, é como são reconhecidas.

o testemunho oral representa o núcleo da investigação, nunca sua parte acessória; isso obriga o historiador a levar em conta perspectivas nem sempre presentes em outros trabalhos históricos, como por exemplo as relações entre escrita e oralidade, memória e história, ou tradição oral e história. [...] a pesquisa com fontes orais apoia-se em ponto de vista individuais, expressos nas entrevistas; estas são legitimadas como fontes (seja por seu valor informativo, seja por seu valor simbólico), incorporando assim elementos e perspectivas às vezes ausentes de outras práticas históricas – porque tradicionalmente relacionados apenas a indivíduos –, como a subjetividade, as emoções ou o cotidiano (AMADO; FERREIRA, 2006, p. 14).

A partir da metodologia da História Oral – as entrevistas –, a “exploração de fonte oral” se apresenta como uma ferramenta fundamental ao método investigativo, e a partir das ideias de Paul Thompson (1992), em “A voz do passado”, passa-se a argumentar que a História Oral tem também por função “devolver a história do povo”. Ressalta-se que, em princípio, houve muita resistência entre os historiadores sobre essa metodologia. Contudo, a partir das mudanças recentes ocorridas no campo da historiografia, gradativamente, a História Oral vêm ganhando espaço enquanto fonte histórica nos debates atuais. Ferreira (2002, p.11) afirma que as principais mudanças no campo historiográfico que permitiram maior aceitação dos historiadores quanto à História Oral foi “a emergência da história do século XX como um novo estatuto, definido por alguns como a história do tempo presente”, e esta pesquisa se enquadra nesta perspectiva, pois se trata de uma investigação de um período histórico que corresponde ao passado recente até a atualidade (1980-2019).

O recorte temporal deste trabalho, foi definido levando em consideração que o protagonismo feminino na Terra Indígena Toldo Chimbangue, passa a ser mais evidente a partir do conflito fundiário intensificado durante a década de 1980, contudo, o fato demonstra continuidade em momentos posteriores a esse evento. Por tanto, a investigação se estende até o presente, 2019, visto que na atualidade, podemos verificar ainda um forte protagonismo feminino, em especial através da liderança e representatividade assumida por Vanisse Domingos.

A história do tempo presente, ainda de acordo com Ferreira (2002, p.11), é “portadora da singularidade de conviver com testemunhos vivos, que sob certo aspecto condicionam o trabalho do historiador, coloca obrigatoriamente em foco os depoimentos orais”, fato que não significa a desvalorização dos arquivos ou dos documentos escritos, que permanecem muito ricos também para a investigação do século XX. Contudo, isso evidencia o florescimento da História Oral ao status de fonte histórica devidamente reconhecida. Conforme Ferreira (2000),

A história do tempo presente pode permitir com mais facilidade a necessária articulação entre a descrição das determinações e das interdependências desconhecidas que tecem os laços sociais. Assim, a história do tempo presente constitui um lugar privilegiado para uma reflexão sobre as modalidades e os mecanismos de incorporação do social pelos indivíduos de uma mesma formação social. Do exposto, fica óbvia a contribuição da história oral para atingir esses objetivos (FERREIRA, 2000, p. 11).

Assim, a produção de fontes orais neste estudo ocorreu por meio da realização de entrevistas semiestruturadas, de forma que o diálogo não permanecesse engessado, sob pena de perder a riqueza dos detalhes. Durante os dois anos do curso, foram realizadas 14 entrevistas com mulheres Kaingang que, em sua grande maioria, residem no Toldo Chimbanguê. Para tanto, foi e é necessário o desenvolvimento de uma percepção empática para com os entrevistados e um grande respeito com suas informações/memórias. De acordo com Thompson (1992),

ser bem-sucedido ao entrevistar exige habilidade [...] o bom entrevistador acaba por desenvolver uma variedade do método [...] interesse e respeito pelos outros como pessoas e flexibilidade em relação a eles; capacidade de demonstrar compreensão e simpatia pela opinião deles e, acima de tudo, disposição para ficar calado e escutar (THOMPSON, 1992, p. 254).

Trabalhar com testemunhos orais nos convida obrigatoriamente a revisitar as memórias dos sujeitos e dos grupos envolvidos, de modo que surge também a necessidade de problematizar questões a respeito da relação entre História e Memória, que são áreas distintas, mas próximas.

A memória e a história, desde a mitologia grega, são tratadas como distintas. Segundo Quadros (2007, p.15), Mnemósine, uma Titânida, filha de Gaia (terra) e Urano (céu), representa no universo da mitologia grega a personificação da memória. De sua união com Zeus (deus), surgiram nove musas, dentre as quais estava Clio (história). Portanto, de acordo com a mitologia, a memória seria ancestral da história.

Com o progredir do tempo, a memória e a história passaram ora por distanciamentos, ora por aproximações. Em alguns momentos, esteve a memória mais próxima dos mitos, e a história da ciência. O que se verifica é que a memória enquanto ideia trata-se de um conceito em disputa. Le Goff (1990, p.367), sobre a aproximação da memória com as ciências humanas e sociais, diz que o fato pode ser atribuído à percepção dos cientistas de que “o fenômeno da memória, tanto nos seus aspectos biológicos como nos psicológicos” seria nada mais nada menos que “resultados de sistemas dinâmicos de organização, e apenas existem na medida em que a organização os mantém ou os reconstitui”, ainda que a memória individual estivesse

imersa em “manipulações conscientes ou inconscientes” geradas a partir do “interesse, a afetividade, o desejo, a inibição e a censura” (LE GOFF, 1990, p. 368). Nesse sentido, o historiador argumenta que a memória coletiva, igualmente, está em constante disputa das forças sociais pelo poder. Conforme LeGoff (1990):

A memória coletiva faz parte das grandes questões das sociedades desenvolvidas e das sociedades em vias de desenvolvimento, das classes dominantes e das classes dominadas, lutando todas pelo poder ou pela vida, pela sobrevivência e pela promoção (LE GOFF, 1990, p. 410).

A memória coletiva tem papel crucial no desenvolvimento de identidades, fato que a coloca no cerne de grandes embates. Nesse sentido, Halbwachs (1990), ao tratar da memória coletiva, denota que o passado é reconstruído alicerçado nos embates e dilemas do presente. Além disso, apresenta a memória como sendo essencialmente coletiva, ou seja, como surgindo a partir da interação entre grupos. O que entendemos por memória individual, por sua vez, necessita de um testemunho ou uma participação de outro indivíduo para que possa integrar a memória de um grupo “para reforçar ou enfraquecer e também para completar o que sabemos de um evento sobre o qual já tivemos alguma informação” (HALBWACHS, 1990, p. 25). Novamente, os elementos do presente estão postos, reorganizando o olhar sobre o tempo.

Assim, conforme Delgado (2003, p.10), entendemos que o “tempo, memória, espaço e história caminham juntos. Inúmeras vezes, através de uma relação tensa de busca de apropriação e reconstrução da memória pela história”. Nesse sentido, o olhar sobre o tempo pode modificar a interpretação do passado.

Com base nessa consciência, neste estudo, dedicamos esforços para materializar as percepções das mulheres indígenas Kaingang referente às suas próprias histórias e a seus processos de protagonismo, e também referente às memórias relacionadas às suas ancestrais, suas principais referências femininas. Além das entrevistas, a observação participante nos eventos e no cotidiano da comunidade Kaingang do Toldo Chimbanguem tem sido um importante recurso para compreender como ocorre o protagonismo feminino nesse grupo/povo. Angrosino (2009) nos diz que:

A observação participante não é propriamente um método, mas sim um estilo pessoal adotado por pesquisadores em campo de pesquisa, que depois de aceitos pela comunidade estudada, são capazes de usar uma variedade de técnicas de coleta de dados para saber sobre as pessoas e seus modos de vida (ANGROSINO, 2009, p. 34).

Desse modo, de acordo com Angrosino (2009), a observação participante implica necessariamente no aceite do pesquisador (participante), pelo grupo, como sendo uma pessoa cuja presença lhes agrada. Nesse sentido, o seu comportamento deve estar de acordo com o que agrada a comunidade em estudo, ou seja, trata-se de um “contexto comportamental”, a partir do qual é possível coletar dados para qualificar a pesquisa. Contudo, é imprescindível ter em mente que a simples observação em si já é uma interferência, e o observador é, portanto, também parte do estudo. No contexto desta pesquisa, a inserção de campo tem sido facilitada pela trajetória de pesquisa na comunidade, por conhecer alguns membros do grupo; em especial, através do auxílio e da orientação da professora Adiles Savoldi, que desenvolve pesquisas na comunidade a bastante tempo e tem contribuído muito com o trabalho de campo, mediando o contato da pesquisadora com o grupo Kaingang do Toldo Chimbangue. Além, é claro, da boa vontade e interesse de várias mulheres em participar da pesquisa, indicando também outras mulheres e/ou lideranças para contribuírem. Esses têm sido elementos caros para a trajetória da pesquisa de campo.

Além da pesquisa de campo, também é importante uma análise das fontes documentais, que façam referência ao processo de expropriação do território Kaingang do Toldo Chimbangue, assim como ao processo de luta pela terra. Nesse sentido, o relatório antropológico de identificação elaborado pelo grupo de trabalho da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, bem como os documentos elaborados pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI e as fontes jornalísticas, configuram material importante para a construção da narrativa histórica.

Luca (2008) trata da inserção de periódicos jornalísticos como possibilidade de novas fontes históricas, “a história escrita por meio da imprensa”. Contudo, precisamos ter o cuidado em perceber que as fontes jornalísticas também estão imersas em relações de poder e ideologias, portanto, “à análise da materialidade e do conteúdo é preciso acrescentar aspectos nem sempre imediatos e necessariamente patentes nas páginas desses impressos” (LUCA, 2008, p.140). Assim, é importante identificar

o grupo responsável pela linha editorial, [...], atentar para a escolha do título e para os textos programáticos, que dão conta de intenções e expectativas, além de fornecer pistas a respeito da leitura de passado e de futuro compartilhada por seus propugnadores (LUCA, 2008, p. 140).

Por questão de tempo, pela imensa quantidade de fontes jornalísticas sobre o conflito fundiário no Toldo Chimbangue, e pela intenção de priorizar os testemunhos orais, optamos por

não utilizar muitas fontes jornalísticas, de modo que apresentaremos apenas seis das diversas fontes jornalísticas disponíveis. Outros recursos, como imagens e audiovisuais, também foram utilizados, como meio de complementar o trabalho e de preencher as lacunas.

Assim, organizamos a estrutura desta dissertação em três capítulos. No primeiro capítulo, a intenção foi investigar a inserção feminina no Movimento Indígena Nacional, de modo que traçamos um breve histórico do processo de formação deste movimento social, para então discutir alguns conceitos-chaves para a compreensão tanto das reivindicações do movimento indígena quanto da análise do contexto histórico em que as mulheres indígenas estão atuando.

No segundo capítulo, iremos tratar do conflito fundiário envolvendo os Kaingang e os Agricultores no Toldo Chimbangue, evento que teve como principal protagonista uma mulher Kaingang. Para tanto, julgamos necessário, antes de discutir a atuação política de Fen'Nó, contextualizar historicamente o espaço do conflito, percebendo que aspectos como a colonização do município de Chapecó, ideais de progresso e desenvolvimento, bem como a eleição do tipo “ideal” de habitantes para o espaço, gerou o cenário em que ocorreu a disputa.

Finalmente, no terceiro capítulo, a intenção é evidenciar as vozes femininas, buscando estabelecer algumas transformações referentes às relações de gênero nas sociedades Kaingang, destacando as experiências das Kaingang do Toldo Chimbangue enquanto agentes políticos, entendendo que, apesar de a chefia ou a liderança Kaingang ser a principal figura de representação política da comunidade, sendo muito respeitada por todos os membros, a ação política dentro da Terra Indígena ultrapassa a esfera do “público” (muitas vezes associada ao masculino), abarcando de modo interligado questões relacionadas ao gênero, à religião, ao parentesco e também à política externa à comunidade – política dos *Fóg*⁹. Assim, iremos perpassar por temas relevantes à análise dos agenciamentos¹⁰ femininos, para justificar o argumento da existência de um protagonismo feminino.

⁹ Palavra Kaingang que designa os não indígenas, os “brancos”.

¹⁰ Ortner (2006) quanto ao conceito de agência argumenta que se trata de um “tipo de propriedade dos sujeitos sociais”, no entanto, a agência não é distribuída igualmente entre os sujeitos. Conforme a autora, alguns têm mais outros menos. Os sujeitos por sua vez, estão sempre inseridos em diversas e distintas relações, de poder, de afeto, rivalidade ou afetividade. Nesse sentido, a agência, é portanto, negociada entre os sujeitos de modo interativo, considerando também as relações dialéticas de domínio e resistência. Contudo, Ortner (2006) ainda considera pertinente perceber a distinção (mesmo que considerando que existam articulações) entre “agência como forma de poder”, onde os percebemos questões referentes ao empoderamento, à dominação e à resistência, de “agência como forma de intenção e de desejo”, lugar que se relaciona com a possibilidade de perseguir objetivos e realizar projetos, fato que não dispensa a subordinação de uns pelos outros. No contexto da luta pela terra no Toldo Chimbangue, percebe-se a existência de ambas as formas de agência, haja visto que se tratou de um movimento que empreendeu resistência ao processo de dominação colonial, além de também verificarmos a existência de um projeto com objetivos e fins culturalmente significativos para os Kaingang. E nesse sentido, as mulheres Kaingang também tiveram participação como agentes do processo.

1 BRASIL O QUE FAÇO COM A MINHA CARA DE ÍNDIA?¹¹ MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL E A PARTICIPAÇÃO FEMININA

Neste capítulo, iremos dedicar esforços para compreender o processo histórico em que se constitui o movimento indígena enquanto um movimento social e identitário, com objetivo principal de compreender a inserção feminina no movimento. Contudo, antes de abordar questões relacionadas à atuação das mulheres indígenas, sentimos necessário voltar nosso olhar para a trajetória da luta indígena em nível nacional, cujas questões relacionadas à afirmação da identidade étnica e da luta pela terra e pela gestão soberana dos recursos naturais nelas existentes são, todavia, elementos caros para finalmente compreendermos o contexto em que ocorre a participação feminina e o crescente protagonismo feminino indígena. Para tanto, o capítulo foi estruturado em três seções: a primeira abordará a formação do movimento indígena no Brasil; a segunda, questões relacionada ao gênero, à classe e à origem étnica, pois é nessa interseccionalidade que é forjada a atuação das mulheres indígenas dentro do movimento e dos demais espaços onde se verifica a agência feminina indígena. Por fim, a terceira seção tratará do cruzamento entre autodeterminação, terra, natureza e direito à diferença,

A seção 1, dedica-se a entender como ocorre a formação do movimento indígena no Brasil, descrevendo o seu processo de formação e de consolidação e buscando evidenciar, como propõe Neves (2003, p.114), “as iniciativas contra hegemônicas dos povos indígenas no Brasil, para um novo contexto de relações sociais que toma a emancipação como princípio e objetivo”. Para melhor compreensão, elaboramos um breve histórico da atuação do movimento indígena a partir da década de 1970, década que é tida como marco inicial do movimento indígena amplo no Brasil, pois é somente a partir daí que podemos perceber uma continuidade nas ações políticas e coletivas, e é justamente esse, o fator da continuidade, que caracteriza essas ações como um movimento social, diferenciando-se, neste sentido, de ações e resistências anteriores, que ocorrem em vários momentos, diante da necessidade, porém não demonstram continuidade.

No segundo momento, o debate ocorre sobre as questões de gênero, etnia e classe, pois esses fundamentos entrelaçados fazem com que as mulheres de cor, leia-se negras e indígenas¹², estejam no centro do processo de exclusão e vulnerabilidade social; trata-se, portanto, de tentar compreender não só o contexto maior em que ocorrem as resistências das mulheres indígenas,

¹¹ Frase de autoria de Eliane Potiguara, extraído do poema Brasil.

¹² É importante mencionar que os processos históricos que afetam mulheres negras e mulheres indígenas são diferentes, e, como tal, implicam consequentemente em realidades vividas distintas. Contudo, é inegável que ambas são as principais vítimas das violências relacionadas ao racismo e ao etnocentrismo.

mas também como essas resistências se convertem em atuação política no Brasil, principalmente a partir da formação do movimento indígena nacional na década de 1970. Contudo, a luta das mulheres indígenas é, sobretudo, a luta pela sobrevivência, que implica na luta pela terra, por meio da gestão soberana de seus territórios e de todos os recursos neles existentes, e pelo direito a ser e viver diferente, “por autodeterminação”. Ou seja, significa uma luta pela garantia de um “sobre-viver” com dignidade, que ocorre, entretanto, atrelada ao movimento indígena, não se verificando, para o movimento de mulheres indígenas, uma oposição em relação movimento amplo. O que temos é a inserção dessas mulheres no movimento indígena, onde o grande desafio é empreender espaços de visibilidade as suas presenças e atuações.

Por isso, na seção 3, pretendemos entender, de forma entrelaçada, o modo como elementos como “autodeterminação”, “terra”, “natureza” e “direito à diferença”, que, dentro da lógica do movimento indígena, configuram as principais pautas de reivindicações, são, desde o princípio, elementos que estiveram no centro dos debates e que, por vezes, foram tomados pelo Estado como ameaças à soberania nacional, ao desenvolvimento e ao progresso econômico. Em outros termos, são elementos que denotam diferenças gritantes entre o ideal de nação ligada à ideologia moderna, e o ideal de bem viver dos povos indígenas, que claramente empreende uma resistência histórica à modernidade, fato verificado a partir da atuação e do discurso do movimento indígena nacional e das mulheres que dele participam.

1.1 A FORMAÇÃO DO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL

A experiência da colonização europeia na América, provocou, aos povos indígenas, enormes prejuízos, construindo um cenário onde se observariam todos os tipos de violências materiais e simbólicas. As implicações mais recorrentes da colonialidade remontam ao atual racismo institucional e estrutural, aos massacres e espoliações, tudo com raízes lá no sistema colonial, que perduram, mesmo com ressignificações, até a atualidade. Porém, uma questão que surge é: o que nos sobra para além da colonialidade? O que, de fato, não sucumbiu a esse padrão de poder, ou quais os meios acionados para encontrar o “*Buen Vivir*”¹³? Pretendemos, aqui, argumentar que os nossos processos de resistência à essa dominação é o fator que sobra à

¹³ O conceito de “Buen Vivir”, tanto em Gudynas e Acosta (2008) e Escobar (2011), apresenta-se como um ideal que vem ganhando força na América Latina, enquanto um novo projeto de vida e uma crítica ao modelo modernista de desenvolvimento. O Buen Vivir “se baseia em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza, se nutre desde a reflexão intelectual, até as práticas cidadãs, desde as tradições indígenas até à academia alternativa” (GUDYNAS; ACOSTA, 2008, p. 71).

colonialidade. Resistências que mantêm uma grande intimidade com o *primitivo*¹⁴, ou seja, que de fato melhor representariam a identidade que foge à colonialidade.

Antes de abordar especificamente o Movimento Indígena no Brasil, é prudente revisar alguns conceitos para elaborar uma breve fundamentação teórica acerca dos movimentos sociais. Isso porque, “até o início do século XX, o conceito de movimentos sociais contemplava apenas a organização e a ação dos trabalhadores em sindicatos” (GOSS; PRUDENCIO, 2004, p. 75), o que, desse modo, não caracterizaria as ações coletivas dos indígenas como um “movimento social”.

Com o progressivo interesse das ciências sociais pelo tema, principalmente a partir da década de 1960, novas abordagens surgem para tentar contemplar a complexidade das ações sociais. De acordo com Alonso (2009), ao fazer um debate sobre as teorias dos Movimentos Sociais, a partir da década de 1960, o mundo presenciaria uma importante atualização das mobilizações sociais, que não se fundamentariam mais “em classes”, mas principalmente em “etnia, gênero e estilo de vida”, a exemplo das lutas pelos direitos civis, das causas feministas e dos movimentos pacifistas e ambientalistas, que se tratam de mobilizações que não cabiam nas interpretações marxistas ou fundamentalistas (ALONSO, 2009, p. 50-51).

A intensão aqui não é promover um debate entre conceitos, mas dizer que, para o Movimento Indígena, apesar de a mobilização de recurso e de estrutura de oportunidade política serem elementos importantes, o fator cultural e identitário correspondem às questões de pesquisa. Portanto, a *Teoria dos Novos Movimentos Sociais - TNMS* parece uma chave interpretativa mais conveniente. Assim, pensando nas peculiaridades dos movimentos sociais da América Latina, é importante mencionar que existem alguns esforços para problematizar as teorias clássicas, na intenção de incluir e de evidenciar a experiência das ações coletivas da periferia – periferia enquanto lugar oposto ao centro capitalista, representado pela Europa e pela América do Norte, temos o trabalho de Flórez-Flórez (2007), que traz à tona o debate dos movimentos sociais na América Latina por meio de concepções do Programa de pesquisa Modernidade/Colonialidade e inscreve esses movimentos sociais “como atores críticos da modernidade”.

Para uma compreensão mais justa com a realidade da América Latina, e com os movimentos sociais aqui constituídos, Escobar (1992) propõe uma rigorosa argumentação sobre

¹⁴ Termo utilizado neste trabalho para designar “*primeiro*”, ou seja, para evidenciar um *elemento original*. A expressão já foi, em diversos casos, empregado para se referir às civilizações erroneamente caracterizadas como atrasadas, arcaicas ou pouco evoluídas, conotando sentido pejorativo ao vocábulo. Não é nossa intenção que seja reproduzido e/ou interpretado de modo inadequado para nossos objetivos.

“desenvolvimento”. Para o autor, o discurso e a prática do “terceiro-mundo” são criados sob a concepção de desenvolvimento, advinda da nova ordem pós-guerra mundial, momento em que o desenvolvimento “prosseguiu criando anomalias e em que, ao invés de erradicar problemas como pobres, desnutridos, analfabetos, etc., acabou por multiplicá-los infinitamente” (ESCOBAR, 1992, p. 25, tradução nossa). Neste sentido, é necessário compreender as raízes do modelo de desenvolvimento adotado para ter claro o processo que nos coloca como subdesenvolvidos. O argumento de Escobar (1992) é o de que o desenvolvimento tem suas raízes fundadas nas concepções de razão trazidas pela modernidade, e que, nesse sentido, não é possível ver o lado positivo da modernidade “sem, no entanto, olhar para o seu lado negro, a dominação” (ESCOBAR, 1992, p. 23, tradução nossa). A partir dessa crítica, o desenvolvimento é tratado como um “aparelho” que constrói uma aliança entre “conhecimento, exercício de poder, e intervenção” nas regiões descritas como Terceiro mundo, ou seja, que produz o discurso - de acordo com Escobar (1992), silencioso, sem que percebamos - que justifica o enquadramento dos locais, dos espaços e das práticas relacionadas à suposta condição de subdesenvolvidos.

Nesta linha, os movimentos sociais seriam, para a América Latina, a chave de reação ao desenvolvimento, em sentido de não buscarem “alternativas de desenvolvimento”, mas, ao contrário, “alternativas ao desenvolvimento”, ou seja, representariam uma proposta “contra desenvolvimentista”. Em outras palavras, um caminho oposto em que, de acordo com Escobar (1992, p.26), é possível que possam “experimentar, diferentes maneiras de organizar sociedades e economias e de lidar com o estrago de quatro décadas de desenvolvimento”. Assim, podemos entender que os movimentos sociais “constituem uma abordagem analítica e política, um terreno físico em que o enfraquecimento do desenvolvimento e o deslocamento de certas categorias de modernidade (por exemplo, progresso e economia), podem ser definidos e explorados” (ESCOBAR, 1992, p. 28, tradução nossa). São, dessa maneira, movimentos sociais contra hegemônicos, como é o caso do movimento indígena brasileiro.

Nesse sentido, o movimento indígena em formação no Brasil a partir da década de 1970, de acordo com Bicalho (2011, p.02), “se distingue das inúmeras formas de lutas e resistências dos povos indígenas neste território, que remontam aos primórdios da colonização”. Várias foram as ações de resistência dos povos indígenas em períodos anteriores: guerra dos Tamoios, guerra de Orobó e do Aprá. Essas são algumas entre tantas, como sugerem Oliveira e Freire (2006), porém distinguem-se do movimento contemporâneo, pois, “não apresentam uma continuidade ininterrupta deste passado”, ou seja, “não demarcam a formação da continuidade” (BICALHO, 2011, p. 02). Ainda é necessário considerar as diferenças étnicas, as rivalidades e

a diversidade de povos e línguas como possíveis fatores que contribuíram para que o movimento indígena tenha, de fato, ocorrido no Brasil apenas a partir de 1970. A autora afirma ainda que o passado de resistência “foram e são, ainda, extremamente relevantes para a formação dessa consciência de luta que equilibra e fortalece o movimento indígena” (BICALHO, 2011, p. 09). O passado de lutas de seus ancestrais segue inspirando novas lutas.

O fator da “continuidade” é extremamente relevante para entendermos o movimento indígena como um movimento social, e para que possamos diferenciar suas ações das demais *ações sociais*¹⁵, anteriores à sua formação. Jasper (2016) entende que os movimentos sociais são “esforços persistentes e intelectuais para promover ou obstruir mudanças jurídicas e sociais de longo alcance, basicamente fora dos canais institucionais sancionados pelas autoridades”. As ações coletivas indígenas desenvolvidas no Brasil a partir da década de 1970 devem ser entendidas, portanto, no universo maior dos movimentos sociais, já que são claramente ações contra hegemônicas com o objetivo maior de lutar contra o sistema de domínio imposto historicamente pelo Estado brasileiro através inúmeras políticas homogeneizantes e assimilacionistas. Mesmo diante da imensa diversidade dos povos indígenas, começam a se observar objetivos comuns, o que, de certa forma, cria uma identidade maior¹⁶, forjada na luta por direitos.

De acordo com Neves (2003, p.115), “o surgimento de mobilizações e manifestações no Brasil está diretamente relacionado com os movimentos étnicos que, a partir dos anos 70 emergem em diversos países da América Latina”. A década de 1970, para o movimento indígena, é fortemente marcada pelo início da organização de consensos através das assembleias indígenas. O período ficaria marcado por “experiências mútuas e trocas de informações interétnicas” que dão origem ao sentimento de “solidariedade e cooperação”, e é essa a tônica que, daí para frente, vai guiar as ações coletivas.

As assembleias tinham um papel fundamental, que era o “de elevar o nível de consciência dos indígenas quanto a situação de dominação a que estavam historicamente expostos e também o de orientar as ações em sentido de buscar à autonomia” (NEVES, 2003, p. 115-116). É esse caráter contestatório que eleva as assembleias a marco inicial da formação

¹⁵ De acordo com Weber (1998, pp. 13-15) “a ação social (incluindo omissão ou tolerância) orienta-se pelo comportamento de outros, seja este passado, presente ou esperado como futuro [...] os ‘outros’ podem ser indivíduos e conhecidos ou uma multiplicidade indeterminada de pessoas completamente desconhecidas, [...] a ação social pode ser determinada de forma racional referente a fins, de forma racional referentes à valores, de modo afetivo especialmente emocional ou de modo tradicional”.

¹⁶ Essa “identidade maior” ou comum não apaga as especificidades de cada etnia indígena, muito pelo contrário, a “diferença” passa a ser um argumento, entendido também como direito e reivindicado pelo Movimento indígena. O que queremos expressar é que os objetivos comuns criam o elemento de identificação entre diversos grupos indígenas, o que possibilita a unificação do movimento contestatório.

de um movimento indígena, que, a partir de então, adquire características de identificação coletiva, resultando em uma “tomada de consciência” também coletiva, muito influenciada pelas entidades de apoio, principalmente o CIMI (Conselho Indigenista Missionário). Nesse sentido, “ao invés de aguardarem ou solicitarem a intervenção protetora de um ‘patrono’ para terem seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política própria” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 187). Modalidade política que passa a ocorrer de fato a partir da década de 1970, a política do movimento indígena, segundo Oliveira e Freire (2006, p.187), “se constituía à margem da política indigenista oficial, opondo Estado e sociedade civil, delineando progressivamente novas modalidades de cidadania indígena”. Isso seria um outro fator que caracteriza o movimento indígena como contra hegemônico.

Portanto, é importante que se mencione aqui que a formação do movimento indígena no Brasil, no sentido de um movimento social clássico, ocorre no contexto do Período Militar, que, em termos políticos, é fortemente marcado pela repressão à liberdade de expressão e pela suspensão da democracia. Já em termos econômicos, é marcado ainda pela ideologia desenvolvimentista, voltada à modernização de vários setores da indústria. É nesse cenário que se processam as divergências entre os interesses hegemônicos – representados pelo Estado – e, em oposição a estes, os interesses de vários setores da sociedade civil (operários, estudantes, camponeses, indígenas, etc.), organizados na busca pela democracia aliada às suas demandas específicas enquanto categoria ou movimento.

De acordo com Rocha (2017, p.135), a orientação nacional para a “modernização e desenvolvimentismo [...] foram adotadas também em relação aos indígenas no sentido de tornar essas áreas produtiva”. Estes projetos incidiram diretamente sobre as populações indígenas, causando enorme prejuízo cultural, social e demográfico¹⁷.

Outro aspecto importante a ser considerado, é referente a legislação: em 1973, foi sancionada a Lei nº 6.001, o “Estatuto do Índio”. Essa lei era uma “manobra política” para a regulamentação jurídica dos indígenas e de suas comunidades. O Estatuto (ainda em vigor, apesar dos diversos debates sobre a necessidade de um novo) é aprovado pelo governo militar para encobrir os escândalos gerado pela crueldade da política expansionista, que, na década de 1970, invadiu a Amazônia, causando grande impacto sobre as populações nativas, o que gerou grande repercussão internacional, mobilizando o órgão de defesa dos Direitos Humanos e Indígenas. É evidente o “caráter assimilacionista e tutelar do estatuto” (SOUZA LIMA, 2015,

¹⁷ Talvez, o exemplo mais emblemático disso “foi o desaparecimento quase que total dos índios Kren Akarore, durante a construção da rodovia Transamazônica” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p.133).

p. 439), que “legislava sobre os direitos civis e políticos dos indígenas, bem como sobre suas terras, bens e renda, sobre a educação e cultura, etc” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 131), enfim, sobre os vários segmentos da vida individual e comunitária dos indígenas. Fato é que mesmo não sendo o ideal, o Estatuto do Índio abriu precedente para a “luta pela terra”, fornecendo as bases legais para o reconhecimento das terras que eram ocupadas pelos indígenas como legalmente “deles”.

Diante desse precedente aberto pelo estatuto, Souza Lima (2015) nos traz como marco o ano de 1977, em que uma proposta de decreto do Ministro Mauricio Rangel, de emancipação dos índios, previa o fim da tutela. Com essa emancipação, o ministro “lançava ao mercado grande quantidade de terras indígenas” (SOUZA LIMA, 2015, p. 439). De acordo com Neves (2003), fica evidente que a proposta significa também “a repressão dos militares cristalizada, no Projeto de Emancipação”, fato que “levou a uma aliança entre índios e setores da sociedade civil dando origem às condições políticas para a criação de uma entidade representativa dos povos indígenas de todo o país” (NEVES, 2003, p. 116). Isso nos leva a entender que, mesmo em condições de repressão e de perdas de direitos civis, o período em questão traz novo folego para os movimentos sociais e suas ações no campo político.

Oliveira e Freire (2006) sobre o período de formação do movimento indígena, destaca que o regime militar, através do poder tutelar exercido pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI¹⁸, procurava barrar todo e qualquer tipo de manifestação indígena contra o Estado, e o apoio e a direção dados aos indígenas pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI foi determinante. O CIMI contribuiu não só com a formação das lideranças indígenas, mas também com a infraestrutura para a organização de encontros e realização das assembleias.

A repressão, por sua vez, gerou as redes de apoio, que possibilitaram a abertura de canais para a inserção das reivindicações no âmbito político, o que pode ser compreendido no quadro da *Teoria do Processo Político*. De acordo com Tarrow, “o confronto político surge como uma reação a mudanças nas oportunidades e restrições políticas em que os participantes reagem a uma variedade de incentivos: materiais e ideológicos, partidários ou baseados no grupo, de

¹⁸ O fim do SPI e a criação da FUNAI, segundo Souza Lima (1992, p. 170), devem ser vistos como necessidade de “conferir, no plano internacional, visibilidade positiva aos aparelhos de poder de Estado no país” e também como “um movimento de redefinição da burocracia estatal”. Na prática, a Fundação Nacional do Índio foi criada para dar continuidade ao regime tutelar que era aplicado pelo SPI e continuar com as estratégias e mecanismos de poder que exercia o Estado sobre as sociedades indígenas no Brasil. A FUNAI foi, em seu início, organizada nos mesmos moldes do SPI, continuando com os postos indígenas, “ao longo de sua trajetória, outras instâncias administrativas se sucederam, como ajudâncias, superintendências, administrações executivas e núcleos locais de apoio” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 132). As mesmas políticas do SPI para os índios “arredios”, também foram adotadas pela FUNAI.

longa duração ou episódicos” (TARROW, 2009, p. 27). Em outras palavras, a repressão fornece as condições políticas para a organização da luta.

Nesse contexto, de acordo com Oliveira e Freire (2006), em 1980, é criada a primeira organização nacional dos índios, a UNIND – União das Nações Indígenas, formada, de acordo com Neves (2009), por jovens indígenas que mantinham pouca representatividade junto às suas comunidades, além de relações estreitas com a entidade indigenista oficial – a FUNAI –, fato que “atropelou” as políticas indígenas (as políticas feitas pelos indígenas e não para os indígenas) que estavam em curso no país. Ainda em 1980, diante do não reconhecimento da UNIND como representante do movimento indígena, várias lideranças reunidas em assembleia criaram a UNI – também denominada União das Nações Indígenas. O resultado foi a fusão entre UNIND e UNI em uma “nova UNI”, que, de acordo com Neves (2009, pp. 116-117), passou de fato a representar o movimento indígena em nível nacional.

A década de 1980 no Brasil é marcada pela consolidação de movimentos de apelo a redemocratização e pela luz de uma reabertura política, que “desencadearam profundas mudanças no contexto nacional, mudanças que se estenderam ao indigenismo, resultando em alterações na correlação de forças entre os atores sociais envolvidos no trato da questão indígena” (NEVES, 2009, p. 117). Para o movimento indígena, os anos 1980 iniciaram com a articulação dos povos indígenas através da criação de uma entidade representativa que, apesar das disputas, projetou várias lideranças indígenas no cenário nacional. Em 1982, aconteceu o 1º Encontro Nacional de Povos Indígenas; em 1983, o líder indígena Marçal de Souza foi assassinado em sua aldeia, em uma evidência de que, mesmo sendo um momento de reabertura política, as ações indígenas que ameaçavam a estrutura de poder – como a Luta pela Terra – ainda eram fortemente reprimidas pelo governo militar.

De acordo com Neves (2003), na década de 1980, o regime militar “desencadeou uma forte repressão contra o movimento indígena, interpretando-o como um inimigo potencial do Estado [...] dado que a paranoia militarista considerava a reivindicação indígena de autodeterminação uma ameaça à integridade nacional” (NEVES, 2003, p. 118). Assim, o período dos 80 representou um momento de afirmação das políticas indígenas e sua clara posição contrária às políticas estatais.

