

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS LARANJEIRAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM AGROECOLOGIA E
DESENVOLVIMENTO RURAL SUSTENTÁVEL - PPGADR

CHEILA APARECIDA RAMOS

“ENTRE TAQUARAS, CESTOS E CULTURA”: UM ESTUDO DA VIDA DE
MULHERES KAINGANG DA TERRA INDÍGENA RIO DAS COBRAS SOB A
PERSPECTIVA DA AGROECOLOGIA - NOVA LARANJEIRAS-PR

LARANJEIRAS DO SUL

2022

CHEILA APARECIDA RAMOS

**“ENTRE TAQUARAS, CESTOS E CULTURA”: UM ESTUDO DA VIDA DE
MULHERES KAIKANG DA TERRA INDÍGENA RIO DAS COBRAS SOB A
PERSPECTIVA DA AGROECOLOGIA - NOVA LARANJEIRAS-PR**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável da Universidade Federal da Fronteira Sul, como requisito para obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Siomara Aparecida Marques

Coorientadora: Prof.^a Dr.^a Josimeire Aparecida Leandrini

LARANJEIRAS DO SUL

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Ramos, Cheila Aparecida

ENTRE TAQUARAS, CESTOS E CULTURA: UM ESTUDO DA VIDA DE MULHERES KAINGANG DA TERRA INDÍGENA RIO DAS COBRAS SOB A PERSPECTIVA DA AGROECOLOGIA - NOVA LARANJEIRAS-PR / Cheila Aparecida Ramos. -- 2022.

105 f.

Orientadora: Dr^a Siomara Aparecida Marques

Co-orientadora: Dr^a Josimeire Aparecida Leandrini

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável, Laranjeiras do Sul, PR, 2022.

1. 1. Povos Tradicionais 2. Gênero 3. Divisão Sexual do Trabalho 4. Agroecologia. I. Marques, Siomara Aparecida, orient. II. Leandrini, Josimeire Aparecida, co-orient. III. Universidade Federal da Fronteira Sul. IV. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

CHEILA APARECIDA RAMOS

**“ENTRE TAQUARAS, CESTOS E CULTURA”: UM ESTUDO DA VIDA DE
MULHERES KAINGANG DA TERRA INDÍGENA RIO DAS COBRAS SOB A
PERSPECTIVA DA AGROECOLOGIA – NOVA LARANJEIRAS-PR”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável.

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em 03/03/2022.

BANCA EXAMINADORA


Prof.^a Dra. Siomara Aparecida Marques
Presidente/Orientadora


Prof. Dr. Cristiano Augusto Durat
1º Membro


Prof.^a Dra. Adiles Savoldi
2º Membro


Prof.^a Dra. Josimeire Aparecida Leandrini
3º Membro/Coorientadora


Prof. Dr. Miguel Mundstock Xavier de Carvalho
Suplente

¹ “Em função da Pandemia do Coronavírus e as medidas de afastamento tomadas pela UFFS, esta Ata foi assinada pela Presidente da Banca, como representante dos demais membros.”

Dedico este trabalho aos povos indígenas do Brasil em especial ao Povo Kaingang da TI Rio das Cobras pelas suas lutas históricas de resistências e resiliências.

AGRADECIMENTOS

As realizações em nossas vidas não chegam por acaso, elas são frequentemente impulsionadas por diversos fatores...

Aos gerados pela ordem divina, reverencio e agradeço a Deus por tudo, principalmente por ter proporcionado o Encontro com cada uma das pessoas que contribuíram para a materialização deste estudo.

Ao “Povo Kaingang da TI Rio das Cobras” em especial aos meus colaboradores, pelo acolhimento, boa vontade, conversas produtivas e reflexões imprescindíveis para a pesquisa.

As professoras Siomara e Josimeire pela orientação acadêmica deste trabalho e por todos os outros momentos de companheirismo, conversas e desabafos... minha gratidão e carinho por toda a vida.

Aos colegas de turma do Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Rural Sustentável (PPGAD/UFFS) pelo carinho, convívio e amizade, que acrescentou minha existência e minha passagem pela UFFS.

Aos professores do programa, pelos ensinamentos, diálogos e provocações que instigaram a busca por conhecimento.

A minha mãe, exemplo de vida, por todo amor, carinho e dedicação e por estar sempre disponível para assumir os cuidados com a minha filha sempre que precisei me ausentar.

Ao meu companheiro de vida Helder por ter incentivado a minha busca por conhecimento e qualificação profissional, principalmente pelo carinho, amor e compreensão das ausências que se fizeram necessárias em razão dos prazos e responsabilidades do mestrado.

A minha Lívia, pelo amor incondicional que me fortalece e colore meus dias.

A todos os meus amigos e colegas de trabalho pela ajuda, companheirismo e incentivos, em especial à Cleidiane, Sr. Daniel, muito obrigada.

RESUMO

Esta dissertação aborda questões de gênero entre povos tradicionais sob a perspectiva da agroecologia. Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa que tem como objetivo geral analisar a vida de mulheres Kaingang da Terra Indígena Rio das Cobras e sua relação e vivência com a natureza a partir dos estudos da divisão sexual do trabalho e do paradigma agroecológico. Na metodologia, como instrumento de coleta de dados, desenvolvemos algumas técnicas com base no método etnográfico, cuja abordagem de investigação científica traz importantes contribuições para as pesquisas qualitativas uma vez que se preocupa com uma análise holística das culturas. Esse método também é conhecido como observação participante. Como parte integrante da pesquisa em tela, utilizamos o diário de campo e a observação participante, bem como entrevistas com as interlocutoras desta pesquisa. A análise dos dados empíricos foi com base na análise de conteúdo que nos levou aos seguintes resultados: a relação do indígena no passado com a natureza era pautada no respeito e na reciprocidade, e vinculavam-se fortemente ao sistema de crenças e cosmologias sendo que a Agroecologia se aproxima dessa relação que os indígenas estabeleceram tradicionalmente com o seu entorno, relação interpretada pelas entrevistadas como sagrada, materializada principalmente na forma do cuidado com a natureza e o respeito aos seus ciclos naturais. Quanto a divisão sexual do trabalho e agroecologia, foi possível visualizar que existe uma diferenciação dos papéis assumidos por homens e por mulheres, que nas práticas cotidianas aparecem culturalmente delineados, atribuindo à mulher tarefas que não dependiam de muito esforço físico, um “trabalho mais leve” como retirada da capoeira fina, plantio e colheita, já a tarefa dos homens, o trabalho que necessitava maior esforço físico, como o preparo da terra para o plantio. Ainda com relação a esses aspectos, observamos que a cultura Kaingang é uma cultura fortemente masculina, pois atribuições aos papéis masculinos e femininos vão se conformando à estrutura patrilinial e à exclusão das mulheres dos espaços públicos de decisão.

Palavras-chave: Povos tradicionais. Gênero. Divisão sexual do trabalho. Agroecologia.

ABSTRACT

This dissertation addresses gender issues among traditional peoples from the perspective of agroecology. This is a qualitative research whose general objective is to analyze the lives of Kaingang women from the Rio das Cobras Indigenous Land and their relationship and experience with nature from the studies of the sexual division of labor and the agroecological paradigm. In the methodology, as a data collection instrument, we developed some techniques based on the ethnographic method, whose scientific investigation approach brings important contributions to qualitative research since it is concerned with a holistic analysis of cultures. This method is also known as participant observation. As an integral part of the research on screen, we used the field diary and participant observation, as well as interviews with the interlocutors of this research. The analysis of the empirical data was based on the content analysis that led us to the following results: the relationship of the indigenous in the past with nature was based on respect and reciprocity, and they were strongly linked to the system of beliefs and cosmologies, and the Agroecology is close to this relationship that indigenous people have traditionally established with their surroundings, a relationship interpreted by the interviewees as sacred, materialized mainly in the form of care for nature and respect for its natural cycles. As for the sexual division of labor and agroecology, it was possible to see that there is a differentiation in the roles assumed by men and women, which in everyday practices appear culturally delineated, attributing to women tasks that did not depend on much physical effort, a “lighter work”. ” such as removal of the fine capoeira, planting and harvesting, already the task of men, the work that required greater physical effort, such as preparing the land for planting. Still in relation to these aspects, we observe that the Kaingang culture is a strongly masculine culture, as attributions to male and female roles conform to the patrilineal structure and the exclusion of women from public decision-making spaces.

Keywords: Traditional peoples. Gender. Sexual division of labor. Agroecology.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01 - Grafismo Kaingang – Kamé e Kairu.....	39
Figura 02: Mapa de localização da Terra Indígena Rio das Cobras, Nova Laranjeiras, PR.....	45
Figura 03 e 04: Plantas utilizadas na alimentação Kaingang - PANCs.....	62
Figura 05: Plantas utilizadas na alimentação Kaingang - Kumĩ (Mandioca Brava) Manihot esculenta.....	63

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa

CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisas

COVID-19: Doença provocada pelo vírus 2019nCoV, ou o vírus que provoca a síndrome respiratória aguda grave 2 (SARS-CoV-2). Este é Betacoronavírus altamente patogênicos, podem causar desde síndrome respiratória até complicações gastrointestinais (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2020).

CRAS -Centro de Referência de Assistência Social

FUNAI - Fundação Nacional de Apoio ao Índio

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICMS - Imposto sobre Circulação de Mercadorias e Serviços

MS – Mato Grosso

PANCs - `Plantas Alimentícias Não Convencionais

SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena

SIASI - Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena

SP – São Paulo

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

TCLE – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TI - Terra Indígena

UFFS – Universidade Federal da Fronteira Sul

USP - Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
2 CONCEITO DE AGROECOLOGIA, DEFINIÇÕES CONCEITUAIS E ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA DA CULTURA KAINGANG	19
2.1 Definindo o paradigma agroecológico para este estudo	19
2.2 Algumas noções sobre o conceito de cultura	22
2.3 O conceito de divisão sexual do trabalho para analisar as relações sociais de gênero na cultura Kaingang	23
2.4 Breves considerações históricas sobre os povos indígenas no Paraná	26
2.5 Antecedentes históricos do povo Kaingang	30
2.6 Os Kaingang e a relação com a natureza	33
3 O CAMPO EMPÍRICO DA PESQUISA	40
3.1 O povo Kaingang do Rio das Cobras: território, agricultura e organização política	40
3.2 As mulheres Kaingang da TI Rio das Cobras: traçando um perfil das entrevistadas	43
3.3 Breves considerações sobre as relações sociais de gênero e da família Kaingang na TI Rio das Cobras sob a ótica da Assistência Social	45
4 SABERES TRADICIONAIS E A AGRICULTURA DO POVO KAINGANG - TI RIO DAS COBRAS: DIÁLOGOS COM A AGROECOLOGIA	48
4.1 Indígenas e a relação com meio natural: entre o passado e presente	48
4.2 Alimentação Kaingang: cultivo para “o consumo” e hábitos alimentares em transformação	53
4.3 A Agricultura Tradicional	61
5 CESTOS, GÊNERO E A CULTURA NA VIDA DAS MULHERES KAINGANG	67
5.1 Artesanato Indígena: estratégias de sobrevivência	67
5.2 A Cultura Kaingang: cosmologia, casamento e religiosidade sob a visão da mulher Kaingang	71
5.3 O “Lugar” da Mulher Kaingang na TI Rio das Cobras: do passado tradicional ao presente moderno	77
5.4 A Divisão Sexual do Trabalho na Cultura Kaingang sob a Visão das Mulheres	85
CONSIDERAÇÕES FINAIS	89
REFERÊNCIAS	93
APÊNDICE A - Declaração de ciência e concordância	100
APÊNDICE B - Termo de consentimento livre e esclarecido	101
APÊNDICE C - Roteiro de Entrevista	104

INTRODUÇÃO

O contato com a população indígena da Terra Indígena Rio das Cobras se deu por meio da minha inserção profissional como Assistente Social junto ao Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) no Município de Nova Laranjeiras, Paraná.

Desde fevereiro de 2015, presto atendimento a este segmento populacional através das práticas interventivas via políticas públicas de Assistência Social (todos os serviços e ações da proteção social básica), saúde (planejamento familiar), educação (evasão escolar, acompanhamento de descumprimento das condicionalidades do Programa Bolsa Família) e também área jurídica (demandas de alta complexidade, tutelas, curatelas, processo de guarda, etc.), práticas que visam o desenvolvimento de serviços, benefícios, programas e projetos com primazia na proteção social e na garantia e concretização de direitos sociais desses sujeitos(as).

Diariamente, desse segmento populacional, emergem diversas demandas a serem atendidas, como situações de extrema pobreza, violações de direitos (violência doméstica, infantil, ao idoso), encaminhamentos para confecção de documentação civil, encaminhamentos para benefícios previdenciários entre outros. Em todos os atendimentos realizados, são respeitadas as particularidades étnicas e culturais desses povos¹, assim como também são respeitados os princípios de autodeterminação dos povos indígenas os quais se configuram em sistemas próprios de organização social e de resoluções de conflitos, pois é pela autodeterminação que as comunidades indígenas têm autonomia nas questões relacionadas a assuntos locais e internos.

A partir desse contexto, relatarei algumas situações vivenciadas durante este período de atuação na Terra Indígena (TI), não apenas fatos que retratam as relações de gênero, mas acontecimentos que de uma forma geral me instigam a conhecer mais este rico e vasto universo indígena.

No início, tinha muita dificuldade em trabalhar com os povos indígenas, por não conhecer a cultura como deveria, sendo que nas primeiras visitas domiciliares que realizei, desconhecia o fato de ter que pedir permissão para o cacique para realizar determinadas visitas que diziam respeito às situações mais complexas, como processos de guarda de criança e adolescente, situações de violências contra criança e adolescente e outras situações de risco

¹Constituição Federal de 1988.

social, abandono escolar. Importante sinalizar aqui, que nos casos de violência, o próprio cacique é quem determina a punição para o agressor, o qual poderá ser privado de liberdade numa espécie de “cadeia” que existe na própria aldeia. O agressor poderá ficar quantos dias forem necessários para refletir a respeito de sua conduta. Porém em muitos casos de violência sexual que precisei e realizei o acompanhamento familiar da vítima, quando estas eram meninas adolescentes que já foram casadas, não houve nenhum tipo de punição ao agressor. A justificativa era o fato de que as mesmas já haviam sido casadas, em alguns casos as vítimas ainda sofreram retaliações por parte da família do agressor, uma vez que, por ela ter feito a denúncia, o caso ficaria exposto e “o filho ficaria mal falado”.

São essas particularidades permeadas de crenças, tradições, cosmovisões, que instigam a pesquisadora a conhecer mais a fundo esses povos, em seus costumes e seus modos de vida. Todavia o desejo de estudar a cultura Kaingang ganha novos contornos após a pesquisadora ter cursado em 2018, a disciplina isolada do mestrado em Agroecologia e desenvolvimento rural sustentável intitulada Gênero e Agroecologia, o que permitiu inúmeras reflexões à respeito da relação mulher e natureza, instigando-a mais ainda o desejo de estudar as relações de gênero na cultura indígena, sobretudo a vida das mulheres Kaingang, uma vez que é ela quem comumente aparece nos registros de atendimento como responsável familiar, a ela é incumbido o papel de zelar pela sua prole sobretudo garantido a segurança alimentar.

Notadamente quando se refere às questões de segurança alimentar, nestes seis anos de atuação junto à comunidade indígena em questão, percebeu-se que os mesmos têm mostrado um dos principais demandantes dessa política, o que fez com que o poder municipal não medisse esforços para amenizar o problema, tanto que desde 2017 foi implantado um programa municipal de alimentação familiar indígena, programa este que visa atender as contingências sociais advindas das situações de insegurança alimentar das famílias indígenas.

Estas constatações nos levam a refletir o quanto estas comunidades estão sofrendo com os efeitos do mundo moderno. Pois a Revolução Verde² trouxe uma série de mudanças na forma de se produzir alimentos que impactam no meio ambiente, nas relações econômicas e sociais, uma vez que ela tem por finalidade maximizar a produção para obtenção de lucros. Para tanto qualquer outra forma de se produzir alimentos que não tenham essa finalidade, perde visibilidade, como a agricultura em pequenas propriedades – agricultura familiar, redes

² Um ideário produtivo proposto e implementado nos países mais desenvolvidos após o término da Segunda Guerra Mundial, cuja meta era o aumento da produção e da produtividade das atividades agrícolas, assentando-se para isso no uso intensivo de insumos químicos, das variedades geneticamente melhoradas de alto rendimento, da irrigação e da moto mecanização (ALTIERI, 2004, p. 04).

de colaboração e solidariedade, bem como tantas outras formas de produção praticadas pelos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, etc.

Entender esses fatos me levou ao interesse pelo estudo da cultura Kaingang. Assim o que se pretende com este trabalho é compreender a cultura do povo Kaingang da Terra Indígena Rio das Cobras - Nova Laranjeiras em dois aspectos: a relação homem/natureza, buscando identificar a partir desta relação quais práticas se aproximam dos princípios da agroecologia. E no segundo aspecto, por meio da análise das relações de gênero, verificar como se estrutura a divisão sexual do trabalho e como se apresenta a agroecologia no manejo do meio ambiente pelos diferentes gêneros.

Como pesquisadora, a questão de gênero nessa cultura surgiu como motivo de muita curiosidade de como se constituem as relações entre homens e mulheres numa cultura tradicional. Seguindo Lasmar (1999) os relatos antropológicos nos anos 1970 e 1980 têm trazido estudos de gênero a respeito da Amazônia indígena. Conforme esta autora, a maioria dos relatos revela

[...] a segregação sexual do espaço e das atividades do homem e da mulher, sendo a atuação da mulher indígena ligada à domesticidade e do homem ao mundo exterior, além dos rituais secretos masculinos de importância central, nos quais eram tocados instrumentos sagrados que as mulheres não poderiam ver. **Esse antagonismo sexual é sustentado por uma ideologia mítico ritual que tematiza a oposição entre os sexos em termos de poder e status**, esse poder é simbolizado pela posse de instrumentos sagrados como sendo de prerrogativa predominantemente masculina (LASMAR, 1999, p.148. Grifo meu).

Sob esta ótica, entender como se constroem as relações de gênero no povo Kaingang da TI Rio das Cobras, é motivo para adentrar nesta cultura e buscar, a partir desta inserção, conhecer um pouco sobre quem é a mulher Kaingang? Quais papéis sociais a ela são atribuídos? Qual a importância dessa mulher na família e na cultura? Como se insere na vida comunitária? E em relação à agroecologia, como ela percebe a relação mulher/natureza?

O objetivo geral desta pesquisa consiste em analisar a vida de mulheres Kaingang da TI Rio das Cobras e sua relação/vivência com a natureza a partir dos estudos de gênero, tendo como foco a divisão sexual do trabalho em sociedades tradicionais.

Para responder a este objetivo, a pesquisa se desdobra nos seguintes objetivos específicos:

- Fazer um estudo histórico à respeito da cultura Kaingang na Terra Indígena Rio das Cobras para compreender os processos de organização social que estruturam os papéis femininos e masculinos;
- Analisar como a divisão sexual do trabalho estrutura a economia na cultura Kaingang;

- Identificar na relação homem/natureza como as mulheres indígenas vivenciam os princípios da agroecologia.

Para que possamos atingir os objetivos propostos, recorreremos ao método de pesquisa de natureza qualitativa. Nas pesquisas qualitativas o pesquisador e objeto assumem uma ação reativa, o pesquisador/observador interpreta os fenômenos e dá a eles um significado, neste processo conforme Chizzotti (2010)

Todos os fenômenos são igualmente importantes e preciosos: a constância das manifestações e sua ocasionalidade, a frequência e a interrupção, a fala e o silêncio. É necessário encontrar o significado manifesto e o que permaneceu oculto. O pesquisador não se transforma em mero relator passivo: sua imersão no cotidiano, a familiaridade com os acontecimentos diários e a percepção das concepções que embasam práticas e costumes supõem que os sujeitos da pesquisa têm representações, parciais e incompletas, mas construídas com relativa coerência em relação à sua visão e à sua experiência. A descrição minudente, cuidadosa e atilada é muito importante; uma vez que deve captar o universo das percepções, das emoções e das interpretações dos informantes em seu contexto (CHIZZOTTI, 2010, p. 84).