O autor ainda argumenta que o movimento indígena, nos anos 1980, experimentou uma “multiplicação das organizações”, e que a experiência desse movimento, no Brasil, foi diferente da do restante da América Latina, uma vez que, aqui, ocorreu primeiramente em escala nacional para depois converter suas assembleias a locais e regionais, contrário do que houve no restante da América Latina. O fato é que a dinâmica experienciada pelo movimento indígena nesse

período fez com que, ao final da década de 1980, a UNI passasse a ser gradativamente substituída em representatividade pelas organizações de base, formadas de acordo com as demandas locais.

Neste sentido, a dinâmica da década de 1980 deve ser entendida no universo do movimento indígena como um momento de “atomização diretamente relacionada ao processo histórico de dispersão a que estão submetidos os povos indígenas pela colonização de seus territórios tradicionais”, ou ainda como “fracionamento no qual as organizações de base, funcionando como frações, ou como átomos constitutivos de uma mobilização maior, mantêm ligações entre si de modo a criar estratégias e realizar ações locais dentro da perspectiva global do movimento indígena” (NEVES, 2003, p. 119). A década de 1980 ainda foi palco de uma das maiores conquistas do movimento indígena: por meio da organização de quadros para participação da Assembleia Constituinte de 1987, o movimento conquistou a inclusão de um capítulo dos índios na Carta Constitucional de 1988, fato que trataremos de modo mais descritivo em outra seção.

Na década de 1990, “o governo transfere da FUNAI para os ministérios específicos as assistências aos índios, referentes à educação, saúde e desenvolvimento” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 197). De acordo com Neves (2003, p.122), o que ocorre a partir dos anos 1990 é que “os interlocutores da questão indígena foram pulverizados em instituições públicas, que representam os interesses do Estado, que continua a ditar as regras do jogo”. Nesse sentido, o que se verifica é a insistência do Estado em manter uma relação assistencialista para com os povos indígenas. Importante destacar que a política indigenista do Estado difere da política indígena, que segue demarcando suas ações em sentido de se auto representar.

Oliveira e Freire (2006) destacam que, em 1998, o movimento indígena elegeu dezenas de vereadores no Brasil, o que significa um grande avanço em termos de representação política para os povos indígenas. Ao final da década de 1990 e início da década de 2000, houve um considerável crescimento no número de organizações indígenas, sobretudo na região da Amazônia. Essas organizações agregaram funções de representação política e jurídica em determinadas comunidades indígenas, “elas tiveram uma importância fundamental na luta pelo reconhecimento do *status* jurídico de povos indígenas e pelo acesso a direitos, em especial o reconhecimento de seus direitos territoriais” (SOUZA LIMA, 2015, p. 441). É importante dizer que essas organizações diferem completamente das organizações sindicais de associativismo, desenvolvendo um papel de assessoria ao movimento indígena.

Bicalho (2011) identifica cinco fases distintas para o movimento indígena, marcada por grandes eventos que contribuíram para que houvesse a ampliação da consciência deste grupo,

promovendo a formação de um movimento organizado. Esses eventos ocorreram em contexto de desrespeito com as populações indígenas, que eram (talvez em alguns momentos ainda sejam) silenciadas pelos aparelhos do Estado. Porém, foram nesses eventos que se efetivou a participação indígena enquanto protagonistas de suas lutas e histórias. São eles: “as assembleias indígenas; o decreto de emancipação de 1978; a Assembleia Nacional Constituinte de 1987/Constituição Federal de 1988; as comemorações dos 500 anos do Brasil; e o Abril Indígena/Acampamento Terra Livre” (BICALHO, 2011, p. 12). Atualmente, o movimento indígena, continua organizado em torno da proteção e da ampliação de seus direitos, principalmente o direito à autodeterminação, ao uso livre de suas terras, à conquista das terras que ainda não foram demarcadas e à luta ambiental, em que o indígena se entende como parte da natureza; suas demandas se dão, portanto, no campo da proteção ao meio ambiente e não da exploração desmedida deste (prática comum para o desenvolvimento das nações capitalistas). Todas essas pautas convergem e são entendidas no universo indígena como parte de um “todo”. A natureza também representa saúde, prosperidade; a demarcação de terras também representa autonomia, liberdade, representa a continuidade da cultura ancestral e tradicional, e a possibilidade da reprodução da cultura e da vida indígena.

1.2 MULHERES NO MOVIMENTO INDÍGENA

Que faço com a minha cara de índia? e meu sangue, e minha consciência, e minha luta, e nossos filhos? Brasil, o que faço com a minha cara de índia? Não sou violência ou estupro, eu sou história, eu sou cunhã, barriga brasileira, ventre sagrado, povo brasileiro.

*Eliane Potiguara,
Trecho do poema Brasil.*

As mulheres, mesmo que por muito tempo de modo velado, ou ainda independentemente de estarem institucionalizadas, inscritas em associações, partidos políticos, ou movimentos sociais mais amplos, são parte fundamental dos processos organizativos do fazer política. Nessa perspectiva, nas últimas décadas, tem-se observado uma grande visibilidade da participação feminina no Movimento Indígena Nacional.

As Indígenas vêm se incorporando ao Movimento Indígena desde o momento de sua formação, na década de 1970 (SIMONIAN, 2009; MATOS, 2012), porém, diferentemente do movimento feminista, as mulheres indígenas incorporam o movimento indígena amplo, de modo complementar às reivindicações das lideranças masculinas.

As primeiras organizações de mulheres indígenas do Brasil, de acordo com Sacchi (2003), surgem na década de 1980 na região amazônica. São elas: “Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN), e Associação das Mulheres Indígenas de Taracuí, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), as demais organizações de mulheres indígenas surgem apenas a partir da década de 1990” (SACCHI, 2003, p. 96). Ainda de acordo com Sacchi (2003), a região amazônica é onde se concentram a maioria das organizações de mulheres indígenas. Existem lá pelo menos 24 associações e 5 departamentos de mulheres indígenas. Nesse sentido, percebemos que o associativismo entre as mulheres indígenas é uma forte característica da região Norte do Brasil, o que tem facilitado e possibilitado, para aquela localidade, o surgimento de lideranças femininas no Movimento Indígena amplo bem como suas aparições significativas em espaços de relevância social no Brasil.

É fato que as mulheres indígenas, ao longo das últimas décadas, têm reivindicado, com maior veemência, sua participação nos espaços de poder, dentro e fora das comunidades indígenas, bem como sua inscrição social, na busca pela ampliação dos direitos dos povos indígenas e, de mesmo modo, pela ampliação dos debates em torno de suas demandas de gênero. Freitas (2008) considera que a crescente participação feminina no movimento indígena denota que as redes de apoio são fundamentais. Nas palavras da autora, “o apoio tem produzido um amadurecimento da consciência política, onde percebem a necessidade urgente de se organizar para que a luta pelos direitos se traduza em conquista efetiva.” (FREITAS, 2008, p. 48). Assim, os fóruns de debate do movimento indígena – tanto em âmbito nacional quanto regional – têm configurado um espaço de grande relevância para a inclusão de reivindicações específicas de interesses e necessidades das mulheres indígenas na agenda do Movimento.

Quanto às ações estatais e políticas governamentais destinadas às mulheres indígenas, Verdum (2017 a, p. 174) observa que, de acordo com as narrativas de mulheres militantes do movimento indígena, “havia muito ainda por ser feito para que se pudesse dizer existir, efetivamente, uma política de governo específica e transversal para a promoção dos direitos das mulheres indígenas”. Conforme o autor, para que os povos indígenas consigam manter suas conquistas e ampliar seus direitos, é necessária uma maior presença de indígenas nos espaços deliberativos do Estado, pois “este deveria ser, hoje, um dos principais objetivos individuais e coletivos dos povos indígenas” (VERDUM, 2017a, p.184). Percebemos que, na atualidade, algumas lideranças femininas do Movimento Indígena têm se esforçado nesse sentido.

Ainda de acordo com Verdum (2017a), as mulheres indígenas estão buscando ampliar sua inserção dentro do movimento de mesmo modo que dos demais espaços de relevância social como, por exemplo, o pleito de cargos políticos/governamentais. Sobre a prerrogativa da

participação das mulheres indígenas nos diversos espaços políticos/públicos, Sacchi e Gramcow (2012) afirmam:

Em decorrência deste processo, as mulheres têm cada vez mais ocupado cargos políticos em diversas instâncias, participado de projetos de etnodesenvolvimento que apoiam suas atividades e acompanhado a elaboração e implementação da transversalidade de gênero e de etnia nos diferentes programas e ações do governo (SACCHI; GRAMCOW, 2012, p. 16).

Contudo, se percebe que, apesar dos esforços, as reivindicações das mulheres indígenas nesses espaços diversos (fora de suas comunidades e fóruns indígenas), ainda são incipientes. Diante das narrativas das mulheres indígenas, verifica-se que “a participação dessas mulheres nas instâncias institucionais do governo federal tem proporcionado mais frustrações que mudanças afirmativas na forma de atuação dos órgãos federais” (VERDUM, 2017 a, p. 183), o que está intrinsicamente relacionado com o fato de as lutas das mulheres indígenas e o movimento indígena mais amplo ocorrerem, basicamente, fora dos canais institucionais e contra os modelos formais de organização política, ou seja, o movimento, em essência, é de contestação destes canais, o que inclui o Estado.

Conforme Freitas (2008), na região Sul do Brasil, as mulheres indígenas participam em número cada vez maior de fóruns deliberativos do movimento indígena, em especial daqueles promovidos pela Articulação dos Povos Indígenas da Região Sul (Arpin Sul), trazendo propostas principalmente quanto à agricultura familiar – em que reivindicam a possibilidade de diversificar a produção de alimentos –, demonstrando grande preocupação também com a autonomia e a gestão desta produção. Outros temas relevantes para as indígenas são a produção e a comercialização de artesanato e de investimentos em infraestrutura para a construção de espaços destinados à capacitação profissional e a outras atividades econômicas, além de reivindicações específicas de cada localidade.

O que se percebe para o contexto da região Sul do Brasil é que, ao contrário do Norte, o associativismo de mulheres indígenas não é uma característica que rege as ações políticas nem o envolvimento das lideranças femininas no movimento indígena. O que ocorre no Sul, e que devemos considerar, é que a participação política das mulheres ocorre e pode ser percebida principalmente em termos individuais, e, nesse sentido, aquelas que ocupam cargos públicos, principalmente vinculadas à educação, saúde e órgãos como a FUNAI se sobressaem.

É o caso de Albertina Rosana Dias (63 anos), da etnia Kaingang, que nos concedeu uma entrevista¹⁹ falando, principalmente, sobre a importância da participação feminina na política, em especial na política indígena. Albertina foi funcionária pública da FUNAI por 31 anos e relata que, dentro da entidade, em diversos momentos, foi impedida de desenvolver sua luta política. Além disso, trabalhou em três gestões para o município, atuando em duas dessas gestões na Secretaria de Turismo Indústria e Comércio, e em uma, na Secretaria de Assistência Social de Salto do Jacuí. Atualmente aposentada, está há 18 anos atuando em uma retomada de território Kaingang, conhecido como Aldeia Borboleta, no município de Salto do Jacuí - RS²⁰. Também é presidente da Associação Raízes Indígenas, que desenvolve diversos projetos voltados para os povos indígenas, em especial, para ações culturais, envolvendo músicas, artesanatos e o que for importante à preservação da cultura tradicional. De acordo com Albertina,

Nós mulheres indígenas, além das dificuldades enfrentadas por ser mulher, temos um desafio muito grande por ser indígena, porque nós enfrentamos o preconceito em todos os sentidos, por sermos consideradas minorias, somos inferiorizadas. [...] Mas como mulher indígena eu gostaria de pontuar que o nosso universo não é tão diferente dessa sociedade aí fora. Nós enfrentamos barreiras também aqui dentro da comunidade, por parte do nosso povo, nós mulheres indígenas, a gente nasceu, a gente cresceu, preparada para ser a mãe, a esposa, a dona de casa, não fomos preparadas para sermos guerreiras, para sair na luta em busca do nosso bem estar, em busca do bem estar coletivo. Eu tenho 63 anos, e nasci nessa época onde o homem sempre dominou, e para você furar essas barreiras, para derrubar esses muros na minha vida foi muito difícil. Mas como eu sempre gostei de desafios eu não parei no tempo. Eu fui em busca daquilo que eu queria, daquilo que eu gostava e daquilo que eu já sentia que lá na frente ia acontecer ou ia ser necessário.²¹

Neste sentido, percebemos que, além do preconceito diretamente ligado a pressupostos étnicos e a toda condição de dominação feminina imposta pelo patriarcado, as mulheres indígenas estão expostas às mesmas dificuldades dentro de suas comunidades e junto de seus povos.

Contudo, é importante evidenciar que as mulheres indígenas têm assumido, nas últimas décadas (mesmo em cenário desfavorável), um protagonismo na luta pelos direitos indígenas. As mulheres passaram a ocupar espaços que, até então, em sua imensa maioria, eram (e talvez

¹⁹ Adotamos para as entrevistas o conceito de transcrição, conforme Meihy (1996) e Caldas (2001), que entendem a memória, a fala, a transcrição, textualização e interpretação como questões inerentes ao domínio das ficcionalidades. Portanto, conforme Caldas (2001) se trata de uma recriação da atmosfera do processo ficcional de transcrição, ou seja, um processo de “transcriar hermenêutico”. Nesse sentido, a oralidade dos colaboradores foram interpretadas, de modo que se formalizou as falas.

²⁰ Em Salto do Jacuí no Estado do Rio Grande do Sul existem 3 aldeias Kaingang e uma Terra Indígena “legalmente” reconhecida, da etnia Guarani.

²¹ DIAS, Albertina Rosana, entrevista concedida em março de 2019.

ainda sejam) considerados masculinos. Portanto, elas desafiam o padrão de poder típico da América Latina, regido sobre a égide da colonialidade do poder, do ser e do saber.

Assim, compreender o protagonismo feminino no universo indígena significa considerar como determinantes os processos e as relações que as colocam como sujeitos marginalizados historicamente. Ainda assim, ao que se refere à colonialidade, é necessário agregar, ao conceito, as especificidades das relações de gênero, considerando que estas, aliadas às categorias de classe e de etnia, fazem das mulheres de “cor” (leia-se indígenas e negras) as mais suscetíveis à dominação²². O gênero é aqui entendido como em Scott (1989, p. 21), ou seja, como “um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”. Contudo, para o caso das mulheres indígenas essas relações de poder não são simplesmente relações hierárquicas entre homens e mulheres, existe uma sobreposição de hierarquias, relacionada também à classe e etnia, pois ser mulher indígena é diferente de ser homem indígena, que é diferente de ser mulher ou homem branco diante das relações de poder estabelecidas a partir da modernidade colonial. De acordo com Lugones (2014, p. 939), “gênero, não viaja para fora da modernidade colonial”, ou seja, inexistiu o patriarcado como conhecemos hoje nas sociedades indígenas anterior ao colonialismo europeu.

No entanto, existem autoras que argumentam de modo contrário, no sentido da existência de um patriarcado ancestral. Um exemplo é Julieta Paredes (2008), que defende que o que ocorreu a partir do colonialismo foi um encontro, fato que identifica como “entronque patriarcal”, uma união entre os patriarcados. Ainda há aquelas que afirmam a existência de um “patriarcado de baixa intensidade”, como é o caso de Rita Segato (2011). Apesar do afastamento teórico quanto à existência ou não de um patriarcado de origem anterior à colonização europeia, é pertinente demonstrar que as três autoras latino americanas defendem o gênero enquanto elemento fundamental que compõe as estruturas e as relações de poder colonial e concordam que as relações de poder e subordinação são, todavia, agravadas com o advento da colonialidade.

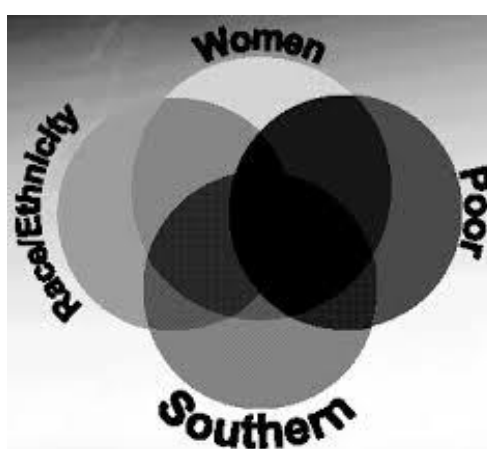
Desse modo, as aproximações teóricas nos fazem sentido para compreensão do processo histórico que coloca as mulheres indígenas do Brasil em condição atual de marginalidade social, política e econômica. Em termos políticos, o que se reivindica no momento presente, nos

²² A intensão aqui não é generalizar. Sabemos que os processos histórico diferenciam as mulheres indígenas das as mulheres negras, contudo entendemos que ambas ocupam o centro do processo de exclusão social, política e econômica, e ainda, que ambas são impactadas de modo negativo pelo racismo estrutural presente em nossa sociedade que ainda cultiva bases coloniais.

movimentos feministas e nos de mulheres de cor, em especial do terceiro mundo, é a intersecção, pois “a intersecção entre raça, classe, sexualidade e gênero, vai além das categorias da modernidade” (LUGONES, 2014, p. 935).

Sobre a questão da interseccionalidade, Crenshaw (2002, p.10) sugere que “na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas, mas sim com grupos sobrepostos”, e seguindo seu raciocínio, ao sobrepor, tem-se, ao centro da exclusão, uma maior concentração de “mulheres, de pele escura e pobres”. Conforme quadro elaborado por Crenshaw (2002),

Figura 1: Quadro de Interseccionalidade



Fonte: CRENSHAW, 2002, p. 10.

Sobre o sistema de gênero colonial/moderno descrito por Lugones (2008), é importante dizer que implica perceber o gênero, a classe e a raça²³ de forma entrelaçada, pois empregar o termo “mulher” sem especificar estas questões, em si, já representa um sentido racista, dado que o fundamento dessa categoria historicamente inclui apenas mulheres brancas, burguesas e heterossexuais. Nesse sentido, mascara a brutalidade que a colonialidade do gênero provoca,

Assim, ver mulheres não brancas é ir além da lógica “categorial”. Proponho o sistema moderno colonial de gênero como uma lente através da qual aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial (LUGONES, 2014, p. 935).

Lugones (2014) define colonialidade do gênero como à análise da “opressão de gênero racializada capitalista”, e assim, “a colonialidade do gênero permite-me compreender a

²³ Os autores ligados a perspectiva Decolonial, investigadores do grupo de pesquisa Colonialidade/Modernidade, comumente utilizam o termo raça em seus argumentos. O termo é concebido por eles como uma Categoria Mental a partir da qual foi possível legitimar as relações de domínio impostas pela conquista, e, estabelecer o controle europeu sobre todas as formas de subjetividade, cultura e produção do conhecimento. Quijano (2005), argumenta que a ideia de raça em seu sentido moderno, não tem história antes da América.

opressão como uma interação complexa de sistemas econômicos, racializantes e engendrados, na qual cada pessoa no encontro colonial pode ser vista como um ser vivo, histórico, plenamente caracterizado” (LUGONES, 2014, p. 941). Dessa maneira, de acordo com Lugones (2008, p. 77, tradução nossa), caracterizar o sistema de gênero colonial / moderno “tanto em traços gerais, como em sua concretude detalhada e vivida, nos permitirá ver a imposição colonial” que, não se pode negar, é fundamental ter presente para a compreensão tanto da condição de minoria em que estão inscritas as mulheres indígenas, que por sua vez é uma construção histórica, como das motivações que as levam a querer ocupar espaços ditos “masculinos”, contrariando a maioria das representações *construídas, inventadas ou imaginadas*²⁴, como também da existência de um dado papel de gênero relativo às mulheres indígenas. Quanto às representações referentes às mulheres indígenas, Lasmar (1999, p. 02) afirma que “a experiência humana e social dessas mulheres foi obscurecida em detrimento de uma idealização insensível à diversidade étnica e cultural dos povos indígenas da América do Sul”, ou seja, seu argumento reafirma o desprezo dado às relações humanas já existentes; no que toca as relações de gênero, foram atribuídos papéis às mulheres, inspirados em modelos ocidentais, o que de fato as subjugou e lhes promoveu a espoliação não somente econômica, mas também política e social.

Assim, precisamos considerar que essa “idealização” de que fala Lasmar (1999) foi, contudo, um processo de imposição violento, trazendo noções cruéis de humanidade e aplicando-as mundialmente, após a primeira modernidade²⁵. Por sua vez, Lugones (2014, p. 936) compreende “a hierarquia dicotômica, entre o humano e não humano” como a questão central da modernidade colonial”, e é justamente nessa questão que encontramos as raízes históricas de nossa pirâmide social hierárquica.

Nesse contexto, cria-se um ideário de mulher “como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, de sua passividade e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês” (LUGONES, 2014, p. 936). Esse imaginário vai dar a tônica das relações sociais, econômicas e políticas e serviu para enquadrar os povos colonizados. É nesta perspectiva que se tem o argumento necessário para legitimar o domínio das pessoas colonizadas, através também do domínio de seus corpos, sobretudo, dos corpos femininos

²⁴ Colocamos os termos em destaque por entender que as representações bem como os discursos referente as mulheres indígenas na América Latina, se tratam de reproduções ideologizadas, inspiradas nos modelos masculinizantes e ocidentais das relações de poder. Representações e discursos que foram reproduzidos durante longo período abarcando as relações políticas, sociais, econômicas e científicas.

²⁵ Lugones (2014) traz o termo *primeira modernidade*, para se referir ao momento da conquista europeia sobre a América, também tratado como *modernidade colonial*. Enquanto a segunda modernidade diz respeito ao fenômeno posterior a Revolução Industrial, e também é chamado de *modernidade capitalista* (LUGONES, 2014, p. 936).

colonizados. De acordo com Segato (2016, p. 58, tradução nossa) “o corpo das mulheres enquanto território, acompanhou o destino das conquistas e anexações de regiões inimigas”, o que ocorre através da violação dos corpos e dos territórios com o avanço dos exércitos de ocupação. Ou seja, o corpo pode ser percebido como território a ser conquistado. Neste sentido, no presente, é entendido também como território político, e portanto de resistência, “os nossos corpos de mulheres, os que desde sempre, em inumeráveis marchas e ações, têm feito e construído a história” (PAREDES, 2008, p.01, tradução nossa). Assim, o corpo ganha um sentido especial – *corpo/território* – para as mulheres indígenas que têm dedicado esforços na elaboração epistemológica e na construção de ações políticas do feminismo comunitário na América Latina.

É relevante mencionar que a reflexão acerca de feminismos na América Latina é um tanto complexo, e que não existe uma única corrente de pensamento. De acordo com Gargallo (2006), não se pode negar que as teorias feministas da segunda metade do século XX, na América Latina, devem ser enquadradas em uma perspectiva de “teoria política”, e, ao nosso entendimento, traduzem-se em movimentos sociais contra hegemônicos. É inegável o caráter pós-ocidental e descolonial dessas teorias; são filosofias, práticas e ações políticas que surgem a partir de contextos e lugares diversos, mas que se aproximam ao evidenciar que seus projetos não sejam alheios à realidade e à diversidade das mulheres latinas. Nesse sentido, o feminismo comunitário desponta também como nova episteme de origem indígena e latino americana.

O feminismo Comunitário tem conquistado cada vez mais espaço e adesão entre as mulheres indígenas da América Latina. Para Moor Torres (2018, p. 245, tradução nossa), trata-se da “demarcação de ideias, em que se destaca a restituição da agência dos sujeitos subalternos e a revalorização de outras formas de pensar, conhecer, sentir e viver”. São nessas questões que reside a aposta do feminismo comunitário. A proposta busca romper com a colonialidade presente em certas correntes feministas tradicionais ou ocidentais, através do rompimento conceitual e de novas práticas políticas.

Cabnal (2010), feminista comunitária, indígena *maya-xinka* da Guatemala, considera que o feminismo comunitário, ainda em processo de construção, está sendo tramado a partir da relação entre as mulheres indígenas e seus territórios históricos, seus corpos e suas relações com a terra. Desse modo, a autora elabora sua crítica a partir de sua identidade étnica – ser mulher indígena – lugar que conhece e vive, mas também, e talvez principalmente, a partir de sua identidade política – ser feminista comunitária –, o que lhe possibilita empreender crítica ao essencialismo étnico e nomear, com autoridade, suas dominações, transgressões, rebeldias e criações. Segundo Cabnal, (2010, p.12), “o feminismo comunitário é uma reelaboração e

criação do pensamento político ideológico feminista e cosmogônico, que tem surgido para reinterpretar as realidades da vida histórica e cotidiana das mulheres indígenas, dentro do mundo indígena”. Como tal, elas têm ousado questionar os pressupostos ancestrais da dominação feminina, bem como os princípios e os valores que partem de uma noção vertical de dualidade e complementariedade entre homens e mulheres, na qual as mulheres assumiriam a dimensão complementária ao homem.

Nesse sentido, identificam que esse patriarcado de origem ancestral teria fornecido as bases para o conseqüente fortalecimento do patriarcado ocidental a partir da invasão colonial, o que chamam de “entronque patriarcal” (PAREDES, 2008). Para Julieta Peredes (2008, p.02), o colonialismo histórico e o colonialismo interno²⁶ servem de base para as atuais políticas neoliberais. De acordo com a autora, o colonialismo histórico tem por resultado a criação de um colonialismo interno que, desde a independência dos Estados-Nação na América Latina, estão construindo estruturas de privilégios que não incluem os povos indígenas, tampouco as mulheres indígenas. Além do mais, o colonialismo interno “gerou um imaginário estético racista, prejudicial e discriminador, que tem lastimado cotidianamente os corpos especialmente das mulheres indígenas, ou de origem indígena. Este imaginário ético e estético dos corpos, assina critérios de beleza, educação e bem vestir” (PAREDES, 2008, p. 02, tradução nossa). Nessa perspectiva, as políticas e as reformas neoliberais incidem fortemente sobre as mulheres das classes baixas, o que inclui as indígenas empobrecidas historicamente.

Assim, Paredes (2008) relata que as mulheres indígenas de diversos lugares da América Latina têm reivindicado o gênero enquanto categoria relacional que denuncia a subordinação que o sistema patriarcal impõe às mulheres. Contudo, a denúncia também é referente à retirada do conceito e da força política do gênero por parte das feministas brancas de classe média e alta, por meio da reivindicação da equidade de gênero, que, segundo as feministas comunitárias, “institui um imaginário onde os valores dos papéis atribuídos pelo patriarcado às mulheres e aos homens poderia em algum momento serem iguais” (PAREDES, 2008, p. 06-07, tradução nossa). Concordamos aqui com o raciocínio da autora, quando julga esse fato como impossível, principalmente se considerarmos o valor econômico dado ao trabalho masculino em relação ao feminino. Logo, a equidade é entendida como uma utopia que prejudica a luta e a ação política. Nesse sentido, percebemos o gênero enquanto um conceito em disputa, no qual categorias como

²⁶ De acordo com Casanova (2002), o colonialismo interno está “diretamente ligado ao fenômeno de conquista em que as populações nativas não são exterminadas e passam a fazer parte primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal”, contudo, o fim do colonialismo formal não significou o fim das relações coloniais. De modo que os novos Estados-Nação continuaram através de suas elites nacionais, o processo de colonização em relação as minorias étnicas, políticas e econômicas.

classe e como origem étnica promovem os afastamentos teóricos e políticos em relação às correntes feministas ditas tradicionais, ocidentais ou feminismo branco.

Esse aspecto aproxima novamente o raciocínio de Paredes (2008), Cabnal (2010) e Lugones (2008; 2014) de as categorias de gênero, origem étnica e classe devem ser consideradas de modo entrelaçado para uma melhor percepção da realidade vivenciada por mulheres indígenas.

Outro aspecto extremamente relevante quanto o feminismo comunitário se trata da reelaboração conceitual do *Warmi-Chacha, Warmi-K'ari, Kuña-Cuimbaé*²⁷, que diz respeito à complementariedade homem-mulher presente nas relações cosmogônicas, que se traduzem na organização e no modo de vida de diversas sociedades indígenas na América Latina. De acordo com Paredes (2008), tra-se de uma noção de complementariedade hierárquica e verticalizada, na qual o homem goza de privilégios e ocupa status de superioridade em relação às mulheres; nesse sentido, o que reivindicam é uma complementariedade horizontal e sem hierarquias.

Diante do entendimento das mulheres indígenas de que são a metade de um todo, mas que estão lado a lado com outros indivíduos, um conceito fundamental presente em suas teorias é o de comunidade, que, para o feminismo comunitário significa:

Todas as comunidades de nossa sociedade[...] é compreender que todo o grupo humano pode fazer e construir comunidades. É uma proposta alternativa à sociedade individualista [...] queremos dizer que a humanidade é isto, tem duas partes diferentes que constroem identidades diferentes, porém, as vezes constituem e constroem identidades comuns (PAREDES, 2008, pp. 09-10, tradução nossa).

Entendimento que se aproxima do conceito de comunidade fornecido por Weber (1998, p. 25), no qual a existência de uma comunidade “repousa no sentimento subjetivo dos participantes de pertencer afetiva ou tradicionalmente ao mesmo grupo”. Está, portanto, diretamente vinculado ao sentimento de pertencimento e de identificação que os sujeitos constituem entre si e em relação à alteridade. Para o feminismo comunitário, a noção de alteridade é bem-vinda; ele reconhece que, a partir da “alteridade inicial, a comunidade mostra toda a extensão de suas diferenças e diversidade” (PAREDES, 2008, p.10). Através dessa leitura, almeja constituir relações de complementariedade não hierárquicas e de reciprocidade entre indivíduos de uma mesmas comunidade e com outras comunidades.

Essas reflexões sobre a dinâmica latino americana que abarcam as ações políticas das mulheres indígenas, para nosso estudo, torna-se pertinente, haja visto que identificamos

²⁷ Termos destacados pois dizem respeito a distintas culturas indígenas da América Latina, onde a noção de complementariedade entre homem-mulher prevalece.

inúmeras aproximações com as narrativas de mulheres indígenas no Brasil, e a relação que algumas delas, em especial as lideranças, estabelecem com o feminismo.

Em matéria publicada recentemente²⁸, o veículo de imprensa digital O Desacato questionou seis mulheres indígenas²⁹ que são lideranças sobre suas relações com o feminismo. Um aspecto comum que percebemos nas narrativas dessas mulheres, mesmo as que se dizem feministas, é a falta de identificação com o feminismo tradicional³⁰, segundo elas, por não atender às especificidades relacionadas às suas identidades étnicas. Além disso, identificam que suas lutas estão vinculadas às lutas do movimento indígena e às demandas de suas respectivas comunidades, não existindo, portanto, uma oposição em relação aos homens indígenas, e sim uma complementariedade. Todos esses aspectos nos fazem perceber e estabelecer pontos de aproximação entre a luta das mulheres indígenas no Brasil e as feministas comunitárias de outros países da América Latina.

Nesse sentido, percebemos que, no Brasil, um dos maiores desafios do protagonismo feminino no âmbito do movimento indígena amplo é “empreender espaços de visibilidade da presença feminina” (SAVOLDI; BAZZI, 2019, p. 165), e, junto a este, trazer para o movimento indígena pautas importantes para as mulheres.

De acordo com Sonia Guajajara, “a garantia do território é a principal pauta dos povos indígenas. Nós mulheres não estamos desvinculadas deste processo. A defesa da biodiversidade é uma pauta nossa, já que as mulheres são as guardiãs dos conhecimentos tradicionais³¹”. Além disso, outra questão que tem se tornado cada vez mais relevante para as mulheres indígenas no Brasil é a violência que as atinge. De acordo com Laís dos Santos Maxakali,

A questão da violência contra a mulher indígena e de como isso se atrela ao racismo por causa da hipersexualização e do estereótipo. O estupro das indígenas é uma forma de dominação do não indígena, uma forma de deslegitimar, de desestruturar e desequilibrar toda a aldeia. Não é só uma violência física e psicológica, é uma forma de violência racial, que tem um caráter de superioridade do homem branco diante dos povos indígenas³²

²⁸ Matéria publicada em maio de 2019, disponível em <http://desacato.info/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/>.

²⁹ Foram entrevistadas pelo referido veículo de imprensa Potyra Tê Tupinambá, Laís dos Santos da etnia Maxakali, Cacique Maria Arian Pataxó, Sonia Guajajara, Joênia Wapichana e Maria Barbara de Oliveira Pankararu.

³⁰ De acordo com Mohanty (1986) algumas escolas de estudos feministas utilizam categorias e conceitos universais em suas teorias, o que acaba reproduzindo padrões de colonização, opressão e dominação.

³¹ Em entrevista ao Desacato, publicada em maio de 2019, Sonia Guajajara atualmente é coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB.

³² Entrevista concedida ao Desacato, publicada em maio de 2019; Laís dos Santos, da etnia Maxakali, é estudante de ciência sociais da USP.

Ainda referente à violência, é preciso considerar que as mulheres indígenas são vitimadas também dentro de seus lares, por meio da violência doméstica, motivo pelo qual as mulheres lideranças femininas consideram que a Lei Maria da Penha³³ não dialoga com as especificidades das mulheres indígenas. Segundo Joênia Wapichana, “a Lei Maria da Penha não foi preparada para a indígena, ela foi feita em contexto urbano. A lei pode auxiliar em situações de violência doméstica, mas não foi pensada para a mulher indígena³⁴”. A violência doméstica, no contexto indígena, é atribuída principalmente ao alcoolismo, problema que afeta várias Terras Indígenas, especialmente as mais próximas aos centros urbanos.

A tendência que tem se manifestado nos últimos anos é um maior envolvimento de indígenas na política brasileira. De acordo com dados da Justiça Eleitoral, o Brasil registrou, na eleição de 2018, uma crescente no número de candidaturas indígenas em eleições nacionais. O aumento foi de 56,47%: 133 dos concorrentes ao pleito se declararam indígenas ou descendentes³⁵. Contudo, é importante mencionar que, deles, nem todos são provenientes do movimento indígena ou comprometidos com as demandas dos povos indígenas, existem aqueles vinculados aos setores conservadores da política nacional, a exemplo do General Hamilton Mourão (PRTB), atual vice-presidente da república, que se declarou indígena ou descendente³⁶, mas que claramente desacorda³⁷ da política e das reivindicações do movimento indígena.

As eleições de 2018 também representaram um grande avanço em termos de representatividade indígena no Congresso Nacional, com a eleição de Joênia Wapichana (REDE), primeira mulher indígena eleita deputada federal, elegida pelo Estado de Roraima, um estado que historicamente mantém conflitos fundiários entre indígenas e fazendeiros. Importante ressaltar que Joênia tem longa trajetória de atuação em defesa dos direitos indígenas, em especial em questões territoriais na região Norte do Brasil. Enquanto advogada, atuou na demarcação da Área Indígena Raposa Serra do Sol. Em 2018, recebeu o Prêmio de Direitos

³³ Lei 11.340/2006 – Lei Maria da Penha, foi sancionada pelo Ex Presidente Luis Inácio Lula da Silva em 07 e agosto de 2006 e entrou em vigor em 22 de setembro do mesmo ano. Tem como propósito punir atos de violência contra a mulher.

³⁴ Entrevista concedida ao veículo digital Desacato, publicada em maio de 2019.