Assim, tendo em vista que buscamos uma melhor compreensão acerca da cultura indígena, sobre suas formas de organização social, a relação homem e natureza, as diferenciações dos papéis sociais desempenhados pelo gênero masculino e feminino na cultura, o método qualitativo é o que mais caracteriza o presente estudo, uma vez que buscamos compreender um universo que aparenta ser rico em crenças, simbologias, significados, entre outros. Nesse sentido, a definição de pesquisa qualitativa do autor Chizzotti nos remete a um exercício metodológico de observação e descrição atento e minucioso do cotidiano das(os) sujeitas(os) envolvidos na pesquisa.

A pesquisa de campo será realizada na Terra Indígena (TI) Rio das Cobras, um dos maiores aldeamentos indígenas do Estado do Paraná, com uma área de aproximadamente 19.000 hectares (informações extraídas do site Terras Indígenas no Brasil³) onde vivem povos de etnia Kaingang e Guarani, com uma população estimada de 3.250 indivíduos segundo dados do SIASI⁴/SESAI⁵ (2014)⁶.

Como forma de inserção nos estudos do povo Kaingang do Rio das Cobras, inicialmente optamos por realizar uma pesquisa exploratória da bibliografia de modo a nos

³ Terras Indígenas no Brasil é a maior base de dados sobre indígenas do Brasil. Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3844#demografia>. Acesso em 09.02.2022.

⁴ SIASI (Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena) que agrupa os dados epidemiológicos dos 34 distritos sanitários. O monitoramento de dados e indicadores sobre a saúde indígena é instrumento estratégico da tomada de decisões pela gestão.

⁵ SESAÍ (Secretaria Especial de Saúde Indígena) - Criada em 2010 é responsável por coordenar e executar a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas e todo o processo de gestão do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SasiSUS) no Sistema Único de Saúde (SUS). Informações disponíveis em <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai>.

⁶ Informações disponíveis em <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3844#demografia>. Acesso em 09.02.2022.

familiarizarmos com o tema. Gil (2002) revela que o objetivo principal das pesquisas exploratórias

[...] é o aprimoramento de ideias ou a descoberta de intuições. As pesquisas exploratórias acabam por assumir a forma de pesquisas bibliográficas, uma vez que é necessário recorrer-se à coleta de informações a partir de materiais já elaborados, como livros, revistas, teses, artigos, etc., os quais possibilitam um amplo alcance de informações e auxiliam na construção de categorias de análise para o estudo proposto. (GIL, 2002, p. 41).

Além da pesquisa bibliográfica foram realizados contatos com algumas mulheres Kaingang em conversas informais. Os contatos aconteceram durante o trabalho da pesquisadora como assistente social da Prefeitura de Nova Laranjeiras e por atividades do Mestrado realizadas na Terra Indígena no período de formação em 2018 e 2019. Primeiramente consideramos algumas mulheres como colaboradoras da pesquisa, tendo como critério de escolha serem pessoas reconhecidas na comunidade ou terem curso superior, pois algumas foram estudantes da Universidade Federal da Fronteira Sul na Graduação e no Mestrado, o que nos facilitou a aproximação com a cultura.

Num segundo momento, desenvolvemos algumas técnicas de coleta de dados com base no método etnográfico. Ao estudarmos a metodologia das pesquisas qualitativas, nos deparamos com a abordagem etnográfica a qual segundo Mattos (2011)

Se configura em uma importante abordagem de investigação científica que traz importantes contribuições para as pesquisas qualitativas, uma vez que ela **preocupa-se com uma análise holística ou dialética da cultura**, isto é, a cultura não é vista como um mero reflexo de forças estruturais da sociedade, mas como um sistema de significados mediadores entre as estruturas sociais e as ações e interações humanas. (MATTOS, 2011, p. 49. Grifo meu).

Esta metodologia segundo Mattos (2011, p. 51) é conhecida também como “ [...] observação participante, interpretativa, pesquisa hermenêutica” entre outras denominações; continua a autora “[...] compreende o estudo, pela observação direta e por um período de tempo, das formas costumeiras de viver de um grupo particular de pessoas: um grupo de pessoas associadas de alguma maneira, uma unidade social representativa para estudo [...]”. Mattos (2011, p. 53), considera ainda que a etnografia “[...] é a especialidade da antropologia, que tem por fim o estudo e a descrição dos povos, sua língua, raça, religião, e manifestações materiais de suas atividades, é parte ou disciplina integrante da etnologia⁷, é a forma de descrição da cultura material de um determinado povo”.

⁷ Etnologia indígena compreende a ciência que analisa as situações e documentos registrados pela etnografia, descrição das várias etnias ou da cultura de um povo, interpretando-os a fim de propor uma comparação entre culturas. (Dicionário Online de Português disponível em <https://www.dicio.com.br/etnologia>).

Ainda segundo a autora a maior preocupação da etnografia seria “[...] obter a descrição mais completa possível sobre o grupo estudado, uma vez que ela depende muito da qualidade das observações, da sensibilidade ao outro, do conhecimento sobre o contexto do que está sendo estudado, da inteligência e da imaginação científica do etnógrafo.” (MATTOS, 2011, p. 54). Então para descrever detalhadamente nosso objeto de pesquisa, utilizaremos o caderno de campo, instrumento de coleta de dados fundamental para a metodologia etnográfica.

Como parte integrante da pesquisa em tela, faremos observação participante, nossa terceira estratégia a ser utilizada para a pesquisa de campo. A observação participante para Haguette (2010, p. 68) “[...] se resume a uma técnica de coleta de dados empreendida em situações especiais e cujo sucesso depende de alguns requisitos que as distinguem de técnicas convencionais de coleta de dados tais como o questionário e entrevista.” Desse modo, a autora define observação participante como um

(...) processo no qual a presença do observador numa situação social é mantida para fins de investigação científica. O observador está em relação face a face com os observados, e, em participando com eles em seu ambiente natural de vida, coleta dados. Logo, o observador é parte do contexto sendo observado, no qual ele ao mesmo tempo modifica e é modificado por este contexto. O papel do observador participante pode ser tanto formal como informal, encoberto ou revelado, o observador pode dispensar muito ou pouco tempo na situação da pesquisa; o papel do observador participante pode ser uma parte integral da estrutura social ou simplesmente periférica com relação a ela. (HAGUETTE, 2010, p. 71).

Neste contexto, Haguette (2010) expõe que “[...] a observação participante não se concretiza apenas através da participação do pesquisador [...]”, uma vez que este processo requer um maior envolvimento do pesquisador, ou seja, “[...] um compartilhar, não somente nas atividades externas dos grupos, mas com os processos subjetivos – interesses e afetos – que se desenrolam na vida diária dos indivíduos e grupos.” (HAGUETTE, 2010, p.72).

Considerando que a pesquisa em tela objetiva contribuir para compreendermos o papel da mulher na cultura indígena local, analisaremos tanto os relatos do que foi transmitido como saber empírico e oral, passado de geração em geração pelos mais velhos trazendo as memórias das sujeitas da pesquisa, como por estudos realizados sobre a cultura Kaingang nesta região. Por meio desses dados buscamos registrar impressões sobre a resistência e a sobrevivência para manter viva a cultura desses povos.

A etapa da pesquisa de campo foi possível de ser realizada, mesmo diante do período de pandemia do Coronavírus, em virtude do trabalho desenvolvido como Assistente Social no município de Nova Laranjeiras, onde os serviços socioassistenciais do Centro de Referência de Assistência Social – CRAS foram considerados parte dos serviços essenciais disponíveis à

população no período pandêmico. Para tanto, as informações obtidas durante o processo da coleta de dados não seguiram rigorosamente ao padrão das pesquisas etnográficas, porém todas as informações foram direcionadas de forma a obter maior proximidade e familiaridade à respeito da cultura Kaingang, bem como proporcionaram envolvimento, cumplicidade e confiabilidade com os sujeitos envolvidos.

A amostra das participantes desta pesquisa foi de cinco mulheres, escolhidas de forma aleatória, com faixa etária distintas, idades entre 25 e 57 anos e diferentes níveis de escolaridade. As entrevistas foram realizadas a partir de um roteiro pré-elaborado, o qual permitiu que as entrevistadas não apenas fornecessem respostas às perguntas específicas, mas sobretudo relatassem suas experiências de vida e o significado dessas experiências em seu cotidiano, sendo que os tópicos mais importantes do questionário abordaram as questões da relação do indígena com a natureza, o manejo do ecossistema, as formas como eram praticadas a agricultura tradicional no tempo dos pais e avós, bem como as principais diferenciações do trabalho executado por homens e mulheres, com vistas a fornecer subsídios para a análise da divisão sexual do trabalho.

Para a coleta à campo, foi apresentado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) às entrevistadas, solicitado permissão e autorização do Cacique da TI Rio das Cobras para a realização do estudo, bem como o projeto de pesquisa passou pela avaliação junto ao Comitê de Ética em Pesquisas da UFFS (CEP/UFFS) e da Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP).

Quanto ao tratamento dos dados coletados, optamos por realizar a técnica de análise de conteúdo agrupando os principais temas identificados nas entrevistas como sendo o território, a organização social e política dos povos tradicionais, o manejo do agroecossistema e práticas agroecológicas, a agricultura, a produção de artesanato e questões de relações de gênero em povos tradicionais. A análise dos conteúdos e temas trazidos nos relatos das entrevistas foi realizada com base na reflexão no referencial teórico, bem como nas observações e anotações do diário de campo e em outras literaturas encontradas a respeito dos temas.

Para melhor exposição dos dados e das análises desta pesquisa a dissertação foi organizada da seguinte forma: na introdução apresentamos o que é a pesquisa, os objetivos e a metodologia de coleta e análise dos dados. No capítulo 2 é descrito a revisão bibliográfica sobre os principais conceitos de agroecologia, cultura, gênero e divisão sexual do trabalho, apresentado breves considerações históricas dos povos indígenas no Paraná e da Terra Indígena Rio das Cobras bem como os sistemas e estruturas de organização social do povo Kaingang. No capítulo 3 descrevemos e analisamos o campo empírico. No capítulo 4 as

Práticas de sustentabilidade e a agroecologia e no 5 tratamos de aprofundar como se estrutura as relações de gênero na cultura Kaingang discutindo a questão da divisão sexual do trabalho na TI Rio das Cobras, na economia e na família.

2 CONCEITO DE AGROECOLOGIA, DEFINIÇÕES CONCEITUAIS E ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE A HISTÓRIA DA CULTURA KAINGANG

2.1 Definindo o paradigma agroecológico para este estudo

Historicamente a agricultura tem seu alicerce construído a partir dos conhecimentos da natureza das sociedades primitivas. Sob esta ótica Barbieri e Stumpf (2008) definem o processo de domesticação das plantas como sendo um processo evolutivo, no qual concentram-se inúmeras mudanças genéticas e também morfológicas, as quais estão diretamente relacionadas com o desenvolvimento da agricultura de subsistência que se deu primariamente por grupos de coletores/caçadores (BARBIERI, STUMPF, 2008, p. 40).

Ainda segundo os mesmos autores, a domesticação tem seu marco inicial pela ação dos homens na era neolítica, contudo, a coleta das espécies já obedecia a certos critérios como facilidade de acesso, transporte, disponibilidade para estoque etc., assim, os seres humanos foram o principal agente de dispersão de plantas através da manipulação ambiental fazendo o uso do fogo, da irrigação e da criação de sistemas de lavouras (BARBIERI e STUMPF, 2008, p. 43).

No entanto, o processo de modernização traz uma ruptura com essa base histórica de conhecimentos populares e tradicionais, sendo que o novo modelo de desenvolvimento que emerge é o cultivo de monoculturas baseado em práticas tecnológicas da Revolução Verde. O pacote de inovações tecnológicas trazido por esta revolução tem sido responsável pela crise socioambiental (ALTIERI, 2004; MACHADO e MACHADO FILHO, 2014, p. 43), que atinge as mais diversas regiões do planeta, pois estamos retirando da natureza muito mais do que ela pode nos oferecer. Os recursos naturais estão apresentando sinais de exaustão e estão sujeitos à escassez, visto que no sistema econômico em que vivemos atualmente (capitalismo) a exploração de todo e qualquer recurso natural significa um grande negócio.

O modo de produção capitalista tem sido definido por diversos autores a partir do pensamento de Karl Marx (1818-1883) como um modelo econômico no qual se configura um sistema de produção cujo objetivo transcende a satisfação direta das necessidades humanas,

transforma tudo em dinheiro e lucro sobre tudo aquilo que é produzido socialmente. Assim, pode-se dizer que a evolução do capitalismo imprime uma certa particularidade aos processos de mudanças, divide países em desenvolvidos e subdesenvolvidos, ao passo que produz riquezas e também desigualdades sociais (NETO, 2007, p. 143; DE CARVALHO, 2018, p. 151).

Mas ao tomar como pano de fundo a crise ambiental que assola o nosso planeta, precisamos encontrar um modo de salvá-lo, de reverter o processo de degradação, e é sob esta ótica que a Agroecologia é defendida como uma nova ciência, estabelecendo novos procedimentos e metodologias capazes de contribuir com os processos de relacionamento entre homem/mulher e natureza.

Assim a Agroecologia é apontada por autores como Leff (2002), Caporal, Costabeber e Paulus (2009) como ciência de natureza interdisciplinar que busca superar os limites da ciência convencional, constituindo um campo do conhecimento científico que transcende o simples uso e manejo dos recursos naturais. É uma ciência de caráter integrador de diferentes conhecimentos, uma vez que pela interdisciplinaridade temos as contribuições das diferentes disciplinas na construção do conhecimento em agroecologia, sem perder de vista as bases epistemológicas de conhecimentos e saberes de povos tradicionais, agricultores e camponeses, acumulados ao longo dos processos de coevolução dos seres humanos e seus agroecossistemas (CAPORAL, COSTABEBER, PAULUS, 2009, p. 27; PETERSEN *et al.*, 2009, p. 5; MACHADO e MACHADO FILHO, 2014, p. 36).

Para estes autores, a interdisciplinaridade representa a conexão, integração e complementaridade dos diferentes saberes na produção de um novo saber: “[...] a agroecologia é entendida como modo de vida dos sujeitos, e frente ao modelo atual de produção, representa uma prática de reação que busca visibilizar valores e hábitos de culturas tradicionais, e mais do que isso possibilita a recriação da vida no campo em suas diferentes dimensões.” (CAPORAL, COSTABEBER e PAULUS, 2009, p. 13).

Nesse novo paradigma agroecológico, o que se tem é a aproximação da natureza, a revitalização e a valorização dos saberes populares. Por meio do princípio agroecológico de resgate de saberes tradicionais é que a presente pesquisa toma forma, uma vez que ela traz como foco de estudo uma cultura tradicional, a cultura do povo Kaingang da Terra Indígena Rio das Cobras situada no município de Nova Laranjeiras, Paraná.

A história do surgimento da agricultura se deu de forma bastante complexa, sendo que nos primórdios dos tempos, a vida nômade foi substituída pela vida sedentária, e com ela a

necessidade do desenvolvimento de novas técnicas de produção de alimentos, resultando em novas formas de interação com natureza.

(...) o fato é que há milhares de anos de maneira instintiva e, provavelmente inconsciente, o homem primitivo passou a prestar mais atenção no que ocorria a sua volta e descobriu que não havia a necessidade de mudar de ambiente para se alimentar, e que poderia passar a cultivar o alimento próximo a sua moradia, tornando-a fixa. (BARBIERI e STUMPF, 2008 p. 51).

Nesse processo de interação com natureza, os povos tradicionais desenvolveram sistemas agrícolas autônomos, utilizando práticas de manejo e conservação da diversidade ambiental, contemplando os recursos naturais a partir de uma visão sistêmica, com base na análise dos agroecossistemas e suas interrelações, usando a natureza e a preservando para produzir alimentos (ALTIERI, 2004, p. 34). Scobar (2005, p.73) salienta que “o nosso conhecimento do mundo pode ser considerado um modo de adestramento no contexto de como nos envolvemos com o meio ambiente, e que os seres humanos estão adaptados à natureza e imersos em atos práticos específicos de um contexto e de um tempo”. Desse modo, afirma o autor, “o lugar, o território é um cenário de múltiplas relações que se estabelecem entre os sistemas simbólicos/culturais e de relações produtivas, onde os seres humanos constroem suas experiências de vida”. Pode-se dizer que os povos tradicionais ao longo dos anos veem construindo seus conhecimentos tradicionais a partir dessa interação com o meio natural.

A modernidade e os efeitos da globalização têm impactado de maneira ímpar na cultura desses povos e muitos são os fatores que contribuem com o processo de transformação e ressignificação cultural e de identidade, entre eles o contato com a população não indígena e seus valores socioeconômicos e de exploração da natureza, os inúmeros problemas ambientais como o desgaste dos solos, a diminuição dos recursos naturais, a contaminação das águas, os desmatamentos, a extinção de espécies selvagens (caça predatória), os inúmeros conflitos por posse de terras, etc.

Essas dificuldades de causas multidimensionais ameaçam a sobrevivência desses povos, mudando seus hábitos, costumes e levando-os a buscar alternativas de sobrevivência. Neste sentido, a partir de estudos da etnoecologia⁸ dos povos tradicionais, surgem indagações à respeito das práticas tradicionais de subsistência desses povos, se estas têm sobrevivido ou não, frente ao mundo globalizado.

⁸ Etnoecologia é o estudo e descrição de sistemas de conhecimento de grupos étnicos rurais indígenas sobre o mundo natural”(ALCORN, 1984 *apud* ALTIERI, 2004, p. 34) . Esse conhecimento tem muitas dimensões, incluindo a linguística, a botânica, zoologia, artesanato e agricultura, e deriva da interação direta entre os seres humanos e o meio ambiente. (ALTIERI, 2004).

Sendo a agroecologia um novo paradigma produtivo com vistas para a sustentabilidade a partir do diálogo com os diferentes saberes, técnicas e práticas de produção, logo as práticas agroecológicas segundo Leff (2002, p. 36) “nos remetem à recuperação dos saberes tradicionais, a um passado no qual o humano era dono do seu saber, a um tempo em que seu saber marcava um lugar no mundo [...]”. Outros autores como Perez-Cassarino, Ferreira e Mayer (2013) destacam a importância de se incorporar os saberes tradicionais sob a perspectiva da ciência agroecológica:

A incorporação dos saberes apoiados nas culturas e identidades locais, seja no âmbito das subjetividades, seja pela relação mística e espiritual que se estabelece com o entorno natural, seja pela racionalidade econômica e produtiva, que, articuladas, orientam-se na perspectiva da construção de uma relação com o ambiente e a sociedade centrada na busca da reprodução social e ambiental do grupo e não na lucratividade e na expansão econômica focada no crescimento. (PEREZ-CASSARINO, FERREIRA, MAYER 2013, p. 136)

Neste sentido, podemos compreender que a teoria de produção agroecológica advém da fusão de múltiplas técnicas, instrumentos e saberes que se fundem com as subjetividades, que no caso dos povos indígenas, essas subjetividades envolvem suas cosmologias, seus territórios e suas práticas culturais. Conforme Leff (2002), os intercâmbios de experiências entre saberes científicos e tradicionais são “permeados de saberes técnicos e de matrizes culturais, estes saberes não se baseiam, exclusivamente, em conhecimentos técnicos e com fim econômicos.”(LEFF 2002, p. 43).

Sob esta perspectiva, reforçamos o papel da ciência agroecológica em praticar “intercâmbios” ou “troca” de saberes, com esta afirmação: “A ciência agroecológica resgata, sob novas bases tecnológicas e econômicas, a lógica da complexificação das sociedades camponesas tradicionais e seus conhecimentos desprezados pela agricultura moderna como forma de vencer o desafio de uma agricultura sustentável” (ASSIS; ROMEIRO, 2002, p. 77).

Para aprofundarmos a discussão conceitual da Agroecologia em torno do resgate de saberes tradicionais, precisamos definir o conceito de cultura, especialmente para este estudo que trata de compreender as relações sociais de gênero na cultura do povo Kaingang. No próximo tópico desenvolvemos brevemente o que é cultura, conceito tão complexo como o de Agroecologia.

2.2 Algumas noções sobre o conceito de cultura

De acordo com Gonçalves (2010), o termo cultura remonta a história da civilização Ocidental desde a Grécia antiga, logo suas principais significações se dão a partir de duas

vertentes: “[...] a primeira delas como sinônimo de educação, formado pelo conjunto de conhecimentos que por sua vez é composto das crenças de um povo, suas artes, moral e costumes; e segundo como sinônimo de cultivo da terra”. (GONÇALVES, 2010, p. 62).

Seguindo a problematização do conceito de cultura por Gonçalves (2010), sob o primeiro aspecto o autor afirma que

[...] a cultura significa o cultivo do espírito humano. Trata-se de uma disciplina interior que aspira a formação da personalidade do ser”. Podemos dizer que a cultura se refere ao conjunto dos valores morais de um povo, aos quais são incorporados uma dimensão normativa, uma vez que existe um ideal de homem e uma finalidade a ser atingida por meio da cultura, qual seja: atingir a plenitude desta moral pela virtude. Este é o principal enfoque da educação grega, uma cultura aristocrática, uma vez que este é um atributo da nobreza, não acessível ao homem comum. Esta se configura em uma cultura da diferenciação entre os grupos sociais, uma diferenciação que não considera as condições sociais dos indivíduos, mas sobretudo leva em conta as diferenças de valores espirituais e corporais dos mesmos. (GONÇALVES, 2010, p. 62).

Sob o segundo aspecto, a vertente da cultura como sendo sinônimo de cultivo da terra, para Gonçalves (2010) esta é a forma de expressão que se baseia nas tradições camponesas através dos tempos, em suas palavras: “O cultivo da terra como cultivo do espírito. Não se trata de uma educação aristocrática, mas sim de uma **educação popular**, uma doutrina de Areté (virtude moral) **do homem comum** que se assenta na justiça e no **trabalho**” (GONÇALVES, 2010, p.62). É sob este segundo aspecto da definição de cultura que nos aproxima mais de como poderemos abordar a cultura Kaingang neste estudo.

Seguindo o autor, sabemos que no pensamento filosófico grego, a cultura pode ser entendida também sob o enfoque dos mitos: “os mitos desempenham uma função social de vital importância, uma vez que através deles é possível explicar as origens da sociedade, seus processos de transformação, bem como propiciam a legitimação de leis e autoridade”. Os estudos de etnologia indígena partem dos “mitos” para explicarem origens, costumes, valores e regras (leis) de convivência dos povos indígenas. A partir da compreensão do significado dos mitos nas culturas, será possível apresentarmos o que seria a cultura do povo Kaingang da TI Rio das Cobras no capítulo 3.

2.3 O conceito de divisão sexual do trabalho para analisar as relações sociais de gênero na cultura Kaingang

A proposta desta pesquisa foi discutir e refletir a questão do gênero em povos tradicionais sob a perspectiva do paradigma agroecológico como contribuição para

compreender os diferentes papéis de mulheres e homens Kaingang na relação com a natureza e na preservação da cultura.

Ressalta-se que o conceito de gênero⁹ é bastante complexo e requer o entendimento de diferenças biológicas, psicológicas e sociais que transcendem a mera distinção de papéis masculinos e femininos. Desta forma o objetivo proposto aqui é trazer a definição do conceito de divisão sexual do trabalho para compreender a dualidade entre homem e mulher imprescindíveis para este estudo, mas sem nos estendermos e dominarmos a múltiplas visões e teorias elaboradas pelas ciências humanas e sociais até o momento presente.

Segundo Hirata e Kergoat (2007) a divisão sexual do trabalho primeiramente foi um termo amplamente difundido na França para “[...] estudar a distribuição desigual de homens e mulheres em seus espaços ocupacionais, considerando as variações no tempo e no espaço dessa distribuição, bem como, analisar como isso implica na divisão desigual do trabalho doméstico [...]”. Esse tipo de análise, segundo as autoras, “[...] é indispensável para a elaboração de indicadores que possibilitam medir a igualdade profissional de homens e mulheres, porém o termo divisão sexual do trabalho requer ir mais além da simples constatação das desigualdades [...]”. É preciso sobretudo “[...] mostrar que essas desigualdades são sistemáticas e que se estruturam a partir do que a sociedade se utiliza para hierarquizar as atividades e os sexos através da criação do sistema de gênero.” (HIRATA, KERGOAT (2007, p. 596).

Nessa perspectiva em ir para além da análise de um termo e transformar em conceito, o objetivo segundo as autoras era “[...] repensar o trabalho, sobretudo o trabalho doméstico [...]”. Foi através do movimento de mulheres que aconteceu uma tomada de consciência coletiva de que “[...] as mulheres realizam uma espécie de trabalho que lhe é atribuído de forma natural, um trabalho que se faz por amor e se configura em um dever materno. Este trabalho é invisível, haja vista que as tarefas da esfera doméstica não tinham a mesma dimensão de um trabalho da esfera profissional.” (HIRATA E KERGOAT (2007, p. 597).

A definição do conceito “divisão sexual do trabalho” trazido pelas autoras seria:

a forma de divisão do trabalho social decorrente das relações sociais entre os sexos; mais do que isso, é um **fator prioritário para a sobrevivência da relação social entre os sexos**. Essa forma é modulada histórica e socialmente. Tem como características a designação prioritária dos **homens à esfera produtiva e das mulheres à esfera reprodutiva** e, simultaneamente, a **apropriação pelos homens das funções com maior valor social adicionado** (políticos, religiosos, militares etc.). (HIRATA E KERGOAT (2007, p. 599. Grifos meus).

⁹ Sobre a problematização do conceito de gênero, veja o artigo de MARQUES, Siomara A. (2017), *Feminismo(s) e o conceito de gênero*. In: BONI, Valdete et al. *Mulheres camponesas e agroecologia*. Curitiba: CRV, 2017.

Podemos observar na definição de divisão sexual do trabalho, a desigualdade de gênero que se impõe historicamente atribuindo à mulher o trabalho reprodutivo (cuidado com a família, as tarefas domésticas, etc.) e homem o trabalho produtivo. É esta divisão social que estrutura as relações sociais entre as classes, a socialização familiar, a educação, a cultura, a posição dentro da organização, etc. Como afirmam as autoras é por conta disto tanto a destinação de melhores cargos (e salários) são destinados aos homens quanto a atribuição do trabalho doméstico são atribuídos às mulheres, o que torna essa divisão sexual do trabalho um dos problemas mais importantes na análise das relações sociais do sexo-gênero (HIRATA E KERGOAT (2007, p. 599).

A partir de materiais etnográficos já produzidos que têm como temática os povos indígenas, observou-se que a dicotomia entre a esfera pública e a privada não é novidade. Conforme MCCALLUM (1996; 1998; 2001 *apud* Sacchi e Gramkow, 2012, p.79) o ponto de congruência para trabalhar gênero e povos tradicionais reside na utilização do termo capacidades específicas ou agências femininas e masculinas, onde “o conhecimento associa-se tanto ao gênero quanto à relação que mantêm com o interior e o exterior da aldeia”. Neste sentido, “a construção do *socius*¹⁰ reside na equação entre homens e mulheres, interior e exterior” (SACCHI E GRAMKOW, 2012, p.79).

Sob esta ótica, diversos trabalhos encontrados como o de Ferreira (2012) que trabalhou *Conceitos da mulher em espaço de homens: o desenho em escolas Kaxinawá (HuniKui)*, Pissolato (2012) em *Gênero, casamento e trocas com brancos*; Rocha (2012) a qual escreveu sobre *Agência feminina na sociopolítica Kaingang*; Barros Jr. (2012) em *Organizações tradicionais e políticas públicas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher xukuru*; Matos (2012) em *Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade*, Schild e Jacodsen (2016) em *Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*, entre outros.

Alguns desses trabalhos trazem de maneira consensual a divisão delineada dos papéis sociais de homens e mulheres, com atribuições distintas tanto em suas redes cosmológicas como sociais e políticas. Outros abordam as questões da visibilidade feminina nos espaços de tomada de decisão, em lutas por demarcação de terra, na reivindicação dos direitos já reconhecidos pela Constituição Federal, etc.

Tendo em vista que as sociedades indígenas vivem em um contínuo processo de transformação cultural, que iniciou desde o contato com os colonizadores e que perdura até os

¹⁰ Refere-se a um conjunto de valores, crenças, que sustentam uma visão de mundo.

dias atuais, pretendemos com este estudo dar visibilidade à mulher indígena, contar a história da mulher Kaingang pelas próprias mulheres Kaingang, assim, através do resgate teórico, adentrar na cultura e descobrir a dinâmica da Terra Indígena Rio das Cobras, quais as formas de organização social, política e econômica dos povos que a habitam? Qual o significado da terra, do território? Quais as tradições e rituais que ainda se perpetuam? Como se dá a dinâmica com a natureza nos dias atuais? Quais as estratégias de sobrevivência e sustentabilidade econômica (mudanças na produção do artesanato o qual é uma característica forte dos indígenas)? Como estes lidam com a escassez de recursos naturais e matéria prima para a confecção do artesanato (utilização de produtos industrializados como miçangas, corantes artificiais, fios sintéticos, arcos plásticos etc.)?

No que tange às configurações de gênero, descobrir como era a mulher indígena no passado e como ela se percebe no presente (com objetivo de resgatar as memórias coletivas de mulheres indígenas – tradições e costumes), e no que diz respeito à divisão sexual do trabalho, qual posição que essas ocupam na estrutura social, familiar e na comunidade? Quais são as suas lutas e estratégias de vida? Se elas se articulam em rede ou coletivos de alguma maneira?

2.4 Breves considerações históricas sobre os povos indígenas no Paraná

Tommasino (1995) relata que as primeiras populações pré-históricas foram sistematizadas e divididas pela arqueologia como grupos de caçadores coletores não ceramistas e ceramistas.

Os não ceramistas compreendem as tradições Umbu (8 mil anos antes do presente), Humaitá (7 mil anos antes do presente) e Tradição Sambaquiana (aproximadamente 6.500 a 7 mil anos antes do presente). Já o grupo dos ceramistas compreendem as Tradições Tupi Guarani, Tradições Casa de Pedra, Itararé e Taquara as quais datam aproximadamente 2 mil anos antes do presente. (TOMMASINO, 1995, p. 44)

De acordo com Mota (2008) essas populações que viveram entre 12 mil a 3 mil anos antes do presente, denominados caçadores e coletores pré-históricos teriam sido substituídos pelas populações: Kaingang, Xokleng, Guarani e Xetá, as quais permanecem habitando a região do Paraná até os dias atuais.

A população Guarani segundo Mota

São os mais conhecidos em termos arqueológicos, históricos, antropológicos e linguísticos. Como se pode constatar em vários estudos regionais os Guarani possuíam um padrão para ocupar novas áreas sem, no entanto, abandonar as antigas. Os grupos locais se dividiam com o crescimento demográfico ou por problemas políticos indo habitar áreas próximas, previamente preparadas através de **manejo**

agroflorestal. Isto é, abriam várias clareiras para instalar a aldeia e as plantações, inserindo seus objetos e plantas nos novos territórios. Assim como trouxeram suas casas, vasilhas cerâmicas e outros objetos, os Guaraní também trouxeram de seus locais de origem diversas espécies de vegetais úteis para vários fins (alimentação, remédios, matérias primas etc.) contribuindo para o aumento da biodiversidade florística do sul do Brasil (MOTA, 2008, p. 83).

Com relação ao povo Xetá, Mota (2008) afirma que os Xetá foram os últimos indígenas averiguados no Estado do Paraná, sendo que foram contatados pelos empregados do Barão de Antonina – Joaquim Francisco Lopes e John H. Elliot na década de 1840, nas proximidades do rio Corumbataí no Ivaí. Mais tarde, em 1873, um grupo pequeno foi capturado nas proximidades do Salto Ariranha pelo engenheiro Thomas Bigg-Whiter. Posteriormente outros contatos decorreram entre os anos de 1955 e 1956 na Serra dos Dourados próxima a Umuarama, porém a partir dessa data “[...]os Xetá desapareceram enquanto população, restando atualmente seus remanescentes com suas famílias espalhados pelo Paraná.” (MOTA, 2008, p. 83-84).

Os Kaingang ocupavam imensas áreas localizadas na Região Sul do Brasil e parte de São Paulo. Segundo Mota (2008) “[...] é provável que os Kaingang tenham chegado primeiro ao Paraná, pois em quase todo o Estado os sítios Guaranis estão próximos ou sobre os sítios arqueológicos dos Kaingang e Xokleng.” (MOTA, 2008, p. 84).

Importante mencionar que a denominação Kaingang foi introduzida no século XIX a partir de documentos produzidos Pe Antônio Braga de Araújo¹¹. A priori, os Kaingang e os Xokleng foram classificados pertencendo a uma única etnia com dialetos diferentes. Os Xokleng foram denominados Aweikoma-Kaingang por Métraux (1946) no livro *Handbook of South American Indians*. Porém, na atualidade são compreendidos como duas etnias distintas, uma vez que ambos desenvolveram processos socioculturais diferentes e específicos o que os tornou relativamente diferenciados (Portal Kaingang, 2005)¹².

Sobre o contato com o colonizador, destacamos brevemente alguns momentos que se tornaram “marcos” no encontro entre diferentes povos. Durante o século XVI, o território paranaense foi explorado pelos portugueses, a exploração iniciou pela região do litoral atlântico, já a conquista do interior se deu por volta do século XVIII.

¹¹ Por volta de 1857 o termo “Caingang” foi relatado pelo Pe Antônio, conforme DURAT (pg. 414) onde o Padre descreve muitos relatos minuciosos recursos naturais, que muito contribuíram para entendimentos sobre cosmologia e modo de vida dos Kaingang que já se autodenominavam Kaingangue na data de 1857.

¹² PORTAL KAINGANG é um espaço criado (2005) e mantido pelos indigenistas Wilmar da Rocha D. Angelis e Juracilda Veiga. Disponível em http://www.portalkaingang.org/index_home.html, acessado em: agosto de 2020.

Os espanhóis adentraram essas terras pelo Paraguai com o intuito de legitimar a posse do Tratado de Tordesilhas¹³. A ocupação espanhola se deu por meio das reduções jesuíticas, um sistema desenvolvido por missionários da Companhia de Jesus e autorizado pelo Rei da Espanha D. Felipe, que tinha como objetivo catequizar os índios em povoados ou reduções. No território do Paraná foram instaladas 13 reduções e estas compreenderam indígenas Guarani, Gualacho e Coronado que para Meutrax eram os Kaingang (MOTA, 2008, p. 60).

Mota (2008) relata ainda que a expansão das reduções jesuíticas ao longo dos rios Paranapanema e Tibagi, causava medo aos portugueses, que temiam que os espanhóis chegassem à Bahia de Paranaguá e os impedissem de avançar seus domínios até o Rio da Prata. Com a finalidade de acabar com as reduções, vieram os Bandeirantes paulistas uma vez que também cobiçavam tomar os índios para trabalharem nas lavouras.

Particularmente no caso dos Kaingang, as primeiras aproximações com os luso-brasileiros registram dos idos de 1.626 e 1.630 por conta do trabalho “evangelizador” dos Jesuítas na região de Guairá e a expedição de Fernão Dias Paes Leme por 1.660 até a Serra do Apucarana, ambas na região onde hoje se define como o estado do Paraná, muito embora esse contato não se estendeu por muito tempo devido às incursões dos bandeirantes paulistas que puseram fim, em 1.631, nas missões jesuíticas nesta região. (VEIGA, 1994, p. 33).

Aos poucos o interesse luso brasileiro na região dos campos de Guarapuava foi aumentando, o que levou as autoridades portuguesas adentrar cada vez mais no território Kaingang, ao ponto de serem travadas várias batalhas entre os nativos e os forasteiros, sempre por conta da “catequese” dos “índios bárbaros” que habitavam essa região. Após a conquista dos campos de Guarapuava, segue-se a expansão dos domínios portugueses para a região de Palmas onde, inevitavelmente, o poderio do homem branco sobressaiu em relação ao dos índios (VEIGA, 1994, p. 33-37).

Dessa forma foram sendo conquistados gradativamente a região de Palmas e o oeste catarinense (1.838), o noroeste do Rio Grande do Sul (1.845) e o centro-oeste paranaense (1.850). E logicamente a violência desproporcional entre as partes culminou num encolhimento cada vez maior das áreas dos Kaingang.

¹³ Havia uma divergência entre Portugal e Espanha, que terminou com a assinatura do Tratado de Tordesilhas (1494) que dividia o mundo, ou as terras descobertas e a descobrir, entre as duas nações. Segundo esse tratado, uma linha imaginária passaria a 360 léguas da Ilha de Cabo Verde e, todas as terras que estivessem a leste, pertenceriam a Portugal; e a oeste, para a Espanha. O território do atual Paraná estava localizado no ocidente dessa linha. Porém, não havia concordância entre espanhóis e portugueses e tampouco para algumas expedições que por aqui passavam, quanto à divisão (NOELLI e MOTA, 1999, p. 5-19).

Foi no período de expansão da cultura do café que os índios Kaingang do norte paulista também tiveram redução em suas áreas, apesar da criação de um órgão pretensamente pacificador tenha sido instituído pelo governo brasileiro – o Serviço de Proteção aos Índios – SPI. Desta forma os índios Kaingang do interior de São Paulo, por conta da conclusão da estrada de ferro que ligava Bauru (SP) a Corumbá (MS), foram também pacificados, diminuindo de uma população de cerca de 200 sobreviventes de um total de 1.200 em 1908, antes do contato. (VEIGA, 1994, p. 34-35)

De acordo com Veiga (1994), mesmo destino tiveram os Kaingang da região paranaense entre os rios Laranjinha e Cinza, que apesar de tentativas de pacificação, foram totalmente dizimados. Em suas terras hoje se encontram índios da etnia Guarani além de alguns Kaingang trazidos do Rio Grande do Sul para supostamente auxiliar na pacificação dos mais rebeldes. (VEIGA, 1994, p. 35)

Aos poucos os índios Kaingang que restaram tiveram algum tipo de reconhecimento de terras e de direitos, como na região de Guarapuava e da Província de São Pedro no Rio Grande do Sul. Apesar de ser um vasto território, os Kaingang relutaram em ficar confinados, o que levou o governo riograndense a promover alguns aldeamentos nesse território, o que culminou na tomada destas terras por colonos brasileiros e estrangeiros. Enquanto isso no Paraná algumas reservas indígenas outrora decretadas, passaram a ser invadidas e posteriormente anuladas, passando de cerca de 34 mil hectares para aproximadamente cinco (5) mil hectares. Em São Paulo, por conta de interesses de fazendeiros na cultura do café, os Kaingang foram remanejados para duas reservas pequenas e pobres de recursos naturais. Nos estados do Sul, os próprios órgãos destinados à proteção dos índios – primeiramente o SPI e depois a FUNAI – colaboraram na extração da madeira, principalmente Pinheiro e Imbuia (VEIGA, 1994, p. 36).

Observamos por este breve estudo que os indígenas foram perdendo suas terras, expulsos de seus territórios pelos colonizadores. Nos tempos mais recentes, com os processos de modernização, como a revolução verde por exemplo, observamos que não são expulsos como no passado em consequência da demarcação de seus territórios¹⁴, mas suas terras¹⁵ têm

¹⁴ A respeito do Marco Temporal (muito defendido pelos ruralistas) os indígenas teriam direito à terra se estivessem sob a sua posse na data da publicação da CF/88, ignorando assim todas as históricas violações sofridas por estes povos ao longo dos anos. Vale lembrar que existem muitos casos de demarcação de TIs e disputas de posse que se encontram judicializadas, onde estão em jogo o reconhecimento ou negação do direito mais elementar dos povos da floresta que é o direito à terra. as discussões circundam sobre duas principais teses, onde a primeira é chamada de “Teoria do Indiano” - que remonta uma teoria do legislativo do período colonial e que reconhece o direito dos povos indígenas sobre suas terras como um direito "originário" anterior ao próprio Estado. A segunda tese compreende o chamado “Marco Temporal” e visa garantir aos indígenas (a partir das interpretações da CF/88) “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”. (Informações

sido arrendadas pelo agronegócio. Nesse sentido, a perspectiva da agroecologia nos leva a pensar na questão da terra e tudo o que nela existe. A crítica da agroecologia é sobre as consequências da concentração de terra para produção de monocultura, na qual há perda da biodiversidade, o maquinário substitui a mão de obra, diminui a população no campo, destrói as culturas tradicionais e aumenta o êxodo rural.