³⁵ Informações obtidas no site da Justiça Eleitoral, disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2019/Abril/candidatos-indigenas-aumentam-participacao-em-eleicoes-nacionais>

³⁶ Informação divulgada pela Justiça Eleitoral. Disponível em: <http://www.tse.jus.br/imprensa/noticias-tse/2019/Abril/candidatos-indigenas-aumentam-participacao-em-eleicoes-nacionais>

³⁷ Durante período de pré-campanha o então candidato declarou que “o Brasil possui uma herança da indolência que vem da cultura indígena”, declaração feita em 06 de agosto de 2018 em Caxias do Sul – RS, que resultou em polêmica e em matéria publicada pela Folha de São Paulo, disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/08/vice-de-bolsonaro-diz-que-brasil-herdou-indolencia-dos-indigenas-e-malandragem-dos-africanos.shtml>

Humanos da Organização das Nações Unidas – ONU. Sobre o significado de uma mulher indígena ser eleita deputada federal, Joênia afirma que:

É importante eu estar no Congresso Nacional para que, nós mulheres indígenas, vejamos que temos a capacidade de nos representar, de atuar e de mostrar mais uma vez que nós não somos inferiores. O que nos difere é a questão cultural. A minha presença é importante porque temos uma voz que pode fazer diferença em termos de proposições, de fiscalização e de posicionamento nas discussões. É provar que podemos falar de igual para igual e nos colocar por nós mesmos sem mediadores, ampliando a participação social das mulheres. Assim, podemos trabalhar contra os estereótipos sobre as mulheres e os povos indígenas³⁸.

Nesse sentido, percebemos que as mulheres indígenas têm empreendido grandes desafios em busca de espaços de atuação dentro e fora do movimento indígena, e que suas maiores reivindicações estão ligadas à garantia territorial. As disputas fundiárias se apresentam como um dos maiores problemas históricos no Brasil, e sem dúvida são responsáveis por inúmeros casos de violência e de mortes que acometem os povos indígenas. Nesse cenário, as mulheres indígenas estão entre as principais vítimas deste processo.

De acordo com Cunha, (1992, p. 146), as políticas territoriais empreendidas pelo Estado “resultaram aos povos indígenas na acelerada espoliação de suas terras tradicionais”. Tornam, desse modo, a luta pela Terra a principal pauta do movimento indígena, e também das mulheres que dele fazem parte, fato presente nas narrativas das mulheres indígenas que participam do documentário *Mulheres indígenas – Vozes por Direitos e Justiça*, que nos diz que “a terra dá saúde, a terra dá comida, a terra a gente usa pra plantar, não é pra judiar³⁹”. Além da luta pela terra, reivindicam o direito à gestão soberana de seus territórios e dos recursos neles existentes. É nesse contexto que os diversos povos indígenas do Brasil têm forjado sua identidade étnica, através da luta por direitos. O texto do documentário que sintetiza a luta das mulheres indígenas expressa: “liderança e participação política, essa é a tônica da participação política das mulheres indígenas do Brasil. Juntas e organizadas, elas estão afirmando suas vozes plurais em favor da defesa dos seus direitos humanos e dos povos indígenas em todo o país⁴⁰”. Assim, seus envolvimento no movimento indígena mais amplo representam também um avanço em direção a ampliação dos espaços de atuação feminina, e acerca dos debates e demandas específicas das mulheres indígenas.

³⁸ Joênia Wapichana em entrevista para o veículo Desacato, publicado em maio de 2019, disponível em: <http://desacato.info/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam/>

³⁹ ROCHA, Leila. Fala proferida no Documentário *Mulheres Indígenas – Vozes por Direitos e Justiça*, produzido pela ONU Mulheres Brasil.

⁴⁰ Narração final no Documentário *Mulheres Indígenas – Vozes por Direitos e Justiça*, produzido pela ONU Mulheres Brasil.

O grande desafio é certamente lidar com todo o preconceito de raízes históricas que se manifestam na contemporaneidade em forma de racismos, machismos, sexismos, e outras formas diversas de violência contra a mulher. Essas questões estão presentes nas estruturas da sociedade brasileira de modo geral, e igualmente no contexto das comunidades indígenas, configurando enormes barreiras ao protagonismo feminino entre as indígenas. Contudo, são questões que mesmo representando marcadores que dificultam a agência feminina, podem ser tidos como fatores de impulsão das lutas políticas dessas mulheres.

1.3 A AUTODETERMINAÇÃO: TERRA, NATUREZA E DIREITO À DIFERENÇA

O debate sobre autodeterminação e autonomia é fundamental para este estudo, pois faz parte do discurso do movimento indígena desde seu princípio; na verdade, é um debate posto, que historicamente remonta a períodos muito anteriores aos movimentos sociais e étnicos na América Latina. De acordo com Diáz-Polanco (1998):

Uma vez que as relações se tornaram mais próximas e gradualmente sistemas mais complexos começaram a ser constituídos, o que implicou a inclusão de várias configurações culturais sob um mesmo guarda-chuva político e a mesma organização econômica, e também a organização hierárquica dentro deles foi afirmada, a diversidade seria um fator de conflito e dificuldades. De modo que a alteridade sociocultural surge como um problema. Parte importante da história humana (DIÁZ-POLANCO, 1998, p. 01, tradução nossa).

Assim, Diáz-Polanco (1998) argumenta que a “diversidade como um problema” aumenta a partir da reconfiguração de uma “economia-mundial” inspirada na ideologia unificadora do liberalismo, e, nesse caso, o termo “unificador”, dentro da lógica liberal, remete-nos a uma homogeneização cultural, no sentido de que a autonomia só pode ser concebida no âmbito dos direitos individuais (sobrepostos então, aos direitos coletivos). Desse modo, “foi apenas no século XX que o liberalismo passou a reconhecer um direito coletivo, o direito dos povos à autodeterminação, na versão Wilsoriana⁴¹, relacionado ao poder de constituir Estados-Nação” (DIÁZ-POLANCO, 1998, p. 01, tradução nossa).

⁴¹ A versão Wilsoriana, que Diáz-Polanco (1998) menciona, refere-se às práticas idealistas inspiradas no pensamento do presidente Woodrow Wilson, dos Estados Unidos, que, no período pós Primeira Guerra Mundial, propõe reformar as relações internacionais através de um projeto de paz contida nos “14 pontos de Wilson”. As principais questões do pensamento Wilsoriano diz respeito à cooperação internacional através da união de nações desenvolvidas a fim de garantir a integridade territorial e a independência política dos países.

Diante do exposto, surgem questões conflituosas entre “universalidade” e “particularidade”, haja vista que inúmeras interpretações surgem, cada qual comunicando uma intenção. De acordo com Diáz-Polanco (1998), o conflito se apresenta da seguinte maneira:

Isso nos força a encarar o que é apresentado como uma contradição cultural: aquele que ocorre entre a particularidade étnica e a “universalidade”. Ou seja, a problemática compatibilidade dos direitos étnicos, colocada no campo da particularidade, por um lado, e os direitos individuais ou dos cidadãos, levantados no campo da universalidade, por outro. O conflito é destacado no primeiro sinal: frequentemente o conteúdo dos chamados direitos étnicos e o sistema cultural do qual eles [...] parecem competir tanto com a sensibilidade ética do homem ocidental do final do século XX, quanto com princípios e garantias - internacionalmente sancionadas - que são identificadas com noções de liberdade, igualdade, direitos humanos (DIÁZ-POLANCO, 1998, p. 03, tradução nossa).

Seguindo esse raciocínio, o paradoxo universalidade/particularidade tem origem na dicotomia do conflito. Na premissa de Diáz-Polanco (1998), de um lado, tem-se “os princípios de um liberalismo caduco que não aceita outra racionalidade como base para uma outra organização sociopolítica que não seja a que ele mesmo prescreve”; de outro, “o surgimento de um relativismo absoluto que sob pretexto de reivindicar a particularidade se apega a uma metafísica de rigidez ou discrepância dos sistemas culturais” (DIÁZ-POLANCO, 1998, p 03, tradução nossa).

Fato é que, no que diz respeito à luta por autodeterminação dos povos indígenas, encontramos na ideologia global do liberalismo uma grande barreira para compreensão e análise do que representa para as comunidades étnicas da América essa reivindicação, pois esbarra na ideia de uma sociedade fundada em regras universais e, desse modo, desconsidera as peculiaridades culturais de cada povo. Contudo, ao que parece, nós, brancos (mesmo os bem-intencionados), após séculos de dominação, acostumamo-nos a falar pelos índios, e, dessa forma, a autodeterminação também foi um debate do qual se apropriaram vários segmentos externos aos grupos étnicos, tomando para si a “responsabilidade” do bem-estar indígena. Contudo, tal análise aponta para o problema histórico que representa o direito à autonomia. Viveiros de Castro (1982) alerta para a objetificação dos povos indígenas, por sujeitos não indígenas quaisquer, seja o governo, seja o indigenista, enfim, seja qualquer um, mesmo os “bem-intencionados”, como segue:

A autodeterminação, como ideia, sublinha ao contrário o caráter de Sujeito dos povos indígenas, sublinha sua diferença ativa; sua capacidade virtual de definir os rumos da própria história. A autodeterminação implica um direito essencial: o direito à diferença, direito difícil de se conceber de se conceder; de resto, direito que não se concede, e sim que se reconhece. Assim, em vez de dizermos: “é nosso dever” (fazer

isto e aquilo com e para os “nossos índios”), passamos antes a reconhecer “não é nosso direito” decidirmos pelos índios o que é melhor ou pior para eles. Não por que sejam puros, bons, respeitadores da ecologia ou donos de sabedoria milenar, e sim porque são *outros*, outros *Sujeitos*, definidos por uma interioridade irreduzível, a menos que por violência, à nossa sociedade (VIVEIROS DE CASTRO, 1982, p. 235).

Nesse sentido, Viveiros de Castro ainda reconhece os paradoxos práticos e conceituais que envolvem a questão do “direito à diferença”, pois quando se fala em autodeterminação, recorrentemente nos referimos ao termo em “face ao Estado”, ou seja, denotando um caráter político. Seguindo essa lógica, encontra-se a contradição, já que inevitavelmente se exige do governo que seja “um agente da autodeterminação”, “face ao Estado”, o que faz do Estado um elemento ambíguo, ora o maior inimigo dos povos indígenas (diante das várias investidas que os prejudicam), ora um aparelho importante para a proteção dos direitos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 1982, p. 236). Esse debate é importante para dizer que, justamente por seu caráter político e contestativo do poder majoritário, as questões referentes à autodeterminação foram encaradas pelo governo militar, nas décadas de 1970 e 1980, como um grande perigo à segurança nacional, ao que entendiam por soberania Nacional. O perigo ia além de polarização política (capitalismo X socialismo), apresentando um problema que colocava em xeque o poder de nominar o “povo brasileiro”, ou a “nação”. Ou seja, a questão da autodeterminação implica uma questão de “auto representação”; quais os meios que vão utilizar para se fazer ouvir, e quais canais acionarão para contatar a alteridade.

Essas são questões importantes a se pensar, pois, diante de uma longa trajetória como tutelados do Estados, os indígenas sempre estiveram sob a representação jurídica, do órgão oficial, no caso da década de 1980, a FUNAI. Porém, a partir da formação e da consolidação de um movimento indígena, ou seja, a partir de uma política indígena feita pelos índios, e não mais para os índios, a questão da representação/autonomia surge como uma ação contra hegemônica, pois dessa política e autonomia tomada para si derivam todas as lutas empreendidas pelos povos indígenas a partir de então.

Nessa ótica, a Constituição Federal de 1988 representou um enorme ganho político para os indígenas, principalmente se comparada com as legislações anteriores. A nova Constituição “ao consagrar o caráter plural da sociedade brasileira e afastar o paradigma assimilacionista antes vigente, [...] enfatiza a autonomia desses povos, com respeito a seus modos de vida, costumes e mediante o reconhecimento das terras que tradicionalmente ocupam” (ARAÚJO JÚNIOR, 2018, p.175). Para tanto, houve, na década de 1980, uma grande ação política do movimento indígena, no sentido de se fazerem presentes e participantes nos debates da

Constituinte, garantindo que seriam ouvidos e que suas reivindicações constariam no novo texto constitucional.

Essa constituição rompe com o princípio do integracionismo, reconhecendo os povos indígenas como sujeito de direito, e neste caso, de direitos coletivos. Contudo, passados 30 anos da aprovação desse texto, o cenário que se observa é de continuidade de políticas que não favorecem o pleno desenvolvimento dos povos indígenas no Brasil, fato confirmado pela postura da política e do Congresso Nacional nos últimos anos. Verdum (2017 b, p. 29), sobre cenário político e sobre as ações contra os povos indígenas em 2017, diz que “a bancada ruralista é um dos mais bem organizados e ativos blocos de interesse no Congresso Nacional brasileiro, [...] O principal alvo desta ofensiva dos ruralistas são os direitos territoriais indígenas”. A terra sempre foi a condição para a existência dos povos indígenas, e, nesse sentido, o Estado tem o dever de reconhecer terras aos indígenas, garantindo, dessa maneira, sua existência. Porém, mesmo se tratando de um direito constitucional após 1988, a questão das terras indígenas configuram no Brasil uma complexa problemática, envolvendo interesses diversos e fazendo com que a luta pela terra seja uma constante no universo indígena.

A luta pela terra para os povos indígenas remonta originalmente à luta pela existência, já que, desde o contato colonial, os indígenas foram constantemente expulsos de seus territórios. No âmbito dos movimentos sociais contemporâneos, a terra tem configurado um importante elemento, relacionando-se com a “intensa valorização material e simbólica do espaço” (CRUZ, 2014, p.41). Essa tendência tem orientado diversas ações coletivas na América Latina, tanto no contexto dos movimentos sociais rurais (como movimentos de camponeses, indígenas e quilombolas), quanto dos urbanos (movimento dos sem teto, piqueteiros, etc.).

No que toca os povos indígenas, de acordo com Cunha (2012), a questão indígena, a partir do século XIX, passa a ser “fundamentalmente um problema de terras”, especialmente porque deixa de ser questão de mão de obra, e passam a debater “se devem exterminar os índios bravos ‘desinfestando’ os sertões – solução em geral propícia aos colonos – ou se cumpre civiliza-los e incluí-los na sociedade política” (CUNHA, 2012, p. 57). O resultado desse impasse é bem conhecido pela história, e remete a dominação, expropriações, genocídios e etnocídios, que, na atualidade, ainda se fazem presentes, com novos figurinos e performances, mas mantendo, em resultados, a mesma materialização de todos os tipos de violência contra os povos indígenas, muitas delas impulsionadas pela necessidade de domínio e apropriação de territórios.⁴²

⁴² Talvez na atualidade o caso que mais tenha despertado a comoção, inclusive em âmbito internacional, quanto as violências materiais e simbólicas empreendidas pelo Estado Brasileiro aos povos indígenas, seja o caso dos

Assim, o movimento indígena, desde a sua formação, a partir da década de 1970, traz a bandeira da luta pela terra como primordial. Em todas as suas fases, esse elemento está presente, e deste modo, acreditamos ser significativo dedicar um espaço neste estudo para problematizar as questões que se percebem relacionadas à luta pela terra.

Primeiramente, ao pensar a luta pela terra, remetemo-nos a pensar em território, que de acordo com Haesbaert (2004), enquanto categoria analítica, possui duplo significado, “material” e “simbólico”, aproximando-se etimologicamente tanto com “terra-territorium” quanto com “térreo-territor”. O primeiro diz respeito à materialidade do conceito, enquanto o segundo está relacionado com o simbólico, em que o terror faz alusão à dominação. Nesse sentido, traz consigo o medo de perder ou de ficar sem o território.

Considerando ambas as possibilidades de entendimento sobre o “território”, a convergência é que tanto termos materiais quanto simbólicos “tem a ver com poder, mas não apenas ao tradicional ‘poder político’. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação” (HAESBAERT, 2004, p. 01). Nesse sentido, Haesbaert (2004) argumenta que o território pode ser “funcional” ou “simbólico”, porque o poder é praticado tanto no sentido de executar “funções”, quanto no de “produzir significados”, ou seja, a funcionalidade está relacionada com a produção de recursos, já o simbólico com a produção de identidades.

Quanto a isso, é importante mencionar que, de acordo com Haesbaert e Limonad (2007, p. 43), “nunca existiram espaços puramente simbólicos ou puramente funcionais.” Assim, percebemos que, ao tratar do conceito de território, estamos tratando de múltiplos entendimentos, e, nesse sentido, Haesbaert (2010) afirma que existem múltiplos territórios. Para Zambrano (2001), o argumento é semelhante, pois ao território se unem as noções de “ordem interna, local, nacional, e, as dinâmicas da sociedade, do Estado, do exercício do poder, da reprodução econômica, da cultura e das identidades coletivas” (ZAMBRANO, 2001, p. 10). Ou seja, Zambrano (2001) identifica grande multiplicidade de entendimentos que se conectam, e dessa conexão resulta uma ampla noção para o ordenamento territorial, e a condição para as “pluralidade de territórios”.

A *territorialidade* em Haesbaert (2010) é entendida como algo abstrato, que “existe enquanto imagem ou símbolo de um território”, ou seja, diz respeito às diversas percepções que pode existir referente ao poder exercido sobre o território. Nesse sentido, a *multiterritorialidade*

Guarani Kaiowá da região centro-oeste, que têm sido constantemente ameaçados pela expansão do agronegócio (latifundiários, pecuaristas e fazendeiros locais). Sobre tal fato ver o documentário Martírio de Vicente Carelli, Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida, 2017.

trata-se da “sobreposição de territórios”, que são “hierarquicamente encaixados”, ou seja, são o resultado das múltiplas percepções conectadas, ou intercruzadas, e vivenciadas ao mesmo tempo. Enquanto os múltiplos territórios são os múltiplos recursos ou significados que se produzem no território, onde existe uma separação entre dominação e apropriação.

No trabalho de Zambrano, “a territorialidade assume um caráter cultural, definido por intenções reais de domínio sobre o espaço” e os territórios plurais são “a multiplicidade de diferentes espaços culturais, sociais e políticos, com conteúdo jurisdicional em tensão, que produzem formas particulares de identidade territorial” (ZAMBRANO, 2001, p. 18). De acordo com o autor, as identidades coletivas e territoriais são produzidas a partir das “trocas sociopolíticas”.

Por certo, as concepções sobre território e territorialidades são também conceitos em disputa, porém a intenção aqui não é o confronto de conceitos, mas sim a apresentação daqueles que irão orientar nossa análise. Então, em síntese, o território aqui é entendido, na perspectiva de Haesbaert e Limonad (2007), como:

uma construção histórica e, portanto, social, a partir das relações de poder (concreto e simbólico) que envolvem, concomitantemente, sociedade e espaço geográfico (que também é sempre, de alguma forma, natureza); o território possui tanto uma dimensão mais subjetiva, que se propõe denominar, aqui, de consciência, apropriação ou mesmo, em alguns casos, identidade territorial, e uma dimensão mais objetiva, que pode-se denominar de dominação do espaço, num sentido mais concreto, realizada por instrumentos de ação político-econômica (HAESBAERT; LIMONAD, 2007, pp. 42-43).

Na mesma lógica, “as territorialidades também são forjadas socialmente, ao longo do tempo, em um processo relativo de enraizamento” (HAESBAERT; LIMONADE, 2007, p. 47). Em outras palavras, têm a ver com o sentimento de pertencimento dos diversos grupos sociais, culturais, políticos ou econômicos.

Entendendo as questões territoriais como parte das diversas relações de poder, é importante compreender em quais termos essas relações influenciam e agem sobre os territórios e territorialidades. Assim, é preciso considerar que a experiência do colonialismo pôs em disputa várias territorialidades, além de territórios, produzindo uma nova ordem territorial, e, nesse contexto, é que se observa historicamente os conflitos envolvendo a terra na América.

Contudo, Porto-Gonçalves (2006) afirma que “é no período neoliberal do sistema mundo moderno-colonial que a relação entre saberes e territórios vem ganhando um sentido mais intenso” (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 41), fato que ocorre principalmente após a Segunda Guerra Mundial, quando cada vez mais a América (território) desponta enquanto lugar

de enunciação. Diante desse novo contexto, alguns movimentos sociais contemporâneos têm no território o centro das ações políticas, de acordo com Corrêa (2016), fato que “coloca em xeque o modelo civilizatório e monocultor (não só de produção, mas também das narrativas e dos sentidos da vida) que esteve presente desde o período colonial. As lutas não se restringem mais à ocupação do território, mas também por memória e identidade” (CORRÊA, 2016, p. 02). Desse modo, argumenta ainda que a “reterritorialização” são formas de “resistência, de descolonização e tensionamento, uma experiência de giro descolonial” (CORRÊA, 2016, p. 24), o que, percebemos, são determinantes para o caso do movimento indígena, em especial no que se refere à importância dada à terra.

Os processos de resistências são entendidos por Porto-Gonçalves (2006) como “mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo preexiste, e é a partir dessa existência que se R-Existe. Existo, logo resisto. R-Existo” (PORTO-GOLÇALVES, 2006, p. 47). Assim, considerando que a r-existência parte do pressuposto de uma existência anterior, que se pretende manter, o território configura o local das r-existências. Ou seja, por mais que, historicamente, tenham sofrido com recorrentes expropriações, esbulhos, precarização, os grupos sociais que incorporam a ação política da luta pela terra buscam alternativas de permanências em seus territórios, em constante ato de r-existir.

Diante do exposto, no que concerne à luta dos povos indígenas pelo direito à terra no Brasil, devemos considerar que esse processo de “expropriação, esbulho e precarização”, agora pouco mencionado, também é característico de suas experiências históricas e da postura histórica do Estado em relação aos povos indígenas, desde o contato colonial. Houve, é claro, muitos avanços no que diz respeito aos direitos indígenas, porém são direitos constantemente ameaçados. De acordo com Cunha (2018)⁴³, sobre as legislações sobre terras indígenas no Brasil, sempre houve o reconhecimento do direito à terra, porém, mais que isso, sempre houve sucessivas manobras na tentativa de impedir que esse direito fosse de fato efetivado.

Foi na Constituição Federal de 1988 que o direito originário às terras tradicionalmente ocupadas passa a vigorar, representando um grande avanço quanto a políticas de território no Brasil, trazendo uma nova dimensão ao termo legal “terras indígenas”, que antes se limitavam às terras habitadas por eles. Terras Indígenas, a partir da Carta Constitucional de 1988, diz respeito ao conceito jurídico brasileiro em que existe a definição dos direitos territoriais indígenas. De acordo com a FUNAI, existem quatro tipos de terras indígenas:

⁴³ Texto publicado originalmente em 1987, em livro intitulado *Os direitos do Índio. Ensaios e documentos, da Editora Brasiliense*, e reeditado em 2018 com o título de *Terra Indígena: história da doutrina e da legislação*, que é parte do livro *Direitos dos Povos Indígenas em Disputa* da Editora Unesp.

Nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades: **Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas:** São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96. **Reservas Indígenas:** São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional. **Terras Dominiais:** São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil. **Interditadas:** São áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96⁴⁴

Ainda conforme informações da FUNAI, o ano de 2018 registra, no território nacional, 565 Terras Indígenas – TIs, classificadas como “tradicionalmente ocupadas”, que já foram delimitadas, declaradas, homologadas ou regularizadas, 114 em estudo, e 6 com portaria de interdição, conforme tabela abaixo:

Tabela 1: Terras Indígenas tradicionalmente ocupadas

FASE DO PROCESSO	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
DELIMITADA	43	2.219.513,9658
DECLARADA	73	7.602.655,2123
HOMOLOGADA	13	1.497.048,9576
REGULARIZADA	436	105.714.670,4501
TOTAL	565	117.033.888,5858
EM ESTUDO	114	0,0000
PORTARIA DE INTERDIÇÃO	6	1.080.740,0000

Fonte: FUNAI, 2018.

⁴⁴ Dados obtidos na FUNAI, disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>, acessado em 05/10/2018.

De acordo com a Constituição Federal de 1988, “os povos indígenas detêm o direito originário, e usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam⁴⁵”. Para tanto, o processo administrativo para a demarcação de terras indígenas passa por diversas fases até serem regularizadas. Segundo dados da FUNAI, as fases são:

Em estudo: Realização dos estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, que fundamentam a identificação e a delimitação da terra indígena. **Delimitadas:** Terras que tiveram os estudos aprovados pela Presidência da Funai, com a sua conclusão publicada no Diário Oficial da União e do Estado, e que se encontram na fase do contraditório administrativo ou em análise pelo Ministério da Justiça, para decisão acerca da expedição de Portaria Declaratória da posse tradicional indígena. **Declaradas:** Terras que obtiveram a expedição da Portaria Declaratória pelo Ministro da Justiça e estão autorizadas para serem demarcadas fisicamente, com a materialização dos marcos e georreferenciamento. **Homologadas:** Terras que possuem os seus limites materializados e georreferenciados, cuja demarcação administrativa foi homologada por decreto Presidencial. **Regularizadas:** Terras que, após o decreto de homologação, foram registradas em Cartório em nome da União e na Secretaria do Patrimônio da União. **Interditadas:** Áreas Interditadas, com restrições de uso e ingresso de terceiros, para a proteção de povos indígenas isolados.⁴⁶

Já a Reserva Indígena representa outra modalidade jurídica, pois não podem ser terras onde se verifique a “ocupação tradicional”; são terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, para que sejam destinadas a ocupação, posse e usufruto dos indígenas, “garantindo sua reprodução física e cultural⁴⁷”. Nesse sentido, para a regularização fundiária de uma Reserva Indígena, tem-se duas fases:

Encaminhadas com Reserva Indígena (RI): Áreas que se encontram em procedimento administrativo visando sua aquisição (compra direta, desapropriação ou doação). **Regularizadas:** Áreas adquiridas que possuem registro em Cartório em nome da União e que se destinam a posse e usufruto exclusivos dos povos indígenas. * inclui-se neste item, a área Dominial.⁴⁸

De acordo com dados da FUNAI, no ano de 2018, o Brasil tem 35 reservas indígenas regularizadas e 15 encaminhadas, conforme tabela abaixo:

⁴⁵ Dados obtidos na FUNAI, disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>, acessado em 05/10/2018.

⁴⁶ Dados obtidos na FUNAI, disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>, acessado em 05/10/2018.

⁴⁷ Dados obtidos na FUNAI, disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>, acessado em 05/10/2018.

⁴⁸ Dados obtidos na FUNAI, disponível em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>, acessado em 05/10/2018.

Tabela 2: Reservas Indígenas

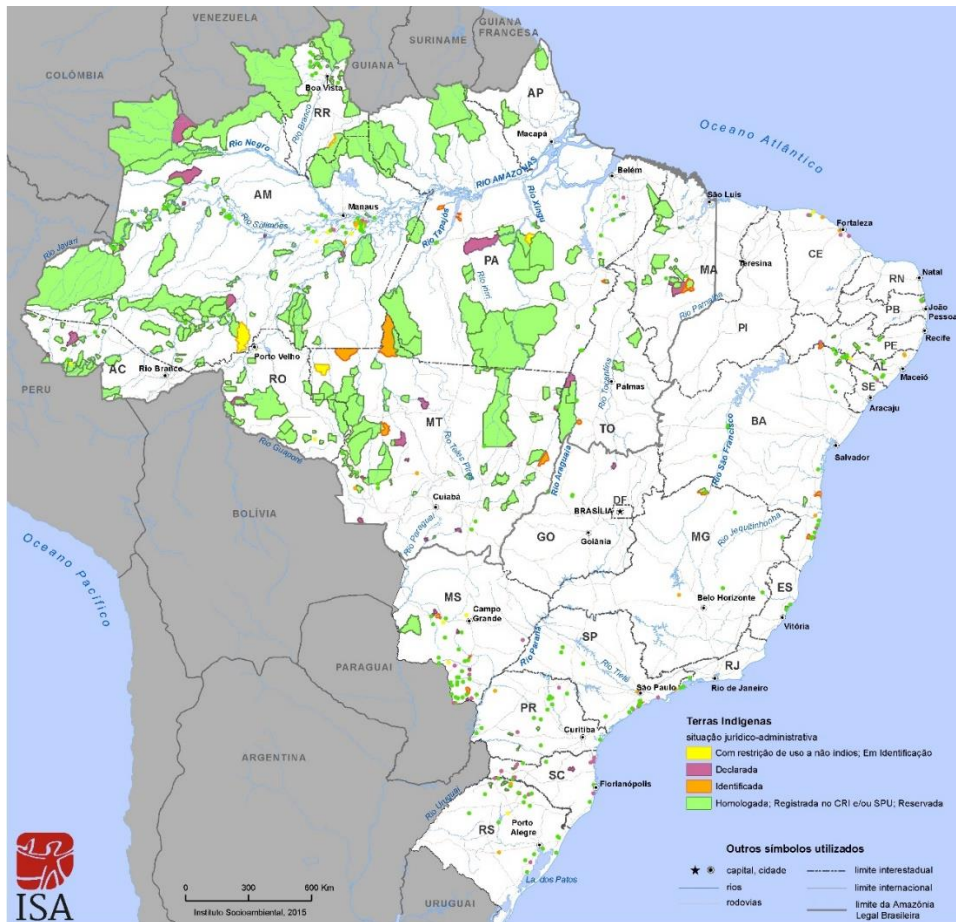
RESERVA INDIGENA	QTDE	SUPERFÍCIE(ha)
REGULARIZADA	35	71.359,3533
ENCAMINHADA RI	15	6.868,8500
TOTAL	50	78.228,2033

Fonte: FUNAI, 2018.

Segundo dados da FUNAI, com data de abril de 2018, as terras indígenas no Brasil, correspondem a 12,90% do território total do país que é de 851.576.704,9 ha. De acordo com o Mapa 1 do Instituto Sócio Ambiental ⁴⁹, percebe-se que a maior parte das terras indígenas homologadas, registradas ou reservadas (porção verde no mapa) encontram-se na Amazônia Legal.

⁴⁹Mapa de autoria do Instituto Sócio Ambiental - ISA, disponível em: [https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o e extens%C3%A3o das TIs](https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o%20e%20extens%C3%A3o%20das%20TIs), e acessado em 05/10/2018

Mapa 1: Terras Indígenas no Brasil



Fonte: Instituto Sócio Ambiental – ISA.

O fato de a maior concentração de terras indígenas estar na região da Amazônia Legal pode ser interpretado também através da análise do processo de ocupação (colonização) territorial do Brasil, que começou primeiro pelas terras situadas no litoral brasileiro e depois foi paulatinamente ampliado para o interior (de leste à oeste). Isso fez com que as populações indígenas à leste fossem impactadas primeiro, e em períodos em que a expansão territorial tinha caráter mais violento, gerando maior baixa demográfica também.

De acordo com Cavalcanti (2016), a questão da originalidade do direito territorial indígena, contida na Constituição de 1988, tem fundamento na “Tese do Indigenato”, que, segundo o autor, trata-se do “direito congênito, anterior a todos os outros reconhecidos pelo ordenamento jurídico brasileiro, até porque é anterior ao próprio ordenamento” (CAVALCANTI, 2016, p.06). Na atualidade, esse direito original tem sido questionado, ganhando interpretações jurídicas pautadas na questão temporal, mesmo que, no texto

constitucional, as terras tradicionais sejam assim consideradas a partir dos modos de ocupação e não do tempo dessa ocupação, conforme:

§ 1o São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988).

O tempo de ocupação, de acordo com Cavalcanti (2016), é importante para indicar a habitação permanente, “o que pode se dar com poucos ou muitos anos”. Nesse sentido, o fator tempo “não significa um pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas especialmente, uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat” (CAVALCANTI, 2016, p. 12). No mesmo sentido argumenta Souza Filho (2018) quando diz que “a tradição ou o costume é a maneira de fazer as coisas [...] tradicional, portanto, não quer dizer imemorial ou histórico, tradição é forma, modo de ocupação, o que significa que o direito é sobre a quantidade de terra necessária à ocupação tradicional” (SOUZA FILHO, 2018, p.85).

Portanto, a tese do Marco Temporal contraria a Tese do Indigenato e desconsidera o que a Constituição entende como “tradicional” (usos e costumes). O Marco Temporal representa uma ameaça aos direitos fundamentais dos indígenas, previsto no artigo 231 e 232 da Constituição Federal, pois, de acordo com a tese, perderiam o direito ao território aqueles povos que não “tivessem resistido pela força, ou por vias judiciais até um dia específico, 5 de outubro de 1988” (CUNHA, 2018, p.07).

O Marco Temporal incide sobre os direitos coletivos dos povos, garantidos pela Carta de 1988, e pelo direito internacional através da OIT (Organização Internacional do Trabalho), da Declaração da ONU (Organização das Nações Unidas) e da OEA (Organização dos Estados Americanos). Sobre a questão, Souza Filho (2018) identifica que ambos os documentos “não deixam dúvida sobre duas coisas: os povos têm direito a existir e continuar existindo, e para continuar existindo têm direito à terra”. Nesse sentido, o direito coletivo nasce com o povo.

A terra para os povos indígenas não representa somente um espaço para habitação, não é somente a materialidade da moradia que está em jogo. Representa a sobrevivência coletiva, sobrevivência que está fundamentalmente ligada à terra. Nesse sentido, a terra, para os indígenas, têm a ver com as suas territorialidades também, com o sentimento de pertencimento, o que é fundamental para reprodução física e cultural. Por isso, a “luta pela terra” vai muito além da conquista de um espaço geográfico para habitação, a terra é a condição para a

sobrevivência, “inclui aqueles locais de relevância para a sua cultura, religião e organização social” (CAVALCANTI, 2016, p. 06).

A questão da terra para os povos indígenas é fundamentalmente uma questão de natureza, pois, como já mencionado, a terra indígena não se restringe somente ao espaço de moradia, é, antes, todo o espaço necessário para a reprodução do modo de vida tradicional, ou seja, depende de uma natureza viva. No que toca o direito à terra, também consta que os recursos naturais nelas existentes são de direito dos indígenas:

§ 2o As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o *usufruto exclusivo* das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3o O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas *só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei* (Artigo 231, capítulo dos índios da Constituição Federal de 1988, grifo da autora).

Diante disso, além da luta pela terra, uma das maiores bandeiras do movimento indígena nacional é a gestão soberana dos recursos naturais existentes nas terras indígenas. As questões ambientais são incorporadas ao movimento com maior insistência, principalmente a partir da promulgação da carta constitucional em 1988, e firmado como orientação no Encontro Indígena de Altamira em 1989: “consolidou um novo discurso indígena como defensor do meio ambiente, posteriormente consagrado na Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (ECO 92)” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 195). Nesse sentido, unem-se as questões ambientais e fundiárias, e as “áreas indígenas” são, a partir de então, concebidas como “unidades de conservação” (OLIVEIRA E FREIRE, 2006, p. 195). De acordo com o documento apresentado na ECO 92, a questão do desenvolvimento posta em debate é alvo de críticas dos diversos povos indígenas presentes no evento:

O conceito de “desenvolvimento” significou a destruição de nossas terras. Rechaçamos qualquer argumento que esse “desenvolvimento” tenha sido benéfico para nossos povos. Não somos culturas estáticas e mantemos nossas identidades através de permanente recriação de nossas condições de vida, e isso tem sido obstaculizado com o argumento desse “desenvolvimento” (RECOMENDAÇÃO 66, CARTA DA TERRA, RIO DE JANEIRO 1992).