2.5 Antecedentes históricos do povo Kaingang

Como dito anteriormente a denominação Kaingang¹⁶ começa a surgir na bibliografia a partir do ano de 1857, antes disso havia se generalizado a denominação de coronados, porém em documentos anteriores a esta data, os Kaingang são denominados por diversos nomes em diferentes autores: Guanhanás, Guayanazes, Camés, Votorões, Dorins, Jacfé, Cayeres, Tac-Taia, Gunãnas, Pinares, Camperos, Cavelludos ou Coronados e Gualachos entre outras denominações (VEIGA, 1994, p. 24).

O termo Kaingang é hoje difundido entre eles próprios e assumido com o significado de “índio”. Atualmente o termo Kaingang é certamente aquele que unifica esse povo como autodenominação para fins externos (isto é, os identifica como uma unidade diante dos “outros”, não índios e outros povos indígenas). Internamente, a identidade constitui-se basicamente pela pertença a uma metade ou seção... (VEIGA, 1994, p. 27).

Mota (2008) relata que as pesquisas linguísticas sobre os grupos Jê no Sul do Brasil apontam sua chegada na região em torno de 2.000 anos antes do presente, e que segundo documentos do século XIX, é possível visualizar os territórios Kaingang entre os rios Paranapanema e Uruguai onde estas populações ocupavam extensas áreas entre as florestas de araucárias. A preferência por habitar essas regiões de florestas de araucária é que estas forneciam grandes quantidades de pinhões um de seus principais alimentos e também a presença de animais que faziam parte de sua dieta. (MOTA, 2008, p. 21).

Vários estudiosos (historiadores e antropólogos) sugerem que a floresta de araucária (*Araucaria angustifolia* (Bertol.) Kuntze) existente nesta região foi plantada pelos Kaingang. A cobiça pela terra e pela madeira levaram os colonizadores a destruir a agrobiodiversidade

extraídas da página Conectas Direitos Humanos - Litígio. Disponível em <https://www.conectas.org/noticias/marco-temporal>, acesso em: 08/02/2022.

¹⁵ As terras indígenas são de propriedade federal, no Capítulo VIII da Constituição Federal (CF 1988) está assegurada aos povos indígenas o direito ao usufruto das terras ocupadas tradicionalmente, sendo que cabe à União a demarcação e proteção desses territórios. Sendo que a exploração de todo e qualquer recurso natural (hídrico, energético e mineral) depende de autorização do Congresso Nacional.

¹⁶ Sobre esta afirmação veja o terceiro parágrafo da página 29 e a nota de rodapé.

existente, conseqüente a cultura Kaingang que habitava essa região (WENDLING e ZANETTI, 2017, p. 19; BORTONCELLO, PETRY e MARTINEZ, 2018, p. 278).

Os indígenas Kaingang são um dos 305 povos indígenas do Brasil e constituem um dos cinco povos mais populosos, cerca de 32.000 pessoas que atualmente habitam a região Sul e Sudeste do país vivendo em 32 áreas demarcadas pela Funai (Fundação Nacional do Índio), porém há presença de indígenas nas zonas urbanas, rurais e também em acampamentos (Portal Kaingang, 2005).

Conforme Mota (2008),

Os Kaingang pertencem à família linguística Jê, e junto com a etnia Xokleng integram os povos Jê Meridionais. Estudos comparados de arqueologia e linguística revelaram a região do Brasil central como região de origem dos Kaingang, onde os mesmos ocupavam imensas áreas nos estados do Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo, se estendendo pela região de Misiones na Argentina. Na bibliografia arqueológica os Kaingang são conhecidos como “Tradição Casa de Pedra” e embora exista uma vasta bibliografia sobre os Kaingang, pouco se sabe sobre seus ascendentes pré-históricos. No passado sua cultura material era composta por objetos perecíveis como ossos, madeiras, penas, palhas, fibras vegetais, conchas, e em menor proporção os objetos não perecíveis como vasilhas cerâmicas para preparação de alimentos, utensílios de pedra e também corantes minerais (MOTA 2008, p. 84).

O autor Amparo (2016) relata que uma referência importante dos Kaingang era a construção de casas subterrâneas, uma forma de adaptação ambiental desses povos para se protegerem do frio e dos ventos, porém este estilo de moradia foi abandonado no século XIX conforme últimos registros arqueológicos. (AMPARO, 2016, p. 45).

De acordo com a perspectiva científica, “[...] os Kaingang teriam mudado em direção à região do Planalto Meridional¹⁷, povoando e adaptando o contexto regional até os dias atuais, à medida que difundiam também sua cosmologia, economia, religião, política, arte, caça e gastronomia como pilares importantes de fixação identitária de sua cultura”. (ALMEIDA, 2014. p. 4).

A respeito da economia desses povos, Veiga (1994) relata que “[...] a cultura Kaingang organizou-se sobre uma economia baseada na caça, pesca e coleta, com uma agricultura complementar. Atualmente a agricultura é o elemento básico na economia Kaingang.” (VEIGA, 1994, p.27).

O modo de vida Kaingang é descrito por Schild (2016) citando Tommasino (1994) da seguinte forma:

¹⁷ Planalto meridional estende-se pelas regiões do centro-oeste e sudeste no Brasil. Seu ponto mais alto é Serra Geral do Paraná presente nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina. (informações extraídas do site <https://www.infoescola.com/geografia/planalto-meridional>).

O tempo passado aparece marcado pelas formas de subsistência baseada na caça (anta, cateto, quati, paca, macaco, porco-do-mato, aves), pesca nos pari (armadilha de pedras construídas nas corredeiras combinada com uma esteira de taquara na extremidade), coleta (de mel, sementes, raízes, frutas silvestres, corós de vários tipos, vegetais e outros). O vāsý é representado como um tempo de muita abundância alimentar, de liberdade e de uma vida social tecida por regras sociais, tabus, festas. Era o tempo e espaço dos Kaingángjũgjũ, quando faziam guerras com outros índios e com os fóg, isto é, os brancos. O espaço dos Kaingáng “bravos” era constituído por florestas de araucária entremeadas por campos onde faziam suas aldeias fixas (emã). O modo de vida kaingáng era definido pela caça, pesca e coleta porque a sobrevivência dos índios provinha da exploração dos recursos do meio ambiente. A agricultura era feita em pequena escala e implicava a utilização de tecnologia simples: usavam o machado de pedra (még) e estacas de madeira para roçar o mato. Depois da queima do mato, jogavam as sementes e só retornavam para a colheita. Produziam milho, abóbora, amendoim e feijão. (TOMMASINO, 1996 *apud* SCHILD 2016, p. 31).

Quanto à coleta, era comum o pinhão, o palmito, o mel o qual era consumido puro ou na fermentação de bebidas, grande variedade de frutas silvestres como jabuticaba, guamirim, pitanga, butiá, ariticum, araçá, entre outras, muitas espécies de larvas ou corós, geralmente extraídas de madeiras como a palmeira, taquara, pinheiro. Também erva mate e plantas medicinais. A pesca era praticada em épocas certas, evitando-se períodos de desova, sendo utilizadas para esta prática, armadilhas desenvolvidas com taquaras e varas, no processo de conservação da carne utilizavam a defumação (BECKER, 1991, p.106-118).

A respeito da agricultura Veiga (1994) citando Maybury Lewis (1984) salienta que eram comuns cultivos de milho, feijão e moranga. Sendo que a agricultura para os Kaingang tinha um papel complementar na alimentação. A caça e a pesca ocupavam um papel primordial, sendo que a agricultura na economia Kaingang é sinalizado por Veiga (1994) como um papel secundário, onde por meio dos depoimentos de fontes primárias houve tal constatação:

O Pe. Chagas Lima, Capelão da Expedição Militar da conquista de Guarapuava na década de 1810, escreveu a respeito das “[...] *hordas de gentios existentes pelos sertões de Guarapuava*” “*que são geralmente debochados, ocupam-se na pesca, caça e dança*” (LIMA, 1842:52)

Francisco Ferreira da Rocha Loures, filho do segundo comandante da mesma expedição militar (Cap. Antonio da Rocha Loures) Criado em Guarapuava, onde mais tarde, passou a exercer a função de diretor geral dos índios da Província do Paraná, escreveu em relatório de 1869: “[...] *Os homens só fazem seus arcos e flechas, plantam algum milho, abóbora e purungos nas matas que queimam independente de derrubadas.*”

Também testemunha sobre os hábitos Kaingang o Juiz da Comarca de Guarapuava, em relatório ao vice Presidente da Província:

“*Dão-se ordinariamente à caça, do que principalmente vivem, e fora do tempo em que nas matas que queimam, salvo as grossas madeiras, para plantar milho e abóboras, ocupam-se do fabrico de arco e flechas [...]*” (VEIGA, 1994, p. 30).

Becker (1976) descreve a economia Kaingang, reforçando a ideia da agricultura como uma forma complementar na alimentação:

A economia do grupo era baseada na colheita, especialmente de pinhões, do que faziam provisão, e na caça que lhes era garantida no território de caça, considerado de propriedade coletiva para cada grupo, praticavam também uma agricultura incipiente. Seu regime alimentar constava de carne de caça e peixe, de mel e frutos silvestres, abóbora e milho [...] (BECKER, 1976, p.17).

Esta autora comenta ainda que o Kaingang ancestral, fazia uso dos recursos naturais na confecção de armas para a prática da caça, pesca e guerras. Na atualidade observamos que aos poucos os indígenas têm ressignificado seus conhecimentos frente ao mundo moderno e se adaptado a novas configurações socioculturais. Em relação à economia por exemplo uma das principais fontes de renda dos Kaingang, advém da comercialização de artesanatos, mais comumente praticada pelas mulheres. Também observamos indígenas trabalhando como mão de obra assalariada nos mais diversos espaços públicos (escolas, postos de saúde) e privados (indústria alimentícia¹⁸).

Na sociedade contemporânea brasileira, juridicamente o Estado reconheceu os direitos dos indígenas a partir da Constituição Federal de 1988 que foram expressos em capítulo específico¹⁹, o qual assegura o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, crenças e tradições. Neste sentido os indígenas têm a possibilidade de buscar a integração política junto à sociedade não indígena bem como manter a sua cultura, preservando-a. O texto ainda prevê outros direitos e garantias a eles inerentes, mas a efetividade desses ainda está por se efetivar, pois faltam políticas públicas.

Por essas breves referências, constatamos que historicamente a resistência cultural e política dos Kaingang se constitui como uma ferramenta importante para a defesa de sua própria sobrevivência em meio à sociedade moderna, uma luta constante para preservar sua história, sua identidade e sua cultura.

2.6 Os Kaingang e a relação com a natureza

Estudos e relatos etnográficos apontam que os povos tradicionais indígenas sempre mantiveram uma relação profunda e estreita com a natureza. Souza *et al.* (2015) apontam que “a relação dos indígenas com a natureza não ocorre somente no sentido de espaços físicos, áreas, mas também o meio ambiente, o modo de vida, a cultura e todas as outras formas em

¹⁸ A região da TI Rio das Cobras tem proximidade com a Indústria Globoaves que emprega mão de obra indígena.

¹⁹ Os direitos dos índios estão expressos em capítulo específico (Título VIII, Da Ordem Social, Capítulo VIII, Dos Índios) com preceitos que asseguram o respeito à organização social, aos costumes, às línguas, crenças e tradições na CF/88.

que se interrelacionam com os mesmos”. Esta relação entre homem e natureza se dá pela reciprocidade “uma relação de dualidade entre corpo e alma, corpo e espírito” (DIOCESE DE RORAIMA²⁰, 2000 *apud* SOUZA, *et al.*, 2015, p.89).

Para as sociedades indígenas os conceitos de terra e território não são categorias semelhantes, Lappe e Laroque (2015) explicitam o binômio entre terra e território onde o conceito de terra é visualizado como o meio de produção, o lugar onde se desenvolve o trabalho agrícola e também onde estão dispostos os recursos animais e de coleta, já o território tribal ou territorialidade é entendido como uma categoria de dimensões sociopolíticas e cosmológicas de maior amplitude, que vão além de uma porção física de terra, mas sobretudo um espaço repleto de simbologias e significações. (SEEGER e CASTRO, 1979 *apud* LAPPE e LAROQUE, 2015)

Para autores como Garlet (2010) os indígenas fazem distinção do significado da terra para o capitalismo e para a sua cultura:

Os indígenas veem na terra algo muito mais do que um simples espaço econômico, como o é para o modo capitalista de exploração. A terra para eles representa a base da vida social, suas raízes, e não apenas serve para a subsistência das comunidades e está diretamente ligada ao cotidiano como um todo interligado [...] (GARLET, 2010, p. 113).

Garlet (2010) expõem que “[...]a terra é o elemento essencial da existência das comunidades indígenas, como também é a essência de sua cultura [...]”, ou seja o significado de suas vidas está ligado à terra, à terra mãe, o lugar de onde retiram seu sustento:

Essa ligação originária com a terra, a Terra-mãe, permanece nas atividades do cotidiano e se reafirma em todos os momentos cruciais das pessoas [...]. A relação de unicidade, Homem-Terra, permeia a vida desde o nascimento até a morte: da terra nasceram e a ela retornarão (TOMMASINO, 2004,p.152 *apud* GARLET, 2010 p.113).

A misticidade do significado da terra para a maioria dos povos tradicionais indígenas envolve tanto o mundo dos vivos como o dos mortos, humanos e não humanos. Na cosmologia indígena, natureza, animais e plantas também são seres possuidores de espírito e todos juntos participam da construção do cosmos, por esse motivo indígenas e natureza necessitam estar em constante relação. Sob esta ótica, Lappe e Laroque (2015) exemplificam essa relação: “[...] quando estão nas matas, nos rios ou caçando e pescando bem como praticando seus rituais, os Kaingang reatam os laços com o natural e o sobrenatural” (LAPPE, LAROQUE, 2015, p. 153).

²⁰ DIOCESE DE RORAIMA, Índio de Roraima. Coleção histórico-antropológica nº 01. Brasília: Coronário, 2000.

Gonçalves *et al.* (2018) apontam que o sentido de território para estes povos está ligado ao poder, ao abrigo e à proteção, por isso a necessidade constante do cuidado do mesmo, uma vez que este é um lugar sagrado. Ainda, a estreita relação de sobrevivência com o território é essencial para a construção de suas identidades, uma vez que estas são frutos do processo de construção cultural, social e ambiental. (GONÇALVES *et al.* 2018, p. 4).

Os autores acima reafirmam o sentido de território para os Kaingang, citando outros estudos:

O território para povos e comunidades tradicionais ultrapassa os aspectos geográficos, e adquirem aspectos ecológicos, históricos, sociais, culturais, políticos e econômicos, transformando-se em um fator essencial para a história de vida desses grupos (SILVA; SATO, 2010 *apud* GONÇALVES *et al.* 2018).

Souza *et al.*, (2015) afirmam que

a terra para as sociedades indígenas não representa só um meio de subsistência, mas o suporte da vida social vinculada diretamente ao sistema de crença e conhecimento, à medida que a natureza constitui culturalmente interferência em seu modo específico de vida, diretamente permeada por relações complexas que variam de condutas coletivas advindas dos seus ancestrais. Muito embora, na atualidade são muitas as adversidades encontradas pelos Kaingang em manter suas bases culturais, seus saberes e práticas de medicina natural, sua organização social e sobretudo a cosmovisão dualista Kamé e Kanhrú. (SOUZA *et al.*, 2015, p. 88)

De acordo com Veiga (1994,p.58) um aspecto fundamental da organização social dos Kaingang é a divisão da sociedade em duas metades: Kamé e Kairu. Essa divisão está relacionada à origem mitológica dos Kaingang, onde segundo o mito de origem, Kamé e Kairu são os ancestrais das respectivas metades, uma vez que os dois irmãos fizeram cada qual seus animais e plantas, sendo que estas resguardam as marcas e aspectos físicos associados ao seu respectivo criador. (VEIGA, 1994, p. 58)

Aqui trazemos a descrição do mito por Nimuendajú (1913) citado também por Veiga(1994) e Haverroth (1996)

A tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão, por isso eles têm a cor de terra. (...). Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kafterú e Kamé²¹, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kafterú e a sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativas, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções. Como foram estes dois irmãos que fizeram todas as plantas e animais, e que povoaram a terra com os seus descendentes, não há nada neste mundo fora da terra, dos céus, da água e do fogo, que não pertença ou ao clã de Kanerú ou ao de Kamé. Todos ainda manifestam a sua descendência ou pelo seu temperamento ou pelos traços físicos ou pela pinta. O que pertence ao clã kanerú é malhado, o que pertence ao clã kamé é riscado. O Kaingang reconhece estas pintas tanto no couro dos animais como nas penas dos passarinhos, como também na casca, nas folhas, ou na madeira das plantas. Das duas qualidades da onça pintada, o

²¹ Diversos autores mencionam ou transcrevem a existência das metades clônicas, cada qual com suas variações.

acanguçu é kanerú, o fagnareté "é kamé. A piava é kanerú, (...). O dourado é kamé. O pinheiro é kanerú, o cedro é kamé etc. (NIMUENDAJÚ (1913, p.58-59) *apud* HAVERROTH, 1996, p. 38)

Exemplificamos (Fig. 1) as diferenciações dos traços e pinturas entre Kamé e Kairu a partir de uma criação de Dill, Bueno e Dorneles (2020, p. 105).

Figura 01 - Grafismo Kaingang – Kamé e Kairu



Fonte: Dill, Bueno e Dorneles (2020, p. 105)

Nesta concepção dual de universo com base no mito, Schild (2016, p.79) relata que cada um dos gêmeos saiu por um lugar,

O primeiro a sair foi kanhrú e o lugar por onde saiu não era acidentado, por isso as suas características apresentam delicadeza, pés e mãos pequenos, é esperto, hábil e inteligente, porém não é muito persistente, suas marcas são circulares. Kamé foi o segundo a sair e o lugar por onde saiu era pedregoso e acidentado por isso as suas características são mais rudes, corpo grosso, mãos e pés grandes, é lento, porém persistente, sua marca são riscos compridos e abertos. (SCHILD, 2016, p.79).

Embora sejam estabelecidas as distintas metades, as quais relacionam-se com os pontos cardeais Oeste e Leste - nascer e o pôr do sol, essa divisão não se deixa transparecer nas ações da vida cotidiana, mas apenas nos rituais do Kiki e nos rituais de enterros, bem como outros eventos religiosos (VEIGA,1994, p. 58).

Os Kamé estão relacionados ao ponto cardinal Oeste, logo seus grafismos e pinturas faciais apresentam traços compridos denominados Ra Tei, enquanto que os Kairu estão relacionados ao leste, sendo que seus grafismos e pinturas apresentam motivos arredondados denominados Ra ror.

No mito de origem Kaingang, os heróis *Kamé Kairukré* se identificam por atributos físicos e comportamentais distintos, desempenham funções diferentes, cada um exibindo características específicas, tanto em termos de força física quanto como elementos civilizadores. Para os Kaingang, esses atributos mitológicos estão presentes na força e no poder de seus xamãs e caciques, conforme a metade sociológica a que pertençam (PETRY, TETTAMANZY e FREITAS, 2007, p. 5)

À respeito do dualismo Kaingang, Petry, Tettamanzy e Freitas, (2007) relatam que em termos sociológicos ele “[...]se expressa nas metades exogâmicas *Kamé* e *Kairukré* que

fundam essa sociedade, sendo o pertencimento a uma ou outra metade, herdado pela linha paterna”. E em termos etnológicos o entendimento é que “[...] todos os seres, objetos e fenômenos naturais são divididos em duas categorias cosmológicas, uma ligada ao gêmeo ancestral *Kamé*, e a outra vinculada ao gêmeo ancestral *Kairukré*.” (SILVA, 2002, p. 190 *apud* PETRY, TETTAMANZY e FREITAS, 2007, p. 02).

Cada metade clânica apresenta duas seções, assim temos para a metade *Kamé* as seções: *Kame* e *Wonhetky*, enquanto que para a metade *Kairu* temos as seções: *Kairu* e *Votor*. A filiação a uma metade e seção é definida patrilateralmente: os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e à seção de seu pai, esse procedimento contínuo através das gerações, estabelece o caráter patrilinear da sociedade *Kaingang*

No mito, a noção de dualismo opera como base compreensiva central e originária, tanto da sociedade como da natureza do mundo, o que denota uma aproximação entre as existências humanas e as existências animais/vegetais que convivem nos territórios imemorais dos *Kaingang* e o espaço de sua existência (PETRY, TETTAMANZY e FREITAS, 2007, p. 03)

Para os *Kaingang*, animais e vegetais são seres possuidores de espíritos, “[...] o primitivo concebe o universo todo como interação de forças pessoais, comparáveis as que se manifestam na sociedade humana [...]” (SCHADEN, 1959, p.12 *apud* PETRY, TETTAMANZY e FREITAS, 2007, p.03). Assim, homens e animais participam da construção do cosmos, sendo que estes interagem constantemente, “[...] natureza e sociedade representam uma oposição que se interrelacionam através de um processo contínuo de reciprocidade.” (GIANINI, 1994 *apud* SILVA, 2002 p.197).

Seres e objetos da natureza interpenetram o mundo social, sob o domínio do *kuiã*, para benefício exclusivo da sociedade *Kaingang*. Em outras palavras, o poder do *kuiã* vem de sua capacidade de interlocução com os espíritos dos *iangrë*. Ele é encarado como personagem social único para estabelecer a intermediação entre mundos concebidos diferentemente, mas não separados radicalmente. À natureza – aos seus seres e objetos – impõe-se o dualismo cosmológico *Kaingang*. Animais, plantas, seres inanimados, corpos celestes, enfim, todos os integrantes do mundo natural têm lugar preciso nas conceptualizações do discurso: ou pertencem à metade *Kamé* ou à metade *Kainruké*, sofrendo todas as consequências desta ordenação (SILVA, 2002, p. 197).

O *kuiã* ou *xamã* são líderes religiosos, os únicos capazes de se comunicar com o mundo dos espíritos, são responsáveis pela cura das enfermidades e detém a capacidade de adivinhar o futuro. Para os *Kaingang* as ervas e remédios vem do mato e é o *kuiã* que detém o domínio da floresta que representa todos os recursos simbólicos de forças e poderes do mato que podem por ele serem utilizados: “O *kuiã* tem um poder oriundo de outros domínios do cosmos: só ele ousa e consegue domesticar as forças, daí vem o seu prestígio e poder social [...]” (SILVA, 2002, p.196).

A respeito do ritual kiki, este pode ser entendido como uma expressão da articulação entre as metades Kairu e Kamé. O ritual segundo Schild (2016):

É o ritual do enterro dos mortos. A cerimônia está voltada a um último momento de estar juntos. Os mortos, que estão em Numbê – que pode ser traduzido como mundo dos mortos – saem para o mundo dos vivos para festejar com os seus pela última vez, e depois liberam os nomes que usavam para serem usados por outros [...]. (SCHILD, 2016, p.80).

Crepeau (1997) relata que na realização do kiki, “[...] cada metade é encarregada do tratamento dos mortos da outra, a fim de lhes liberar e de lhes permitir enfim deixar o cemitério onde eles estavam confinados desde a sua morte.”(CREPEAU, 1997, p. 176). Na realização desse ritual, diversas funções eram determinadas, como por exemplo a reza, o tocar dos instrumentos, as pinturas faciais nos participantes, a preparação dos alimentos e bebidas. Para que o kiki pudesse acontecer era necessário também que existissem mortos das duas metades exogâmicas (FERNANDES, ALMEIDA e SACCHI, 2001. p. 4).

Atualmente a única comunidade Kaingang que realiza a cerimônia do Kiki é a do Xapecó. Um dos motivos que levaram os indígenas ao abandono dessa prática, está relacionado à discriminação sofrida pelos indígenas no contato com sociedade regional, sendo que no início eram os caboclos e posteriormente com a chegada dos colonos de origem alemã e italiana nas terras onde moravam. Neste sentido, “[...] como forma de superação dessa situação, muitas comunidades Kaingang optaram pela inserção na comunidade religiosa dos portugueses e pelo abandono de suas práticas religiosas próprias²².” (VEIGA, 1994, p.165).

Veiga (1994) sinaliza ainda a adesão dos indígenas a outras seitas evangélicas, em sua grande maioria, pentecostais que influenciaram fortemente os indígenas, fazendo-os repudiar suas crenças e práticas culturais, alegando que estas seriam práticas do demônio e não uma religião. Nesta perspectiva, a Igreja Católica seguindo a mesma orientação, tentou substituir a cerimônia do Kiki por outras práticas religiosas, como rezar o terço durante o velório, no ato de sepultamento e ao sétimo e trigésimo dia do falecimento. (VEIGA, 1994, p.166).

A maioria das comunidades denominadas JÊ²³ e Bororo apresentam uma forma de organização espacial no formato de aldeias circulares onde a casa dos homens localiza-se ao

²² No que diz respeito aos aspectos relacionados à religiosidade Kaingang, atualmente existem Igrejas católicas, evangélicas e uma Luterana na TI Rio das Cobras.

²³ Considerando a diversidade de línguas indígenas existentes no Brasil que é aproximadamente 180 línguas, os linguistas consideram a divisão e agrupamento dessas línguas a partir de troncos/famílias/dialetos e vocábulos, sendo que as línguas são agrupadas por similaridade ou semelhança, mas há ainda as línguas isoladas por não apresentarem similaridade com nenhuma outra língua. No Brasil atualmente existem 2 grandes Família linguísticas as do tronco tupi Guaraní e a do tronco Macro-Jé, o Grupo Macro Jê compreende 10 famílias e somam aproximadamente 38 línguas e variantes, sendo que algumas dessas famílias apresentam uma única língua, uma vez que não existem informações suficientes para que outras línguas possam ser colocadas na

centro, remetendo à cosmovisão JE onde o centro da aldeia “[...] corresponde ao espaço público, sagrado, masculino e também o centro do poder, opõe-se às casas residenciais da periferia, espaço privado, profano, feminino [...]” (VEIGA, 1994, p.15).

Esta autora sinaliza ainda que esse sistema de divisão entre centro-poder e a periferia-não poder não é comum entre os Kaingang, uma vez que estes não apresentam aldeias no formato circulares e nem a casa dos homens ao centro. A política Kaingang propriamente dita acontece nas casas e a participação das mulheres é fundamental, porém as reuniões políticas acontecem no centro da aldeia e normalmente somente com a presença do público masculino, todavia estas servem apenas para tornar pública uma decisão ou assunto que já foi previamente discutido nas casas (VEIGA, 1994, p.15.)

Na forma de organização social Kaingang é possível observar a combinação de descendência patrilinear com residência matrilocal, a qual opera como um tipo de arranjo social que implica em dois aspectos importantes, o primeiro deles é a dominação do sogro sobre o genro e o outro a definição da casa. “Para os Kaingang, a casa constitui a unidade social fundamental, a qual engendra a instituição da autoridade política dos Chefes das Casas” (FERNANDES, ALMEIDA E SACCHI, 2001, p.7). Neste sentido, a casa compreende um espaço de geração de poder e também de tensão política. Os autores descrevem a estruturação dessas relações de poder masculino conforme estudos etnográficos:

A maioria das etnografias, de forma mais ou menos detalhada, descreve as casas Kaingang como um núcleo residencial formado por uma ou mais habitações (dispostas ao redor da residência de um casal de velhos), próximas de uma área de cultivo doméstica e de um curso de água. Geralmente ao lado da casa dos velhos há uma pequena Casa do Fogo (*In-Xin*), onde os mais velhos, especialmente os homens, passam boa parte do tempo – í no *In-Xin*, ao redor do fogo é que os velhos recebem os visitantes, falam sobre as histórias dos antigos, comentam sobre assuntos da atualidade, preparam e consomem a erva-mate, armazenam os produtos de suas roças. (FERNANDES, ALMEIDA E SACCHI, 2001, p. 06).

A partir dessas breves referências a estudos históricos e antropológicos sobre a cultura Kaingang, podemos compreender que na questão das relações de gênero, há uma hierarquia entre masculino e feminino, e que a cultura Kaingang é uma cultura fortemente masculina. As atribuições aos papéis masculinos e femininos vão se conformando com a questão patrilinear, com a disposição das casas e com a exclusão das mulheres dos espaços públicos de decisão. Estas e outras questões como a relação com a natureza e a Agroecologia, desenvolveremos nos próximos capítulos.

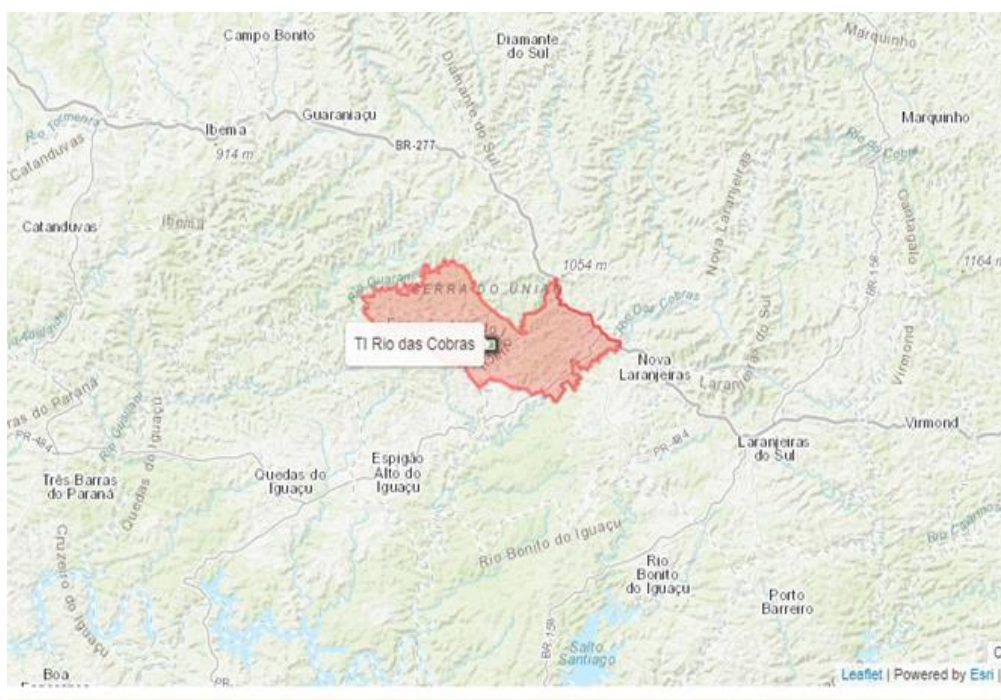
mesma família, já outros casos existe uma mesma família linguística que abrangem mais do que uma língua. Adaptado de línguas indígenas no Brasil: Troncos Tupi-Guarani e Macro-Jê Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iFbedyolbXI>. Acesso em 20/07/2021.

3 O CAMPO EMPÍRICO DA PESQUISA

3.1 O povo Kaingang do Rio das Cobras: território, agricultura e organização política

A Terra Indígena Rio das Cobras (Figura 02) está localizada no estado do Paraná, sendo que sua extensão abrange parte dos Municípios de Nova Laranjeiras e Espigão Alto do Iguaçu.

Figura 02: Mapa de localização da Terra Indígena Rio das Cobras, Nova Laranjeiras, PR.



Fonte: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3844#demografia>. acesso em 08/02/2022.

Em extensão territorial é uma das maiores terras indígenas do Paraná e concentra duas etnias, os Guarani e os Kaingang, totalizando cerca de de 3.250 indivíduos segundo dados do SIASI/SESAI/2014 (Terras Indígenas no Brasil²⁴)

Esta população encontra-se dispersa ao longo do território e que por sua vez está subdividido em comunidades, sendo sete comunidades da etnia Kaingang: Aldeia Sede, Aldeia Trevo, Aldeia Encruzilhada, Aldeia Campo do Dia, Aldeia Taquara e Aldeia Água Santa; e duas de etnia Guarani: Aldeias Lebre e Pinhal. Esta última localizada no município de Espigão Alto do Iguaçu.

²⁴ Disponível em <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3844#demografia>. Acesso em 09.02.2022.

A área territorial da TI Rio das Cobras é de aproximadamente 19.000 hectares, sendo esta área de usufruto coletivo dos indígenas e está sob responsabilidade da FUNAI, conforme demarcação homologada em 1986 (Informações Portal Kaingang²⁵ e Site Terras Indígenas no Brasil²⁶)

Conforme os autores citados anteriormente, como o caso de Veiga (1994, p. 27) por exemplo, “[...] a cultura Kaingang organizou sua economia com base na caça, pesca, coleta e também na agricultura complementar.” Atualmente, de acordo com nossas observações a campo, podemos constatar que a agricultura na TI Rio das Cobras é praticada por pequenos grupos de indígenas e entre os principais cultivos estão a mandioca, o milho, a batata doce e o feijão.

O processo de inserção do indígena na Modernidade o levou a acessar os alimentos também pela lógica do Mercado. De acordo com Mineiro (2017) no passado o povo Kaingang nessa região obtinha os alimentos por meio da caça, pesca, coleta de tubérculos, raízes, corós e larvas e desenvolveram a agricultura de subsistência, com as roças feitas próximas das residências, predominando cultivos de milho, mandioca e batata doce.

Porém a partir do contato com a população não indígena, continua Mineiro (2017) novas formas de aquisição de alimentos começam a ser exploradas, sendo que a principal delas se dá a partir da aquisição comercial. Esta aquisição foi possível a partir da comercialização de artesanatos, realização de trabalhos remunerados (inclusão social do indígena ao mercado de trabalho), a existência de benefícios sociais e previdenciários, doações voluntárias etc. Sob esta ótica, a alimentação escolar também é ressaltada pela autora como sendo uma nova realidade indígena, a qual propicia a oferta e consumo de alimentos até então desconhecidos pelos indígenas, como espécies vegetais, animais, e também alimentos processados como sal, açúcar, embutidos, enlatados, etc. (MINEIRO, 2017. p. 35).

Antigamente a agricultura era praticada de forma coletiva, se faziam os “puxirão²⁷” para abertura da roça e posterior o plantio, porém este costume aparece com menos intensidade atualmente, pois no lugar da prática do puxirão, veio o apoio logístico e operacional da Associação da Terra Indígena Rio das Cobras para resolver o trabalho na agricultura. Esta Associação auxilia as famílias reunindo um grupo de pessoas quando necessário e também disponibiliza maquinários para o trabalho agrícola. O puxirão como

²⁵ Portal Kaingang disponível <http://www.portalkaingang.org/>, Acesso em 09.02.2022.

²⁶ Terras Indígenas disponível em <https://terrasindigenas.org.br/es/terras-indigenas/3844>. Acesso em 09.02.2022.

²⁷ Trabalho coletivo de plantio e colheita. Outros grupos sociais herdaram esta prática dos indígenas, como os caboclos no Sul do Brasil.

forma de preservação do sentido de coletividade, não é mais praticado como no passado, mas o coletivo, segundo a entrevistada “Rã”, aparece quando toda a produção agrícola é distribuída para as famílias mais vulneráveis da TI. A associação foi criada em 2005 e formalizada como pessoa jurídica, para assim poder gerir recursos provenientes do ICMS Ecológico²⁸ em conjunto com o poder público municipal, neste sentido, a Associação define as atividades a serem desenvolvidas por meio de projetos de incentivo a lavouras (milho, feijão, mandioca, criação de animais etc.) e a prefeitura viabiliza os insumos e fornece o suporte técnico.

Na TI Rio das Cobras é comum a prática de arrendamentos de terras a não indígenas para a prática da agricultura de monocultivos, pois diante da intensificação da agricultura moderna e da ausência de políticas indigenistas e possibilidades de financiamento, muitas famílias indígenas recorrem a esta prática mesmo que de forma ilegal para driblar as dificuldades econômicas e garantir sua subsistência com os lucros do arrendamento, esse fato é observado pelas próprias entrevistadas.

A prática dos arrendamentos ilegais segundo informações extraídas do website do Instituto Socioambiental²⁹ é uma preocupação constante de atuação do Ministério Público Federal³⁰ uma vez que o fato é comum a muitas outras realidades indígenas, o que requer intervenções do órgão junto com os órgãos atuam na política indigenista (FUNAI), no sentido para que possam eliminar essa forma de exploração de terras indígenas por não indígenas, uma vez que elas acabam contribuindo para o surgimento de outras formas de violências que vão além da violação do direito ao usufruto exclusivo de suas terras, mas que também vêm fomentando a desigualdade entre os próprios povos indígenas, já que não se tem muita transparência nas formas em que gerem os recursos oriundos dos arrendamentos ilícitos.

Sobre os aspectos relacionados à organização social e política dos povos Kaingang, Almeida (2014 p. 06) relata que:

Os Kaingang, em geral, organizavam-se politicamente da seguinte maneira: na hierarquia política, ficava a liderança maior (pã`ibmãg), chefe político, autoridade política e/ou mais conhecido por cacique. Além dele, existem outras lideranças menores (pã`isĩ) que, dependendo do contexto sociocultural e político, são

²⁸ Instrumento de política pública que trata do repasse de recursos financeiros aos municípios que abrigam em seus territórios Unidades de Conservação ou mananciais para abastecimento de municípios vizinhos, conforme os critérios estabelecidos legalmente, estimulando o incremento da área protegida e a melhora na gestão do patrimônio natural no Paraná. Informação extraída do website do Instituto Água e Terra (IAT). Disponível em <https://www.iat.pr.gov.br/Pagina/ICMS-Ecológico-por-Biodiversidade>. Acesso em Dezembro de 2021.

²⁹ Website do Instituto Socioambiental está disponível no endereço <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/mpfpr>. Acesso em Dezembro de 2021.

³⁰ Cabe ao Ministério Público brasileiro Conforme a Constituição Federal de 1988 como função essencial à Justiça: a defesa dos direitos sociais e individuais indisponíveis; a defesa da ordem jurídica e a defesa do regime democrático.

nomeadas e subordinadas ao chefe político maior (pã`ibmãg). Tal lógica de exercício de liderança funcionava como um mecanismo político de organização social dos grupos e facções. Na tradução intercultural, o significado de pã`isĩ pode ser de lideranças e/ou conselheiros de cada aldeamento no processo de contato com a sociedade e o Estado nacional. Assim, a hierarquia política e/ou disciplinar está apregoada no exemplo ilustrativo a seguir: a liderança política, o tenente, o capitão, o sargento, o cabo na organização social Kaingang. As lideranças menores (pã`isĩ) são importantes na condução e na governança política do cacique e/ou chefes locais (pã`ibmãg), pois, eles devem ajudar a manter a ordem e a disciplina dentro dos aldeamentos. Normalmente, o cacique tem um grupo de pessoas de confiança no qual lhe dá sustentáculo no comando internamente.

Neste contexto, na TI Rio das Cobras o poder político maior é exercido pelo cacique geral, existe também o vice cacique, e em cada uma das nove aldeias existem a liderança e a vice-liderança. Todas essas funções, por uma questão cultural, têm sido exercidas pelos homens³¹.

A partir desse breve esboço sobre o território, a agricultura e a política do povo Kaingang na TI Rio das Cobras, podemos constatar que a modernidade e a revolução verde foram transformando a cultura tradicional dos Kaingang. No passado, do uso coletivo da terra para produzir alimento, passaram ao arrendamento (Associação), da produção para o auto consumo, às monoculturas (commodities), da dieta natural, para a processada, da mulher que atuava em todas as dimensões da cultura como agricultora, coletora, pescadora, atualmente por meio do comércio, vende artesanato para sustentar a família. Sobre este último tópico, trataremos a seguir e no capítulo 4. A cultura se transforma, mas isto não significa perda de identidade. É o que nos mostram as entrevistas no item a seguir.

3.2 As mulheres Kaingang da TI Rio das Cobras: traçando um perfil das entrevistadas

Em se tratando nas relações de gênero, muitas das situações vivenciadas dizem respeito à condição da mulher indígena. Então considerando as formas de organização social desse povo, a presença do cacique, que tem como função representar o povo e manter a estrutura e o bom funcionamento da aldeia juntamente com outras lideranças indígenas, busca dirimir todo e qualquer conflito (incluindo o conflito entre casais) que possam afetar o bem estar dos seus membros.