Percebemos, portanto, que o desenvolvimento no molde capitalista contraria o que os povos indígenas entendem por “bem-viver”. Assim, “o pertencimento à terra e a relação com a

natureza que a cobre são contrárias a formação social e econômica do capitalismo⁵⁰, que tem a terra como mercadoria que tanto mais vale quanto mais vazia estiver” (SOUZA FILHO, 2015, p. 57). Nesse sentido, todos os povos que buscam viver em lógica contrária a superação da natureza são consideradas como entraves para o desenvolvimento capitalista e para a livre comercialização da terra.

Fato é que a evolução do sistema capitalista gerou, além do preconceito histórico quanto ao modo de vida dos povos “tradicionais⁵¹”, a percepção de que a natureza era uma fonte de recursos inesgotável. Assim, passou a ser tratada como mercadoria, não possuindo valor se não para aumentar os níveis de consumo, ação que paulatinamente provocou e tem provocado considerável prejuízo à natureza.

A grande aceleração provocada pela demanda populacional nos leva de encontro a alguns limites críticos do planeta. Acker e Fischer (2018) argumentam que a chave para compreender o salto do Brasil para o fenômeno global da grande aceleração está em compreender o processo de transição do discurso de escassez para o de abundância. Nesse sentido, o entrelaçamento de tecnologias, discursos e práticas produziram novas demandas materiais e novos significados para a natureza.

O discurso do “desenvolvimento” está presente em diversos momentos da história do Brasil, principalmente em seu período mais recente, dentro do qual se incorpora o conceito da grande aceleração como meio para o desenvolvimento. Segundo Acker e Fischer (2018),

No nível simbólico, a presidência de Kubitschek se destaca: Ele proclamou a “aceleração” como seu principal projeto político prometendo “50 anos (de progresso) em cinco”. Uma incorporação desta agenda é, Brasília, um projeto impressionante de desenvolvimento urbano acelerado. Da mesma forma, o regime militar usou o ícone de usinas de energia, transporte, infraestrutura e maquinaria agrícola para marcar-se como moderno. Na ausência de liberdades democráticas e igualdade social, o “crescimento” tornou-se principal recurso do regime para a legitimação. Mais tarde, os governos do PT incorporaram seus ideais de redistribuição social nos discursos de crescimento e progresso girando em torno de acelerar as coisas, como pode ser visto, por exemplo, no “Programa de Aceleração do Crescimento” (ACKER; FISCHER, 2018, p. 312, tradução nossa).

⁵⁰ Importante mencionar que essa postura anticapitalista é a postura assumida pelo movimento indígena a partir da década de 1990. Isso não significa que represente o pensamento de todas as comunidades indígenas do país. Provavelmente, várias se identificam de forma positiva com o capitalismo, contudo, a postura do movimento indígena historicamente tem questionado o sistema econômico, principalmente no que toca o trato com a natureza e a terra, em detrimento de lucro.

⁵¹ Povos tradicionais é aqui entendido de acordo com a Convenção 169 da OIT. De acordo com Souza Filho (2015), a convenção reconheceu, como povos tradicionais, os indígenas e tribais. Os primeiros são assim classificados “quando suas tradições se estendem para antes da colonização”, já os povos tribais são aqueles “que se constituíram no processo colonizador”. Neste segundo grupo têm-se grande diversidade de grupos, como os quilombolas, os extrativistas “seringueiros, castanheiros babaqueros, pescadores e os camponeses como os faxinelenses, geraizeiros, fundos de pasto, etc” (SOUZA FILHO, 2015, p.65).

Dessa maneira, a política de desenvolvimento fez parte de diversos governos, independente da orientação ideológica. Escobar (1995) entende o discurso de desenvolvimento como “ponto central” da política de representação e de identidade, em vários locais do dito Terceiro Mundo, como na Ásia, na África e na América Latina, após a Segunda Guerra Mundial. Nessas regiões, uma sucessão de “regimes de representação”, originados no colonialismo e na modernidade (europeia), instalariam-se no período pós-colonial e pós-independência, “como um regime de representação desse tipo, o desenvolvimento tem sido ligado a uma economia de produção e desejo, mas também de fechamento, diferença e violência” (ESCOBAR, 1995, p. 214, tradução nossa). O ponto central sobre a ideologia do desenvolvimento para o que nos interessa aqui – a relação que se estabelece com os povos indígenas, e a natureza nas terras indígenas – é que, em diversos momentos de nossa história nacional, principalmente após a Segunda Guerra Mundial, período também entendido como o período da grande aceleração, os princípios de desenvolvimento incidiram sobre os povos indígenas, sobre a terra, e sobre a natureza, fato que recorrentemente põe em risco a existência física e cultural e o modo de vida tradicional, já que se trata de um modo de vida extremamente relacionado com o meio ambiente.

Um dos pontos mais reivindicados da agenda do movimento indígena se trata da gestão soberana dos recursos naturais existentes nas terras indígenas. A realidade é que, a todo momento, interesses econômicos e políticos ameaçam a soberania dos povos indígenas e incidem sobre seus territórios.

As questões ambientais e de sustentabilidade são, na atualidade, elementos caros no que toca as ações do movimento indígena, e para as mulheres que dele fazem parte. De acordo com as narrativas das mulheres indígenas, são elas as principais responsáveis pela reprodução dos conhecimentos tradicionais, e essa reprodução está intimamente ligada à existência de condições naturais para que possam existir.

Nesse primeiro capítulo, dedicamos esforços a compreender de que modo se processa o movimento indígena no Brasil, com o objetivo principal de entender em que contexto se tem o crescente envolvimento das mulheres indígenas na luta por direitos, sobretudo, pelo direito à terra.

Na primeira seção, fizemos um breve histórico do movimento indígena, assinalando que sua formação em nível nacional ocorre de fato a partir da década de 1970, mesmo que, em inúmeros eventos anteriores, processos de lutas e resistência tenham sido empreendidos. Contudo, não assinalam a continuidade, como ocorre a partir da década de 1970, através das assembleias indígenas e da gradativa afirmação de uma política indígena (feita pelos indígenas e não para os indígenas). Essas políticas são afirmadas durante a década de 1980, principalmente através da atuação de entidades representativas e da organização para a participação de forma efetiva na Assembleia Constituinte de 1987, que resultou na conquista do capítulo Dos Índios do atual texto constitucional. A década de 1990 foi marcada principalmente pela afirmação do discurso em que os povos indígenas se entendem como protetores do meio ambiente (discurso anterior a este período, mas que se fortalece de fato a partir da ECO 92).

A participação feminina no movimento indígena se verifica desde seu processo de formação durante as assembleias da década de 1970. Contudo, essa participação passa a ser mais efetiva e adquire maior visibilidade a partir da proliferação de entidades e associações de mulheres indígenas, verificadas em grande número na região Norte do Brasil, principalmente a partir da década de 1980. Essas entidades têm projetado novos quadros femininos para o movimento indígena. Nas últimas décadas, percebe-se um grande envolvimento das mulheres indígenas não só no movimento indígena ou dentro de suas comunidades, envolvimento político que se percebe em outras esferas sociais para além das terras indígenas. As mulheres têm reivindicado suas inscrições em espaços públicos e de poder, também na sociedade nacional. Acreditam que seus envolvimento nesses espaços de relevância social são fundamentais para ampliar os debates sobre os direitos indígenas.

O caso da luta pela terra no Toldo Chimbangue em Chapecó-SC ocorre em consonância com a formação e o fortalecimento do movimento indígena no Brasil. Assim, é necessário se ter presente a maneira como se desenvolve o Movimento Indígena enquanto um Movimento Social e Identitário. As questões fundiárias no Brasil se apresentam como um problema histórico, e, conseqüentemente, estão no centro dos debates do Movimento Indígena. Portanto, a luta pela terra e pela gestão soberana dos recursos naturais nela existentes configuram as principais reivindicações dos povos indígenas no Brasil, e assim foram e são no Toldo Chimbangue. A hipótese levantada neste estudo é a do surgimento de um “protagonismo feminino” no Toldo Chimbangue, evidenciado a partir da atuação das mulheres Kaingang na luta pela terra, em especial, através da liderança de Fen’Nó, reconhecida na atualidade como a

principal liderança do primeiro movimento de luta pela terra no Toldo Chimbanguê, questões que pretendemos discutir no próximo capítulo.

2 PROTAGONISMO FEMININO NA LUTA PELA TERRA DO TOLDO CHIMBNAGUE

O objetivo deste capítulo é problematizar algumas questões referentes ao processo de colonização da região que denominamos Oeste de Santa Catarina e demonstrar que os povos indígenas fizeram parte desse processo. Pretendemos pôr em evidência as relações compartilhadas que demonstram que os indígenas são parte fundamental do território em questão, eles contribuem para o atual mosaico étnico da região Oeste de Santa Catarina.

Para tanto, na primeira seção, colocaremos, como problemática, questões relacionadas à colonização, etnia e invisibilidade feminina, pois, nesse processo, percebemos que, por diversos momentos, o elemento étnico foi acionado para demarcar as fronteiras do progresso e o desenvolvimento regional, assim como, dentro deste processo, percebe-se a subalternização dos espaços e produções femininas na região.

Na segunda seção, pretendemos fazer um breve histórico referente ao avanço da frente colonizadora sobre o território Kaingang do Toldo Chimbanguê. A Terra Indígena Toldo Chimbanguê se localiza entre as margens do rio Irani (à direita) e o Lajeado Lambedor (à esquerda), a uma distância de aproximadamente 18 Km do centro urbano do município de Chapecó-SC. Contudo, passou um longo processo de esbulho desde a medição e titulação da Fazenda Barra Grande. Processo que pretendemos descrever ao longo desta seção.

Já o terceiro momento irá tratar do processo de luta pela terra, momento em que se evidencia a insurgência de um protagonismo feminino representado na figura de Fen'Nó. A luta pela terra no Toldo Chimbanguê ocorre em consonância com a formação e afirmação de um movimento indígena organizado em nível nacional, contudo, representa o primeiro movimento indígena de retomada que consegue recuperar um território que estava completamente perdido, já escriturado em nome dos colonos. O fato de o movimento contar com uma liderança feminina o torna ainda mais singular, já que Fen'Nó foi a principal liderança em torno da qual se organizou o movimento de retomada.

2.1 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE COLONIZAÇÃO, ETNIA E INVISIBILIDADE FEMININA NO OESTE DE SANTA CATARINA

A região Sul do Brasil, onde se localiza nosso campo de estudo, a Terra Indígena Toldo Chimbanguê se constituiu em distintos processos ocupações e desenvolvimento. Trata-se de uma região onde ocorreram diversas disputas nacionais e internacionais. De acordo com Zarth

(2015), é fundamental pensar a história de toda a região da fronteira sul como “um território de múltiplas dimensões socioculturais, onde convivem historicamente grupos sociais com interesses conflitantes” (ZARTH, 2015, p. 15). Nesse sentido, propomo-nos a pensar no processo de colonização da região em questão, como uma constante disputa de interesses, onde percebemos ações e representações ideológicas com propósitos políticos e econômicos claros - de promover a ocupação do território e de comercializar as terras para aqueles que tivessem intenção de imprimir um desejado progresso, ancoradas em concepções de desenvolvimento e modernização, ideais que discutimos no capítulo anterior.

No entanto, é fato que a ocupação da região que denominamos oeste catarinense acontece muito antes da chegada dos colonizadores europeus. Diversas pesquisas, sobretudo na área da arqueologia, reconhecem que a região Sul do Brasil era habitada desde tempos remotos. Lino (2015) afirma que as primeiras ocupações na região Sul do país datam de 12 mil anos atrás, e que houve três levadas migratórias para o local em questão. A primeira formada por grupos nômades de *caçadores-coletores*, a segunda seria composta por povos da matriz linguística *jê* por volta de 2,5 mil anos atrás, e a terceira ocorreria cerca de 2 mil anos atrás, composta por populações tupi-guarani.

Quanto aos Kaingang, pertencentes ao tronco linguístico *Jê*, sabe-se que ocupam a região Oeste de Santa Catarina desde tempos remotos (conforme dados arqueológicos) e que são atualmente, o terceiro maior grupo indígena em número populacional, de acordo com dados do último censo realizado pelo IBGE em 2010.

Tabela 3: Dados demográficos da população indígena no Brasil

População indígena com indicação das 15 etnias com maior número de indígenas, por localização do domicílio - Brasil - 2010

Número de ordem	Total		Nas Terras Indígenas		Fora das Terras Indígenas	
	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População	Nome da etnia	População
1	Tikúna	46 045	Tikúna	39 349	Terena	9 626
2	Guarani Kaiow á	43 401	Guarani Kaiow á	35 276	Baré	9 016
3	Kaingang	37 470	Kaingang	31 814	Guarani Kaiow á	8 125
4	Makuxí	28 912	Makuxí	22 568	Múra	7 769
5	Terena	28 845	Yanomámi	20 604	Guarani	6 937
6	Tenetebara	24 428	Tenetebara	19 955	Tikúna	6 696
7	Yanomámi	21 982	Terena	19 219	Pataxó	6 381
8	Potiguara	20 554	Xavante	15 953	Makuxí	6 344
9	Xavante	19 259	Potiguara	15 240	Kokama	5 976
10	Pataxó	13 588	Sateré-Maw é	11 060	Tupinambá	5 715
11	Sateré-Maw é	13 310	Mundurukú	8 845	Kaingang	5 656
12	Mundurukú	13 103	Kayapó	8 580	Potiguara	5 314
13	Múra	12 479	Wapixana	8 133	Xucuru	4 963
14	Xucuru	12 471	Xacriabá	7 760	Tenetebara	4 473
15	Baré	11 990	Xucuru	7 508	Atikum	4 273

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Os Kaingang ocupavam a região que compreende os atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. De acordo com Nacke (2007, p. 35), “os Kaingang como outros grupos da família linguística Macro-Jê, organizam sua sociedade em metades exogâmicas, denominadas *Kamé* e *Kairu*”. Essa organização social dualista tem relação com o mito de origem, onde o *Kamé* e o *Kairu* seriam os ancestrais do povo Kaingang. Essa organização social preserva relações assimétricas e complementares. Na atualidade, no Toldo Chimbangue⁵² a organização em metades clânicas, vem sendo atualizada pelas iniciativas de revitalização cultural, protagonizadas pela escola Fen’Nó, embora exista uma flexibilidade na normatização da organização Kaingang, se reconhece a existência da mesma como característica da cultura. Há narrativas que enfatizam a importância de se respeitar as metades como princípio norteador da organização dos Kaingang.

No passado, conforme destaca Nacke (2007), “a existência de um extenso território com recursos naturais variados e abundantes” garantia as condições necessárias para que os Kaingang mantivessem seu modo de vida, onde a “caça, pesca e coleta” eram as principais formas de sobrevivência.

Com o avanço da ocupação nacional, no Brasil meridional, os Kaingang foram gradativamente atingidos. De acordo com Souza (2012), o encontro entre os indígenas e a

⁵² Não significa que outras comunidades Kaingang não preservem a organização social dualista com regras rígidas. Contudo, no caso do Toldo Chimbangue, alguns aspectos como por exemplo o matrimônio, é mais flexível em relação às regras do sistema de metades. No entanto, é possível perceber que práticas ligadas à revitalização cultural têm sido consideradas e mencionadas pelas novas gerações.

expansão luso-brasileira na primeira metade do século XIX foi um momento “que mesmo no conflito, e na guerra, é possível identificar atitudes, ações e estratégias, alianças e negociações que forjam esse encontro, e que os povos indígenas atuaram das mais diversas formas mesmo diante de um processo de coerção excessiva” (SANTOS, 2012, p. 395-396). Nesse sentido entendemos que os povos indígenas, em especial os Kaingang, foram, dentro de suas possibilidades, protagonistas de uma história que passa a ser compartilhada a partir do encontro. Desse modo, a ideia de vitimização indígena não condiz com a complexidade desse processo, tornando-se insuficiente diante da dimensão histórica que o avanço da colonização do Sul do Brasil representa.

A expansão nacional para essas bandas significou a transformação do modo de vida dos grupos Kaingang. Isso se deve pela redução significativa das terras e dos recursos naturais associadas às políticas assimilacionistas, cujo objetivo principal era liberar e lançar ao mercado as terras originalmente ocupadas pelos indígenas. De modo que tanto no contexto do século XIX, quanto no século XX, os indígenas imprimiram processos de resistências e negociações na medida em que seus territórios passaram a ser atingidos. Na atualidade, conflitos envolvendo terras é uma realidade presente no Sul do Brasil e envolvem diversos atores sociais. Entre estes, estão os Kaingang, com necessidade de empreender luta constante pela conquista e manutenção de seus direitos enquanto povo originário.

O avanço da colonização no oeste de Santa Catarina, contudo, não se tratou de um evento pacífico. Segundo Renk (2006), o sucesso do empreendimento “constituiu basicamente, na estratégia de dividir para manter”, e para tanto, foi incentivado o confronto entre os grupos Kaingang, “mansos *versus* arredios e coroados (Kaingang) *versus* botocudos (Xokleng)”. Os campos de Curitiba, Guarapuava, Palmas e Goio En tiveram ocupações caracterizadas por “grandes propriedades e poucos proprietários” e deste modo, “foram deixando para trás áreas florestais desocupadas” (RENK, 2006, pp. 34-38). Essas áreas desocupadas, como veremos na próxima seção, foi o que permitiu a instalação dos Kaingang, liderados pelo Cacique Chimbangue, às margens do rio Irani na segunda metade do século XIX.

No início do século XX, como parte de um projeto nacional para garantir a segurança das fronteiras, o interior do estado passa a ser alvo da comercialização de terras, fato que reconfigura a paisagem e o território no espaço que atualmente é denominado Oeste Catarinense. Em 25 de agosto de 1917, através da Lei n. 1147, o governo do Estado criou os municípios de “Mafra, Porto União, Cruzeiro (Joaçaba) e Chapecó” (RADIN; VICENZI, 2017. P. 65). A partir disso, a propriedade privada passaria a representar a tônica das questões fundiárias, evidenciando uma potente dicotomia entre “posse” e “propriedade”. O regime de

posse era a prática comum entre os caboclos e indígenas, os antigos ocupantes da região. De acordo com Werlang (2002), “para o posseiro, a terra representava apenas sobrevivência, não tinha noção de valor comercial, isto facilitava expropriá-lo”, e ainda que os que encontravam-se na condição de posseiros, passariam a ser considerados intrusos. Desses, poucos tinham condições (poder aquisitivo e informação) para interpor reação quanto a regularização das terras.

Por consequência, a colonização desenvolvida em Chapecó-SC no início do século XX, ao privilegiar as famílias de colonos gaúchos de origem europeia em detrimento dos grupos indígenas e caboclos, realizou profundo processo de exclusão e marginalização destes grupos, fato que historicamente não apenas exclui os *grupos subalternalisados*⁵³, como também realiza a segregação de suas produções e expressões subjetivas e culturais no tecido social, configurando um cenário de Apartheid Social⁵⁴.

Para fins de estratégia política/econômica e de ocupação territorial, difundiu-se a ideia de “vazio demográfico⁵⁵”. Além disso, cunhou-se uma narrativa histórica/discursiva pautada em ideais de “progresso”, “civilidade” e “modernidade” vinculados a imagem do “bom colono”, do trabalho árduo e da fé católica. Silva e Hass (2017, p. 345), sobre o “ideal de progresso incorporado à região, pela elite político-empresarial”, afirmam que “serviu como ferramenta, tanto para uma reinterpretação do passado coronelista da região, dominado pela violência, quanto para a organização de uma determinada ideia de futuro”. Nessa perspectiva, a ideia de futuro elaborada pela elite local, não incluía os indígenas ou os caboclos, possivelmente por esses não compartilharem da mesma fé no progresso.

Para Savoldi e Renk (2012, p. 08), “as fronteiras étnicas são acionadas para demarcar os limites do progresso, como sinônimo de civilização em oposição à população autóctone que representa o atraso”. Renk (2004, p. 19-20) denota que as “categorias discursivas acionadas” para recontar a colonização do Oeste, “reduzem os indígenas e caboclos ao silêncio”, e que “nas narrativas sobre a colonização, maior visibilidade foi dada ao discurso colonizador”, discursos

⁵³ Grupos Subalternalisados, no caso do contexto analisado – Colonização do Oeste Catarinense – se refere às etnias Cabocla e Indígenas Kaingang e Guarani, que foram expropriados durante a respectiva Colonização.

⁵⁴ O termo *Apartheid Social*, segundo Renk (2013, p. 09) “É uma expressão cunhada por analogia ao *apartheid* racial, que nos remete à África do Sul, quando havia a rígida demarcação de territórios e de ocupações e profissões entre brancos (descendentes de holandeses e ingleses), africanos (com suas diversas etnias) e asiáticos (que migraram em busca de empregos) [...] Podemos utilizá-la em termos sociais, no acesso aos bens básicos e nas exclusões que ocorrem em nossa sociedade de democracia racial”.

⁵⁵ Zarth (2015) argumenta que era comum referências ao suposto “vazio demográfico” na região de fronteira sul do Brasil, fundamento que justificou os projetos de colonização com imigrantes europeus ou descendentes. Contudo, pesquisas recentes têm desmistificado essa justificativa, e apontam para a existência de ocupação humana nesta região, de longa data. Além de populações indígenas, já habitavam a região conhecida como fronteira sul do Brasil, outras populações como os caboclos, antes da colonização e dos imigrantes.

estes que, ainda são comumente difundidos, e contribuem para o contexto de marginalização ao qual foram e são compulsoriamente submetidos os povos indígenas na região em questão.

Outro aspecto pertinente ao nosso estudo diz respeito à grande ausência das mulheres em nossa historiografia regional, sobretudo no que se refere às mulheres indígenas Kaingang e Guarani, o que se percebe quanto a historiografia regional é que as narrativas nos remetem à uma história feita por e para os homens, em especial, os homens brancos, burgueses e heterossexuais.

Como alerta, Lisboa (2003, p.08), com relação à presença feminina na história produzida enquanto ciência, diz: “encontro as mulheres mancando na beira da história do homem, incapacitadas por séculos [...] mulheres sem o poder de nomear o mundo; mulheres sem uma história, uma história sem mulheres”. O silêncio referente às mulheres produz significados. Significa a exclusão da participação feminina em diversos processos de constituição de nossa história local. Reflete a contínua supressão de suas produções políticas, econômicas e culturais. Nos coloca em situação de marginalidade histórica, e inferiorizadas no contexto das relações de poder estabelecidas na região em questão, fato que vem gerando, entre muitos problemas, a baixa representatividade feminina na política local, que acarreta também no reduzido número de políticas públicas que atendam as mulheres.

Ao pensarmos na constituição da região Oeste de Santa Catarina, e em especial do município de Chapecó – local comumente e popularmente denominado de *Far West* catarinense – o que percebemos é que o processo permitiu a construção de masculinidades dominantes. Vonjniak (2004), sobre a construção do gênero masculino em Chapecó, destaca em seu trabalho que não se tratou de um modelo único de masculinidade, mas sim modelos distintos que acompanharam as mudanças sociais, políticas e culturais da região em questão, e até mesmo do país. Destaca ainda que “aqueles ‘homens machos que acabavam com todo o mundo na bala’, ‘envenenados pela política’, ‘truculentos’ vão dar lugar, nesse discurso, ao homem ‘racional’, ‘nobre’, ‘altivo’” (VONJNIAK, 2004, p. 63), ou seja, o modelo de masculinidade que imperava ao início do século XX, momento da chegada dos primeiros colonizadores, aqueles conhecidos como os “pioneiros”, os “desbravadores”, vai dar lugar a um novo modelo, inspirado no ideal de progresso que passou a dar a tônica das relações de poder a partir da segunda leva de povoamento, com a chegada dos novos imigrantes, conhecidos como os “bons colonos”, “trabalhadores”, o *ethos do trabalho* se mantém igualmente relevante nas relações estabelecidas a partir da eclosão da agroindústria como principal atividade econômica.

Nesse sentido, avaliamos que o discurso de progresso acaba por instituir as normas e valores que deveriam guiar o comportamento das pessoas, bem como, instituindo um modelo

de masculinidade centrada na ideia do homem trabalhador e honesto. De modo que acarreta também um modelo de feminilidade. Se as transformações sócio-políticas influenciaram na construção do gênero masculino, igualmente o fizeram com o gênero feminino. Temos então um ideal de mulher que corresponderiam aos adjetivos de recatada, dedicada à família e as tarefas do lar. Contudo, precisamos considerar que não corresponde necessariamente às realidades vivenciadas, especialmente se levarmos em conta as diferenças sociais, econômicas e culturais que permeavam a vida das mulheres.

Winckler e Renk (2017, p.461) dedicaram esforços para “sinalizar a presença silenciosa das mulheres no tecer das tramas do que pode ser qualificado como cidade, e que compreendem os espaços urbano e rural”, deixam claro as diferenças concernentes a cada espaço na realidade vivenciada por mulheres, que fazem de suas experiências distintas em diversos âmbitos, desde a infância, juventude e idade adulta, abarcando questões referentes à escola, socialização, casamento, trabalho, espaço público e lazer, em que, notoriamente, mulheres pertencentes à elite chapecoense tiveram experiências e oportunidades diferentes das mulheres camponesas, ou mesmo das que viviam em contexto urbano, mas que pertenciam a classes sociais mais baixas. De acordo com Winkles e Renk (2017) se pode afirmar de modo geral é que prevaleciam relações pautadas no *androcentrismo*⁵⁶, de modo que se verifica o silenciamento das produções femininas no espaço local.

Podemos concluir que, para o contexto regional e municipal, pensar a experiência de mulheres faz com que necessariamente tenhamos que fazer um recorte de classe e de etnia, tendo em conta que se tratam de experiências plurais e por consequência heterogêneas.

Nesse labirinto de diversidade, mais complexo ainda é encontrar referências e dados que remetam às experiências das mulheres indígenas na historiografia regional. A ausência dos povos indígenas está paulatinamente sendo superada, desde pesquisas arqueológicas que demonstram através da análise de vestígios materiais, que a região em questão tem ocupações humanas que precedem a investida colonizadora, há também grande quantidade de pesquisas históricas e antropológicas que evidenciam traços culturais, organização social e política, etc. dos grupos indígenas, em especial para o contexto regional os Kaingang e Guarani.

Contudo, mesmo diante da significativa ampliação das pesquisas referentes aos indígenas na região Oeste de Santa Catarina e em Chapecó, as mulheres indígenas ainda ocupam espaços subalternos em relação aos homens indígenas nas pesquisas acadêmicas. Mais

⁵⁶ O termo se refere à tendência de supervalorizar o “masculino” como paradigma de representação coletiva.

comum é encontrarmos menção às mulheres quando das análises dos espaços privados que compõe o universo das relações sociais indígenas.

No entanto, o Toldo Chimbangue se apresenta como um terreno fértil para estabelecer uma análise da atuação das mulheres Kaingang para além do ambiente privado. Nesse sentido, daremos ênfase a trajetória de vida de 3 mulheres – Fen’Nó, Paulina Antunes Candói e Vanisse Domingos, todas da etnia Kaingang, que pertencem a gerações distintas e que protagonizaram experiências de luta por direitos, em especial o direito à terra, no Toldo Chimbangue.

Antes de centrar o foco na atuação feminina a partir da luta pela terra no Toldo Chimbangue na década de 1980, iremos fazer uma breve contextualização histórica, da ocupação Kaingang no referido espaço, e do avanço da frente colonizadora que instituiu o cenário de disputa fundiária entre Kaingang e agricultores euro descendentes.

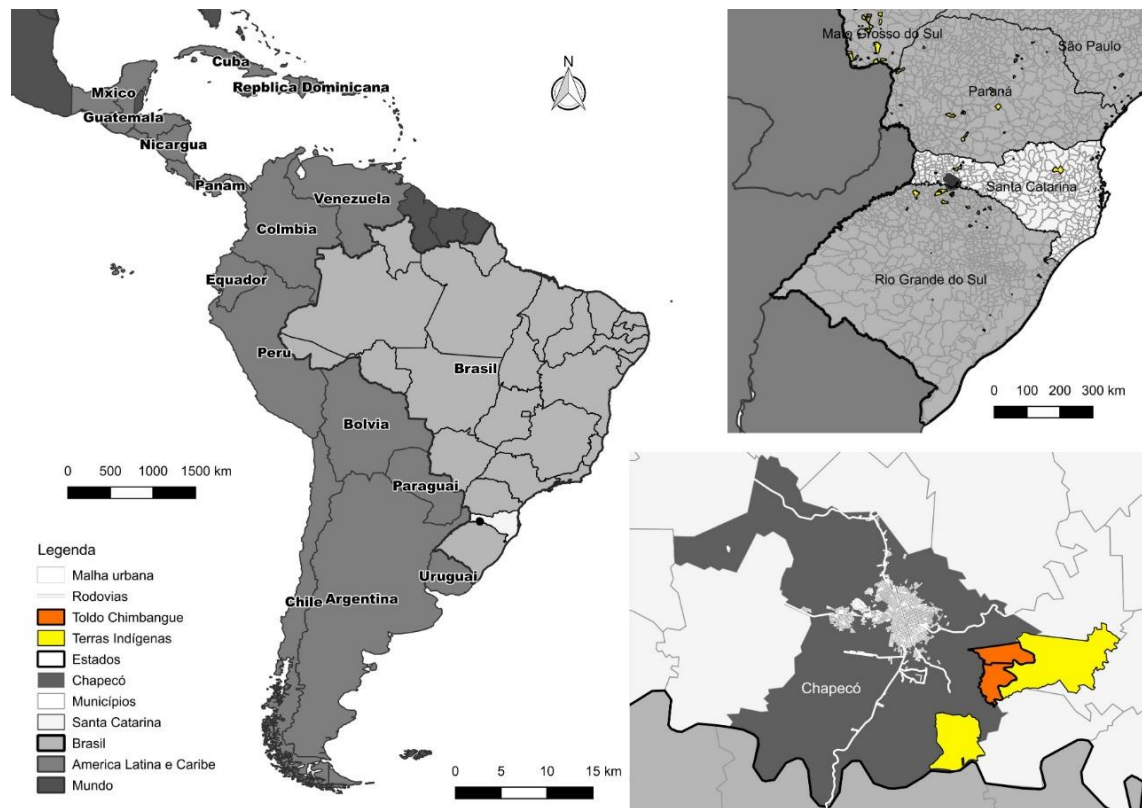
2.2 O AVANÇO DA COLONIZAÇÃO SOBRE O TERRITÓRIO KAINGANG DO CHIMBANGUE

O branco é um inço...
Ana da Luz Fortes do Nascimento – Fen’Nó, 2000.

A gente vivia na mata. Me criei com a onça. O tigre era meu vizinho.
Ana da Luz Fortes do Nascimento – Fen’Nó, 2000.

Como já mencionamos a pouco, as raízes da ocupação Kaingang, do grupo liderado pelo Cacique Chimbangue do espaço geográfico localizado às margens do Rio Irani e Lajeado Lambedor, no atual município de Chapecó – SC (mapa 2), encontram suas referências nos conflitos agrários no norte e nordeste do Rio Grande do Sul, em meados do século XIX.

Mapa 2: Mapa de localização do Toldo Chimbangue



Fonte: A autora, adaptado de Prefeitura Municipal de Chapecó (2016); IBGE (2010) e FUNAI (2019).

Nesse sentido, D'Angelis (1984) salienta que, dos vários conflitos entre fazendeiros e indígenas Kaingang no norte e nordeste do Rio Grande do Sul, os que ocorreram nos campos de Erechim têm significado especial, pois vão originar migrações importantes para a banda norte do Rio Uruguai.

Durante os anos de 1854 e 1855, são evidenciados, no estudo de D'Angelis (1984), sucessivos desentendimentos entre fazendeiros e Kaingang nos campos de Erechim, os Kaingang reclamavam que seus campos haviam sido tomados pelos fazendeiros “Clementino Pacheco e Antônio Joaquim”. Em 1855 o fazendeiro Joaquim Macedo e alguns companheiros são mortos, fato atribuído aos índios “Maráu, Thomé, *Salvador* (filhos de João Grande) e Luiz (irmão do Cacique Pedro Nicafin). Em 1856, ocorreu um ataque a fazenda Três Serros. Nesse episódio, foram assassinadas seis pessoas, entre eles o fazendeiro Clementino dos Santos

Pacheco. Esse “assalto” foi atribuído aos indígenas “Manoel Grande, Joaquim Manoel, Agostinho e Pedro (filhos de Manoel Grande), José Crespo, *Salvador, Chimbangue*, Ignacio, Caetano, Vicente, Bitta, Maria (companheira de Manoel Grande), Maria (companheira de José Crespo), Aninha Portugero e Brandinha (companheiras de Joaquim Manoel)”. De acordo com D’Angelis (1984, p. 17-24), os desdobramentos desse momento resultariam na perseguição de vários grupos Kaingang considerados arredios, em especial aqueles ligados aos ataques mencionados e ao grupo de Nicafim. Após a captura de vários destes, o Cacique Nicafim foi assassinado juntamente com seus principais companheiros.

Assim, de acordo com Gaiger (1985, p. 12), quanto aos Kaingang foragidos dos grupos de Manoel Grande e Nicafim (aliados de Condá), era prudente que se estabelecessem sob os domínios de Condá. Porém, por serem foragidos, não se poderiam aldear, de modo que restava a eles ocupar as matas ainda não exploradas pelo Império, o que incluía a região do rio Irani. Portanto, data “março/abril de 1856” a entrada desse grupo Kaingang na referida região.

Segundo D’Angelis (1984), a memória dos Kaingang que residiam nas margens do rio Irani, remete de imediato aos nomes de Chimbangue e Salvador (entre outros aos quais as associações com os índios de Erechim não são certas, mas são possíveis), como os primeiros a entrar no Irani⁵⁷. O Chimbangue por certo exercia liderança no grupo, talvez por ser bem mais velho que Salvador, ou mesmo diante da prisão de Manoel Grande.

Dessa maneira, os Kaingang liderados por Chimbangue se estabeleceram às margens do rio Irani, região caracterizada por mata de transição entre florestas *aciculifoliadas* (mata de araucárias) e *latifoliadas* (floresta tropical úmida de encosta) (BECKER, 1995, pp. 35-36). De acordo com a tradição oral dos Kaingang (D’ANGELIS, 1984, p. 34), os mais velhos, entre eles o Cacique Chimbangue, estabeleceram-se “no chato”, entre o rio Irani e o Lajeado Lambedor, local onde existia pinhais e taquarais, descendo em direção aos cursos d’água encontravam as “madeiras brancas” (angico, canela, cedro, etc.), já o índio Salvador se estabeleceu na barra do Lajeado Sítio Velho, assim chamado em alusão ao sítio de Salvador. Os Kaingang viviam da caça, pesca e agricultura.

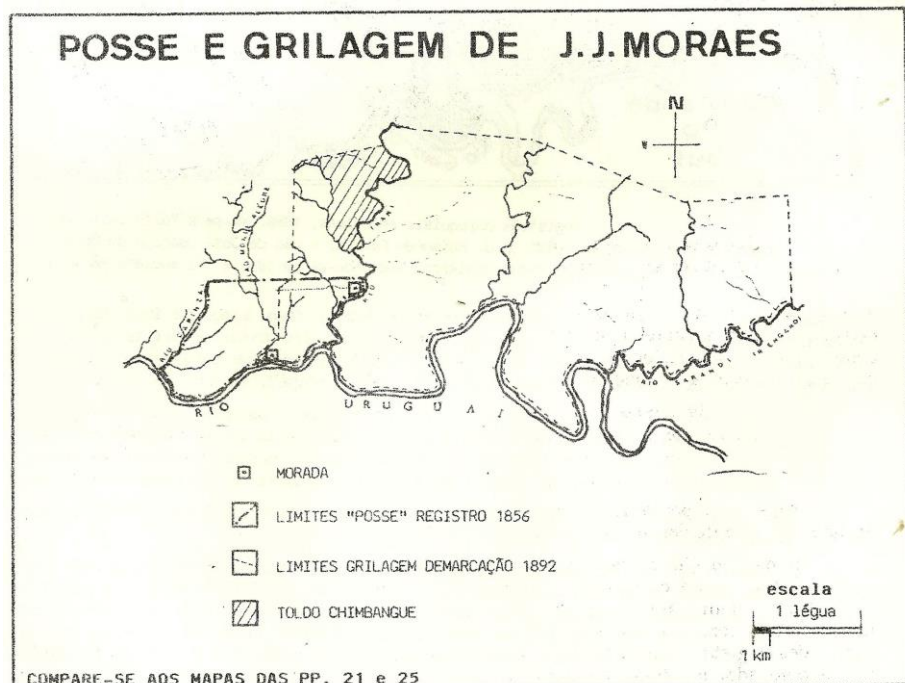
Em setembro de 1856, José Raimundo Fortes registra na Paróquia de Palmas uns terrenos cujos limites iam dos rios Chapecó, Uruguai, Irani e Serra do Gregório e mediam 45 Km no maior sentido e 20 Km no menor. Em dezembro do mesmo ano, José Joaquim de Moraes

⁵⁷ Não é nossa intenção afirmar que outros grupos humanos não tenham habitado a região de mata do Rio Irani, mas que no contexto do século XIX, os Kaingang liderados por Chimbangue, ocuparam a região em questão anteriormente ao processo colonizador, que trouxe para o local imigrantes eurodescendentes, principalmente a partir da década de 1940.

também registra posse em trecho que vai ao longo do rio Uruguai que media duas léguas sentido leste/oeste e meia légua norte/sul (D'NGELIS, 1984; GAIGER, 1985).

Desses diversos títulos concedidos pelo Estado do Paraná, constam a titulação da fazenda Campina do Gregório em 1893, por José Raimundo Fortes (após a anulação de registro de posse anterior), e no mesmo ano José Joaquim de Moraes, que alegando legitimação de posse, passa de proprietário de 1 légua quadrada para 10,5 léguas quadradas, posse denominada Fazenda Barra Grande. Essa propriedade abarcava as terras Kaingang do Toldo Chimbangue.

Mapa 3: Imóvel Barra Grande



Fonte: GAIGER, 1985, p. 14. Autores: Leonardo Koschnitske Jr. e Wilmar da Rocha D'Angelis.

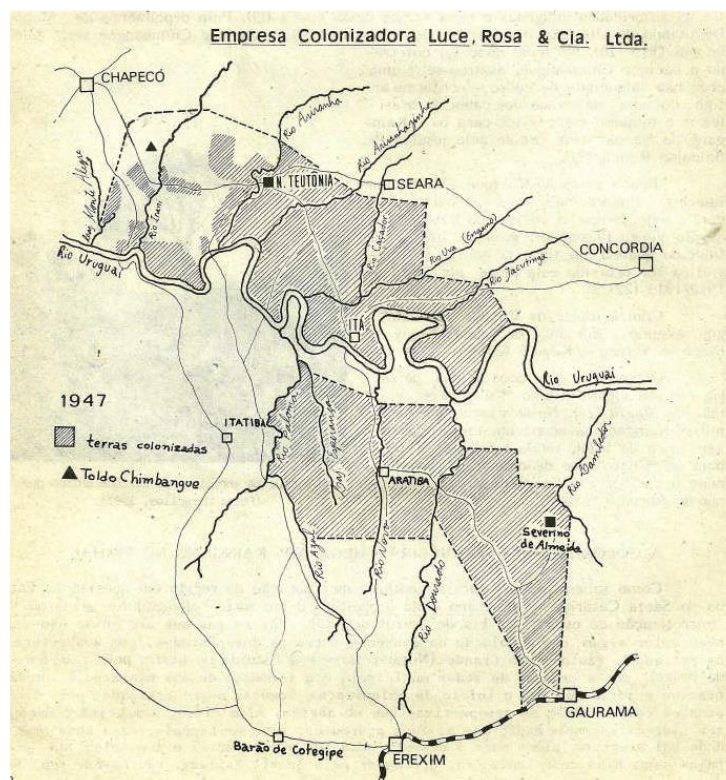
Contudo, a titulação de posses não significou, em um primeiro momento, que os Kaingang foram atingidos. As titulações ocorriam em virtude do interesse da especulação imobiliária, de acordo com D'Angelis (1984, p. 39), antes mesmo da titulação da posse do imóvel Barra Grande, José Joaquim de Moraes havia vendido a propriedade para Luiz Vicente de Souza Queiroz.

O início do século XX inauguraria uma nova dinâmica para a região Oeste, recém incorporada ao Estado de Santa Catarina (1916). O momento impulsionaria a atividade madeireira, que ocorreria também por meio de incentivos às empresas colonizadoras. As empresas efetuavam a “limpeza” das áreas retirando a madeira do território antes de entregá-los aos imigrantes euro descendentes para que estes pudessem desenvolver outra atividade

amplamente incentivada – a agricultura. Segundo D’Angelis (1984, p. 55) devido a precária navegabilidade do rio Irani, a atividade madeireira só vai atingir o Toldo Chimbangue ao final da década de 1930.

Em síntese, o esbulho do território Kaingang às margens do rio Irani começam a partir da titulação da Fazenda Barra Grande em 1893, concretizando-se com a venda do imóvel em 1919 à Empresa Colonizadora Luce Rosa & Cia (D’ANGELIS, 1984, p. 58). A referida empresa colonizadora exercia domínio de uma extensa região tanto no Estado do Rio Grande do Sul, quanto em Santa Catarina. Conforme mapa 4.

Mapa 4: Área de colonização da Empresa Colonizadora Luce Rosa e Cia



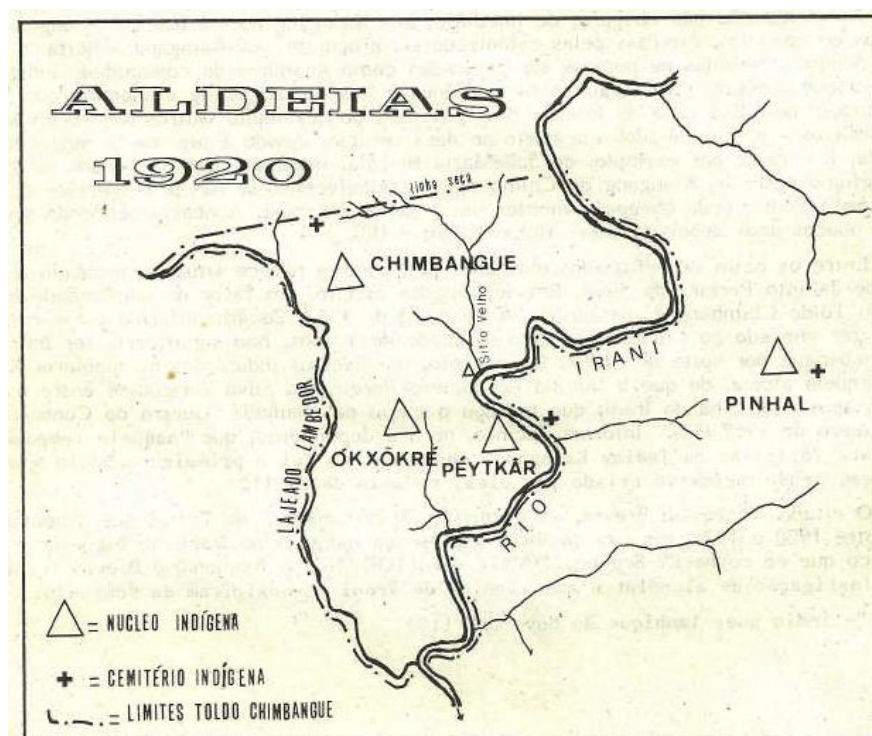
Fonte: D’ANGELIS, 1984, p. 58. Autores: Leonardo Koschnitske Jr. e Wilmar da Rocha D’Angelis.

Ainda de acordo com o mapa 4, é possível perceber que a dinâmica do avanço da colonização sob domínio da Luce Rosa & Cia ocorre em sentido Sul/Norte e Leste/Oeste, de modo que a região oeste do rio Irani, onde havia maior concentração de indígenas Kaingang, é a última região a ser negociada.

Contudo, a década de 1940 se apresenta como o período das “maiores investidas na área do Chimbangue”, agenciadas Luce Rosa & Cia, que comprou as terras de herdeiros da Baronesa de Limeira, e passou a revende-las (SAVOLDI; RENK; 2012). De acordo com o mapa 5, em 1947 a colonização ainda não havia de fato atingido o Chimbangue, porém, ao comparar o mapa

5 e o mapa 6, percebe-se que está muito próxima da margem direita do rio Irani, e próxima ao Toldo Pinhal. Em relação ao Toldo Pinhal, Brighenti (2012, pp. 204-205) menciona que as relações de parentesco entre as aldeias eram próximas, e quanto as tensões entre índios e colonos aumentava algumas famílias mudavam de aldeia.

Mapa 5: Núcleos Kaingang na região do rio Irani



Fonte: D'ANGELIS, 1984, p. 56. Autores: Leonardo Koschnitske Jr. e Wilmar da Rocha D'Angelis

O contexto de avanço da colonização pode ser interpretado como reflexo de um novo movimento migratório que atinge o Oeste de Santa Catarina, impulsionado sobretudo pelas políticas nacionalistas de Vargas, em sua “Marcha para o Oeste”, a partir da década de 1930, visando incorporar à economia nacional o interior do Brasil. De acordo com Radin e Vicenzi (2017, pp. 73-75), esse momento é percebido na história de Chapecó diante do largo incentivo à colonização com novos imigrantes vindos das colônias velhas do Rio Grande do Sul.

De acordo com Brighenti (2012, p. 205), em 1948, a empresa Luce Rosa & Cia, vendeu de uma só vez, o restante das terras que ainda possuía na região do rio Irani, aos irmãos Severino e Giocondo Trentin, segundo D'Angelis (1984) o fato também se deve “a dificuldade de retirar os indígenas Kaingang do local”. Referente as terras vendidas a Severino e Giocondo Trentin pela empresa colonizadora Luce Rosa & Cia, D'Angelis (1984, p. 70) afirma que “dos 1.576,89 hectares vendidos, 1.200 hectares correspondia as terras do Chimbangue”, e ainda que consta no contrato de compra e venda firmado entre a Luce Rosa & Cia com os irmãos Severino e

Giocondo Trentin, existia uma cláusula que indicava que os compradores se responsabilizariam pela retirada dos “intrusos” – os Kaingang. (D’ANGELIS, 1984; GAIGER, 1985; BRIGHENTI, 2012).

Logo que adquiriram as terras, os irmãos Trentin trataram de remover os Kaingang, de modo que os índios foram gradativamente empurrados ao Sul da linha divisória da propriedade, esse avanço dos irmãos Trentin se tratou de um movimento violento, havendo inclusive, segundo D’Angeis (1984, p. 71), a destruição de roças e a queima de vários ranchos indígenas, a exemplo do Rancho de Fen’Nó e João Maria Justino da Veiga.

Nesse contexto, na década de 1960, restam aos Kaingang somente cerca de 100 hectares às margens do rio Irani. De acordo com Brighenti (2012, pp. 212-215), os últimos 100 hectares foram perdidos em um momento que “coincidem com conflitos internos no próprio grupo”, pois a “experiência de propriedade privada não fazia parte do universo Kaingang, de modo que logo perderam toda a terra”, e, nesse sentido, diante da ocupação das terras Kaingang, por colonos euro descendentes, se concretiza naquele local específico, o projeto de engenharia social, pensado para toda região Oeste de Santa Catarina, fixando à terra pessoas “brancas”, com vocação agrícola, que partilhavam dos princípios morais, cristãos e cívicos, idealizados pelo Estado brasileiro. Sobre esta questão Renk observa que:

O projeto colonizador, à medida que privilegiava e enaltecia o campesinato de origem, excluía os brasileiros e índios localizados na área, pela falta de vocação agrícola, pela falsa consciência de posse, pela ausência de acumulação de capital econômico para a compra da terra por serem diferentes. Enfim, arrolavam um conjunto de indicativos que justificavam a expropriação dessas populações (RENK, 2004, p.29).

Ao final de 1970, ao mesmo tempo que perdiam os últimos lotes de terra sob suas posses, os Kaingang passam a esboçar uma inicial resistência ao processo de expropriação. O marco dessa reação pode ser datado do episódio de queima do rancho do Cacique Rókâg (Francisco Marcelino) ao final do mês de julho de 1979. A partir desse fato os Kaingang se organizaram para reconstruir a moradia (D’ANGELIS, 1984, p. 78), o que nos leva a entender que ali se visualiza os primeiros passos de luta dos Kaingang pela terra. Esse processo de reorganização indígena representa um momento de ressignificação da identidade étnica, No caso da comunidade Kaingang do Toldo Chimbanguê, é através da luta pelo seu território que se processa a etnicidade.

A etnicidade, conforme Barth (1995):

Não pode ser reduzida a conteúdos culturais homoganeamente distribuídos nos grupos e transmitidos entre as gerações. A existência do grupo étnico está ligada a fronteiras criadas e mantidas por relações de poder e processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências pessoais que fujam ao modelo cultural reificado como definidor dele (BARTH, 1995, p. 15).

Nesse sentido, para o caso do Toldo Chimbanguê, as fronteiras da alteridade, que definem a etnicidade são demarcadas através do valor e significado que o grupo Kaingang estabelece com seu território, que é muito diferente da relação estabelecida pelos agricultores. Assim, a luta pela terra é o terreno em que se percebe a construção da etnicidade entre os Kaingang, sobre esta questão trataremos a seguir.

3.3 A LUTA PELA TERRA NO TOLDO CHIMBANGUE: UMA EXPERIÊNCIA DE PROTAGONISMO FEMININO

As mulheres iam primeiro, depois se precisasse chamavam os homens!
Paulina Antunes Candói, 2018.

A luta pela terra no Toldo Chimbanguê ocorre em paralelo à formação e afirmação do movimento indígena em nível nacional. O processo ocorreu em dois momentos distintos, o primeiro diz respeito ao início do processo de retomada do território, ao final da década de 1970, intensificado de fato no início da década de 1980.

De acordo com Brighenti (2012), o processo de retomada das terras do Toldo Chimbanguê,

Inaugurou um novo processo no cenário nacional. Foi a primeira comunidade indígena no Brasil no século XX que recupera as terras que estavam totalmente escrituradas, registradas e nas mãos de camponeses. Isso marca também o processo de reinauguração de uma identidade étnica forjada na luta pela terra (BRIGHENTI, 2012, p. 216).

Ainda conforme Brighenti, quanto a recuperação do território pelos Kaingang do Toldo Chimbanguê, diz que: “mobilizou o país, deixou marcas na sociedade e na igreja diocesana, modificou o conceito de indígena e de Terra Indígena no oeste catarinense” (BRIGHENTI, 2012, p. 464). Contudo, até que se chegasse à decisão favorável aos Kaingang, foi necessário um período de muita luta e resistência. Para nosso estudo, trata-se também de um momento onde temos um grande indicativo de protagonismo feminino, já que teve entre os principais protagonistas uma mulher Kaingang, que junto a seu irmão Clemente Fortes do Nascimento liderou o movimento de retomada territorial.

Fen'Nó, nome Kaingang que significa Arma, Flecha em pé (SAVOLDI, 2017, p. 01), registrada em português como Ana da Luz Fortes do Nascimento. Fen'Nó nasceu em 08 de setembro de 1898 e faleceu dia 06 de março de 2014⁵⁸ aos 116 anos de idade. Nasceu e morreu nas terras do Chimbanguê e, mesmo com o avanço da frente colonizadora, nunca saiu de seu lugar de origem, Fen'Nó é um grande símbolo da resistência Kaingang na região do rio Irani.

Figura 2: Fen'Nó, quando jovem, confeccionando artesanato



Fonte: Reprodução de uma foto que integra o acervo físico de imagens do CIMI em Chapecó, SC.

Desde jovem, já demonstrava ser senhora de sua história e nunca se sujeitou a ordens que não lhe agradavam. Suas netas Janete da Veiga e Marizete da Veiga se recordam que Fen'Nó contava que, quando bem nova, por volta dos 12 anos de idade, fugiu da família para não ser obrigada a casar com quem os pais haviam escolhido. Isso foi um ato de coragem demonstrando um protagonismo instintivo desde muito jovem. Escolheu se casar com João Maria da Veiga, com quem teve 7 filhos.

⁵⁸ Tanto a informação de sua data de nascimento quanto de morte são referentes ao descrito na certidão de óbito de Fen'Nó, lavrada no Município de Chapecó – SC, no dia 10/03/2014, assinada por Renato Gnoatto então Chefe da Coordenação Técnica Local da FUNAI Chapecó.

Cultivava a fé católica, o catolicismo popular, o rústico; era devota de São João Maria; ao redor do fogo, contava sobre os causos e os milagres do santo, em suas passagens pelas bandas do rio Irani. Mulher centenária, nasceu no século XIX e presenciou as transformações ocorridas ao longo do século XX, e início do século XXI. Dona de grande sabedoria, tanto na memória de Paulina Antunes Candói⁵⁹, quanto na memória de Janete da Veiga⁶⁰, Fen’Nó era uma grande liderança para os Kaingang: “ela cobrava bastante a questão de organização, de reunir o pessoal para conversar, ela estava sempre junto, e quando faziam as reuniões ela sempre estava ali dizendo como era para fazer as coisas⁶¹”. Essa liderança lhe foi confiada pelos Kaingang, muito provavelmente por ela ser, no momento da luta pela terra, uma das mais velhas (*Kofá*), o que, no universo indígena, também representa sabedoria. Conforme as narrativas de Paulina e Janete, ficam evidentes que, no passado, conversar com os “velhos” era a melhor forma de aprender. Eles consideram os anciões a principal fonte de conhecimento, como relembra Paulina:

Os velhos sabiam mais a história, eu sei um pouco das histórias porque quando eu era pequena, a tia Da Luz ia perto do fogo, e entre os velhos, eles ficavam conversando, contando as histórias deles, e a gente ficava escutando. E aquilo lá eu guardei! [...] Mas foi por ela que eu aprendi, aprendi a andar, aprendi conhecer, se não, não sabia nada também. Nem sabia onde é que eu ia ir!⁶²

A fala de Paulina denota a importância das “histórias dos velhos”. De acordo com Brighenti (2012), ouvir essas histórias também se constituiu em uma estratégia do grupo de trabalho da pastoral, “que desejava buscar informações empíricas, reconstruir historicamente, pela memória do grupo”. Essa reconstituição através das histórias seriam, então, meios “capazes de sustentar a existência da comunidade indígena e demonstrar como teria ocorrido o processo da perda da terra. As informações empíricas eram encontradas, geralmente, entre os moradores mais velhos do grupo” (BRIGHENTI, 2012, p.476). Nesse sentido Fen’Nó era fundamental.

Segundo Janete da Veiga, sua avó transmitia diversos conhecimentos à família, e em inúmeros momentos estendia esses conhecimentos aos demais que faziam parte da comunidade, recorda-se que Fen’Nó desenvolvia várias atividades, desde trabalhar na roça, fazer artesanato (que seu avô depois vendia entre os colonos), era a parteira da comunidade – “era parteira

⁵⁹ Sobrinha de Fen’Nó.

⁶⁰ Janete da Veiga é neta de Fen’Nó, conviveu com a avó desde seu nascimento até a morte de Fen’Nó em 2014, atualmente Janete é professora de História na Escola Indígena que leva o nome de sua avó. Nos concedeu entrevista no dia 03/08/2018 e 07/06/2019.

⁶¹ VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018 no Toldo Chimbangue.

⁶² CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

finá⁶³” –, e também manipulava e receitava ervas medicinais. Com relação a essa atividade, Janete recorda que ela nem sempre transmitia o conhecimento, mantendo em segredo algumas receitas, as relacionadas a métodos contraceptivos e ao tratamento de enfermidades.

Fen’Nó conduziu homens e mulheres, tanto em momentos de resistência, quando era preciso “fincar o pé” nas terras do Chimbangue, quanto naqueles em que tiveram de ir à Brasília, Porto Alegre ou Florianópolis, dialogar com governantes ou buscar parcerias com outras comunidades indígenas.

Figura 3: Reunião dos Kaingang no Toldo Chimbangue



Fonte: Foto de autoria desconhecida, acervo da família de Laudelina da Veiga.

Deste modo, no início da década de 1980, o grupo Kaingang passou a se organizar para reaver as terras. Segundo Brighenti (2017, p.10), esse momento conta com a assessoria da “Pastoral indigenista da Diocese de Chapecó, que também identificava-se como CIMI”. Nesse sentido, de acordo com Brighenti (2012), a presença da Igreja era cada vez mais comum na região do Chimbangue, elemento que contribuiu para que os colonos ficassem apreensivos com a possibilidade de perderem as terras. Essa contribuição da Igreja Diocesana de Chapecó à causa Kaingang estreitou os laços de amizade entre Dom Jose Gomes, Bispo de Chapecó naquele

⁶³ Adjetivo dado à Fen’Nó por Angelina Fernandes (91 anos, atualmente a pessoa com mais idade que mora no Toldo Chimbangue, é mãe do Cacique Idalino Fernandes), em entrevista concedida dia 07/06/2019, se referindo a qualidade com que Fen’Nó desempenhava a função de parteira.

período, e Fen'Nó. Laudelina da Veiga⁶⁴ menciona que as visitas entre o Bispo e Fen'Nó eram recorrentes, “eram amigos, se visitavam e tomavam chimarrão juntos⁶⁵”.

Figura 4: Visita do Bispo Dom José Gomes à Fen'Nó durante a luta pela terra



Fonte: Autor desconhecido, acervo da família de Laudelina da Veiga.

O início da luta pela terra é um período em que também se constata inúmeros momentos de tensão e de violência: moradias incendiadas, derrubadas, roças e plantações destruídas, espancamento e atentados foram registrados (D'ANGELIS, 1984). Desses acontecimentos, vários foram noticiados por veículos de imprensa de circulação regional, estadual e nacional. A exemplo da denúncia feita pelo Jornal O Estado de São Paulo em 17/06/1982, de que os índios Kaingang do Toldo Chimbangu sofriam com ameaças por parte dos agricultores.

⁶⁴ Laudelina da Veiga é filha de Fen'Nó, passou sua vida junto da mãe, e era a principal cuidadora de Fen'Nó quando estava em idade avançada. Nos concedeu entrevista dia 07/06/2019, junto dos filhos Janete da Veiga e Alexandre da Veiga.

⁶⁵ VEIGA, Janete. Entrevista concedida em agosto de 2018.

Figura 5: Colonos ameaçam Índios, matéria O Estado de São Paulo



Fonte: Jornal O Estado de São Paulo, 17/06/1982.

Laudelina da Veiga e Janete da Veiga relatam inúmeros casos de violência que os agricultores cometiam contra os Kaingang: “nós não podíamos dormir à noite, porque eles rolavam pedras enormes para cima dos barracos, tínhamos que fazer vigília⁶⁶”. Relatam também que tinham muito medo de andar sozinhos, principalmente as mulheres, diante das constantes ameaças e casos de violência.

A luta entre colonos e agricultores inaugura um movimento de oposição não somente entre indígenas e brancos, mas também entre setores da sociedade regional, que configuraram as redes de apoio a ambos os lados. Brighenti (2012) afirma que a rede de apoio aos Kaingang do Toldo Chimbangue foi determinante para a conquista da terra, e foi articulada entre “pessoas e entidades não indígenas e de indígenas de outras comunidades e povos [...] buscaram apoio do movimento indígena regional e nacional” (BRIGHENTI, 2012, p. 488). Os agricultores, por sua vez, contavam com apoio de políticos e setores empresariais. Esse fato é evidenciado pelas declarações do então prefeito do Município de Chapecó Ledônio Migliorine do PMDB em entrevista ao Jornal O Estado de Santa Catarina em 30 de outubro de 1985, quando questionado

⁶⁶ VEIGA, Laudelina. Entrevista concedida em junho de 2019.

sobre as acusações que a igreja estava influenciando o processo em favor dos índios, prejudicando os agricultores.

Figura 6:Entrevista do Prefeito Migliorini ao Jornal O Estado de Santa Catarina

“SANTA” — Qual o relacionamento do senhor, que defende os colonos, com dom José, que defende teoricamente o lado oposto?

MIGLIORINI — Meu relacionamento com dom José é muito bom, é excelente. Eu quero deixar claro, porém, que defendo os colonos mas não sou contra os índios. Eu acho que os índios também são pessoas humanas. Eu só acho que a solução que foi dada não é justa, mesmo porque até seria mais fácil destinar uma área equivalente aos índios, que são em número menor. Até o custo da transferência seria menor. Os colonos têm as suas propriedades, têm as suas casas, os seus aviários e suas criações de suínos e têm o seu título de propriedade.

“SANTA” — A posição do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Chapecó a favor dos índios é consequência da influência da Igreja?

MIGLIORINI — Pode até ser. Eu sinceramente não consigo entender esse posicionamento do sindicato. Ninguém poderia exigir que a Funai viesse a Chapecó defender os agricultores, assim como eu não entendo que um sindicato de trabalhadores rurais atue contra os colonos. É compromisso deles defender a sua classe.

Fonte: O Estado de Santa Catarina, 30/10/1985.

Nesse sentido, fica evidente o posicionamento do poder municipal da época em apoio aos colonos agricultores. Outro aspecto interessante da declaração de Migliorini se trata da justificativa de que os colonos tinham no espaço em disputa “suas casas, aviários e criações de suínos”, fala que evidencia a importância que o poder político dava a atividades como a suinocultura. Desconsiderando, desse modo, que o território em disputa se trata de um espaço de ocupação tradicional Kaingang.

A ocupação tradicional pode ser verificada através dos sentimentos que o grupo Kaingang manifesta com relação ao local. No caso dos Kaingang do Toldo Chimbangue, tal fato pode ser percebido em relação ao apreço e valor que destinam ao seu cemitério, local onde está enterrado o Cacique Chimbangue. Para eles, o local em que os seus velhos estão enterrados é sagrado, lugar de memória. De acordo com Becker (1995), “o culto relacionado com os mortos

é a expressão mais saliente da cultura espiritual dos Kaingang” (BECKER, 1995, p.263). A autora ainda menciona que, de acordo com Serrano (1936, p. 56), para os casos de sepultamentos mais recentes no cemitério do posto de Nonoai, “junto a sepultura plantam um cedro, com o qual por meio da poda, formam uma cruz” (BECKER, 1995, p. 272). Caso semelhante é percebido no Toldo Chimbanguê, onde um cedro indica o local do sepultamento de seu principal Cacique, fato que impediu que vários Kaingang se retirassem do local mesmo quando pressionados pelo avanço da frente colonizadora que transformou o local em pastagem, motivo de enorme descontentamento e inúmeras reclamações dos Kaingang junto ao órgão oficial – a FUNAI (BLOEMER; NECKE, 1996, p. 203-204). Abaixo, fotos do Cedro que indica o local da sepultura do Cacique Antônio Chimbanguê, e configura um importante local de memória da comunidade Kaingang:

Figura 7: Cruz de Cedro indicando a sepultura do Cacique Chimbanguê; a primeira à esquerda antes de virar pastagem, a segunda ao centro após a queimada dos agricultores, e a terceira à direita como está atualmente



Fonte: Fotos à esquerda e ao centro de autoria de Wilmar da Rocha D’Angelis, acervo da família de Laudelina da Veiga, Foto à direita, de Andreza Bazzi em 20/01/2019, acervo pessoal da autora.

Conforme laudo antropológico de identificação do Toldo Chimbanguê, “o que fica explícito é que as relações entre índios e brancos nunca foram relações simétricas ou igualitárias, mas relações que se caracterizam pela dominação do colonizador” (LANGE; NACKE; BLOEMER, 1984, p. 54). Diante dos fatos, percebe-se que o processo de conflito pela terra evidenciou dicotomias severas entre visões de mundo opostas e interesses múltiplos, pôs de um lado os índios Kaingang que passaram por um longo período de expropriação, que reivindicavam aquele local específico por se tratar do local onde seus antepassados se estabeleceram e encontraram prosperidade por certo tempo, portanto, uma referência importante para o grupo. No lado oposto, estavam os colonos agricultores que alegavam que tinham títulos de propriedade e que, ao contrário dos índios, produziam na terra. Contudo, foram oposições declaradas devido ao contexto de disputa.

Nesse sentido, as relações interétnicas “foram marcadas por ambiguidades, violências, oposição, dependência e compadrio” (BRIGHENTI, 2012, p. 489). No contexto da disputa fundiária, as mulheres Kaingang do Toldo Chimbanguê sempre estiveram na linha de frente das batalhas que foram travadas por direitos e autonomia. Segundo Paulina Antunes Candóí, não houve na luta, inferiorização de gênero. Sobre a participação das mulheres, relata:

Sim, participávamos também. Porque no passado as mulheres não podiam participar. Mas depois sim, as mulheres participavam. Os homens achavam que as mulher também tinham direito de enfrentar as coisas, de se envolver. Com as mulheres o movimento era mais forte, nós podíamos conquistar mais votos, então a gente enfrentou muito, nós tínhamos só os ranchinhos, enfrentamos a polícia, tudo⁶⁷!

Nos contou ainda que eram tempos difíceis e que passavam muitas dificuldades, também presentes na memória de Janete da Veiga e Laudelina da Veiga, que comentam que, com o passar do tempo, os agricultores foram dificultando a vida e os meios de sobrevivência dos Kaingang. Elas contam que não permitiam mais que plantassem, de modo que “tínhamos que esperar pelas cestas básicas que a FUNAI trazia⁶⁸”, fato que nem sempre era fácil, já que os agricultores também fechavam as estradas, impedindo a passagem dos Kaingang. Dessa forma, tinham urgência na resolução do conflito.

Paulina menciona que foi à Brasília, junto com Fen’Nó, três vezes, e nesses momentos contavam com uma rede de apoio, articulada principalmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e por índios de outros povos e comunidades, que organizavam a hospedagem e contribuía nas reuniões com os parlamentares. Paulina recorda-se que eram os integrantes do CIMI que redigiam as atas das reuniões. Recorda-se também que, nas primeiras idas ao Distrito Federal, ela e Fen’Nó eram as únicas mulheres presentes. Com o tempo, outras mulheres foram integrando esse grupo: “depois foi mais outras 3, 4 mulheres também, que eram as mais velhas, irmãs da Dona Ana e outras parentes dela também⁶⁹”. Segundo Janete da Veiga, além de Fen’Nó e Paulina, participavam também pelo menos outras quatro mulheres, conforme diz Janete: “a tia Carmelinda participava, eu não me lembro se ela viajou, mas participava da luta, Maria (Maria da Conceição, grifo da autora), Laudelina, a tia Virgulina que faleceu, era uma das pessoas que participava. Tinha mais algumas parentes da vó⁷⁰”.

⁶⁷ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

⁶⁸ VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em junho de 2019.

⁶⁹ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

⁷⁰ VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018.

Figura 8: Fen'Nó em uma de suas viagens à Brasília



Fonte: Foto de autoria desconhecida, acervo da família de Laudelina da Veiga.

Segundo as informações fornecidas pelos Kaingang entrevistados nesta pesquisa, Fen'Nó era a principal liderança no primeiro processo de luta pela terra: “todas as viagens que fizeram, lá para o Rio Grande do Sul, para Florianópolis, para Brasília, sempre ela ia junto, ela era a principal figura, o pessoal vinha conversar e ela ajudava a organizar, ela escolhia quem eram as pessoas que iam junto⁷¹”. O respeito à liderança de Fen'Nó é mencionado também em um relatório de viagem ao Toldo Chimbangue nos dias 10 e 11 de agosto de 1985, quando foi feito um levantamento da situação, que menciona que “os índios através de suas lideranças (Angelin Gandão, Gentil, Dona Ana – *a liderança mais respeitada* –[...]) não aceitam qualquer outra solução que não seja a demarcação da área, estando dispostos a morrer por isso⁷². Ou seja, a liderança de Fen'Nó não era reconhecida somente pelo grupo Kaingang, mas pelos demais agentes envolvidos.

As memórias de Fen'Nó quanto a este processo foram expressas no documentário de Penna Filho (2000), feito em homenagem à sua história de vida e de luta, intitulado *Fendô tributo a uma guerreira*. No documentário, Fen'Nó conta sobre o tempo em Brasília, “fiquei uma semana dentro do prédio da FUNAI, eu dizia: eu não saio daqui. E dormia em cima do sofá, com os meus filhos, eu não saí, eles queriam mudar nós de lugar, eu disse: não, eu vim

⁷¹ VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018.

⁷² Relatório de viagem ao Toldo Chimbangue entre os dias 10 e 11/08/1985, elaborado pelo advogado da FUNAI, Alvaro Reinaldo de Souza, e recebido pela FUNAI dia 10/09/1985, que coloca em destaque a liderança de Fen'Nó como sendo “a liderança mais respeitada”.

para dormir aqui⁷³, de acordo com o documentário, as idas à Brasília se tratavam de momentos em que os Kaingang cobravam das autoridades agilidade para a resolução do conflito, pois a situação ficava cada vez mais precária. Sobre isso, Fen'Nó ainda menciona que:

Nós estevávamos sofrendo de fome, o que que a piizada ia comer? Desde que eram pequeno, tinham um aninho, iam comer o que? Daí quando nós estávamos em Brasília o Angelin telefonou daqui, eles pegaram um boizinho da colônia para carnear para a piazadinha comer⁷⁴.

O relato de Fen'Nó demonstra que a situação dos Kaingang não era fácil. Além disso, também demonstrava grande insatisfação com as transformações ocorridas, contando como era e como ficou o lugar depois da chegada dos “brancos”, conforme segue:

Eu nasci no Chimbangue, aqui. Minha mãe foi me comprar no mato, ela me trouxe no vestido. E tinha minhas avós, elas cortaram o umbigo, daí elas disseram: vai ficar aqui. Nós tínhamos os pinhais, nós juntávamos os pinhões e fazia a sapecada lá no mato para nós comer. Para nós estava bom. Agora, para mim está ruim. Agora, para o índio está ruim. Lá no *Petkár*, eles iam, eu ia lavar roupa lá, daí eles ficavam nadando, pegando peixinhos. Antes nós lavava roupa e tomava banho no Irani, aquele tempo o *Petkár* era limpo. Agora, hoje em dia tem uma sujeira, que não dá nem para tomar. O branco sujou tudo, o branco colocou o lixo lá em cima, e agora a água está virando um óleo, vem tudo quanto é sujeira. E o rico, ele faz só sujeira, ele não faz capricho. [...] ali era só taquaral, agora vem esses carros onde era mato. Agora o índio não tem com o que fazer um balaio, tem que ir lá longe para achar taquara, tem que pedir para o branco. Tinha, tinha pinhão, tinha jabuticaba, guaviroveira, o penuá [...] aqui foi uma campina, e liquidaram com tudo. Agora eles não tão nem aí para dizer que tem madeirama, não tão nem aí para a estrada, tudo terra. Não é fácil, ali perto do posto plantaram, tinha um gramadão ali, encheram de eucalipto. Mas é para eles, não é para o índio. Para cortar um pedaço de madeira para fazer lenha, eles não querem, tem que pedir para eles, assim mesmo, eles querem dizer: é planta para vocês, para os filhos, para os netos. É mentira! Isso não cola comigo. Para ela (a *terra* grifo da autora) ficar boa só se plantar o mato virgem para ver se ficava bom, mas nem assim não fica bom. Está muito estragada, de mais, agora tão lutando com veneno, por tudo por aí, e fica ruim tudo. Eu para mim não é bom, mas o que que eu vou fazer né⁷⁵.