Chama a atenção e desperta a curiosidade o fato de que essas atribuições de liderança são de prerrogativa predominantemente masculina. É sabido que “mulheres líderes”, não são muito comuns entre os povos indígenas, mas atualmente as mulheres têm aparecido nos

³¹ As mulheres indígenas também participam e estão no cenário político, elas participam do movimento indígena nacional e internacional. Sobre a participação política da mulher indígena veja o artigo de KAINGÁNG, Azelene (2012), *Depoimento de uma militante*. In: PINSKY, Carla Bassanesi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). *Nova história das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2012.

debates e lutas por direitos a elas inerentes e pela manutenção de sua cultura. Em algumas aldeias, as mulheres já participam de reuniões e até ocupam posições de lideranças, como é o caso da indígena Maria Sandra Soares, Vice Cacique da Terra Indígena JamãTyTãnh, situada na cidade de Estrela/RS, a qual conhecemos a história em um Congresso Latino Americano de Gênero e Religião³² que participei no Rio Grande do Sul no ano de 2019.

Essa discussão de gênero em povos tradicionais têm aparecido de forma significativa na atualidade fazendo reflexões acerca das ressignificações do masculino e do feminino, novas formas de protagonismo e agências de mulheres indígenas frente aos desafios e lutas em seus diversos contextos sociais, reivindicando territórios, lutando por políticas de saúde, educação, meios de subsistência, etc. Em suma, revelam mulheres que se destacam nos coletivos e organizações indígenas, ocupando espaços públicos importantes (SACCHI E GRAMKOW, 2012).

E é nesse sentido que nos surgem as inquietações em saber e entender: - Como a mulher Kaingang se percebe na família, na comunidade e como mulher? - Quais são as suas lutas e estratégias de sobrevivência cultural e social? Como se ajudam uma à outra? Articulam redes ou coletivos de mulheres?

As entrevistas e a coleta de depoimentos ocorreram ao longo do ano de 2021. As cinco mulheres que fazem parte deste trabalho, foram selecionadas sem nenhum critério pré-estabelecido ou elaborado, em razão das especificidades usadas para a coleta de dados acontecerem em época da pandemia do COVID-19. Desse modo, as saídas a campo possibilitaram a conciliação das atividades do mestrado e de atendimentos de outras demandas de trabalho enquanto técnica do Centro de Referência de Assistência Social, cujo foco de intervenção/atendimento da demanda permitiram o contato direto com as entrevistadas.

Quanto ao perfil das entrevistadas, as mesmas têm idade entre 25 e 57 anos, sendo uma delas solteira e sem filhos, quatro delas são casadas e têm filhos; três entrevistadas possuem ensino superior sendo que atualmente encontram-se inseridas no mercado de trabalho formal nas suas áreas de formação (assistente social, professora e enfermeira), as outras duas são artesãs sendo que auferem renda através da comercialização de artesanatos.

A trajetória acadêmica dessas mulheres representa um grande avanço para comunidade indígena na luta por direitos e igualdade, o sair da aldeia, o diálogo intercultural

³² Congresso Latino Americano de Gênero e Religião organizado pelo Programa de Gênero e Religião e pelo Núcleo de Pesquisa de Gênero das Faculdades EST- São Leopoldo-RS, seu maior objetivo partilhar e discutir questões atuais no campo acadêmico, da atuação social e política e da vivência comunitária no entrecruzamento das temáticas de Gênero e Religião desde as mais diversas áreas do conhecimento.

com o não indígena e o desafio das barreiras linguísticas, a busca por conhecimentos e a profissionalização, são reflexos destas lutas, mostram que elas foram capazes de absorver as inovações do mundo moderno e ao mesmo tempo fortalecer a sua identidade étnica e cultural e a valorizar os saberes tradicionais. São Marias, são Joanas, são mulheres, são indígenas... que têm reinventado formas de ser e viver e que nos auxiliaram nesta caminhada de compreender a cultura e a dinâmica do povo Kaingang na TI Rio das Cobras.

Quanto às entrevistadas, para preservar as identidades das mesmas utilizaremos alguns elementos da natureza para identificá-las traduzidos para o Kaingang, como água (GOJ), sol (RÂ), lua (KYSÃ), terra (GA) e fogo (PÎ). Quanto a escolha desses elementos, relacionamos a água sinalizadas durante as entrevistas como um elemento sagrado, usado para purificação e cura, quanto a escolha do elemento da terra, fazemos menção à mãe terra, aquela que acolhe a semente plantada e faz gerar a vida; quanto a escolha do sol e a lua, damos a devida importância para os aspectos da cosmologia indígena ligadas aos sistemas de metades Kairu e Kamé, e quanto ao uso do elemento fogo, sinalizamos o elemento comumente utilizado pelos indígenas e caboclos enquanto uma técnica de agricultura tradicional na abertura/preparação de áreas para plantio, além de outras significações cosmológicas para os Kaingang, como um elemento utilizado em rituais, para afastar coisas ruins, etc, (VEIGA 1994; CREPEAU 1997, BECKER 1991).

3.3 Breves considerações sobre as relações sociais de gênero e da família Kaingang na TI Rio das Cobras sob a ótica da Assistência Social

No CRAS trabalhamos com políticas de enfrentamento às violências, tentamos disseminar o máximo possível a Lei Maria da Penha para que as mulheres conheçam os seus direitos. Neste sentido, quando somos convidadas a participar de algum evento no município que tem como público mulheres, o primeiro assunto que se tem em mente é trabalhar questões como violência doméstica, Lei Maria da Penha, empoderamento feminino, etc., e nisso ocorre que a primeira vez surgiu um convite para participarmos de um evento na aldeia que tinha esse público alvo. Junto com o convite veio um alerta: poderíamos falar sobre qualquer coisa, menos sobre violência e a Lei Maria da Penha. A justificativa para isso foi que os indígenas

têm desconfiança a respeito da lei³³ dos não indígenas, medo que ela possa gerar confusão na aldeia e desestruturá-la.

É muito comum também as visitas domiciliares que envolvem guarda de criança e adolescente uma vez que existem muitas crianças órfãs, de pai ou de mãe ou de ambos, então há necessidade de se regularizar a guarda para que a criança ou adolescente tenha um responsável e possa receber a pensão em virtude da morte dos pais. Nestes casos visualizamos um aspecto bastante interessante a respeito da cultura, que embora exista um responsável pela criança que seja mais próximo, uma avó, tios, toda a comunidade participa da criação delas. Observamos que pelo princípio da coletividade, todos colaboram e se comprometem com o bem estar de todos, assim as crianças são de responsabilidade de todos, o que possibilita que qualquer pessoa da comunidade pode se tornar guardião dos menores sem que existam laços de consanguinidade entre eles, muito diferente das sociedades não indígenas³⁴, nas quais são avaliadas as questões de consanguinidade e vínculos afetivos entre o guardião e a criança. Para os indígenas “[...] a família extensa compreende um corpo ou uma unidade social articulada em torno de um patriarca ou matriarca, por meio de relações de parentesco, afinidade política ou econômica [...]” (BALLIVIAN, 2011. p. 184).

Esse princípio da coletividade, onde o cuidado é compartilhado também pode ser visualizado nos casos em que quando a família sai para vender o artesanato, acabam levando todos os filhos consigo ou deixando-os com algumas pessoas da comunidade. O fato das crianças acompanharem os adultos não só na comercialização do artesanato, mas em todas as etapas do processo de produção se justifica no fato de que é através dessa convivência que aprenderão os costumes, valores e crenças de seu povo. Assim desde muito cedo, as crianças são inseridas no mundo do trabalho dos adultos, e mesmo que de modo singelo e através de brincadeiras, reproduzindo o trabalho dos adultos, a (re)produção dos saberes de uma geração é passado para outra, se configurando em estratégias de resistência e sobrevivência para se manter viva as tradições desse povo (BALLIVIÁN, 2011, p. 185).

Como na grande maioria das vezes as famílias se deslocam para cidades maiores, muitas delas oferecem apoio durante este período de estadia e dispõem de estrutura como casa de passagem ou casa do índio, porém muitas das famílias não utilizam estas estruturas de apoio e se estabelecem na zona urbana em situação de rua, em acampamentos provisórios em espaços públicos, como rodoviárias. Quando acontece isso, a família toda fica exposta à

³³ Problemas mais graves como homicídios são resolvidos na Justiça, assim como também casos de violência sexual contra criança adolescente/mulheres/idosos etc.

³⁴ Historicamente, as sociedades indígenas sempre acolheram muito bem o “outro”. Eles são complementares e opostos. Isso explica as diferentes alianças com os povoadores no passado e na atualidade os acordos políticos.

situações de risco social e pessoal, principalmente as crianças que são vistas sozinhas em ruas movimentadas, perambulando em meio ao trânsito, vendendo artesanato, sendo que deveriam estar na escola.

É muito comum chegar até nas situações em que estas crianças, por estarem em situação de risco, foram acolhidas pelo Conselho Tutelar ou então por equipes de abordagem social. No início essa prática da Assistência Social gerava muitas dúvidas no entendimento do que seria uma situação de risco para uma criança indígena e o fato delas estarem fora da escola por vários dias consecutivos. Mas depois entendemos que estas situações são práticas comuns entre os indígenas, que eles têm o aval do Cacique para ficar esse período longe da escola, pois a ida das famílias para realizar a comercialização de seus produtos junto com seus membros, faz parte da cultura e contribui para o fortalecimento de sua identidade como sujeito social e o fruto desse aprendizado a escola por si só não é capaz de produzir através do ensinar.

Com o objetivo de ressaltar histórias e memórias através de depoimentos e de entrevistas, nos capítulos 4 e 5 buscamos analisar fatos do cotidiano de mulheres indígenas, trazendo um comparativo da cultura como era no passado e nos dias atuais. São abordadas questões que dizem respeito ao indígena e sua relação com a natureza, a agroecologia e a produção de alimentos, cosmologias, casamentos, família e divisão sexual do trabalho.

Importante sinalizar que a pesquisa de um modo geral não atendeu com rigor um padrão de pesquisa etnográfica, contudo a partir dos dados coletados, fazemos uma breve leitura socioantropológica do modo de ser da mulher Kaingang e a sua relação com a natureza sob o paradigma da agroecologia, evocando a questão dos conhecimentos tradicionais, os quais são passados de gerações para gerações através da memória oral Kaingang. Quanto à agroecologia, não nos referimos à existência de um modelo de produção agroecológico propriamente dito, mas sim ao conjunto de saberes e técnicas tradicionais indígenas utilizados pelos antepassados, tanto no modo de se relacionar com o meio natural, como na exploração, manejo e preservação dos recursos naturais.

4 SABERES TRADICIONAIS E A AGRICULTURA DO POVO KAINGANG - TI RIO DAS COBRAS: DIÁLOGOS COM A AGROECOLOGIA

4.1 Indígenas e a relação com meio natural: entre o passado e presente

É do conhecimento de todos que os povos indígenas sempre mantiveram uma estreita relação com a natureza, no passado viviam próximos das matas, flora e fauna, tudo existia em abundância e das florestas tiravam seu sustento e a matéria prima para construção de seus abrigos, ao passo que também desenvolviam algumas técnicas de agricultura e faziam o manejo dos recursos naturais.

Como uma consequência do mundo moderno, atualmente os indígenas ocupam diferentes espaços, transitam praticamente por todo o território brasileiro, vivem em espaços urbanos muitas vezes reduzidos e sofrem sem direito à terra, na medida em que são obrigados pelas diversas circunstâncias a recriarem alternativas de sobrevivência (LAPPE, 2012, p.59)..

Neste sentido, com base nas transformações ocorridas ao longo do tempo, abordamos com as entrevistadas os aspectos da relação/interação do indígena com a natureza. As informações trazidas aqui são fundamentadas através da memória oral, onde as entrevistadas relembrem de como era a relação com o meio natural no passado, no tempo dos pais e avós, cuja relação era pautada no respeito e reciprocidade à natureza e estavam vinculado fortemente ao sistema de crenças e cosmologias indígenas, sinalizando as práticas mais comuns de cuidado e gestão dos recursos naturais, mencionando inclusive algumas mudanças nessa relação homem x natureza que elas próprias perceberam ao longo do tempo.

A relação com a natureza mudou muito, os meus avós, cuidavam muito da natureza, viviam mais no mato do que na casa, coletando o que tinha no mato, porque não tinha esse alimento igual de hoje, era tudo achado na natureza, era caça, pesca, era uma fartura naquele tempo. Os meus pais também iam muito pescar, era cada tateto³⁵, cada peixão que eles achavam nos rios e hoje em dia não acha mais né, infelizmente... Então era assim eles cuidavam mais. As lavouras eram mais no toco mesmo, eram pequenas de dois a três alqueires, faziam horta, e quando terminava a horta faziam um aceiro³⁶, tirava tudo os mato ao redor pra queimar e o fogo não espalhar pra outro lugar, o aceiro era uma proteção, era um monte de terra feito com a enxada, como se fosse um muro, pro fogo ficar só ali na roça. Então eles eram muito cuidadosos nessa parte... (Pĩ)

³⁵ Mamífero semelhante ao javali ou porco do mato.

³⁶ Aceiros são faixas ao longo das cercas onde a vegetação foi completamente eliminada da superfície do solo. A finalidade é prevenir a passagem do fogo para área de vegetação, evitando assim queimadas ou incêndios. (Embrapa)

No tempo dos meus avós e pais, eles preservavam muito a questão da cultura, minha avó praticava a questão dos rituais bastante. Antigamente era bem boa a relação com a natureza, eles preservavam bastante, não deixavam fazer lavoura pra não estragar as nascentes, como eles chamam “Olho d’água”, que tem bastante por aqui, que eles consideram muito sagrado, pra eles era bem importante essa questão da relação com a natureza, os animais... (Rã).

A relação do indígena com a natureza no passado era uma relação de muito respeito e cuidado, porque para o indígena tudo é sagrado, então pra você poder cortar uma árvore você tinha que pedir permissão para mãe natureza, da mesma forma a água também é sagrada, por causa dos nossos rituais. (Ga).

A relação de nois indígenas com a natureza era boa né, os indígenas cuidavam da natureza, caçavam, pescavam e faziam pequenas hortas, plantavam milho, feijão, abóbora e mandioca, mas era só pra comer, nada era pra vender e ganhar dinheiro. (Kysã).

Era uma relação muito boa, o índio preservava a natureza, antes ninguém deixava derrubar uma madeira nada, tipo assim, hoje assim mudou bastante né, hoje eles derrubam madeira pra vender e depois fazer roça e tudo quanto é coisa pra poder se manter né, porque pra nois indígenas é difícil arrumar outros tipos de serviço. Meus avós cuidavam e limpavam as matas por baixo, pra poder manter sempre limpo e manter os bichinhos do mato, cuidavam do mato na beira dos rios, pra poder cuidar da água e dos peixes. Eu lembro que nois andava dentro de um barco feito de madeira e ele ensinava nois a cuidar da natureza, ele dizia que tinha uma época em que os peixes estavam reproduzindo e nessa época não era época de pescar, ele dizia isso... e assim era com os outros bichinhos do mato, como os tatus, pacas, cotias, veados... Nessa época nois se alimentava desses bichinhos do mato, porque ainda nois não conhecia as galinhas, patos, depois que nois comecemos a criar esses outros bichinhos, mas antes a carne que nois comia era de bichos do mato, que eram pegos no laço. (Goj).

As entrevistadas relatam que no passado a preocupação de seus avós era o de preservar a natureza, a natureza para eles era um elemento muito sagrado, como na fala de uma delas: “para você cortar uma árvore você tinha que pedir permissão pra mãe natureza”. Então todo esse cuidado, esse respeito com o meio natural, era recompensado pela “mãe natureza” através fartura de alimentos, haja vista que na época dos avós existia uma biodiversidade de fauna e flora que eram usados como alimentos.

Nos aspectos relacionados aos cuidados com a natureza, fica evidente as questões da biodiversidade, da sustentabilidade e também os saberes tradicionais, principalmente quando uma das entrevistadas aborda o período de reprodução dos peixes, época em que a pesca não era praticada, remetendo-se ao conhecimento que foi adquirido na observação das dinâmicas da natureza, que incluíam por exemplo, estações do ano e fases da lua, etc.

Ainda na perspectiva do cuidado com a natureza também foi mencionado a questão do manejo do solo através da utilização do fogo, onde se utilizava a técnica do aceiro como uma forma de conter o fogo não permitindo que ele tomasse proporções maiores e causasse estragos e destruição.

A relação do indígena com natureza no passado remonta uma época em que “*era melhor de se viver*” (Goj) tempo em que as coisas eram mais naturais, puras, limpas, principalmente com relação a água, que no passado tinha um outro gosto:

A água era boa, nós tomava direto do rio, não tinha tratamento, hoje em dia a água tem cheiro forte e o gosto também é diferente, tem dias que não dá nem pra tomar de tão forte” (Kysã)

Aquela água bem natural e hoje dá medo de tomar essa água, porque mesmo dessas fonte e “olho d’água”, porque essas roças tomaram conta e tem veneno, tem lixo. (Pĩ).

Essa alteração do sabor da água que são mencionadas pelas entrevistadas, é fruto da contaminação de rios e nascentes causada pelo avanço da agricultura moderna e do agronegócio na Terra Indígena Rio das Cobras, práticas que afetam não somente o meio natural, mas interferem sobretudo na cultura desses povos, modificando seus modos de vida, hábitos, costumes, valores e crenças, uma vez que para os indígenas a água é um elemento sagrado: “*a água também é sagrada, por causa dos nossos rituais*”. (Ga) e está presente em rituais de purificação e de cura conforme sinaliza a entrevistada “Rã” em um dos rituais realizados pela sua família:

Os rituais mais praticados quando eu era criança, era o ritual que acontecia na beira do rio por exemplo, geralmente coincidia com o mesmo dia de aleluia³⁷, então a gente recolhia as ervas do mato e a gente moía, era mastigado e colocado em um recipiente pra gente ta passando no nosso corpo nesse dia da aleluia. Então era mais pra purificar e pedir para os espíritos da natureza, saúde, então tinha erva específica para cada coisa, uma era pra fortalecer os ossos, outra pra ter saúde, uma para cada doença. Então era utilizada na beira do rio. (Rã).

À respeito dessas crenças, Diegues (2007) relata o seguinte:

Em muitas mitologias, das águas doces se originam o mundo e as culturas humanas. Nas sociedades tradicionais, em geral marcadas pela religião, as águas doces têm um valor sagrado que se perdeu nas sociedades modernas. Lugares de onde vertem as águas, como as fontes e as grutas são considerados sagrados e que não podem ser contaminados. Muitos deles foram transformados, desde a Antiguidade em locais de culto e devoção. (DIEGUES, 2007, p. 03).

A partir dessa perspectiva da água como um elemento sagrado trazido pelo autor e pelas entrevistadas, a água era bastante utilizada para a cura e purificação. Atualmente o fato dela já não ser mais encontrada em seu estado “puro”, natural, haja vista que os rios, fontes, nascentes (olho d’água) já estarem poluídos, quer seja pela contaminação de agrotóxicos, ou por estarem cheias de lixo, ou pelo simples fato de serem tratadas quimicamente (hipoclorito de sódio) e chegarem até os indígenas de forma canalizada, modifica a relação destes com a

³⁷ Neste relato é possível perceber a influência da Igreja Católica, a qual parece permitir a manutenção das crenças indígenas. Há uma “mistura” de rituais católicos e indígenas.

natureza, pois já não faz mais sentido fazer um ritual de cura ou purificação com algo que já está doente (adoecido), que está sujo ou contaminado.

Ressalta-se ainda que a alteração do sabor da água mencionada pelas entrevistadas, reflete as interferências das sociedades urbano industriais, resultando em ações de saneamento básico implementadas ao longo dos anos nas terras indígenas. A exemplo disso, temos na Comunidade Rio das Cobras, construção de módulos sanitários (na maioria das vezes de uso coletivo), construção de fossas sépticas, bem como estações de tratamento e a canalização de água. Estas ações vislumbravam amenizar os danos à saúde causados por agentes parasitários, porém o fato é que acabaram por interferir culturalmente na relação desses povos com a água, pois para os indígenas, principalmente os mais velhos é *“a água corrente, que nunca seca”* (LAPPE, 2012, p. 73), tinha força preventiva e também curativa, representado pela cosmologia desses povos, onde todos os seres da natureza possuem vida.

Neste sentido aplicando essa lógica de entendimento a partir da cosmovisão indígena, a construção dos módulos sanitários equipados com vaso e chuveiro não são muito utilizados, pois os indígenas mais velhos mantêm o hábito de utilizar o mato para suas necessidades fisiológicas, assim como também preferem tomar banho de rio ao invés de chuveiro.