O que percebemos é que a angustia que tinha quanto às transformações ambientais diz respeito à abundância que desfrutavam antes da colonização, o que nos leva de encontro às dicotomias e às oposições existentes entre os indígenas e os agricultores/brancos/europeus/imigrantes. Essas oposições se revelam, principalmente, no que diz respeito ao trato com a terra, com a natureza. Se para o Kaingang, como afirma Fen'Nó, o

⁷³ FEN'NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

⁷⁴ FEN'NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

⁷⁵ FEN'NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

bom seria que fosse “mato virgem”, para o agricultor imigrante descendente de alemães e italianos, a lógica era completamente oposta, a terra mais valia quanto mais vazia estivesse, para que pudessem elaborar suas plantações com objetivo final de acumular capital. Nesse caso, o mais importante não era preservar, mas sim explorar.

Essas contradições entre os Kaingang e os imigrantes agricultores também é um aspecto que nos permite argumentar a favor da existência de grupos étnicos distintos, em disputa pelo mesmo território. Segundo Barth (1995, p. 16), “o contraste entre o ‘nós’ e os ‘outros’ está inscrito na organização da etnicidade: uma alteridade dos demais que está explicitamente relacionada à asserção de diferenças culturais”. Nesse sentido, é importante ter presente que a cultura não é algo estático. Ainda conforme Barth (1995):

A cultura está em um estado de fluxo constante. Não há a possibilidade de estagnação nos materiais culturais, porque eles estão sendo constantemente gerados, à medida que são induzidos a partir das experiências das pessoas. Logo, argumento aqui que não devemos pensar os materiais culturais como tradições fixas no tempo que são transmitidas do passado, mas sim como algo que está basicamente em um estado de fluxo (BARTH, 1995, p. 17).

Para o autor, mais importante que inventariar traços culturais é perceber quais são os traços considerados significativos pelo grupo para expressar as fronteiras que demarcarão as diferenças entre estes, considerando seu caráter relacional e situacional. No Toldo Chimbangue, a etnicidade está intimamente relacionada com a conexão que os Kaingang estabelecem com seu território, assim como o protagonismo feminino, que também é forjado na luta pela terra.

É fato também que Fen’Nó sempre demonstrou uma liderança assertiva, talvez por sempre ter tido a necessidade de lutar pela sobrevivência, ação comum aos Kaingang, desde os tempos antigos. Tomazino e Almeida (2014, p. 21), sobre as tentativas de incorporação dos Kaingang à sociedade nacional, afirma que “ao longo de uma história como tutelados do estado nacional, sofreram todas as formas de violência, individuais e coletivas”. Sobre o período da expropriação territorial, Fen’Nó conta que:

Tenho 2 filhos homens e 5 filhas mulher, criei tudo por aí, porque nós não tinha paragem depois que foi vendido para um para outro, não tinha paragem. Nós tinha que morar até em pé de serra com os filhos, quando nós saímos daqui, para desocupar a terra para quem comprou. Ninguém sabe, só Deus que sabe o meu passadio. Eu sofri bastante, desde pequena. Eu não conto, mas para mim dormir, tinha que cortar a samambaia e colocar perto do fogo, me cobria com estopa, essas estopas de ???, eu não conto. Tudo isso eu passei [...] ⁷⁶.

⁷⁶ FEN’NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

De acordo com Paulina Antunes Candóí, durante a luta pela terra todas, as decisões passavam por Fen'Nó: “todos respeitavam muito ela [...] ela que dizia o que tinha que fazer⁷⁷!”. Informações evidenciam a força da liderança de Fen'Nó, uma história que ultrapassou os limites do Toldo Chimbangue e tem inspirado outras atuações, tanto de mulheres e homens indígenas, quanto de pessoas da sociedade não indígena.

Em 1999, no dia Internacional da Mulher, Fen'Nó foi homenageada na Câmara Municipal de Chapecó. O reconhecimento foi justificado pela contribuição desta na construção do município. Em 2004, foram os moradores da T.I. Toldo Chimbangue que realizam a homenagem, solicitaram a mudança do nome da Escola Indígena de Ensino Fundamental Irani para Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen'Nó. O nome da escola foi uma forma de perpetuar o seu legado para as próximas gerações (SAVOLDI, 2017, p.09).

Uma homenagem no dia internacional da mulher a uma mulher Kaingang, protagonista de um dos mais emblemáticos confrontos fundiários do município de Chapecó, é de fato um momento extremamente relevante, que demarca a força de Fen'Nó.

Figura 9: Homenagem à Fen'Nó na Câmara Municipal de Vereadores, em Chapecó – SC, dia 11/03/1999



Fonte: CIMI Regional Sul.

Em homenagem à Fen'Nó, também foi produzido um documentário no ano 2000, intitulado *Fendô tributo a uma guerreira*, de autoria de Penna Filho, através de uma parceria entre a Unesco, atualmente denominada Unochapecó, e a Unisul. O documentário expressa a força da liderança de Fen'Nó, que é reconhecida para além do Toldo Chimbangue.

⁷⁷ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

Figura 10: Foto feita para o documentário Fendô tributo a uma guerreira



Fonte: Foto de autoria da equipe de produção do documentário, acervo da família de Laudelina da Veiga.

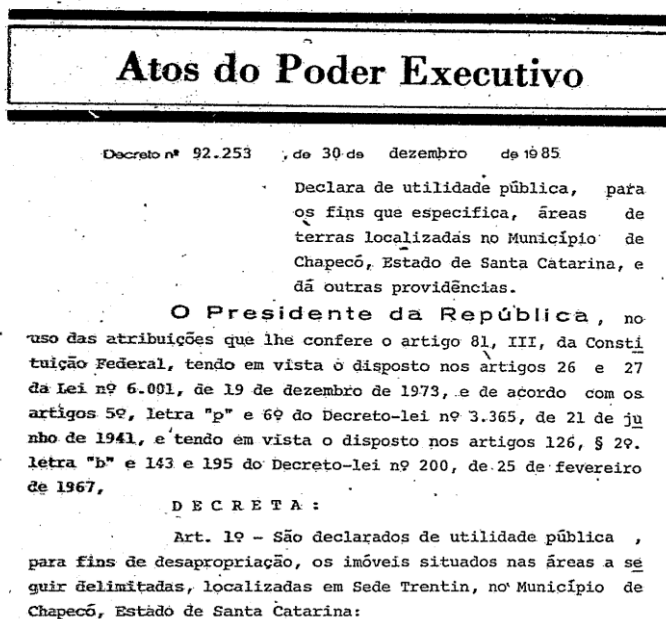
Outro fator que denota o reconhecimento à luta de Fen'Nó pela Terra Indígena Toldo Chimbangue é a existência no município de Chapecó – SC, de um Coletivo Feminista, que, em homenagem a ela, denomina-se, “*Coletivo Feminista Fen'Nó*”. De acordo com Liége Santin e Aline Ogliari, integrantes do Coletivo:

Dona Ana Fen'Nó é um ícone da luta indígena, não só do oeste catarinense, mas do Brasil. [...] Dona Ana representa várias facetas da exclusão social: mulher, indígena, pobre, espoliada de suas terras e vivendo à margem do Estado, e é aqui de Chapecó, da costa do rio Irani! Nada mais especial pra nós nomearmos o coletivo com o nome dela para que consigamos realizar uma caminhada de divulgação da luta dela, que também é nossa⁷⁸!

Fen'Nó segue reconhecida pelos Kaingang do Toldo Chimbangue como uma grande liderança, sendo responsável pela conquista do território. Inspirou novas lutas e ações de toda a comunidade após a demarcação dos primeiros 988 hectares, por meio de lei sancionada em 1986 – Decreto 92.253 e publicada no Diário Oficial da União em 02/01/1986 – conforme figura 12.

⁷⁸ SANTIN, Liege; OGLIARI, Aline. Entrevista concedida em julho de 2018.

Figura 11: Decreto 92.253 de 30 de dezembro de 1985



Fonte: Diário Oficial da União, publicado dia 02/01/1986.

Fen'Nó expressa a importância da conquista para a comunidade indígena, "aqui é do Kaingang, para eles criar os filhos deles"⁷⁹, remetendo a um sentido de bem estar para os que virão. Depois do reconhecimento da Terra Indígena Toldo Chimbangue na modalidade de Reserva Indígena, a luta seguiu para que se efetivasse a demarcação do restante do território reivindicados pelos Kaingang, e já identificado pela grupo de trabalho formado pela FUNAI para reconhecimento da área, fato que ocorre somente em 18/11/2002, através da portaria nº 1.530/2002, com a declaração de mais 954 hectares – o Toldo Chimbangue II⁸⁰. Na continuidade da luta, conforme nos conta Janete, Fen'Nó participava das reuniões, dava as ideias, mas advertia: "a partir de agora, os jovens é que tem que ir, as pessoas mais novas, se precisar viajar, é que vão"⁸¹. De acordo com informações que constam em matéria jornalística publicada em 04/10/2010 pela Advocacia-Geral da União - AGU, a ampliação da Reserva Indígena Toldo Chimbangue, em 2002, "gerou um período de grandes tensão entre os agricultores e os índios da região". Além disso, no ano de 2010, a maioria dos agricultores já havia sido indenizados e se retirado do local. Contudo, ainda tinham alguns aguardando as

⁷⁹ FEN'NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário Fendô tributo a uma guerreira, Penna Filho, 2000.

⁸⁰ Informações referentes a matéria jornalística publicada em 01/04/2004, pelo CIMI Brasília – DF, sobre a revogação da portaria declaratória do Toldo Chimbangue II. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/noticia/11498>

⁸¹ VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018.

indenizações. Nesse sentido, é impressionante o longo tempo para que se resolvesse a situação entre índios e agricultores.

Esse segundo processo de luta pela terra contou também com a participação de mulheres, em especial de Paulina Antunes e de Vanisse Domingos. Iremos tratar dessas experiências no próximo capítulo, dedicando esforços para compreender em que contextos se processou o protagonismo feminino no Toldo Chimbangue e as transformações nas relações de gênero no interior da comunidade Kaingang que possibilitaram a atuação política de mulheres indígenas Kaingang no referido local.

Nesse segundo capítulo, tentamos evidenciar que, para o contexto da região Oeste de Santa Catarina, as fronteiras étnicas foram e são constantemente acionadas para delimitar categorias como progresso e desenvolvimento. No entanto, a experiência histórica regional é marcada por encontros e trocas entre diversos grupos étnicos.

Os grupos indígenas, primeiros ocupantes desse espaço, foram gradativamente expropriados diante do avanço da sociedade capitalista, através das políticas de expansão da fronteira agrícola no Brasil, os territórios que ocupavam passaram a ser liberados para colonização. No caso do Toldo Chimbangue, esse processo se evidenciou através da mediação e da titulação da fazenda Barra Grande e se intensificou a partir da ação da Empresa Colonizadora Luce Rosa & Cia, sobretudo a partir da década de 1940, de modo que os Kaingang na década de 1970 já haviam perdido todo o território que ocupavam desde 1856.

A reconquista do território inaugurou uma nova dinâmica para o movimento indígena, pois se trata da primeira comunidade indígena que conseguiu recuperar as terras que estavam completamente perdidas, já sob posse de agricultores munidos de títulos de propriedade (BRIGHENTI, 2012), e se diferencia por ter como principal liderança uma mulher Kaingang. As mulheres indígenas passam a se destacar como lideranças no movimento indígena nacional, principalmente a partir da proliferação de entidades e de associações de mulheres na região Norte e Nordeste do país. Portanto, Fen'Nó foi também pioneira na luta pela terra e deixou essa coragem como legado para outras mulheres, em especial para as Kaingang do Toldo Chimbangue.

No próximo capítulo, pretendemos dedicar esforços para compreender as relações de gênero no Toldo Chimbangue, e o protagonismo feminino que foi inaugurado a partir da atuação de Fen'Nó na luta pela terra, e que se percebe em outros momentos - como na indicação

de Paulina Antunes Candói à Vice Cacique do Toldo Chimbanguê na primeira década de 2000 – e na atual militância e representatividade de Vanisse Domingos.

3 MULHERES NA FRENTE DE BATALHA: RELAÇÕES DE GÊNERO E PARTICIPAÇÃO POLÍTICA NO TOLDO CHIMBANGUE

Este capítulo tem por objetivo analisar as transformações ocorridas nas relações de gênero na sociedade Kaingang, especialmente na Terra Indígena Toldo Chimbangue, onde se percebe um forte protagonismo feminino.

É pertinente considerar que trabalhar com a perspectiva do gênero para as sociedades indígenas, em especial as mais antigas, não é tarefa fácil, devido à imprecisão de dados históricos, e principalmente ao entendimento de que os relatos sobre essas relações de gênero, como já mencionamos, tratam-se de relações de poder, relações estas que não são homogêneas e, portanto, podem e devem apresentar alterações de acordo com a sociedade e o período histórico. Podemos também fazer a leitura de que muitos dos relatos sobre essas sociedades refletem também as perspectivas masculinizantes da época em que foram desenvolvidas.

Nesse sentido, ao invés de falar de papéis de gênero para a sociedade Kaingang, falaremos em relações de gênero, e os dados com os quais estabelecemos um comparativo com as narrativas presentes no Toldo Chimbangue, são dados encontrados em pesquisas de historiadores, antropólogos e cronistas, que demonstram haver um certo padrão nessas relações. Contudo, não temos a pretensão de afirmar que o padrão se reproduz em todas as comunidades Kaingang, tão pouco que o protagonismo feminino, evidenciado no Toldo Chimbangue a partir da segunda metade do século XX, não exista ou tenha existido em outras comunidades Kaingang e em outros tempos.

De modo geral, na literatura que se produz sobre os Kaingang, em especial os da região Oeste de Santa Catarina, pouco se privilegia questões relacionadas às diferenças de gênero nessas sociedades. É comum que a categoria “mulher Kaingang” seja mais abordada em análise sobre matrimônio, sobre núcleo doméstico, e sobre relações de parentesco (mãe, esposa, irmã) entre os Kaingang, de modo que, nessas análises, a prerrogativa masculina prevalece.

A intensão aqui é evidenciar as vozes femininas, buscando estabelecer algumas transformações referentes às relações de gênero que ocorreram nas sociedades Kaingang, destacando as experiências das Kaingang do Toldo Chimbangue enquanto agentes políticos, entendendo que, apesar de a chefia ou liderança Kaingang ser a principal figura de representação política da comunidade, sendo muito respeitada por todos os membros, a ação política dentro da Terra Indígena ultrapassa a esfera do “público” (muitas vezes associada ao masculino), abarcando de modo interligado questões relacionadas ao gênero, à religião, ao parentesco e também, à política externa à comunidade – política dos *Fóg*. Assim, iremos

perpassar por temas relevantes à análise dos agenciamentos femininos, como os sistemas patrilinear, matrilinear, e matrimonial, que são aspectos presentes e relevantes para a análise de uma sociedade Kaingang. A intenção é apontar as transformações relacionadas ao gênero ao longo do tempo, e rever a associação, privado/feminino, público/masculino, tendo em vista que a atuação de Fen'Nó, Paulina e Vanisse nos permite indicar a presença ativa de mulheres em espaços públicos. Três gerações de mulheres, ocupando postos de liderança na Terra Indígena Toldo Chimbangue.

3.1 AS RELAÇÕES DE GÊNERO NAS SOCIEDADES KAINGANG DO PASSADO

Em diversos estudos sobre as sociedades Kaingang do passado, é muito comum que as relações de gênero sejam evidenciadas quando se analisam temas como o matrimônio, o parentesco, a organização do núcleo doméstico, o trabalho e o ciclo de vida. Becker (1995, p. 138), sobre a diferença entre os sexos nas sociedades Kaingang do século XIX no Rio Grande do Sul, afirma que “é grande a importância da mulher na sociedade Kaingang; ela não ocupa uma posição de inferioridade, de escrava ou simples propagadora da espécie, como afirmam alguns autores”. Contudo, a mulher devia submissão ao marido, a autora enfatiza também as diferentes atividades desempenhadas por mulheres e homens – essas que demonstram, segundo a autora, continuidade no século XX, mesmo diante de algumas variações advindas da intensificação do contato com não indígenas. As atividades relacionadas ao ambiente público, de acordo com Becker (1995) eram exclusivamente desempenhada pelos homens, como por exemplo os postos de chefia do grupo, ou mesmo a tarefa de dialogar com não indígenas.

A divisão sexual do trabalho⁸² é observada também no contexto das sociedades Kaingang. Sacchi (1999, p. 20), em seu trabalho sobre Antropologia de Gênero na área indígena de Manguairinha - PR, observa que “a dominação do homem sobre a mulher é o valor social que informa a distribuição de tarefas”. Claro que esse aspecto pode apresentar alterações de

⁸² É preciso considerar que a noção de “trabalho”, ao nos referirmos às sociedades indígenas do passado, não podem ser pensadas do mesmo modo que a da sociedade capitalista, sobretudo em sua concepção econômica, em que as relações de trabalho produtivo e de lucro são parte visceral da sociedade. Nesse sentido, as interpretações referentes às relações de trabalho nas sociedades indígenas antes do contato (ou mesmo nas sociedades do pós contato, que vivem à margem do sistema capitalista) não podem ser lidas com base nos preceitos econômicos da sociedade capitalista. Seria prudente, portanto, considerar o que diz D'Angelis e Veiga (2001, p.13) quando destacam que o fator principal que diferencia a concepção de trabalho nas sociedades indígenas (aquelas não alteradas pelo contato) em relação à sociedade capitalista “está na finalidade e na apropriação dos seus resultados”. De acordo com os autores, o fator reciprocidade se sobrepõe nas relações de trabalho e “se realiza por uma regra que coloca a sociedade acima do sujeito, o coletivo antes do indivíduo”. Obviamente, essa regra não se aplica do mesmo modo para as sociedades indígenas atuais, que, por necessidade ou por opção, estão inseridas na lógica capitalista.

acordo com as especificidades de cada comunidade Kaingang. Baldus (1937, p.41), em sua experiência entre os Kaingang de Palmas, mais especificamente no Toldo das Lontras e arredores, relata que “a mulher não tem posição inferior à do homem. Isto é demonstrado pelo fato de que os homens não se furtam a fazer trabalhos femininos”, contudo, o autor em questão evidencia no próprio discurso a existência de “trabalhos femininos” e menciona atividades regularmente realizada por mulheres, como assar e cozer as carnes da caça;

A divisão do trabalho de acordo com os gêneros se trata, portanto, de um aspecto comum apontado por diversos autores em relação às sociedades Kaingang, em especial às do passado. Souza (1918) descreve as atividades desempenhadas em um acampamento Kaingang do início do século XX, em São Paulo, da seguinte maneira:

Quando se permaneceu nos acampamentos dos índios tem-se a impressão que só a mulher trabalha. Isso pela razão muito simples, de considerar a palhoça e suas imediações e como a sua habitação e sendo todo o trabalho domestico atribuição exclusivamente feminina, só a mulher é vista em atividade. Julgam, parece-nos, desfavoravelmente, o homem que se atira a labores dessa ordem. Assim, um de nós quis ajudar várias índias pilharem milho, e este facto, produziu hilaridade entre os homens. Estes pescam, caçam e guerreiam, constroem as palhoças e fazem o fogo, que a mulher se encarrega de conservar (SOUZA, 1918, p. 744).

Neste sentido, percebe-se que as tarefas domésticas eram atividades tipicamente femininas, o que também é apontado por Becker (1976, p. 188), que observa que “o homem deve ficar livre para poder zelar pela garantia do grupo, ficando, pois, ao encargo da mulher quase toda a atividade grupal, atividade que pode, entretanto, ser dividida também de acordo com a idade e posição social no grupo”. Ao se referir a quase toda a tarefa grupal, Becker (1976) cita como trabalhos femininos todas as atividades referentes ao ambiente doméstico, ao cuidado com os filhos, ao transporte da carga, dos filhos e da colheita em viagens⁸³, e ainda à participação em episódios de guerras.

Quanto a essa questão no Toldo Chimbanguê, as mulheres mais idosas Angelina Fernandes (91 anos) e Maria Celestrina (90 anos) relatam que as mulheres eram quem mais cuidavam do ambiente doméstico. Contudo, em alguns momentos, os homens não se furtavam em desempenhar algumas atividades: “eles cozinhavam também⁸⁴”.

Sobre esta questão, Paulina Antunes Candói (60 anos) revela que “as mulheres não se mandavam antigamente, elas tinham que ficar em casa, e os homens que saíam caçar⁸⁵”.

⁸³ As viagens eram recorrentes para essas sociedades, especialmente antes da concentração de grupos Kaingang em aldeamentos.

⁸⁴ FERNANDES, Angelina. Entrevista concedida em junho de 2019.

⁸⁵ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em fevereiro de 2019.

Entretanto, ela nos conta que, ao contrário, participava das caçadas da família (na época que ainda havia caça). Nas palavras de Paulina: “eu sempre fui junto com o meu marido, sempre ia caçar⁸⁶”. Ela menciona ainda que os principais alvos da caça eram o Tatu e Ouriço⁸⁷, e que contavam com auxílio de cachorros para localizar a caça. Diante desse relato, entendemos que o protagonismo de Paulina sempre se manifestou e veio a refletir em sua atuação política dentro da comunidade, desde o primeiro processo de luta pela Terra, na década de 1980, novamente durante a segunda reivindicação, concretizada em 2002, e também em sua gestão como Vice Cacique da Terra Indígena, assunto que aprofundaremos nas próximas seções.

A respeito da narrativa masculina sobre a divisão do trabalho, seu Antoninho da Veiga⁸⁸, em entrevista, relata que, enquanto caçava, sua primeira esposa tinha o dever de cuidar da casa e dos filhos; nas palavras de Seu Antoninho: “era eu que governava⁸⁹”. Nesse sentido, percebe-se que, para a geração mais antiga, as narrativas masculinas expressam a divisão do trabalho por gênero e por hierarquia.

A partir desses relatos, concluímos que a divisão sexual do trabalho constituía um elemento presente na organização da sociedade Kaingang e refletia a hierarquia do gênero, bem como a associação da mulher ao ambiente privado e do homem ao público. Esses são aspectos que, como veremos a seguir, sofrem alterações, principalmente a partir da integração da mulher Kaingang a outros espaços e a outros trabalhos para além do ambiente privado.

Outro aspecto presente em diversos estudos e extremamente relevante para a compreensão dos Kaingang diz respeito à sua organização social dualista. Tradicionalmente, explicam sua existência através da divisão em metades clânicas *Kamé* e *Kairu*, relacionadas ao seu mito de origem. De acordo com Crépeau (2006, p. 12), as metades “são concebidas como assimétricas e complementares”, ou seja, possuem características diferentes, e uma completa a outra. A metade é herdada do pai e, portanto, tem-se uma estrutura patrilinear; o filho será da mesma metade do pai e, automaticamente, diferente da metade da mãe.

Esse sistema de organização social através das metades exercia influência nos mais diversos níveis da sociedade, inclusive nas relações políticas e em rituais tradicionais como o

⁸⁶ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em fevereiro de 2019.

⁸⁷ Contou-nos que Ouriço também é conhecido como Porco-espinho.

⁸⁸ Antoninho da Veiga nasceu e ainda mora no Toldo Chimbangue, é filho de Fen’Nó. De acordo com registros da SESAI (2019), tem em torno de 73 anos. Contudo, no início do século XX, nem sempre os registros de nascimento eram expedidos no ano exato do nascimento da criança, de modo que a família de Antoninho acredita que ele tenha aproximadamente 90 anos de idade.

⁸⁹ VEIGA, Antoninho. Entrevista concedida em fevereiro de 2019.

*Kiki*⁹⁰. Contudo, é principalmente através do matrimônio que o sistema de metades é frequentemente atualizado em diversas comunidades Kaingang.

Tradicionalmente, o matrimônio Kaingang acatava algumas regras, como evitar o casamento entre parentes próximos (consanguíneos). De acordo com Sacchi (1999, p. 24), “as regras de casamento obedeciam a exogamia das metades: um membro de uma metade deveria casar-se com um membro da metade oposta”. Em diversos relatos de mulheres do Toldo Chimbanguê, é consenso que, no passado, os casamentos eram arranjados entre as famílias, ainda na infância dos noivos.

Becker (1976, p. 150), em relação aos casamentos, observa que “a regra geral do casamento Kaingang é a monogamia, admitindo-se a poligamia como exceção e como direito exclusivo do Cacique central”. A poligamia cacical aparece também em Mabilde (1983, p. 48), que destaca que “só o cacique principal tem o direito de possuir muitas mulheres”. A existência da poligamia entre caciques pode ser lida também na perspectiva política, sob a qual o número de esposas e filhos acarretariam em influência, prestígio e poder.

Leitura também estendida ao sistema de residência matrilocal, que prevê que, após o casamento, os noivos passem a morar com a família da noiva, ou em sua proximidade, como afirma Veiga (1994):

é comum que as filhas, ao se casarem, tragam o marido para a casa dos pais ou, quando o casal jovem passa a uma casa própria, em geral esta fica localizada ao lado das casas dos pais. As exceções são para o caso de filhos únicos que devem cuidar de seus velhos pais, e moças órfãs que com o casamento passam a morar com a família do marido (VEIGA, 1994, p. 94).

Nesse sentido, a força de trabalho do gênero estaria a serviço do sogro, de modo que engrossaria sua influência social, política e econômica. Para Sacchi (1999, p. 28), esse sistema residencial também interfere nas relações de gênero, pois “institui uma reciprocidade entre as parentas consanguíneas”, o que nos leva a entender que há um fortalecimento das redes femininas, principalmente entre mulheres da mesma família. Logo, sua influência social e política também seriam ampliadas, considerando que a relação entre os gêneros eram de dependência e complementariedade, asseguradas através do matrimônio.

⁹⁰ O Kiki é um ritual Kaingang de culto aos mortos, de acordo com Fernandes. Sobre o ritual, Almeida e Sacchi (1999, p. 04) dizem que “apesar das transformações provocadas pelo contato entre os Kaingang e a sociedade nacional, o Kiki se manteve como um centro ritual; uma expressão pragmática da articulação entre as metades”. Ainda de acordo com os autores, o ritual foi abandonado a partir da década de 1950, sendo retomado na década de 1970 no Posto Indígena Xapecó.

Contudo, o que percebemos no Toldo Chimbangue é que esses aspectos que são marcadores das diferenças entre os gêneros nas sociedades Kaingang – divisão sexual do trabalho, divisão em metades exogâmicas, sistema de descendência patrilinear, sistema residencial matrilocal e matrimônio – sofreram significativas alterações. Isso nos leva a refletir sobre em que grau essas alterações são resultado de agenciamentos femininos, e sobre quais medidas podem ser atribuídas ao intenso contato entre a comunidade Kaingang e outros grupos, principalmente a partir da intensificação do processo de colonização em meados do século XX, que resultou na intrusão do território Kaingang do Toldo Chimbangue e se seguiu da expropriação fundiária destes, promovendo alterações no modo de vida do grupo.

4.2 RELAÇÕES DE GÊNERO NA ATUALIDADE NO TOLDO CHIMBANGUE

Diante dos relatos de mulheres Kaingang que moram atualmente no Toldo Chimbangue, podemos entender que houve uma diluição nas relações de gênero, bem demarcadas no passado. Suas narrativas apontam para alterações com maior ou menor grau, dependendo da geração a qual pertencem; para a geração das mulheres mais jovens, a tenuidade dessas relações com base nas diferenças entre os gênero é observada.

De acordo com dados obtidos na Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI, polo base de Chapecó – SC, no ano de 2019, residem no Toldo Chimbangue 572 pessoas entre Kaingang e Guarani, de 0-100 anos de idade, conforme tabela:

Tabela 4: Dados populacionais do Toldo Chimbangue I e II

DADOS POPULACIONAIS TERRA INDÍGENA TOLDO CIMBANGUE			
Kaingang	489 pessoas de 0 – 100 anos	Mulheres: 233	Homens: 256
Guarani	83 pessoas de 0 – 100 anos	Mulheres: 43	Homens: 40
TOTAL: 572 pessoas de 0 – 100 anos			

Fonte: SESAI, 2019.

Destes 572 indivíduos, 276 são mulheres, também de 0 – 100 anos de idade, sendo 233 da etnia Kaingang e 43 da etnia Guarani, conforme tabela:

Tabela 5: número de mulheres que residem na T.I. Toldo Chimbangue por Faixa Etária e Etnia

Dados Demográficos das Mulheres por Faixa Etária		
Faixa Etária	Kaingang	Guarani
0 – 12 anos	57	15
12 – 20 anos	41	06
20 – 40 anos	86	15
40 – 60 anos	42	06
60 – 80 anos	18	02
80 – 100 anos	05	01
TOTAL: 276 mulheres de 0 – 100 anos		

Fonte: SESAI, 2019.

A partir dos dados, vemos que 37% das mulheres Kaingang têm de 20 a 40 anos, e é justamente nessa geração que se percebe as narrativas que demonstram a maior diluição com relação às diferenças entre os gêneros da sociedade Kaingang, ilustradas nas pesquisas referenciadas. Foi comum ouvirmos, nas entrevistas ou em conversas informais, que os pais cuidavam dos filhos enquanto as mães trabalhavam fora, ou que as tarefas domésticas eram divididas entre o casal.

As mudanças no sistema de casamentos são o lugar onde se percebem as maiores alterações referentes às relações de gênero. Mudanças que são consenso entre as entrevistadas, que contam que, no passado, no Toldo Chimbangue, o matrimônio obedecia algumas regras, impostas ora pelas famílias, ora pelas lideranças. Porém, com o tempo, mudou; atualmente, as uniões ocorrem sem interferência externa ao casal.

Dona Maria Celestrina, a “Mãe Véia”, nos contou que “hoje em dia os casamentos tudo é vergonha⁹¹”. Argumenta que é vergonha porque não tem respeito e segue relatando que, no passado, quem escolhia o noivo ou a noiva eram os pais. Quanto ao namoro, diz que “as moças podiam namorar um ou dois anos, mas não se via agarramento como hoje em dia⁹²”. Conta ainda que, no passado, não podia nem pegar na mão do namorado e diz, com espanto, que “hoje em dia até dormem juntos⁹³”. Essas mesmas mudanças que ocorreram nos relacionamentos – namoros e casamentos – também aparecem na narrativa de Angelina Fernandes (91 anos), menciona que “as moças que queriam namorar tinham que pedir para a mãe se podiam⁹⁴” e que, se os pais não permitissem o namoro, o jeito era fugir. Nesse sentido, percebemos que a fuga representava um aspecto da autonomia feminina no passado, quando ocorria.

⁹¹ RODRIGUES, Maria Celestrina. Entrevista concedida em junho de 2019.

⁹² RODRIGUES, Maria Celestrina. Entrevista concedida em junho de 2019.

⁹³ RODRIGUES, Maria Celestrina. Entrevista concedida em junho de 2019.

⁹⁴ FERNANDES, Angelina. Entrevista concedida em junho de 2019.

Angelina Fernandes nos contou que, no passado, quando ocorriam os casamentos, era feita uma grande festa, que as mulheres casavam de vestido branco e que, na ausência de um padre, quem fazia o casamento era o Cacique ou o *Kujã*⁹⁵.

Em entrevista, Paulina Antunes Candói e Santa Maria Antunes (filha de Paulina) nos contam, sobre os casamentos, que “agora é tudo liberado, pode casar com quem quiser”. Contudo, algumas questões relacionadas ao casamento ainda são tabus na comunidade Kaingang, diga-se: a união entre pessoas pertencentes a mesma metade, *Kamé* ou *Kairu*, o casamento entre indígenas e não indígenas e o divórcio. Estes constituem temas complexos e que geram divergências. Vanisse Domingos afirma que:

Em algumas aldeias se respeita muito a questão das marcas para o casamento - a pessoa não pode casar com outra que pertença a mesma metade, somente com alguém da metade oposta - tanto que quando acontece de querer casar com a mesma marca, um é mandado embora, ou os dois, para não haver o casamento. *Aqui no Chimbangue não acontece assim*, até pela perda de vários desses valores, têm vários que não sabem qual a sua marca.⁹⁶

O fato de muitas pessoas atualmente não saberem a qual metade pertencem, se são *Kamé* ou *Kairu*, torna-se um aspecto relevante para compreender o fato de o sistema de metades exogâmicas não compor mais o conjunto de regras matrimoniais. Contudo, existem aqueles que optam por respeitar o sistema de metades, mesmo que esse não seja regra. Iara Campolin (30 anos), atualmente casada com João Batista Antunes (filho de Paulina Antunes Candói), relata que “nós respeitamos as metades, eu sou *Kairu* e ele é *Kamé*”. Ela diz ainda que incentiva essa tradição entre os filhos: “o meu filho mais velho é falante da língua, então eu falo para ele que ele tem que casar com uma índia, ele é *Kamé*, então tem que achar uma *Kairu*, que não seja da mesma marca que ele”.

Outro aspecto importante referente à trajetória de Iara é que, ainda jovem, resolveu sair da Terra Indígena, onde morava, em Iraí – RS, e ir morar com seu pai na Terra Indígena Aldeia Condá em Chapecó – SC, justamente por conta das regras matrimoniais que existiam em sua comunidade original. Segundo Iara,

Na verdade é que lá em Iraí tinha essas regras de Cacique, que não podia namorar, só casar, se namorar tem que casar já, e casar cedo, e aí eu não quis casar, porque me achei muito nova com 17 anos. Então eu disse para a minha mãe e minha tia que iria morar com o meu pai, para não casar⁹⁷.

⁹⁵ Guia espiritual dos Kaingang.

⁹⁶ DOMINGOS, Vanisse. Em entrevista realizada dia 04/04/2019.

⁹⁷ CAMPOLIN, Iara. Em entrevista concedida no dia 17/04/2019.

É interessante que o matrimônio torna-se um aspecto em que o protagonismo feminino pode ser evidenciado, e percebe-se que algumas das transformações ocorridas ao longo do tempo, no sistema de matrimônio Kaingang, no caso do Toldo Chimbanguê, foram agenciamentos femininos. O fato de escolher o momento do casamento é um dos exemplos que podemos citar como agencia feminina.