Há que se mencionar também que a crescente exploração de terras em virtude dos monocultivos voltado para a exportação (commodities), localizados próximos ou dentro de terras indígenas, tem causado grandes impactos ambientais como desmatamentos de vastas áreas de matas nativas, contaminação de rios e nascentes por uso indiscriminado de agrotóxicos. Sobre este aspecto, vale destacar a fala de uma entrevistada ao falar do cuidado com a água e preservação da mata ciliar: *“Não podia sujá e nem jogar lixo perto da fonte ou olho d’água, o meu pai cuidava das árvores perto dos rios, não podia derrubar...”* (P1). Neste sentido, as matas ciliares³⁸ são de vital importância para a preservação de rios e nascentes, assim como também promovem a interação entre os ecossistemas aquáticos e terrestres, permitindo a manutenção da biodiversidade.

Nas entrevistas foram sinalizadas pelas colaboradoras a questão dos “avanços das roças” as quais tornam evidente o problema dos desmatamentos para fins de plantios e implantação da agricultura moderna, as quais aparecem como uma alternativa de renda para as famílias indígenas, porém o seu impacto é percebido em grandes proporções no cotidiano e

³⁸ Sobre a importância das matas ciliares na preservação das águas ver os estudos do Cadernos de Educação Ambiental -Matas Ciliares (D. P. Kuntschik, M. Eduarte, T. H. K. Uehara (2011), Ver atuação da Associação Mata Ciliar (AMC) - entidade sem fins lucrativos declarada de Utilidade Pública Federal e que desde 1987 desenvolve diversas ações para a conservação da biodiversidade, disponível em <http://mataciliar.org.br>; Mata Ciliar-Portal Embrapa.

na cultura indígena, ao passo que é refletido na mudança de hábitos alimentares, na escassez de alimentos e de matéria prima, entre outros. Neste sentido, o problema é percebido por entrevistadas da seguinte forma:

Lá onde nós moramos, nós só destacamos o lugar de fazer a casa e o lugar da roça, mas o resto do mato não. E as roças são pequenas, só pra nós comer mesmo. Tem também parte do mato que os não índio arrendam e destacam tudo. Têm uns índios que não têm outra fonte de sobreviver e se iludem com promessas deles e eles se aproveitam da ingenuidade dos índios e fazem um preço, e como eles não têm outro meio de garantir o sustento e sempre tá faltando as coisas, eles têm que se garantir com isso. (Goj).

Tenho percebido muitas mudanças na terra indígena, as roças tomando conta o desmatamento, não vou dizer que o indígena não tem culpa nisso, mas o não indígena influencia bastante os indígenas, porque nós não temos como plantar grandes áreas por falta de recurso, não tem financiamento para nós indígenas, enquanto que eles podem financiar, então eles se aproveitam disso. (Ga).

Hoje em dia você pode perceber que começaram a entrar as lavouras pra dentro das aldeias e isso tem sido muito preocupante né, as lavouras já estão estragando nossas nascentes, contaminado nossos rios e águas e geralmente, quem traz, é o não indígena. Então a gente tá com essa preocupação porque o não indígena trouxe essa questão e o indígena começou a seguir esses pensamentos. Então para os mais velhos isso é muito preocupante porque os mais jovens estão seguindo essas ideias e pensamentos dos não indígenas, esse modelo de capitalismo, que cada vez mais vem afetando a nossa sociedade indígena e então existe muita preocupação com essa questão.

(...) Antigamente os plantios não eram escassos, existia muita colheita boa, não tinha necessidade de sair vender na cidade grande, então ultimamente nossos alimentos estão ficando escassos, as comidas típicas sumindo bastante, porque as pessoas estão desmatando mais, no caso das lavouras, então temos maior quantidade de famílias fazendo artesanato para vender. (Rã).

O que se percebe é que o processo da degradação ambiental que vem ocorrendo tem afetado diretamente os povos indígenas, destruindo não apenas suas terras, mas todas as relações deles com a natureza, o tempo de alimentos em abundância se finda, são muitos indígenas vivendo em situação de insegurança alimentar, ao passo que são obrigados a criar novas alternativas de sobrevivência. Desse modo, o avanço do capitalismo põe em xeque toda uma cultura milenar, visto que eles não apenas perdem seus territórios, mas toda sua história, sua identidade, pois para os povos tradicionais, cada pedaço de chão tem um significado, a natureza é dotada de espírito e possui sentimentos assim como os humanos. Conforme descreve Lappe (2012):

A cosmologia Kaingang compartilha das cosmologias amazônicas o fato de plantas e animais possuírem espíritos. Dessa forma, homens e animais participam da construção dos cosmos que inclui tanto a sociedade como a natureza que interagem constantemente. (LAPPE, 2012, p. 67)

Sob essa perspectiva de que todos os seres da natureza possuem vida, uma entrevistada relata o seguinte: *“Minha avó considera que a natureza tem espírito, os mesmos espíritos que nós indígenas temos, os animais também têm (...) (Rã).* Essa concepção

cosmológica presente nos relatos é comum a outros povos indígenas, os quais relacionam o princípio da vida aos elementos da natureza, no sentido que todos os seres que possuem vida interagem entre si, fazendo dessa relação uma relação afetuosa, mítica e sagrada, muito diferente da sociedade não indígena, a qual é marcada pela dominação da natureza e pela exploração dos recursos naturais.

4.2 Alimentação Kaingang: cultivo para “o consumo” e hábitos alimentares em transformação

Neste tópico trazemos algumas considerações a respeito da alimentação Kaingang do passado,

os principais cultivos realizados pelos povos indígenas e os hábitos alimentares, os quais têm sido modificados ou redefinidos ao longo do tempo refletindo as transformações do mundo moderno com o impacto da urbanização e industrialização, o qual incorpora novos modelos de consumo para toda a população mundial, incluindo os povos tradicionais.

A partir das entrevistas com as colaboradoras, foi possível observar que os povos indígenas da TI Rio das Cobras no passado tinham o hábito de cultivar pequenas roças para “o consumo”, sendo que os cultivares mais comuns eram o milho, feijão, mandioca, batata doce, abóbora e amendoim.

As roças eram só pra consumo, cada um fazia sua roça, mas meus avós e meus pais também doavam alimentos pra outras famílias que não tinham nada. (...). A gente plantava batata, milho, mandioca, feijão. Naquela época³⁹ eu via assim que as famílias plantavam mais, muito mais do que agora. (Pí).

As hortas eram pequenas, não eram grandes igual hoje em dia e o índio só plantava pra comer, nada era pra vender e pra ganhar dinheiro. Às vezes a gente trocava a batata por feijão com outras famílias... (Kysã)

No tempo dos avós, eles plantavam muito milho, feijão, mandioca, batata doce, também tinham hábito de comer plantas do mato “nossas hortaliças” como por exemplo, o radite. (Ga).

(...) Meu pai vendia a produção da roça, o milho e o feijão. (Rã).

Uma das entrevistadas destaca ainda o cultivo de cana de açúcar e o preparo de subprodutos a partir dela, porém este cultivo não é muito comum entre os Kaingang da TI Rio das Cobras.

³⁹ A entrevistada está se referindo aos anos 1960 a 1970, época em que a “revolução verde” ainda não havia chegado à Terra Indígena.

Meu pai, minha mãe, meus avós plantavam muita cana de açúcar, que era pra poder fazer os doces e vender. Nossa! Era feito muita rapadura, melado que era pra vender pra poder sobreviver né. (Goj).

Como mencionado nas entrevistas, o feijão e o milho estão entre os produtos mais cultivados pelas famílias, pois se leva em conta que estes produtos são os mais consumidos e que seus cultivos “para o consumo” reduzem grande parte dos gastos das famílias com alimentação, haja vista que independente do cultivo, as famílias necessitam comprar outros produtos alimentícios como o arroz, farinha de trigo, carnes, banha de porco, etc.

Quanto à forma de preparo e consumo dos produtos, as entrevistadas relatam à respeito do milho, o qual era beneficiado e consumido sob a forma de canjica, beiju e farinha. A mandioca também era beneficiada e consumida na forma de farinha.

Eu cansei de ajudar a minha mãe e avó fazer farinha, sabe aquelas latas de banha que a gente comprava no mercado? Então, aquelas latas, depois que a gente desocupava elas, nois usava elas pra fazer ralos (furava tudo aquela lata e usava pra ralar o milho e a mandioca, pra fazer farinha e biju. Às vezes, elas também socavam o milho pra fazer a farinha. Até esses tempos, tinha um casal de véios que moravam com nois, eles torravam o milho assim, eles são bem antigos, daí os meus piás falaram: - Ô mãe, o que os vizinhos tão fazendo? Pois eu disse: - Eles tão torrando milho pra nois come. Daquele milho eles fizeram a canjica, farinha e eu falei pros meus piá que nossa mãe fazia aquilo também pra nois come, que ela ia no monjolo e ponhava ali os milhos e socava né. No outro dia ela ia lá buscar aquela farinha bem fininha e isso era a nossa comida, nois comia aquela farinha com carne, com açúcar, com leite e nois nunca ficava doente. (Goj).

O milho era consumido na forma de farinha, beiju, eram feitos vários alimentos com o milho. Eles moíam o milho, daí faziam aquele bolo azedo para consumir com carne, com farinha, daí eles torravam o milho e faziam uma espécie de farinha que era doce, daí, às vezes, eles deixavam mais tempo aquele milho na água até ele azedar para fazer o bolo azedo. (Rã).

Muitos alimentos eram processados, por exemplo mandioca era ralada e transformada em farinha, e o milho era transformado em biju e também era consumido na forma de canjica. (Ga).

A alimentação dos tempos dos avós era uma alimentação natural, saudável, diversificada e sinônimo de saúde, pois na natureza encontravam os alimentos necessários para nutrir o corpo e também encontravam a cura para muitas doenças, porém na atualidade os hábitos alimentares dos povos indígenas mudaram significativamente com a introdução de produtos industrializados, incluindo sobretudo os alimentos com agrotóxicos e sementes transgênicas, as quais são motivos de grande preocupação para estes povos:

Antigamente nos só se alimentava da natureza e hoje em dia com essa mudança de hábitos na alimentação a gente consome cada coisa que nem sabe da onde é que vem... (Pĩ)

Nóis usava uns mato também pra fazer nossa comida, como a radiche que dá nomeio da lavora, tem a urtiga, tem a samambainha. Essa samambainha dá bem baixinha assim na terra... Mas hoje em dia se eu fizer isso pra comer, eu como, mas meus piã dão rizada de mim e já não comem e dizem: - “Credo ca mãe tá comendo mato!”. Mas é que eles não se criaram desse jeito que eu fui criada. O pai deles já tinha um serviço próprio pra sustenta eles, não ia mais no mato cata outras coisas pra comer. (Goj).

As crianças gostam bastante de comer doces, salgadinhos, bolacha, balas, antigamente nois não comia essas coisas. Quando nois queria comer um doce, a mãe da gente dava aqueles açúcar amarelo que era enrolado em um pauzinho, ela dividia aquele açúcar entre os irmãos e aquele era o nosso doce. Hoje já compramos tudo pronto, no mercado, ainda fazemos nossos pratos indígenas, mas a comida indígena que são as plantas do mato já não comemos porque agora com essas roças elas estragam tudo a nossa comida, porque elas têm veneno e o veneno pega na nossa comida também e elas morrem tudo, agora tem que esperar brotar de novo... Antigamente não existia veneno, porque as roças eram pequenas, não tinha bichinho nas coisas... (Kysã).

Tem verdura que é alimento típico nosso, que até hoje a gente consome que é aquele broto de abóbora, aquelas folhinhas que estão começando a nascer, daí a gente colhe aquilo, daí a gente cozinha e come com fubá, com farinha... Daí tem também o palmito, no caso o palmito da palmeira, daí os homens vão pegar esse palmito que é a parte de dentro da parte de cima da palmeira, daí tem as folhas do mato, que são específica para consumir, que a gente come, tipo a samambainha a radite, tipo isso...(Rã).

Fica perceptível nas falas das entrevistadas a diversidade de alimentos encontrados na natureza identificadas por elas como “plantas do mato”, que se refere a um grupo de plantas alimentícias não convencionais (PANCs), são plantas de origem vegetal utilizadas de forma habitual na alimentação de povos tradicionais no passado.

O conceito de PANC é trazido por Kinupp e Lorenzi (2014):

São representadas por espécies comestíveis nativas, exóticas, espontâneas, silvestres ou domesticadas que não fazem parte da cadeia produtiva e da dietética habitual atual de uma parcela da população, englobando também partes não usuais de plantas conhecidas com potencial alimentício. (KINUPP, LORENZI, 2014 *apud* ROCHA *Et. al* 2018).

A utilização das PANCs reforça as teorias onde a agroecologia converge com segurança alimentar e nutricional, tendo em vista que essas plantas possuem uma importância ecológica, econômica e alimentar além de proporcionar papel importante como suplemento da dieta alimentar, fonte de renda complementar, fixação do homem no campo, redução dos impactos ambientais, sendo uma medida de valorização dos recursos naturais (KINUPP, 2007). Deste modo, a diversificação de culturas alimentares dos sistemas produtivos agroecológicos contribuem com a saúde humana à medida que com a diversificação de alimentos se têm dietas ricas em nutrientes, além de contribuírem para a saúde do agroecossistema, uma vez que através dessa diversificação podemos construir um banco de sementes que funcionam como uma estratégia de preservação de espécies de

cultivares que estão sendo ameaçadas, devido aos novos padrões tecnológicos para a produção de alimentos adotados na agricultura moderna (KNUPP, 2007).

A respeito das PANCs, as entrevistadas relatam que estas eram muito consumidas no passado, todavia com o avanço da agricultura moderna houve uma diminuição no consumo conforme relata a entrevistada *Kysã*: “*Antigamente não existia veneno, porque as roças eram pequenas, não tinha bichinho nas coisas... [...]*” sinalizado que as PANCs teriam desaparecido em consequência do uso de agrotóxicos e pela introdução de alimentos processados nas dietas alimentares.

Tendo em vista que a alimentação também faz parte da identidade dos povos tradicionais uma vez que envolvem práticas, costumes e hábitos, também trazem um significado mítico quando utilizadas como remédios devido às suas propriedades medicinais. As entrevistadas citam que as “plantas do mato”, as PANCs, faziam parte de uma tradição antiga dos pais e avós, mas que na atualidade deixaram de ser consumidas e utilizadas. A entrevistada ‘Goj’ comenta que sua família utilizava como alimento “a radiche”, “a urtiga” (Figura 03) e “a samambainha” (Figura 04) , porém hoje em dia os filhos dela desconhecem essas plantas como um alimento e sim como um simples “mato”.

Importante mencionar que muitas plantas do mato utilizadas na culinária Kaingang também eram aplicadas no tratamento de doenças. Paula (2020) comenta à respeito de algumas delas, como “[...] o radite (ranisa) popularmente conhecida como radite do mato, era utilizado como alimento para ser consumido na forma de salada ou refogado, mas quando a planta estava florescida era utilizada apenas na forma de chá, para combater problemas de infecções urinárias.” (PAULA, 2020 p.54-55).

Figura 03 e 04: Plantas utilizadas na alimentação Kaingang - PANCs.



Pyrfé, Ortigão (*Urtica baccifera* (L.) Gaudich. ex Wedd



Grã, Broto de samambaia

Fonte: Centro de Memória e Cultura Kaingan- cmckaingang.blogspot

A urtiga (Pyrfé) também era utilizada como acompanhamento nas refeições, geralmente eram refogadas na banha do porco e temperadas com sal. As suas raízes eram utilizadas como chá anti inflamatório. A serralha (siraj) era utilizada como alimento, geralmente consumida na forma de salada, refogada ou pra colocar no feijão temperado. O chá era utilizado para combater dores no estômago, fígado etc. (PAULA, 2020 p.60-61).

A mandioca brava (Kumĩ) (Figura 05) era utilizada como acompanhamento, suas folhas eram socadas no pilão até atingirem um aspecto fino, depois eram fervidas por três a quatro vezes, posteriormente as folhas fervidas eram espremidas para tirar toda a água e em seguida colocadas na banha de porco aquecida e temperadas com sal. Já o chá da mandioca brava era comumente consumido por mulheres, pois suas propriedades medicinais combatem problemas do colo do útero (**ũntětákaga**) e outras doenças de mulher (PAULA, 2020 p.48-49).

Figura 05: Plantas utilizadas na alimentação Kaingang - Kumĩ (Mandioca Brava) *Manihot esculenta* Crantz.



Fonte: <https://www.freeimages.com/pt/premium>

A entrevistada ‘Goj’ menciona o uso de algumas plantas medicinais que eram consumidas por sua família, inclusive cita o uso de plantas naturalmente processadas que traziam benefícios à saúde, inclusive dos cabelos:

No passado era uma vida bem boa, eu disse hoje mudou tudo, nois tomava bastante remédio do mato. Eu não lembro direito os nomes mas tinha um cipó que a vó da gente macetava e daí nois fazia um chá e lavava os cabelos pra não branquia. Minha vó tá com 95 anos e você precisa de vê os cabelos dela não tem um fio de cabelo branco, ele tá ralinho assim, mas não tem cabelo branco não, e já eu tenho um monte de cabelo branco, meu piá que arrancam pra mim. Então é assim, quando nos tava doente antes era só remédio do mato, a mãe que fazia os chás pra nois tomá, era

muito chá de guanxuma, tranchais, marcela, folha de gabiroba e mais um monte que não lembro do nome. (Goj)

A entrevistada ‘Ga’ relata que a sua família faz uso de plantas medicinais, sinalizando o dilema vivido por ela em virtude de sua formação profissional em enfermagem, onde a mesma tenta conciliar os distintos métodos de cura com respaldo em seu conhecimento teórico prático e também em seus saberes tradicionais:

Minha família e meus avós sempre utilizaram remédios do mato, porque existem muitas doenças que o remédio do médico não cura, por exemplo “susto de criança”⁴⁰, a gente trata com remédio do médico, mas eu enquanto enfermeira e sendo indígena, sei que existem outras formas de obter a cura através de outro método, o remédio indígena. No início quando eu comecei a trabalhar aqui, tive muita dificuldade, entrava em choque com isso, hoje já estou mais acostumada, então a gente entende que tem que fazer o uso do remédio do médico, mas que também pode usar o remédio indígena, então pode ser usado os dois métodos e até hoje em dia eu preparo muitos chás para os meus meninos. (Ga).

As ervas medicinais também foram evidenciadas pela entrevistada ‘Rã’:

Os remédios do mato ainda são bastante consumidos por minha família até hoje, como o guiné. Minha vó pegava a folho do guiné, colocava na cárie do dente quando ele começava a doer. Ela falava que a dor ia passar, daí ela fala que o guiné é usado pra afastar os espíritos ruins também, ela costuma plantar perto de casa, porque a muda do guiné a gente acha no meio da mata, daí ela tira e planta perto de casa, como as mulheres não tinham o hábito de fazer canteiro perto da casa porque todos os remédios eram pegos lá no mato, só o guiné que era plantado perto de casa, porque é uma muda diferente. Então sempre que precisava de um remédio ia no mato buscar, mas hoje em dia também está mais difícil de encontrar esses remédios. (Rã).

Existem muitas outras Pancs que eram utilizadas como alimento e como remédio por povos tradicionais. Nas entrevistas foram evidenciadas as plantas destacadas acima, comumente utilizadas no passado pelos pais e avós das entrevistadas, os quais usufruíam dos benefícios que a “mãe natureza” lhes proporcionavam, daí a importância de se repassar às gerações os saberes e conhecimento sobre as “plantas do mato” no sentido de valorização da cultura Kaingang. Mesmo sabendo que grande parte das plantas encontradas na natureza estão desaparecendo por conta da inserção da agricultura moderna na TI Rio das Cobras, a valorização dos saberes tradicionais ainda é importante para preservar o modo de ser e de viver desses povos e mesmo que a cultura passe por constantes interferências em virtude da

⁴⁰ Com relação aos susto de criança foi mencionado por uma entrevistada se referindo ao fato da criança apresentar sintomas de medo e sono agitado, ela precisa ser benzida pelos pais ou avós, ou ainda quando elas não melhoram com o benzimento dos pais e avós devem ser benzidas pelo Kuja que é o curandeiro. Quando as crianças estão assustadas elas geralmente não comem nada, perdem o ânimo, tem muita fraqueza, acredita-se que com o susto a alma da criança está no outro mundo, que é o mundo dos mortos e quando a criança não melhora com o benzimento do pai o dos avós e porque somente o Kuja que pode tirar a alma da criança do mundo dos mortos, dependendo do caso podem ser necessárias várias sessões de benzimentos (Entrevistada Rã).

modernidade, os costumes e hábitos do passado não causarão estranheza às gerações futuras, como é o caso evidenciado na fala de ‘Goj’, quando fica explícita a fragilidade da cultura diante dos hábitos alimentares:

hoje em dia se eu fizer isso pra comer, eu como, mas meus piá dão risada de mim e já não comem e dizem: - “Credo ca mãe tá comendo mato!” (Goj).⁴¹

O desconhecimento e a estranheza que as plantas do mato causam entre os membros familiares mais jovens ocorre por inúmeros motivos, quer seja pela escassez e dificuldades de acesso a essas plantas ou pelo desconhecimento a respeito da importância destas para o ecossistema e de todo o seu potencial de aproveitamento enquanto alimento, remédio, corante, tintura e muitas outras funcionalidades.