Outra questão em que esse mesmo protagonismo feminino pode ser mencionado é a do caso de casamentos entre indígenas e não indígenas. No passado, segundo relatos de Paulina Antunes Candói, Santa Maria Antunes e Vanisse Domingos, se um homem indígena se casasse com uma mulher *Fóg*, ele poderia, por direito, trazê-la para morar na comunidade junto a ele. Por outro lado, se ocorresse de a mulher indígena se casar com um *Fóg*, não poderia trazê-lo para morar com ela. Teria ela, então, que se retirar da comunidade no momento do casamento, fato que passou a ser questionado pelas mulheres, conforme o relato de Vanisse:

Se a gente for ver - eu não tenho um estudo sobre isso, mas a leitura superficial que faço - a cultura indígena era bem machista, desde a própria forma dos Caciques em uma época atrás, ter mais de uma mulher, 2 ou 3. Até pela própria forma dos Kaingang se organizar, no passado era assim se o homem casasse com uma mulher branca, ela podia ir morar com ele, a mulher se casasse com um homem branco, ela teria que ir (*sair da terra indígena*), então porque o homem podia e a mulher não? Depois a gente (*mulheres*) começou a discutir porque o homem? Porque só o homem? Porque se for pela questão da “mistura”, o filho da mulher não indígena também vai ter traços não indígenas como o do homem não indígena, aí a gente pensou: não, a gente vai ter que mudar isso, é uma cultura machista, ou se aceita também o homem não indígena ou não se aceita nem o homem nem a mulher não indígena, e não só o indígena (*homem*) ter o direito⁹⁸

O casamento entre indígenas e não indígenas atualmente é aceito no Toldo Chimbanguê, apesar de ser uma questão que enfrenta bastante resistência, principalmente por parte das gerações mais antigas de moradores Kaingang. Fato que também se relaciona com a preocupação da possibilidade de posse de não indígenas sobre o território. Sobre tal questão, Paulina Antunes Candói afirma que, “se um índio casa com uma branca é ele que manda, se uma índia casa com um branco, quem manda é ela”. Ela relata ainda que, independente do gênero, “o branco não pode fazer um capital ali, porque a terra é dos índios”.

Percebemos, então, que o casamento entre indígenas e não indígenas (mulheres ou homens) é alvo de resistência entre alguns, mesmo que ocorra; no que toca o direito a morar com o cônjuge, passa pelo aceite do grupo, mas, atualmente, é direito tanto feminino quanto masculino, sendo deste modo, outra evidência da agencia feminina naquele espaço.

⁹⁸ DOMINGOS, Vanisse. Em entrevista realizada dia 04/04/2019.

O rompimento do matrimônio é verificado em diversos casos e, na atualidade, não implica em vergonha ou desvalorização social da mulher ou do homem Kaingang, no Toldo Chimbangue. O que ocorre é que, no passado, a separação por traição implicava em punições, tanto para homens quanto para mulheres. Existem relatos que indicam que, em outras Áreas indígenas, os castigos eram destinados somente às mulheres. Contudo, de acordo com Paulina Antunes Candói, no Toldo Chimbangue, nunca houve essa diferenciação por gênero. Havia, no entanto, em casos de não conciliação, sobretudo quando envolvia a violência contra uma das partes, a interferência das lideranças, tanto para aplicar as punições quanto para remover os envolvidos para outras áreas nos casos em que não existia acordo entre o casal. Dona Angelina Fernandes relata que, no passado, o castigo era amarrar a pessoa no tronco⁹⁹: “amarravam pelas pernas¹⁰⁰” quando o marido batia na mulher; hoje, a prática é proibida no Toldo Chimbangue.

Assim, apesar de não serem as questões centrais de nossa investigação, entendemos que as alterações ocorridas em torno das relações de gênero na T.I. Toldo Chimbangue, como a evidência de autonomia em relação ao matrimônio, ou a como diluição das atribuições femininas e masculinas com relação ao trabalho, marcam o protagonismo feminino na comunidade Kaingang e possibilitam uma efetiva atuação das mulheres Kaingang em outros espaços para além do doméstico/privado. Nesse sentido, reportamo-nos e concordamos com o argumento de Rocha (2010):

É consenso que uma suposta complementaridade entre os gêneros não dispensa a assimetria – homens e mulheres Kaingang possuem atribuições distintas em suas redes cosmológicas, sociais e políticas. Porém, cada vez mais, percebe-se que a distinção entre dois domínios separados não abarca a complexidade da vida indígena – de mulheres e homens, independentemente, que assumem papéis importantes na constituição e formação de grupos extensos (ROCHA, 2010, p. 1)

Neste sentido, percebemos, no Toldo Chimbangue, sobretudo através dos relatos daqueles que viveram a expropriação territorial e o início da Luta pela Terra, que as distinções entre domínio feminino/privado e masculino/público, como observado em diversas análises a respeito dos Kaingang – Souza (1918), Baldus (1937), Becker (1976), Mabilde (1983), Veiga (1995) – não correspondem à realidade vivenciada no contexto da expropriação fundiária e da luta pelo território, ou seja, ocorre que os marcadores da identidade étnica estão extremamente vinculados à luta pela terra, e, portanto, as relações de gênero já não determinavam a

⁹⁹ De acordo com Paulina Antunes Candói, o tronco era o nome dado ao local onde ficavam amarrados os indígenas que pagavam pena. Paulina relata que, na verdade, eram dois troncos, de modo que a pessoa era amarrada pelas pernas, “uma perna em cada tronco”.

¹⁰⁰ FERNANDES, Angelina. Entrevista concedida em junho de 2019.

organização social do grupo. Nesse caso específico (o Toldo Chibangue), verifica-se uma estreita relação entre ambiente público e privado. Nesse sentido, as decisões políticas não estavam restritas aos espaços públicos, de modo que também envolviam relações familiares e privadas.

3.3 PARTICIPAÇÃO POLÍTICA DE MULHERES KAINGANG NO TOLDO CHIBANGUE

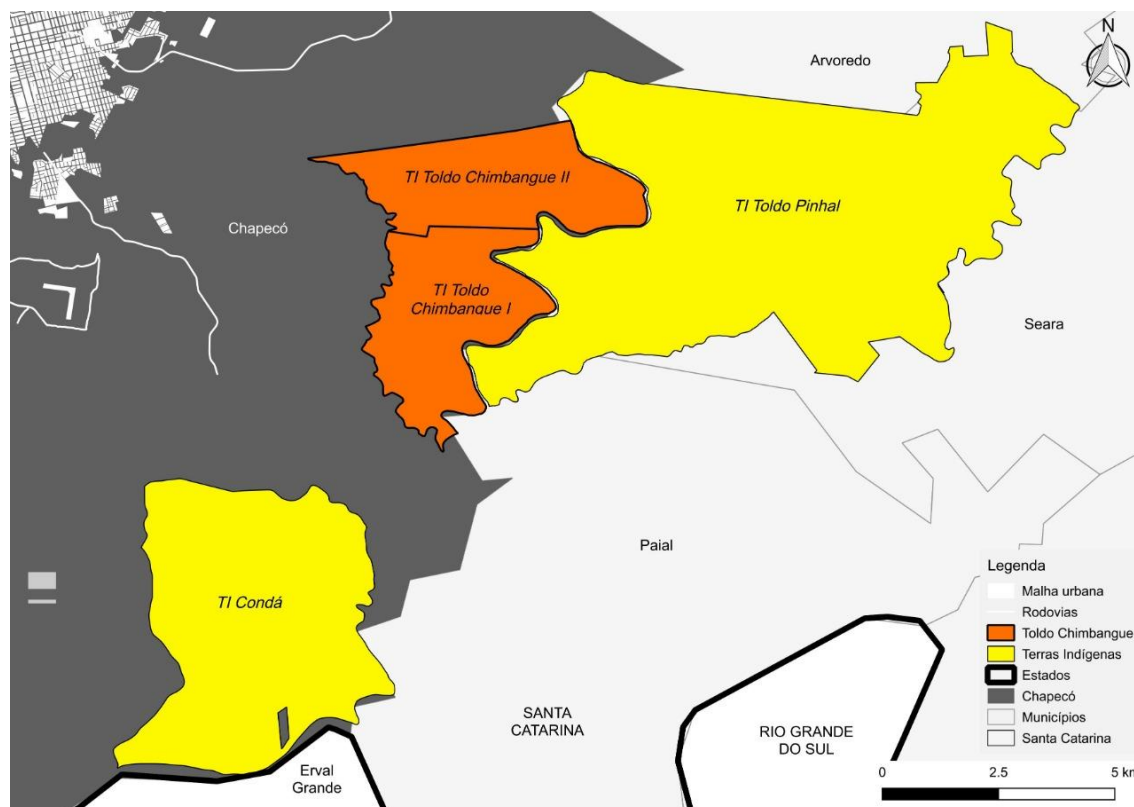
A Luta pela Terra no Toldo Chibangue, não só inaugurou um novo modelo de demarcação de terras indígenas no Brasil, como mencionamos no Capítulo anterior, mas também possibilitou interessantes reflexões sobre as relações de gênero, tendo em vista a efetiva atuação de algumas mulheres Kaingang na dimensão sócio-política de constituição, organização/instrução e suporte do grupo, antes, durante e depois da demarcação territorial. É importante sublinhar que essa efetiva atuação sócio-política à qual nos referimos não significa atuações exclusivamente relacionada a algum cargo de liderança politicamente legitimado, a exemplo dos Caciques e Vice Caciques. No entanto, como já mencionamos anteriormente, entendemos a política indígena de modo mais abrangente, que envolve diversos aspectos para além da liderança política.

O Toldo Chibangue teve, como uma das principais lideranças e como responsável pela conquista do território, uma mulher, Fen'Nó, que nunca ocupou cargo de Cacique, mas que era a principal figura em torno da qual se articulava o movimento de reivindicação territorial, ou seja, o Toldo Chibangue é um exemplo claro de liderança feminina que possibilitou a reivindicação fundiária, identificação das terras Kaingang, constituição e fixação geopolítica do grupo, pois foi em torno das memórias e da trajetória dessa mulher que se respaldaram os agentes envolvidos em prol da demarcação da terra indígena.

A liderança de Fen'Nó e o envolvimento de outras mulheres no primeiro processo de Luta pela Terra, que em 1986 resultou na demarcação de 988ha – Toldo Chibangue I, possibilitam-nos argumentar que, neste contexto, no Toldo Chibangue, o processo político de “luta pela terra” forneceu a oportunidade para o desenvolvimento do protagonismo feminino. Esse fato se mantém após a conquista do Território, a exemplo da atuação política de Paulina Antunes Candói, que, em meados da década de 2000, foi Vice Cacique da T. I., e de Vanisse Domingos, que, atualmente, é a principal liderança feminina, com efetiva militância no Movimento Indígena regional em especial na luta pela educação indígena. Ambas tiveram forte

atuação no segundo processo de Luta pela Terra, que resultou na conquista de mais 954ha em 2002, conhecido como Toldo Chimbangue II, conforme podemos ver no mapa.

Mapa 6: Mapa de localização Toldo Chimbangue I e Toldo Chimbangue II



Fonte: A autora, adaptado de Prefeitura Municipal de Chapecó (2016); IBGE (2010) e FUNAI (2019).

Temos ainda que considerar que, para o contexto indígena, as dimensões Público e Privado não indicam necessariamente uma oposição política entre ambos, mas, em alguns casos, podem sim ser complementárias. Matos (2012) argumenta que o fato de as mulheres nem sempre estarem presentes no ambiente público não significa que estejam fora das tomadas de decisões políticas:

Nas sociedades indígenas, os espaços identificados como “públicos” não são concebidos como esfera exclusiva para tratar de assuntos coletivos relativos à aldeia. [...] No entanto, é preciso considerar que, na organização social dos povos indígenas, o espaço doméstico também funciona como esfera política, ou seja, decisões e ações nele tomadas podem provocar impactos na vida coletiva da unidade social mais ampla (MATOS, 2012, p. 146).

Nesse sentido, entendemos que a influência das mulheres na política indígena no Toldo Chimbangue é ainda mais ampla, haja visto que, além de suas presenças nos espaços públicos,

como no contexto do movimento de retomada do território, temos efetiva influência nos domínios privados, fato presente em diversas narrativas que falam sobre a importância dos conselhos das mães na família. Paulina Antunes Candói afirma que “eles sempre perguntam se dá ou não. Será que vai dar certo mãe? Eu digo: você que sabe, pode dar e pode não dar. [...] agora se é um lugar que não é bom mesmo, que vai prejudicar eles, eu digo não, deixa assim do jeito que está. E eles obedecem¹⁰¹”. O mesmo aspecto é observado por Janete da Veiga a respeito da influência de sua avó Fen’Nó na organização da família e da comunidade como um todo. De acordo com Janete: “ela dizia o que tinha que fazer [...], ela mandava em casa, mandava na família e até na comunidade, era ela quem chefiava, ela conseguia marcar reuniões e conversar com o pessoal, combinar o que tinha que ser feito¹⁰²”. Nesse sentido, entendemos que as mulheres Kaingang do Toldo Chimbangue nunca estiveram alheias às decisões nos mais diversos segmentos da comunidade.

Podemos visualizar, na Figura 14, a presença de mulheres integrando o grupo de pessoas que iam a Brasília negociar com legisladores, no acampamento que os Kaingang do Toldo Chimbangue levantaram na esplanada dos ministérios durante o processo de Luta pela Terra. Segundo informações de Paulina Antunes Candói, na imagem, estão Dona Maria Celestrina Rodrigues – que hoje é a Mãe Véia da comunidade – e Dejanira Fortes, cunhada de Fen’Nó.

Figura 12: Acampamento dos Kaingang do Toldo Chimbangue na Esplanada dos Ministérios, em 1984 em Brasília – DF.



Fonte: Acervo Escola Fen’Nó.

¹⁰¹ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

¹⁰² VEIGA, Janete da. Entrevista concedida em agosto de 2018.

Dona Maria Celestrina nos contou que foi uma vez à Brasília junto a um grupo de Kaingang reivindicar a demarcação do território. Relatou que o maior momento de tensão pelo qual passou ocorreu após a demarcação do Toldo Chibanguê I, em momentos de conflitos internos no próprio grupo, quando a FUNAI introduziu, na área, Kaingang de outras localidades, o que resultou na expulsão de alguns que viviam ali. Nesse episódio, Maria Celestrina conta que teve um sobrinho baleado na época e que, mesmo ainda não morando no Toldo Chibanguê (morava ainda no Toldo Pinhal), estava presente no episódio truculento, tendo que se retirar junto com Paulina Antunes Candói (uma das pessoas expulsas). Foram ambas levadas para Xanxerê, onde o CIMI tinha sede, e depois para o Seminário de Chapecó, onde foram acolhidas por Dom José Gomes, permanecendo cerca de três meses, até que o conflito findasse e pudessem retornar para o Chibanguê.

Maria Celestrina relatou ainda que também participou da luta pela demarcação do restante do território, momento em que já residia na Terra Indígena Toldo Chibanguê I e em que as manifestações eram mais concentradas na região do Toldo Chibanguê II.

Conforme relatos, a maior parte das mulheres que acompanhavam de perto os desdobramentos do processo de reivindicação e que viajavam para negociações eram “parentes” de Fen’Nó, o que indica a sua influência no âmbito familiar. Essa atuação das mulheres dentro de suas casas, ou mesmo para além do lar, é um aspecto que evidencia o agenciamento feminino na política Kaingang do Toldo Chibanguê. Atuação determinante durante o processo de retomada territorial, como vimos, sobre a liderança de Fen’Nó na Luta pela Terra. Somaram-se a ela outras mulheres no mesmo período; suas irmãs, filhas, cunhadas e sobrinhas eram convocadas para a luta, e seguiam seus passos – a exemplo de Paulina Antunes Candói (60 anos), Kaingang, e uma das nossas principais interlocutoras. Paulina pode ser considerada herdeira direta de Fen’Nó (SAVOLDI; BAZZI, 2019), e representa outra geração de mulheres Kaingang que sempre estiveram na luta por seus direitos, participando ativamente das decisões políticas de sua comunidade. Paulina foi, e ainda é, uma forte liderança feminina na comunidade, motivo pelo qual dedicaremos uma maior reflexão sobre sua atuação na T.I. Toldo Chibanguê, assim como fizemos com a trajetória de Fen’Nó no capítulo anterior.

Em entrevista, Paulina relata que nasceu na Terra Indígena Votouro e foi morar no Toldo Chibanguê quando tinha cerca de 3 anos de idade, levada por seu pai para ser criada por Fen’Nó (sua tia). Cresceu com Fen’Nó, nas margens do Rio Irani e vivenciou a invasão do território Kaingang pela Frente Colonizadora. Moravam em ranchos e trabalhavam para os colonos. Segundo ela, eram tempos difíceis: empreitavam luta cotidiana pela sobrevivência.

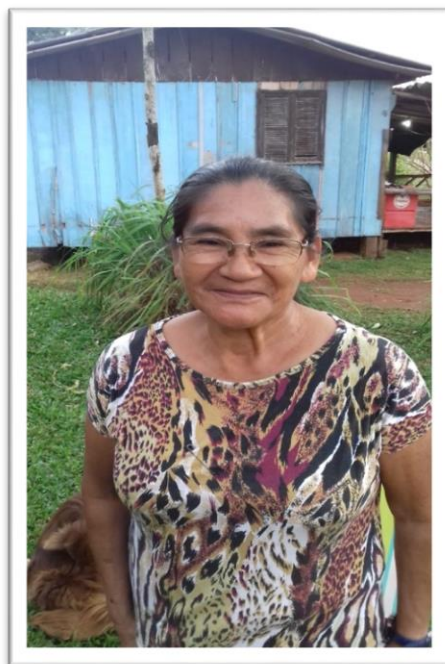
Casou-se cedo, aos 16 anos, período em que precisou ir para outra localidade em busca de melhores condições de vida. Teve sete filhos. Voltou ao Toldo Chimbangue, a pedido de Fen'Nó, para contribuir na luta pela terra e integrou o grupo que foi à Brasília diversas vezes reivindicar a demarcação do território Kaingang. Analisando seus relatos, percebemos que já demonstrava na época instinto de liderança e o dom da palavra.

Paulina menciona que foi à Brasília, junto com Fen'Nó, pelo menos três vezes, reivindicar a demarcação. Nesses momentos, contavam com uma rede de apoio, articulada principalmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e pela Funai, que organizavam a hospedagem e contribuía nas reuniões com os parlamentares. Paulina recorda-se que eram os integrantes do CIMI que redigiam as atas das reuniões. Recordava ainda que, nas primeiras idas ao Distrito Federal, ela e Fen'Nó eram as únicas mulheres presentes. Com o tempo, outras mulheres foram integrando esse grupo.

Outro dado interessante sobre sua atuação na comunidade é que ela foi também a primeira professora indígena a lecionar na comunidade do Toldo Chimbangue, logo após a demarcação das terras na década de 1980. Contou-nos que dava aulas para as crianças ainda na primeira escola improvisada, local onde atualmente é o CEIM Toldo Chimbangue.

O processo de Luta pela Terra se deu em dois momentos distintos, como mencionado anteriormente. No segundo momento, que se seguiu após a conquista cerca da metade do território reivindicado, os Kaingang seguiram na luta para rever o restante que ainda faltava e já estava identificado como sendo de ocupação imemorial dos Kaingang no Toldo Chimbangue, conforme descrito no Laudo Antropológico. Nesse momento, Paulina também foi muito atuante, seguiu participando não só das viagens e diálogos com legisladores, mas também dos diversos protestos organizados em Chapecó, fechando estradas e fazendo passeatas para chamar a atenção das autoridades para a reivindicação.

Figura 13: Paulina Antunes Candói



Fonte: Foto: Andreza Bazzi, 2018, acervo pessoal da autora.

Até o momento, Paulina foi a única mulher a ocupar um cargo de liderança política na comunidade, sendo convidada pelo grupo a ser Vice Cacique por volta do ano de 2008 (sua memória quanto a data não oferece certeza). Porém, recorda-se que as mulheres teriam ficado contentes com o fato de uma mulher ser liderança. Nas palavras de Paulina: “foi feito eleição, ele ganhou, e me chamou pra ser a vice dele, as mulheres gostaram, porque bateram palmas quando eu entrei¹⁰³”. Sua trajetória é mencionada também em cordel de Autoria de João Batista Antunes, filho de Paulina e professor de Língua Portuguesa da Escola Indígena Fen’Nó, conforme trecho que segue:

Sou uma mulher de fibra,
 Que gosta de participar,
 Fui até vice-cacique,
 Mostrando que a mulher Kaingang,
 Pode muito bem liderar.
 (ANTUNES, 2019, p. 48).

Sobre as atividades que desempenhava como Vice Cacique, Paulina conta que ia em reuniões do movimento indígena representando a comunidade, sempre na luta pelos direitos dos povos indígenas. Além disso, atuava como mediadora dos conflitos que ocorriam entre o grupo. De acordo com Paulina, “quando as pessoas erravam, a gente mandava chamar, eu não

¹⁰³ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

tenho queixas. Eles me respeitaram muito!”. Quanto aos conflitos que ocorriam, menciona que diversas vezes teve que ir até o juiz receber orientações de como proceder, principalmente nos casos de violência doméstica contra as mulheres indígenas. Segundo Paulina, naquele momento, prevalecia a “lei dos índios”¹⁰⁴. A violência contra a mulher indígena apareceria em outras narrativas também. Para Paulina e Vanisse, ocorre principalmente devido ao uso do álcool, problema presente em muitas comunidades indígenas que tem preocupado as lideranças e as mulheres indígenas de modo geral.

Paulina conta ainda que, quando era Vice Cacique, havia no Toldo Chimbangue uma organização de mulheres, que utilizavam o pavilhão da Igreja Católica para os encontros, momento em que fortaleciam seus laços e se organizavam para o movimento, além de desenvolverem juntas algumas atividades. Em matéria publicada pelo Programa SC Rural, da Secretaria de Estado da Agricultura e da Pesca do Governo do Estado de Santa Catarina, sobre a participação de mulheres do Toldo Chimbangue, Aldeia Condá, Guarani, e Toldo Pinhal, em cursos de fabricação artesanal de produtos de limpeza e higiene, promovidos pela Empresa de Pesquisa Agropecuária e Extensão Rural de Santa Catarina - EPAGRI Chapecó e Projeto Microbacias 2, Paulina comenta: “nós vamos nos reunir e fazer os produtos em grupo e dividir. Assim o grupo realiza mais atividades e fica mais forte¹⁰⁵”. Atualmente, não existe mais a organização de mulheres no Toldo Chimbangue; de acordo com Paulina, quando desmancharam o pavilhão da Igreja, o grupo ficou sem ter onde se encontrar e as atividades cessaram.

No presente, Paulina atua como agente de saúde no Toldo Chimbangue, ligada a SESAI. É considerada pela comunidade Kaingang uma *Kofá*¹⁰⁶, preservando a cultura da medicina tradicional, cultivando ervas e produzindo os remédios do mato. Conhece também as técnicas de confecção do artesanato Kaingang, que é exposto e vendido principalmente durante a realização das Semanas Culturais, que ocorrem durante o mês de abril na Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen’Nó.

Durante este evento, Paulina costuma ser bastante requisitada por estudantes e professores em suas pesquisas sobre a cultura e História dos Kaingang do Toldo Chimbangue. Nas duas últimas edições da Semana Cultural, que acompanhamos durante o desenvolvimento

¹⁰⁴ Conforme o relato de Paulina, a justiça não indígena só interferia em casos extremos onde os próprios indígenas não conseguiam resolver as questões. Existia por parte da justiça não indígena um respeito com relação a autonomia das lideranças dentro da Terra Indígena.

¹⁰⁵ CANDÓI, Paulina Antunes. Em Matéria publicada pelo Programa SC Rural em 20/05/2008. Disponível em: <http://www.microbacias.sc.gov.br/visualizarNoticia.do?entity.noticiaPK.cdNoticia=2041>.

¹⁰⁶ Palavra Kaingang que significa ancião ou sábios.

deste estudo, percebemos que Paulina é retratada como uma importante *Kofá*, detentora da sabedoria ancestral, e uma das várias personagens fundamentais da História de luta e resistência do Toldo Chimbanguê. Sua imagem aparece em diversos momentos e salas temáticas do evento, significando que ela é uma referência importante para o grupo, como podemos ver nas imagens a seguir.

Figura 14: Sala Temática de Língua Portuguesa e Cultura Kaingang



Fonte: Foto de Andreza Bazzi, 2019.

Figura 15: Sala Temática sobre História do Toldo Chimbanguê



Fonte: Foto de Andreza Bazzi, 2019.

Acompanhamos ainda, durante o tempo de realização da pesquisa, a atuação de Paulina em eventos ligados ao movimento indígena, como na reunião do movimento indígena do Sul do Brasil para discutir a questão da municipalização da saúde indígena¹⁰⁷, nas manifestações políticas¹⁰⁸, e nos momentos de revitalização cultural na Terra Indígena, a exemplo das Semanas Culturais e de um evento sobre culinária tradicional, ambos realizados através da Escola Indígena. Além destes, Paulina tem contribuído com o projeto Trilha Raízes¹⁰⁹, acompanhando sempre que pode a equipe do projeto – formada por membros ligados à saúde indígena – que recebem visitantes para fazer a trilha ecológica, momento em que explicam sobre a aplicação de diversas espécies de plantas, tanto na medicina quanto culinária tradicional.

Diante do exposto, percebemos que a performance de Paulina Antunes Candói foi e ainda é muito efetiva no Toldo Chimbangue. Sua trajetória, assim como a de sua ancestral Fen’Nó, legitima o protagonismo feminino na referida comunidade Kaingang, servindo também de exemplo e inspiração para a nova geração.

Na atualidade, Vanisse Domingos (37 anos) é considerada uma das principais lideranças no Toldo Chimbangue, mesmo não sendo politicamente legitimada, ou seja, ainda que não seja Cacique nem Vice, é reconhecida pelo grupo como liderança. Vanisse, nome Kaingang *Fãgkri* (pinha em português), é sobrinha do Cacique Idalino Fernandes, nasceu na Terra Indígena Votouro no Rio Grande do Sul, veio morar no Toldo Chimbangue aos 11 anos de idade e atualmente é professora da Escola Indígena Fen’Nó, graduada em Pedagogia e Licenciatura Intercultural Indígena. Sua militância se dá principalmente em prol da Educação Indígena.

Quando foi morar no Toldo Chimbangue, os Kaingang já haviam conquistado a primeira parte do território reivindicado. Durante o segundo processo de Luta pela Terra, Vanisse foi bastante atuante. Ela nos contou que participava efetivamente do movimento:

¹⁰⁷ Encontro que ocorreu no Toldo Chimbangue dia 21 de fevereiro de 2019, momento em que discutiram e se posicionaram contra a intenção do Governo Federal em transferir a saúde indígena da SESAI para os municípios, o que, de acordo com as lideranças indígenas presentes no evento, resultaria na precarização da saúde para os povos indígenas.

¹⁰⁸ Participou do ato político intitulado “ELE NÃO”, em oposição ao, na época candidato, atualmente Presidente da República, Jair Bolsonaro e seu projeto de governo.

¹⁰⁹ A trilha Ecológica Raízes – Xeyuya Apó (primeiro termo em Kaingang e segundo termo em Guarani, que significa raiz), foi contemplado pelo Edital de Circulação e Fomento de Linguagens Artísticas do município de Chapecó – SC. Com a realização do projeto, o Toldo Chimbangue teve a primeira área de mata mapeada. Foram identificadas 79 espécies de plantas que os sábios das aldeias Toldo Chimbangue e Araçaí identificaram pelo nome comum e que uma bióloga fez a identificação científica e os professores da escola indígena traduziram para o Kaingang e Guarani. Por fim, a associação indígena Mãnga (associação indígena do Toldo Chimbangue que atua com manutenção da medicina tradicional, manipulando e comercializando remédios naturais) fez a indicação do uso de cada espécie, de modo que os visitantes podem através da trilha ter acesso aos saberes tradicionais indígenas (Informações obtidas no Folder de divulgação do Projeto).

Nós ficávamos na linha de frente quando fechávamos as estradas, nós mulheres sempre ficávamos na frente, na frente de batalha, e os homens atrás. Porque a gente sabe que se os homens fossem, iria ter problema com a polícia, porque eles são mais esquentados, e nós mulheres não, nós somos mais calmas, então, era por isso que as mulheres iam primeiro.¹¹⁰

Percebemos que, em momentos críticos, de maior tensão no movimento, as mulheres permanecem atuantes, fato também presente na narrativa de Paulina sobre a organização dos protestos durante a Luta pela Terra. Segundo ela, “as mulheres iam primeiro, depois se precisasse, chamavam os homens¹¹¹”. Nesse sentido, entendemos que as mulheres assumem um papel protetivo em relação aos homens. Fato interessante, principalmente se considerarmos que as narrativas hegemônicas ainda retratam a mulher como mais frágil que o homem.

Atualmente, Vanisse segue participando do movimento indígena regional e tem representado a comunidade do Toldo Chimbangue em diversos eventos. Contou-nos que participou do Acampamento Terra Livre em abril de 2019 em Brasília – DF, e durante este evento também participou do 1º Encontro Nacional de Mulheres Indígenas, no qual as principais deliberações, de acordo com Vanisse, foram organizar as mulheres indígenas para a agenda de luta do movimento indígena e para a ampla participação das mulheres indígenas na ocasião da Marcha das Margaridas¹¹², evento que ocorrerá em agosto de 2019 em Brasília – DF. As mulheres indígenas pretendem, dentro desta agenda de lutas, fazer sua própria marcha, que terá como tema “Território, nosso corpo, nosso espírito”, com objetivo de incluir no movimento mais amplo das mulheres do campo e da floresta, suas demandas específicas enquanto mulheres indígenas e as bandeiras do movimento indígena.

¹¹⁰ DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida em 04/04/ 2019.

¹¹¹ CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida em julho de 2018.

¹¹² A Marcha das Margaridas se trata de uma ação política que integra a agenda dos sindicatos de trabalhadores rurais e movimentos feministas. Organizada e integrada em maior parte por mulheres do campo e da floresta, a estratégia visa sobretudo a mobilização e a formação das mulheres para a atuação política. Informações obtidas em: fetase.org.br/marcha-das-margaridas/.

Figura 16: Participação de Vanisse no Acampamento Terra Livre 2019 em Brasília – DF.



Fonte: Foto de Vanisse Domingos em abril de 2019, na foto aparecem Vanisse a frente e sua Irmã.

Sobre ser mulher indígena, Vanisse afirma que é um grande desafio:

É bastante responsabilidade, porque eu sempre coloco que além de indígena a gente é mulher, então a gente é desprezado pelos dois lados, pelo fato de ser indígena e pelo fato de ser mulher, as dificuldades são em dobro. Aí dobra a tua responsabilidade, e dobra a tua vontade de lutar, você luta como mulher e você luta como indígena, [...] eu sei que eu sou uma força para as mulheres, eu vejo que elas me veem como uma força para elas, [...] eu tenho um cargo público, e tenho uma responsabilidade com a minha profissão, mas a responsabilidade maior é com a comunidade, para mim, aqui é tudo pela comunidade, não sou eu, não é por mim, *a luta é pelo povo*¹¹³.

Assume ainda ser feminista, contudo, conforme sua narrativa, percebemos que o feminismo em que Vanisse acredita, não se trata do feminismo de escolas ocidentais. Mas aquele que considera a pluralidade das mulheres, mais próximo ao nosso ver, estaria do Feminismo Comunitário, que tem conquistado adesão principalmente entre mulheres indígenas da América Latina.

Vanisse acredita ser necessário buscar mais espaço para as mulheres na política indígena. No entanto, analisando sua trajetória e suas narrativas, percebemos que, no Toldo Chimbangue, não existe oposição entre as demandas femininas e a luta geral Kaingang. Nas

¹¹³ DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida em abril de 2019.

palavras dela, “a luta é pelo povo”. Nesse sentido, afirma que “aqui a gente pega junto, não existe dizer assim: isso aqui é para o homem ou para a mulher, é os dois juntos”, Vanisse menciona ainda que as mulheres do Toldo Chimbangue sempre participaram do movimento indígena: “participamos em tudo! Nunca nos deixam de fora, sempre foi assim”. Atribui essa possibilidade ao espaço que as lideranças dão às mulheres, e afirma que o Cacique Idalino Fernandes sempre abriu muitas portas para que as mulheres pudessem se destacar e para que suas ideias fossem respeitadas na comunidade. Esse fato, de acordo com Vanisse, é uma especificidade do Toldo Chimbangue, já que as outras Terras Indígenas de que conhece o sistema de influências são diferentes. Relata a experiência de sua irmã em outra localidade: “durante uma reunião teve um Cacique que disse que ali não era lugar para ela estar, que aquela ali era uma reunião de lideranças homens, e que naquele momento eles não queriam que ela opinasse¹¹⁴”. Essa narrativa revela que as mulheres indígenas enfrentam, ainda, muitas barreiras na busca por maior espaço participativo dentro de suas comunidades, no movimento indígena e na sociedade civil de modo geral, ou seja, que a abertura participativa que se verifica no Toldo Chimbangue não representa necessariamente um padrão entre as comunidades Kaingang.

Como já mencionamos, a principal frente de atuação de Vanisse é a luta pela Educação Indígena diferenciada. Têm sido uma das protagonistas das Semanas Culturais da Escola Fen’Nó, um evento importante na perspectiva de revitalização e de posituação das culturas Kaingang e Guarani. Nas duas últimas edições que acompanhamos, Vanisse esteve diretamente envolvida na organização do evento. É ela quem faz as falas de abertura e as explicações referentes às apresentações de dança, ao batismo Kaingang, ou ainda a aspectos culturais dessa comemoração ao dia do índio. Conforme imagens a seguir:

¹¹⁴ DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida em abril de 2019

Figura 17: Vanisse Domingos durante apresentação de dança Kaingang na XIX Semana Cultural Kaingang e Guarani



Foto: Andreza Bazzi, 2019.

Figura 18: Vanisse Domingos em fala durante a XVIII Semana Cultural Kaingang e Guarani da Escola Fen'Nó.



Foto: Andreza Bazzi, 2018.

Em diversos momentos¹¹⁵, verificamos, nas falas de Vanisse, o valor conferido à educação, em especial em sua formação acadêmica. Sobre a importância da educação, Vanisse afirma que:

Ela te empodera! Eu sempre falo que estudei em uma escola que nunca me ensinou a minha cultura, era uma escola indígena, a única coisa que ensinava era a língua Kaingang, eu nunca estudei cultura dentro da minha escola, você cresce vivendo e aprendendo uma outra cultura, então por isso essa negação, você aprende que a outra cultura é boa, é bonita e até então você não conhece nada da tua, e então você se nega. E eu vejo hoje na educação toda essa questão da nossa cultura, a questão de empoderamento, de luta, de povo, de valorizar, de conhecer, de estar aqui, de ser o que a gente é, de valorizar as nossas lideranças, os nossos mais velhos - a luta deles. Tudo isso tem que estar presente na escola, e usar o conhecimento como forma de defender o povo, buscar os direitos do povo, lutar pelo povo. Valorizar aquilo que você é, valorizar a História da onde você vem, tudo isso¹¹⁶.

A oportunidade de uma educação básica própria para os grupos indígenas incentiva a possibilidade do ingresso aos bancos universitários. E, apesar das dificuldades enfrentadas no cenário político atual, os povos indígenas têm feito uso de diplomas para fortalecer suas lutas históricas. De acordo com Souza Lima (2012),

Esses povos pensam e reagem a tais imagens com indignação e com a clareza de que precisam se fazer presentes na esfera pública brasileira. Sabem que para isso precisam estar preparados, como dizem muitas vezes, substituindo arcos e flechas, bordunas ou enxadas e machados por canetas, computadores e diplomas. (SOUZA LIMA, 2012, p.171)

Nesse sentido, a educação tem representado um potente instrumento de luta por direitos e, para as mulheres indígenas, um instrumento de empoderamento e posituação das suas etnias, conforme relata Vanisse sobre sua experiência durante a formação acadêmica:

O conhecimento ele muda o teu jeito de olhar para as coisas, de tu perceber, tira um pouco essa ignorância que as pessoas têm. Quando eu entrei na universidade eu era uma pessoa, eu ficava muito com aquilo que as pessoas pensavam de mim, as pessoas pensavam aquilo de mim e eu deixava. O fato de eu ser índia para mim não era grande coisa, entende. Eu tinha até uma certa vergonha, sabe, por causa de todo esse preconceito, você esconde um pouco o que tu é. Aquilo foi mudando e eu comecei a ter noção daquilo que eu era. Hoje eu me auto afirmo Kaingang, coisa que eu não fazia quando eu entrei na universidade. [...] Ser indígena é você fazer parte de um povo, é você fazer parte de uma comunidade. [...] Você fazendo parte de um povo, você não

¹¹⁵ Momentos referentes à observação participante nas XVIII e XIX Semana Cultural da Escola Fen'Nó, no I Seminário Internacional Diálogos Interculturais na América Latina: Saberes Indígenas (SIDIAL) e III Congresso Sul-brasileiro de Promoção dos Direitos Indígenas (CONSUDI), onde acompanhamos as intervenções de Vanisse, e também na análise da série documental Histórias Inspiradoras, produzida pela Unochapecó, que dedica um episódio à trajetória de Vanisse, bem como na sua fala no 5º Encontro Estadual Étnico-Racial do SINTE – SC disponível em: www.youtube.com/watch?v=RjFbzmYjwaE&feature=youtu.be

¹¹⁶ DOMINGOS, Vanisse. Em Entrevista concedida dia 04/04/2019.

estuda só pra você, [...] você vai ajudar na tua comunidade. Hoje eu consigo me defender, e defender o meu povo!¹¹⁷

Este depoimento demonstra a relação que algumas mulheres Kaingang, ligadas à Escola Indígena e ao CEIM do Toldo Chimbangue, têm estabelecido com a educação, em especial na sua formação acadêmica, tomando a educação indígena como um direito conquistado, e tornando a educação superior um importante instrumento não só para o empoderamento feminino como também para a “autodeterminação” indígena.

Nesse sentido, reportamo-nos à análise de Simonian (2009, p. 22), e percebemos também, no Toldo Chimbangue, que “na medida que cresce o número de jovens indígenas nos cursos superiores, aumentam suas possibilidades enquanto lideranças políticas”. Esse foi o caso de Vanisse, e de outros Kaingang no Toldo Chimbangue.

No terceiro capítulo, procuramos evidenciar algumas transformações ocorridas nas relações de gênero na Terra Indígena Toldo Chimbangue. Percebemos que as maiores transformações ocorreram no que diz respeito ao matrimônio e à divisão sexual do trabalho. Contudo, são questões que apresentam maior ou menor diluição conforme a geração: entre as mulheres mais jovens, verificam-se maiores transformações.

Quanto à participação política das mulheres Kaingang do Toldo Chimbangue, percebemos que, a partir do contexto de expropriação territorial vivenciado, surgiu a necessidade de luta política para retomada da terra, cenário onde se verifica também a participação política de mulheres Kaingang. Assim, concluímos que, para o contexto de luta pela terra, as identidades étnicas estão extremamente vinculadas ao território, e, portanto, as relações de gênero não delimitavam a organização social dos Kaingang.

Uma grande evidência e maior publicização do protagonismo feminino se apresenta durante o primeiro processo de luta pela terra na década de 1980, através liderança de Fen’Nó e da atuação de outras mulheres Kaingang no movimento. O protagonismo demonstra continuidade em períodos posteriores a conquista do território, como na indicação de Paulina Antunes Candói para Vice Cacique, e na atual liderança de Vanisse Domingos.

¹¹⁷ DOMINGOS, Vanisse. Trecho do depoimento para a série documental Histórias Inspiradoras, produzida pela Unochapecó e disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BAkaG83TB8o>

Verificamos, portanto, três gerações de mulheres que ocuparam/ocupam espaços de liderança dentro da comunidade Kaingang, em momentos distintos. A participação política das mulheres Kaingang do Toldo Chimbangué está também associada ao espaço aberto pelas lideranças da comunidade. De acordo com as narrativas dessas mulheres, as lideranças sempre incentivaram a participação feminina.

Na atualidade, houve uma migração das lutas políticas no Toldo Chimbangué. Na década de 1980, a ação política envolvia a retomada do território, fato que continuou ocorrendo até a concretização do pleito em 2002. A partir deste período, verifica-se um maior engajamento em pautas como a educação indígena diferenciada, e como a continuidade do acesso à saúde gestada no âmbito da Secretaria Especial de Saúde Indígena – SESAI. Assim, percebemos que a atuação política das mulheres Kaingang na atualidade é mais efetiva entre as mulheres que ocupam cargos públicos, como as professoras indígenas, as agentes de saúde e as funcionárias da SESAI e da FUNAI.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, procuramos compreender a formação e a constituição do movimento indígena no Brasil, com o objetivo principal de entender em que contexto se tem o crescente envolvimento das mulheres indígenas na luta por direitos, sobretudo, pelo direito à terra.

Assim, na primeira seção, fizemos um breve histórico do movimento indígena, assinalando que sua formação em nível nacional ocorre de fato a partir da década de 1970, mesmo que, em inúmeros eventos anteriores, processos de lutas e de resistência tenham sido empreendidos. Contudo, esses eventos anteriores não demarcavam uma continuidade ininterrupta das ações coletivas, como ocorre a partir da década de 1970, através das assembleias indígenas e da gradativa afirmação de uma política indígena (feita pelos indígenas e não para os indígenas). Essas políticas são certificadas durante a década de 1980, principalmente através da criação e da atuação de entidades representativas, bem como da organização para a participação de forma efetiva na Assembleia Constituinte de 1987, que resultou na conquista do capítulo dos Índios do atual texto constitucional. A década de 1990 foi marcada principalmente pela afirmação do discurso de que os povos indígenas se entendem como protetores do meio ambiente, discurso anterior a este período, mas que se fortalece de fato a partir da ECO 92.

Desse modo, verificamos a participação feminina no movimento indígena desde seu processo de formação durante as assembleias da década de 1970. Contudo, essa participação passa a ser mais efetiva e adquire maior visibilidade a partir da proliferação de entidades e de associações de mulheres indígenas, verificadas em grande número na região Norte do Brasil, principalmente a partir da década de 1980. Essas entidades têm projetado novos quadros femininos para o movimento indígena.

Para o contexto da região Sul do Brasil – onde se localiza nosso campo de estudo – as atuações femininas, em especial as das mulheres Kaingang, tanto no movimento indígena, quanto em suas aldeias e municípios, são verificadas em termos de atuações individuais, com destaque para as indígenas que ocupam cargos públicos, ligadas principalmente aos setores da educação, da saúde, e de órgãos como a FUNAI, já que, ao contrário da região Norte, o associativismo entre as mulheres indígenas não representa uma característica na região Sul do Brasil.

Nas últimas décadas, percebe-se um grande envolvimento das mulheres indígenas não só no movimento indígena ou dentro de suas comunidades, mas também em outras esferas sociais para além das terras indígenas. As mulheres têm reivindicado suas inscrições em espaços públicos e de poder, também na sociedade nacional. Acreditam que seus envolvimento nesses espaços de relevância social são fundamentais para ampliar os debates sobre os direitos indígenas.

Nesse sentido, percebemos algumas aproximações entre os discursos e práticas do movimento de mulheres indígenas no Brasil, com as teorias feministas da América Latina. Diga-se: ambos procuram romper com a homogeneidade presente em determinadas correntes feministas clássicas, tradicionais ou ocidentais, que tendem a considerar a experiência das mulheres como única e similar, não levando em conta traços fundamentais que fazem seus processos históricos diferentes, como colonização, classe e etnia. Entendem, deste modo, que o processo colonial (histórico e interno) promoveu além do domínio geopolítico e econômico, a hierarquização da sociedade, e para o caso das relações de poder associadas ao gênero devem ser compreendidas de modo entrelaçado com as hierarquias de classe e etnia. Ou seja lidamos com hierarquias sobrepostas que ao fim, colocam as mulheres indígenas no centro da exclusão capitalista.

Assim, o gênero está sendo reivindicado enquanto categoria relacional, política e de denúncia das opressões sofridas pelas mulheres indígenas, que passam a exigir uma complementariedade horizontal em relação aos homens indígenas, mas de todo o modo não há uma separação entre os movimentos, a luta das mulheres indígenas traz as mesmas pautas do movimento indígena amplo.

No segundo capítulo, tentamos evidenciar que, para o contexto da região Oeste de Santa Catarina, as fronteiras étnicas foram e são constantemente acionadas para delimitar categorias como progresso e desenvolvimento. No entanto, a experiência histórica regional é marcada por encontros e trocas entre diversos grupos étnicos.

Os grupos indígenas, primeiros ocupantes desse espaço, foram gradativamente expropriados diante do avanço da sociedade capitalista, através das políticas de expansão da fronteira agrícola no Brasil, os territórios que ocupavam passaram a ser liberados para colonização. No caso do Toldo Chimbangue, esse processo se evidenciou através da mediação e da titulação da fazenda Barra Grande e se intensificou a partir da ação da Empresa Colonizadora Luce Rosa & Cia, sobretudo a partir da década de 1940, de modo que os Kaingang na década de 1970 já haviam perdido todo o território que ocupavam desde 1856.

A reconquista do território inaugurou uma nova dinâmica para o movimento indígena, pois se trata da primeira comunidade indígena que conseguiu recuperar as terras que estavam completamente perdidas, já sob posse de agricultores munidos de títulos de propriedade (BRIGHENTI, 2012), e se diferencia por ter como principal liderança uma mulher Kaingang.

O Protagonismo Feminino indígena no contexto da região Oeste de Santa Catarina, ainda pouco explorado, oferece inúmeras possibilidades de pesquisas. Nesse sentido, a escolha do local de estudo – T.I. Toldo Chimbangue – é pertinente, haja visto que lá é possível identificarmos três gerações de lideranças mulheres, três mulheres que endossam nosso argumento da existência do Protagonismo Feminino entre as Kaingang.

O processo de Luta pela Terra no Toldo Chimbangue, para nosso estudo, também significou uma evidência do protagonismo feminino na referida Terra Indígena. O movimento ocorre em dois momentos: o primeiro corresponde ao início da organização para a retomada do território no começo da década de 1980, que resultou na demarcação em 1986 de 988ha e que teve como principal protagonista Fen’Nó, mulher Kaingang em torno da qual se articulou o movimento de reivindicação fundiária e identificação do território Kaingang; o segundo, através da continuidade da ação judicial e do movimento de Luta pela Terra com intuito de ter demarcada o restante da área pretendida e identificada como território de ocupação imemorial Kaingang, fato que ocorre apenas em 2002 com a declaração de mais 954ha, este momento também contou com forte participação feminina.

No terceiro capítulo, buscamos compreender as transformações ocorridas nas relações de gênero no Toldo Chimbangue, que acreditávamos ser um dos fatores que possibilitaram a participação política das mulheres e conseqüentemente o protagonismo delas. No entanto, o que percebemos é que as transformações que ocorreram estão diretamente vinculadas às mudanças de perspectiva geracional. As principais mudanças ocorrem no que toca ao matrimônio e a divisão sexual do trabalho. Algumas se tratam de agenciamentos femininos, logo, indicativos do protagonismo. Outras estão relacionadas a diluição de algumas tradições e são verificadas em maior grau entre as mulheres mais jovens.

Assim, a participação política das mulheres passa a ser mais evidente a partir do contexto de expropriação fundiária. Momento em que percebemos uma maior aparição das mulheres Kaingang do Toldo Chimbangue nos espaços públicos, o que não significou a ausência delas nos espaços privados. Nesse caso específico (o Toldo Chimbangue), verifica-se uma estreita relação entre ambiente público e privado. Nesse sentido, as decisões políticas não estavam restritas aos espaços públicos, de modo que também envolviam relações familiares e privadas. Ocorre que, nesta comunidade Kaingang, um dos maiores marcadores da identidade

étnica é a relação que estabelecem com o seu território, publicizado principalmente a partir do episódio de luta pela terra, de modo que as clivagens de gênero, naquele momento, não eram relevantes. Contudo, o protagonismo entre as mulheres Kaingang, passa a ser mais evidenciado também no processo de disputa pela terra, através da liderança de Fen’Nó, e efetiva participação de outras mulheres.

Conseguimos traçar um marco geracional para o protagonismo feminino na Terra Indígena Toldo Chimbangue, por meio da análise da trajetória e da atuação política de três mulheres Kaingang: a 1ª geração, representada por Fen’Nó, protagonista da Luta pela Terra; a 2ª geração, por Paulina Antunes Candói, primeira mulher a ocupar um cargo político na Terra Indígena – Vice Cacique –, e a 3ª geração, marcada pela forte atuação de Vanisse Domingos, uma das principais representantes do Toldo Chimbangue na atualidade que, mesmo não sendo Cacique, é uma grande liderança feminina reconhecida como tal pela comunidade Kaingang.

Consideramos que a nova geração de mulheres no Toldo Chimbangue tem frequentemente acionado a linguagem do direito, buscando a manutenção de direitos conquistados e, principalmente, a ampliação do acesso a esses direitos, como no caso do direito à saúde indígena, política pública gestada no âmbito da Secretaria Especial de Saúde Indígena - SESAI, e à Educação Indígena Diferenciada, adquirido com a LDB de 1996 e aplicado no Toldo Chimbangue por meio da Escola Indígena de Educação Fundamental Fen’Nó, que reverencia o legado da principal liderança feminina do Toldo Chimbangue e que propicia além dos conteúdos previstos na Base Curricular Nacional, o aprendizado de saberes tradicionais no ambiente escolar, entendendo que estes saberes são também ciência, e portanto, devem ser constantemente acionados e preservados.

Nesse sentido, os professores da Escola de Ensino Fundamental Fen’Nó estão amplamente compromissados com a educação indígena diferenciada, que passa a ser entendida como um direito e reivindicada com maior insistência a partir da década de 1990. A partir da LDB de 1996, o caráter da educação indígena passa a ser intercultural, ao contrário do que até então era oferecido: uma educação pautada em pressupostos universalistas e subordinada à perspectiva integracionista, de que o índio deveria fazer parte da “sociedade nacional”.

Ainda nessa perspectiva, as mulheres indígenas do Toldo Chimbangue têm entendido a formação superior como um importante instrumento de empoderamento, tanto para o seu desenvolvimento profissional, quanto para a valorização de sua identidade étnica e da História de luta e de resistência, empreendida por seus ancestrais.

O que se verifica, para o contexto da participação política das mulheres Kaingang no Sul do Brasil, são, principalmente, atuações individuais, assim também ocorre, no Toldo

Chimbandue, onde percebemos que as mulheres indígenas ligadas ao setor público – as que atuam na educação ou saúde indígena ou ainda na FUNAI – têm se destacado. É o caso de Paulina Antunes Candói (agente de saúde), Tereza Oliveira (funcionária da FUNAI), Cleusa Rodrigues (funcionária da SESAI), Vanisse Domingos (professora da Escola Indígena de Ensino Fundamental Fen’Nó), entre outras professoras indígenas que atuam efetivamente na comunidade do Toldo Chimbandue.

Assim, percebe-se que houve uma migração em termos de luta política no Toldo Chimbandue. Na década de 1980, questões fundiárias norteavam a ação política. Na atualidade, a luta pela terra deu lugar a outras lutas, como por exemplo, pela educação indígena diferenciada, pelo acesso à saúde também diferenciado, e pela gestão soberana do território conquistado, que por sua vez indica a inclusão de algumas pautas ambientais, como a manutenção da primeira área de mata preservada e mapeada que abriga a Trilha Ecológica Raíces. Nesse sentido, essa migração pode ser entendida na chave de leitura da Teoria dos Novos Movimentos Sociais, que prevê importantes atualizações das mobilizações sociais, que não se fundamentariam apenas “em classes sociais”, mas principalmente em “etnia, gênero e estilo de vida”, como é o caso dos movimentos pacifistas, ambientalistas e feministas por exemplo. Essas atualizações podem ser percebidas no Toldo Chimbandue, principalmente através das novas lutas, em que questões identitárias assumem o primeiro plano através da reivindicação do direito à diferença (saúde diferenciada e educação diferenciada), fato que se traduz em autodeterminação do grupo indígena. As mulheres Kaingang do Toldo Chimbandue também são protagonistas dessas novas lutas, atuando através de uma complementariedade horizontal em relação aos homens Kaingang. O grande desafio, conforme as narrativas femininas, é promover maior conscientização referente a temas como a violência doméstica, desencadeada principalmente através do uso abusivo de álcool entre os indígenas, que se trata um problema que afeta diversas terras indígenas. Nesse sentido, identificam a necessidade de ampliação dos debates a esse respeito dentro do movimento indígena regional, buscando estratégias e alternativas para lidar com a questão.

REFERÊNCIAS

- ACKER, Antoine; FICHER, Georg. Apresentação: escrevendo a história da grande aceleração. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 34, n. 65, p. 307-314, mai/ago 2018
- ALONSO, Angela. As teorias dos movimentos sociais: um balanço do debate. In: *Lua Nova*, São Paulo, 76: 49-86, 2009.
- ANGROSINO, Michael. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre, Artmed Editora S.A., 2009.
- ANTUNES, João Batista. Cordel com trançado. In: ANTUNES, João Batista [et. Al.] (Orgs.). *Coleção Guerreiras Kaingang e Memórias dos Anciões do Toldo Chibanguê*. Florianópolis: Editora UFSC, 2019.
- ARAÚJO JÚNIOR, Júlio José. A constituição de 1988 e os direitos indígenas: uma prática assimilacionista? In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel Rodrigues. (Orgs.). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Unesp, 2018.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de etnologia brasileira*. Companhia Editora Nacional: São Paulo, Rio de Janeiro, Recife. 1937.
- BARTH, Fredrik. Etnicidade e conceito de cultura. In: *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n. 1 (2. sem. 95). Niterói : EdUFF, 1995.
- BECKER, Ítala I. B. *O índio no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1995.
- BICALHO, Poliene Soares dos Santos. Protagonismo Indígena no Brasil: Movimento, Cidadania e Direitos (1970-2009). *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*: São Paulo, julho 2011.
- BLOEMER, Neusa M. Sens; NECKE, Anelise. Revisitando o Toldo Chibanguê. In: *Revista de Antropologia*, v.39, n.02. São Paulo: USP, 1996.
- BLOEMER, Neusa Maria Sens; NACKE, Anelise. As áreas indígenas Kaingang no oeste catarinense. In: BLOEMER, Neusa Maria Sens et al. *Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.
- BRIGHENTI, Clóvis Anônio. A gênese do processo histórico de demarcação de Terras Indígenas no Brasil a partir da conquista da TI Toldo Chibanguê. *XXIX Seminário Nacional de História (Anais Eletrônicos)*, Brasília, 2017.
- BRIGHENTI, Clóvis Anônio. *O movimento indígena no Oeste Catarinense e sua relação com a Diocese de Chapecó/SC nas décadas de 1970 e 1980*. Florianópolis: UFSC, 2012. Tese de doutorado.
- CALDAS, Alberto Lins. *Nas águas do texto: palavras, experiência e leitura em história oral*. Porto Velho: Ed. Edufro, 2001.

CASANOVA, Pablo Gonzales. Colonialismo interno (uma redefinição). In: BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

CAVALCANTE, Thiago L. V. *Terra Indígena: aspectos históricos da construção e aplicação de um conceito jurídico*. História. São Paulo v.35, e75, 2016 ISSN 1980-4369

CORRÊA, Gabriel Siqueira. Territórios e estudos de matriz descolonial: caminhos e possibilidades de pesquisa sobre comunidades quilombolas. *Anais Eletrônicos, XVIII Encontro Nacional de Geógrafos*. São Luís do Maranhão, 24-30 de julho de 2016.

CRÉPEAU, Robert. “Os Kamés vão sempre primeiro” dualismo social e reciprocidade entre os Kaingang. *Anuário Antropológico/2005*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: pp. 9-33, 2006.

CRENSHAW, Kimberlé. A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2002.

CRUZ, Valter do Carmo. Movimentos Sociais, identidades coletivas e lutas pelo direito ao território na Amazônia. In: SILVA, Onildo Araújo da; SANTOS, Edinusia Moreira Carneiro; COELHO NETO, Agripino Souza. *Identidade, Território e resistência*. Rio de Janeiro: Consequência, 2014.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Índios no Brasil: história, direito e cidadania*. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Política Indigenista no Século XIX. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Terra indígena: história da doutrina e da legislação. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *Toldo Chimbangue História e Luta Kaingang em Santa Catarina*. Conselho Indigenista Missionário CIMI- Regional Sul, 1984.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. História oral e narrativa: tempo, memória e identidades. In: *Dossiê História Oral*, 6, 2003. pp. 9-26

DIÁZ-POLANCO, Héctor. *Autodeterminación, autonomía y liberalismo*. ALAI, América Latina en Movimiento, 1998.

ESCOBAR, Arturo. Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, development and Social Movements. In: *Social Text*, No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues. Duke University Press, 1992, pp. 20-56

ESCOBAR, Arturo. *Encountering Development: the making and unmaking of the third world*. Princeton University Press, 1995.

FERNANDES, Ricardo Cid; ALMEIDA, Ledson Kurtz de; SACCHI, Angela. *Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na sociabilidade Kaingang*. Paper apresentado na III Reunion de Antropologia del Mercosur, Posadas, Argentina, novembro de 1999.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História do tempo presente: desafios. In: *Cultura Vozes: Petrópolis*, v.94, nº 3, p.111-124, maio/jun., 2000.

FERREIRA, Marieta de Moraes. *História, tempo presente e história oral*. Topoi: Rio de Janeiro, 2002.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. (Org). *Usos e abusos da História Oral*. 8ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

FLORES-FLORES, Juliana. Lectura no eurocéntrica de los movimientos sociales latinoamericanos: Las claves analíticas del proyecto modernidad/colonialidad. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural do Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. Edições Loyola, São Paulo, 1996.

GAIGER, Julio M. G. *Toldo Chimbangue, direito Kaingang em Chapecó: análise jurídica*. CIMI Regional Sul, Xanxerê, 1985.

GARGALLO, Francesca. *Ideas feministas latinoamericanas*. História de las Ideas: 2ª Ed. Ciudad de México, 2006.

GIBRAM, Paola Andrade. *Política, parentesco e outras Histórias Kaingang: uma etnografia em Penhkar*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2012.

GOMES, Camila de Magalhães. Gênero como categoria de análise decolonial. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 1, p. 65-82, jan.-abr. 2018.

GOSS, Karine Pereira; PRUDENCIO, Kelly. O conceito de movimentos sociais revisitado. *Revista Eletrônica dos pós graduandos em Sociologia Política da UFSC*. Vol. 2, Nº 1 (2), janeiro-julho 2004, p. 74-91.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. Porto Alegre, 2004.

HAESBAERT, Rogério; LIMONAD, Ester. Território em tempos de Globalização. etc..., espaço, tempo e crítica. n. 2(4), v. 1, 2007, ISSN 1981-3732

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice. Editora, 1990.

JASPER, James, M. *Protesto: uma introdução aos movimentos sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

LANGE, Ana Maria C.R; NACKE, Anelise; BLOEMER, Neusa M. Sens. *Relatório Antropológico sobre a área indígena do Toldo Chimbangue*. FUNAI, 1984.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. *Estudos Feministas*, Vol. 7, Nº 1 e 2, Florianópolis, 1999.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas, SP. Editora da UNICAMP, 1990.

LINO, Jaisson Teixeira. Povoamento Indígena no Sul do Brasil: as contribuições da arqueologia e da história. In: RADIN, José Carlos. VELENTINI, Delmir José. ZARTH, Paulo A. (Org.). *História da Fronteira Sul*. Porto Alegre: Letra & Vida. Chapecó: UFFS. 2015.

LISBOA, Teresa Kleba. *Gênero, classe e etnia: trajetórias de vida de mulheres migrantes*. Chapecó: Ed. Argos, 2003.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2008.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, Dec. 2008. Available from <<http://www.scielo.org.co/scielo.php?>

LUGONES, María. *Rumo a um feminismo descolonial*. Estudos Feministas, florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014.

MABILDE, Pierre François Alphone 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.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 1996.

MATOS, Maria Helena Ortolan. Mulheres no Movimento Indígena: do espaço de complementariedade ao lugar de especificidade. In: SACCHI, Angela; GRAMKOU, Marcia Maria. (Orgs.). *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia"*. Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ /FUNAI, 2012.

MOORE TORRES, Catherine. Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. In: *Estudios Políticos* (Universidad de Antioquia), 2018. 53, pp. 237-259.

NACKE, Anelise. Os Kaingang: passado e presente. In: NACK, Anelise. [et al.] (Orgs.). *Os Kaingang no oeste catarinense: tradição e atualidade*. Chapecó: Argos, 2007.

NEVES, Lino João de Oliveira. Olhos Mágicos do Sul (do Sul): lutas contra-hegemônicas dos povos indígenas no Brasil. In: SANTOS, Boaventura de Souza (Org.). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

ORTNER, Sherry B. Conferências de Sherry B. Ortner. In: GROSSI, Miriam Pillar; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter Henry. (Orgs.). *Reunião Brasileira de Antropologia (2ª: Goiânia: 2006) Conferências e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007. 284p.

PAREDES, Julieta. *Hilando Fino (Desde el feminismo comunitario)*. La Paz: CEDEC, 2008.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino-americana. In: COCEÑA, Ana Ester. (Org) *De los saberes e de la emancipación y de la dominación*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2006.

QUADROS. Eduardo Gusmão de. Quando Clio se apaixonou por Hermes: Paul Ricouer e as práticas historiográficas. *Liberintellectus*, vol. 1, num. 1, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina. In: *Anuário Mariateguiano*. Lima: Amatua, v. 9, n. 9, 1997.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005 a.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. In: *Estudos Avançados*, Dossiê América Latina, vol. 19, nº 55, São Paulo Sept/Dec, 2005 b.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel 1992 Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern WorldSystem. In *International Social Sciences Journal*, Nº 134, 1992.

RADIN, José Carlos; VICENZI, Renilda. A colonização em perspectiva no centenário de Chapecó. In: CARBONERA, Mirian [et al.] (Orgs). *Chapecó 100 anos: Histórias Plurais*. Chapecó, SC: Argos, 2017.

RENK, Arlene. *A luta da erva: um ofício étnico da nação brasileira no oeste catarinense*. Chapecó: Argos 2006.

RENK, Arlene. *Dicionário nada convencional*. Chapecó: Argos, 2013.

RENK, Arlene. *Narrativas da diferença*. Chapecó: Argos, 2004.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ROCHA, Humberto José da. História dos movimentos sociais na fronteira sul: oportunização política, mobilização e enquadramento interpretativo na luta pela terra. In: *História: Debates e Tendências* – v. 18, n. 1, jan./jun. 2018, p. 133-154.

ROCHA, Cinthia Creatini da. *O papel político feminino na organização social Kaingang*. Fazendo Gênero 9 Diásporas, Diversidades, Deslocamentos 23 a 26 de agosto de 2010.

SACCHI, Angela. *Antropologia de gênero e etnologia Kaingang: uma introdução ao estudo de gênero na área indígena Mangueirinha/PR*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 1999.

SACCHI, Angela. Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas. In: *Revista Antropológicas*, Ano 7, Volume 14 (1 e 2): pp. 95-110, 2003.

SAGÁS; Yasmin dos Santos; NÖTZOLD. Ana Lucia Vulfe. Mulheres Kaingang enquanto agentes sociopolíticas. XVI Encontro Estadual de História da ANPUH – SC, História e Movimentos Sociais. 07-10 de junho de 2016.

SANTOS, Boa Ventura de Souza; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. Coimbra. Almeidina, 2009.

SANTOS, Boaventura de Souza. Epistemologías del Sur. In: *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 16, n.54, p. 17-39, jul.-set. 2011.

SAVOLDI, Adiles. A Força da Fen'nó: uma dádiva aos Kaingang da Terra Indígena Toldo Chimbangue. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

SAVLDI. Adiles; BAZZI, Andreza. Mulheres indígenas não fogem à luta: participação feminina na conquista da Terra Indígena Toldo Chimbangue. In: BONI, Valdete; ROCHA, Humberto da. (Orgs.). *Pesquisas em Movimentos Sociais na Fronteira Sul*. Curitiba: CRV, 2019.

SAVOLDI. Adiles; RENK. Arlene. *Territorialidades Cruzadas: A construção das identidades indígenas e caboclas no Oeste catarinense*. 36º Encontro Anual da Anpocs GT11 - Estudos rurais e etnologia indígena: diálogos e intersecções, 2012.

SCOTT, Joan Wallach. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Re-alidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1989, pp. 71-99.

SEGATO, Rita. Colonialidad y Patriarcado Moderno: expansión del frente estatal, modernización, y la vida de las mujeres. In: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2011.

SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños: Madri, 2016.

SILVA, Claiton Marcio da; HASS, Monica. “O Oeste Catarinense não pode parar aqui” Política, agroindústria e uma história do ideal de progresso em Chapecó (1950-1969). *Revista Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 9, n. 21, p. 338 - 374. Maio/ago. 2017.

SIMONIAN, Ligia T. L. Mulheres enquanto políticas: desafios, possibilidades e experiência entre as indígenas. In: *Papers do NAEA* Nº 254, 2009.

SOUZA, Geraldo de Paula. Notas sobre uma visita a acampamentos de índios caingangue. In: *Revista do Museu Paulista*. Tomo X. São Paulo, 1918.

SOUZA, Almir Antonio de. *Armas, pólvora e chumbo: a expansão Luso-brasileira e os indígenas do planalto Meridional na primeira metade do século XIX*. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2012.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. *Terra mercadoria, terra vazia: povos, natureza e patrimônio cultural*. *Revista Insurgência*. Brasília, ano 1, v.1, n. 1, 2015.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés. Marco temporal e direitos coletivos. In: CUNHA, Manuela Carneiro da; BARBOSA, Samuel (Orgs). *Direitos dos povos indígenas em disputa*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Sobre Tutela e Participação: Povos Indígenas e Formas de Governo no Brasil do século XX e XXI. *Mana* vol.21 n.º.2, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-3132015000200425

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Apresentação. Dossiê Fazendo Estado. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v.55, no2, 2012.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. Governo dos Índios sob Gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

TARROW, Sidney. *O Poder em movimento: movimentos sociais e confronto político*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado: história oral*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

VAN DER VEER, Peter. *Encontros Imperiais*. Editora da Universidade de Princeton, Nova Jérsei, USA, 2001.

VEIGA, Juracilda da. *Organização social e cosmovisão kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade jê meridional*. Dissertação de Mestrado Unicamp. Campinas, 1994.

VEIGA, Juracilda da. D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. *O trabalho e a perspectiva das sociedades indígenas no Brasil*. Texto apresentado no Simpósio Nacional da Pastoral Operária, O futuro do trabalho na sociedade brasileira. São Paulo, 14-17 nov. 2001. Disponível em: www.portalkaingang.org. Acessado em dezembro de 2017.

VERDUM, Ricardo. *Povos indígenas, meio ambiente e políticas públicas: uma visão a partir do orçamento indigenista federal*. Rio de Janeiro: E-papers, 2017 a. 208 p

VERDUM, Ricardo. Golpe parlamentar e cidadania indígena: passo atrás, passo adiante. In: *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil*, CIMI, 2017 b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *A autodeterminação indígena como Valor*. Anuário Antropológico, v. 06, n. 01, 1982.

VONJNIAK, Fernando. *Iluminar a inteligência e educar a afetividade: uma história do gênero masculino no oeste catarinense (1950-1970)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Volume 1, 4 ed. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1998.

WERLANG, Alceu. *A colonização do oeste catarinense*. Chapecó: Argos, 2002.

WINCKLER, Silvana; RENK, Arlene. Tecendo memórias de mulheres chapecoenses. In: CARBONERA, Mirian. [et al.] (Orgs.) *Chapecó 100 anos: histórias plurais*. Chapecó, SC: Argos, 2017.

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. *Territórios plurales, cambio sociopolítico y gobernabilidad cultural*. Boletim Goiano de Geografia, v.21, n.1 Jan/Jul 2001.

ZART, Paulo A. Fronteira Sul: história e historiografia. In RADIN, José Carlos. In: VELENTINI, Delmir José. ZARTH, Paulo A. (Org.). *História da Fronteira Sul*. Porto Alegre: Letra&Vida. Chapecó: UFFS. 2015.

Entrevistas Orais

ANTUNES, Santa Maria. Entrevista concedida à Andreza Bazzi dia 26/07/2018.

CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida à Andreza Bazzi 26/07/2018.

CANDÓI, Paulina Antunes. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi dia 25/02/2019.

CAMPOLIN, Iara. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi dia 17/04/2019.

DIAS, Albertina Rosana. Entrevista concedida à Andreza Bazzi dia 08/03/2019.

DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida à Andreza Bazzi dia 04/04/2019.

DOMINGOS, Vanisse. Entrevista concedida à Andreza Bazzi dia 28/05/2019.

FEN'NÓ, Ana da Luz Fortes do nascimento. Entrevista para o documentário *Fendô tributo a uma guerreira*, Penna Filho, 2000.

FERNANDES, Angelina. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi dia 07/06/2019.

OGLIARI, Aline; SANTIN. Liege. Entrevista concedida à Andreza Bazzi em julho de 2018.

OLIVEIRA, Tereza M. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi em 02/05/2019.

RODRIGUES, Maria Celestrina (Mãe Véia). Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi em 07/06/2019.

VEIGA, Antoninho da. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi dia 25/02/2019.

VEIGA. Janete da. Entrevista concedida à Andreza Bazzi dia 03/08/2018.

VEIGA. Janete da. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi dia 07/06/2019.

VEIGA. Laudelina. Entrevista concedida à Andreza Bazzi e Adiles Savoldi dia 07/06/2019.

Fontes Áudio Visuais

Documentário Fendô tributo à uma guerreira. Produzido por Penna Filho, parceria entre Unoesc Chapecó e Unisul, 2000. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oac2mpcUdJM>

Documentário Martírio. Produzido por Vicente Carelli, Ernesto de Carvalho e Tatiana Almeida, 2017.

Documentário Mulheres Indígenas Vozes por Direitos e Justiça. ONU Mulheres – Brasil, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XB82JIg0Fmw>

Série Documental Histórias Inspiradoras. A Índia. Produzido pela Unochapecó, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=BAkaG83TB8o>

Fontes Jornalísticas

Advocacia-Geral da União – 04/10/2010.

CIMI-Brasília – 30/04/2004.

Diário Oficial da União – 02/01/1986.

O Desacato, veículo Digital – 05/2019.

O Estado de Santa Catarina – 30/10/1985.

O Estado de São Paulo – 17/06/1982.