A comida indígena, que são as plantas do mato, já não comemos porque agora com essas roças, elas estragam tudo a nossa comida, porque elas têm veneno e o veneno pega na nossa comida também e elas morrem tudo, agora tem que esperar brotar de novo... (Kysã).

... mas é que eles não se criaram desse jeito que eu fui criada, o pai deles já tinha um serviço próprio pra sustenta eles, não ia mais no mato cata outras coisas pra comer. (Goj)

Naquela época tinha mais comida, mais fruta... tinha muita jabuticaba, nossa como tinha, meu avô ia buscar de cesto e trazia pra família inteira e hoje a gente não vê mais isso... (Pĩ)

Com o avanço das roças as nossas plantas do mato e ervas medicinais, elas quase que desapareceram, a gente ainda encontra elas, mas elas diminuíram bastante, igual as taquaras, a gene percebe que elas também estão desaparecendo e a maioria das famílias indígenas sobrevivem com a renda do artesanato, hoje em dia as mulher que vão atrás das taquaras só estão conseguindo encontrar bem mais longe, bem longe dos roçados e lavouras... (Rã).

Todavia alguns alimentos típicos continuam a ser consumidos nos dias atuais. Paula (2020) cita alguns pratos típicos da culinária Kaingang, sendo eles “o *Kumĩ*⁴² (mandioca brava) acompanhado de *farĩhtotor* (farinha de milho torrada), *o ãmi* (bolo na cinza), *fuva*⁴³ com regro (feijão), *pyrfé* (urtiga) acompanhado do *pise* (farinha de milho socada no pilão), *a kirera* (canjiquinha)”. (PAULA, 2020, p. 44).

Outros acompanhamentos são citados por Mineiro (2017) sendo eles o

Gãrtotor (Farinha de milho/biju), Canjica (gar- milho de molho e socado no pilão e cozido em água sem adição de temperos; Rãgrórój (feijão verde servido com emĩ), o

⁴¹ Este estranhamento se deve à mudança na organização social dos Kaingang, pois à medida que vai se abrindo ao convívio com a sociedade do não indígena, transforma tanto a produção de alimentos como seus hábitos alimentares. Sobre como se dá este processo de transformação da organização social dos Kaingang, veja a tese de doutorado de Cristiano Augusto Durat (2019), *Terras de aldeamento em disputa: Francisco Gacom e “uma” história sobre os Kaingang do Paraná (século XIX)*. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/215755>. Acesso em: 17/08/2021.

⁴² *Kumĩ* nome científico *Manihotesculentaranz* (PAULA, 2012, p. 48).

⁴³ *Fuva* – erva moura, nome científico *SolanumNigrum* (PAULA, 2020 p.44)

Virado (Rãgró cozido acrescido de gãrtotor (farinha de milho/biju)) mistura tudo até ficar bem soltinho e o gãrtotor macio. Outro alimento apreciado pelos Kaingang são os corós (larvas) encontradas em taquaras, o coqueiro e pinhões. São utilizadas in natura ou fritas e misturadas com outro alimento. (MINEIRO, 2017, p. 68).

As entrevistadas descrevem alguns pratos típicos consumidos por suas famílias, como por exemplo:

(...) o bolo azedo Emĩ- o milho é colocado na água pra azeda por vários dias, daí é moído e feito o bolo. Milho torrado chamamos de Mên-hu- farinha doce, até hoje minha família faz desde que eu era criança. Engoru- couves do mato que a gente consome bastante também. Os brotos de abóbora- que a gente consome bastante com farinha, com fubá. (Rã).

(...) minha mãe faz muita comida indígena ainda, bolo de emĩ entre outros, eu sei fazer alguns pratos típicos, mas não faço por falta de tempo pois trabalho dia todo. (Ga).

Aos poucos os hábitos alimentares vão sendo modificados e redefinidos e os produtos industrializados ganham cada vez mais espaço nas dietas alimentares dos povos tradicionais e isso faz com que eles não deixem apenas de consumir os pratos típicos, mas principalmente deixem de produzir os seus próprios alimentos o que implica também em mudanças na forma de exploração dos recursos naturais de forma sustentável e aplicação de técnicas tradicionais de plantio, manejo, colheita e processamento dos alimentos.

Com relação aos produtos industrializados, nas entrevistas evidenciou-se que grande parte dos produtos foram introduzidos na cultura alimentar através da escola.

Antigamente nois só se alimentava da natureza e hoje em dia com essa mudança de hábitos na alimentação a gente consome cada coisa que nem sabe da onde é que vem. A comida que temos hoje aprendemos na escola, a gente fazia muitos pratos típicos, mas tinha muita comida diferente também. (Pĩ).

Nois apredemos a comer essas comidas do mercado na escola, as aulas tinham as merendeiras e elas que faziam macarrão com carne, também faziam sopa... e nós gostava dessas comidas porque eram diferentes. Na casa não tinha essas comidas, então nois tinha que esperar até o outro dia pra comer aquela comida de novo. (Kysã).

As outras comidas, as comidas diferentes como arroz, macarrão, sopa, nois só comia na escola. No começo, eu lembro que a primeira vez que vi, tinha medo de comer, principalmente as saladas deles. Nossa era muito diferente! Alface, tomate, eu tinha pra mim que aquilo já não era bom, porque era muito diferente. Mas hoje nois comemos de tudo. (Goj).

As comidas industrializadas foram inseridas na cultura indígena ao longo dos anos. Na minha família, começou quando meu pai vendia a produção da roça, o milho e o feijão, aí ele trocava por produtos que a gente não produzia, tipo o arroz, o macarrão, então dessa forma que começamos a comer as comidas industrializadas. Isso foi quando eu ainda era bem pequena, tinha uns 4 anos por aí, daí quando eu entrei na escola, eu comecei a estudar, aí as merendas eram outros alimentos, aí tinham os alimentos enlatados que começamos a consumir. (Rã)

As comidas industrializadas eram consumidas mais na escola. (Ga).

Mineiro (2017) em seu estudo a respeito do papel do ambiente escolar na cultura alimentar Kaingang, realizado na TI Rio das Cobras, relata com similaridade a fala das entrevistadas, mostrando que a escola teve importante contribuição nas modificações alimentares, pois em seu estudo, ela observou que a cultura alimentar não indígena sempre esteve presente no contexto escolar. A escola ao longo dos anos manteve a alimentação não indígena no cardápio escolar e o consumo desta por parte dos alunos passou a ser vista com normalidade, o que passou a ser considerado parte da rotina escolar. Todavia a cultura alimentar tradicional ficou restrita ao consumo no âmbito familiar, pois em tese, como a escola tinha como objetivo integrar o indígena à “sociedade nacional”, o que prevalecia era os costumes e hábitos não indígenas (MINEIRO, 2017).

No entanto, como forma de resgatar a cultura, os hábitos alimentares, etc., a própria escola tem realizado um trabalho importante para resgatar os hábitos alimentares indígenas. A entrevistada ‘Rã’ comenta à respeito:

Nas escolas existe momentos que são servidos os pratos típicos, no caso os professores ficam responsáveis pra fazer as comidas típicas, geralmente em datas culturais como o dia do índio. Em agosto, no dia internacional dos povos indígenas, e em outras datas importantes relacionadas aos povos indígenas, é feita essa alimentação tradicional com pratos típicos nas escolas. (Rã).

Ações como estas são de vital importância, pois contribuem para a revitalização da cultura dos hábitos alimentares indígenas, uma vez que há uma modernização do hábito alimentar do Kaingang, porém estas ações não são suficientes pois os pratos culturais viraram “típicos”, somente consumidos em datas comemorativas e para as crianças conhecerem um pouco da cultura.

Neste sentido é importante por parte do Estado investir em políticas públicas de segurança alimentar e nutricional específicas para povos tradicionais que atendam suas especificidades culturais e sobretudo territoriais, uma vez que o território é um espaço importante para os povos indígenas, pois é um espaço de múltiplas conexões entre cultura, produção econômica, família/comunidade, sustentabilidade e espiritualidade.

4.3 A Agricultura Tradicional

Quando se usa o termo sistemas agrícolas tradicionais faz-se uma alusão aos sistemas de produção voltados para a subsistência de grupos de produtores, como quilombolas, indígenas, ribeirinhos, etc., que possuem um etnoconhecimento do lugar onde habitam.

Segundo Amorozo (2002) os agricultores tradicionais desenvolvem estratégias para maximizar os recursos locais,

[...] dessa forma os espaços de cultivos são articulados e combinados com a vegetação natural em diferentes níveis de sucessão ecológica. Dessa forma o plantio é feito a partir do estudo do solo, dependendo das características deste, são escolhidas as espécies cultivares específicas. Estes arranjos complexos permitem a manutenção de uma gama extensa de espécies e variedades, que podem ser cultivadas ou mantidas nos ambientes mais favoráveis ao longo do ano. (AMOROZO, 2002, p.123).

O sistema agrícola itinerante segundo Professor Adams no documentário do Instituto Socioambiental sobre Agricultura Tradicional Quilombola⁴⁴, compreende uma forma de cultivar em ambiente florestal, o qual surgiu de forma independente em todas as florestas tropicais do mundo ao longo da evolução humana, e o fato dele ter surgido nas florestas das Américas, na Ásia sem ter havido uma comunicação entre os povos, indica que esse sistema é o melhor e o mais adaptado para cultivar em ambiente florestal.

Alexandre Ribeiro Filho/USP⁴⁵ (Documentário Instituto Socioambiental) faz algumas considerações à respeito do sistema tradicional agrícola,

[...] o qual compreende um sistema onde todos os insumos necessários para o cultivo estão dispersos na floresta, é um sistema que se aproveita dos processos ecológicos da floresta e dos nutrientes dela. O cultivo se dá a partir da abertura de clareiras na floresta, a vegetação é derrubada, o fogo é utilizado para disponibilizar a área para o cultivo, as cinzas têm a função de fertilizar o solo e com a ajuda da chuva, estes nutrientes penetram no solo. O fogo utilizado nesse processo não é danoso ao meio ambiente, pois ele não ameaça o banco de sementes importante para a regeneração depois que a área é abandonada. O solo não atinge temperaturas elevadas, pois a queima da vegetação atinge 16% da biomassa (galhos finos e folhas), os troncos não são queimados e aos poucos vão sendo integrados ao solo através da decomposição no processo de regeneração da floresta, por isso esse sistema é tido como um sistema super conservativo, semelhante ao que praticavam os indígenas, uma vez que um sistema agrícola tradicional é o resultado da soma dos conhecimentos dos povos e a relação que estes estabelecem com o meio natural, como experiências pessoais, técnicas, saberes tradicionais, incluindo sobretudo as formas de organização social e práticas da vida em comunidade (Alexandre Ribeiro Filho/USP).

Neste sentido, a agricultura tradicional praticada pelos Kaingang da TI Rio das Cobras conforme relatado nas entrevistas, acontecia com a presença de homens e mulheres, sendo que as mulheres em todas as etapas do processo de plantio, assumiam diversas atribuições, como a semeadura, a manutenção do plantio (capinagem), colheita, o beneficiamento dos alimentos e a preparação. Também foram sinalizadas nos relatos das entrevistadas o cultivo de pequenas hortas no entorno das casas, com hortaliças e ervas medicinais.

⁴⁴ Documentário Sistema Agrícola Quilombola/ Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0B0ydEoqJ8E>. Acesso em: maio de 2021.

⁴⁵ Documentário Sistema Agrícola Quilombola/ Instituto Socioambiental. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0B0ydEoqJ8E>. Acesso em Maio de 2021.

As interlocutoras trazem algumas memórias à respeito do método do plantio tradicional utilizado pelos avós, as entrevistadas comentam sobre a preparação do ambiente a ser cultivado bem como a utilização do fogo:

As lavouras eram mais no toco mesmo, eram pequenas de dois a três alqueires, faziam horta e quando terminava a horta faziam um aceiro, tirava tudo os mato ao redor pra queimar e o fogo não espalhar pra outro lugar (...). (Pĩ).

No tempo dos meus avós⁴⁶ o terreno para o plantio era feito a partir da derrubada do mato virgem, que eles chamavam, abria uma clareira destocando o mato, depois usavam fogo para limpar a área, depois era feito o plantio, usavam um tempo esse pedaço de terra e depois iam abrindo outros e abandonando os antigos, as cinzas eram usadas pra fertilizar o solo e facilitar o plantio... (Ga).

Pra fazer as roças, o homem preparava a terra, tirava tudo os matos e deixava a terra pronta pra plantar. (Kysã).

Antes os antigos cuidavam e agora o povo só quer saber de destruir tudo. Lá onde nois moramos, nois só destocamos o lugar de fazer a casa e o lugar da roça, mas o resto do mato não e as roças são pequenas, só pra nois comer mesmo. (Goj).

Geralmente na cultura Kaingang pra fazer a roça, tinha que ir no fundo da mata, porque lá a terra é mais boa, mais fértil. Vocês podem perceber que não têm lavouras perto das casas né. Na cultura Kaingang, eles estão mais acostumados a fazer o roçado lá para o meio da mata. Então antigamente os roçados eram em pequenas quantidades, só para o sustento das famílias, daí era queimado, feito da maneira tradicional, então era feita a derrubada da mata, o suficiente pra poder plantar, daí eles queimavam e daí depois eram plantados o milho e o feijão. (Rã).

Uma das características comuns a todas as entrevistadas diz respeito à proporção e tamanho das roças no tempo antigo, as quais eram sempre pequenas só para consumo, às vezes as famílias trocavam a produção entre si ou no comércio e raras vezes o excedente era comercializado.

As entrevistadas trazem para a discussão a questão do avanço das roças dentro da Comunidade indígena nestes últimos anos, sendo que a agricultura mecanizada representa uma alternativa de renda para uma pequena parcela de famílias que possuem recursos para cultivo em maiores áreas, por elas fazerem uso de algum ou outro maquinário agrícola, e por concentrarem maiores proporções de terra e ainda existem as roças que são da Associação Indígena, cujo plantio é voltado para a coletividade:

Antigamente as lavouras eram pequenas e eram da associação, da liderança pra comunidade, era uma lavoura por comunidade, mas eram lavouras pequenas, só que hoje em dia essa situação vem avançando. Vocês podem perceber que logo nas entradas das aldeias já tem essas lavouras, e daí antigamente era assim, era só da associação, só que hoje em dia tem as famílias que já estão entrando no ramo das lavouras. Geralmente quem ta fazendo as lavouras são famílias que não tem renda, mas são lavouras pequenas, são famílias que têm renda só com artesanato e que esta

⁴⁶ Sobre como viviam os Kaingang com a chegada do bandeirante Afonso Botelho de Sampaio e Souza (1722-1798) nos Campos de Guarapuava, século XVIII, veja os estudos dos historiadores Durat (2019) e Wachowicz (2002) que “comprovam”, por meio de registros dos séculos XVIII e XIX, o que nos revela a memória dos indígenas, transmitida oralmente.

renda não está sendo suficiente. Então quem está fazendo essas lavouras são essas famílias que não têm tanta renda assim, que nem nós funcionários da escola ou da saúde não podemos fazer lavouras. Antigamente as famílias sobreviviam só com a renda do artesanato, só que com essa entrada das lavouras, as famílias foram cada vez mais necessitando fazer lavouras para se sustentar, porque dá mais dinheiro. (Rã).

(...) porque nós não temos como plantar grandes áreas por falta de recurso, não tem financiamento para não indígenas, enquanto que eles podem financiar, então eles se aproveitam disso. (Ga).

Dessa forma, poucas famílias têm condições de plantar em maiores áreas, outras continuam plantando apenas para o consumo, esta é mais comum, e uma parcela ainda pratica os arrendamentos, mesmo que esta seja uma prática ilegal.

Também fazem parte desse sistema agrícola tradicional, todos os objetos e utensílios produzidos para o uso no dia a dia, utilizados no processamento dos alimentos como pilões de pedra, de madeira, monjolos, peneiras, cestos, etc. Também são elementos importantes nesse sistema, as festas e danças associadas à organização do trabalho coletivo, como por exemplo os mutirões e puxirões, que representavam uma forma de convivência entre as famílias e a comunidade e mais do que isso, era uma forma de ensinar os mais novos os conhecimentos tradicionais (Ana Maria Andrade/Documentário Instituto Socioambiental)⁴⁷.

A partir dos relatos das entrevistadas a respeito das técnicas agrícolas utilizadas pelos Kaingang no passado, é possível visualizar a agricultura de subsistência com as técnicas de plantio decorrentes da agricultura de coivara, também conhecida como agricultura de corte e queima ou agricultura itinerante:

Trata-se de um conjunto de técnicas utilizadas para a derrubada e a queima de uma porção de floresta, que será plantada e cultivada por um tempo determinado; após esse tempo de uso, a área é deixada para descansar e assim se regenerar para ser novamente cultivada, anos depois (VELTHEM e EMPERAIRE, 2016, p. 03).

O sistema de coivara tem sido utilizado por pequenos agricultores e por povos tradicionais ao longo do tempo por ser um sistema rudimentar, manual aplicado ao manejo de pequenas áreas. A técnica é resultado do conhecimento empírico dos povos tradicionais que são passados de geração em geração e representa a experiência e o acúmulo de conhecimento destes na interação com o ambiente e plantas que incluem formas de organização social e práticas da vida em comunidade.

Por essas razões, uma agricultura tradicional forma um sistema. Esse termo significa que se trata de um conjunto de elementos que dependem uns dos outros. Portanto, o que se entende por sistema agrícola é todo o conjunto de saberes e práticas utilizadas nas ações de produção, envolvendo os espaços, os ambientes e as plantas cultivadas.

⁴⁷ Documentário do Instituto Socioambiental - Sistema Agrícola Quilombola. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0B0ydEqJ8E>. Acesso em: maio de 2021.

Esse conjunto inclui, entre outros, relatos das experiências dos antigos e de experiências pessoais, explicações técnicas, relações sociais, formas de organização social, técnicas de plantio, cultivo e cuidados dos roçados, produção de utensílios, modos de transformação dos produtos agrícolas, suas formas de consumo, além da diversidade alimentar que resulta desse sistema. (VELTHEM e EMPERAIRE, 2016, p.2).

Embora na atualidade o plantio pela técnica da coivara seja fortemente criticado por não representar um manejo sustentável, visto que se usado em demasia causa grandes impactos ambientais, todavia essa técnica de agricultura milenar é defendida por Leonel (2000) como uma tecnologia indígena onde o uso do fogo é:

Combinado por atividades que compensam o seu potencial destrutivo para fazer frente ao processo de lixiviação, à exposição ao calor e à chuva, que tendem a empobrecer os nutrientes do solo, carente de fósforo, nitrogênio, potássio, cálcio e magnésio (LEONEL 2000, p. 244).

Neste sentido, Leonel (2000) acrescenta que

[...] os indígenas compreenderam que os nutrientes são disseminados/liberados pelas próprias plantas e não pelo solo, por isso que elas são estimuladas através do sequenciamento de plantas de ciclo vida curto intercaladas com as de ciclos mais longos, propiciando meios para que as próprias vegetações se protejam do sol e das chuvas. Neste sentido conclui-se que a vegetação regenerada não pode ser considerada uma simples recuperação natural uma vez que ela se configura em uma floresta antropogênica⁴⁸ manejada, ao contrário das crenças disseminadas na atualidade que consideram o índio um destruidor. (LEONEL 2000, p. 245).

Neste sentido, tomando a agricultura tradicional Kaingang como um sistema agrícola, foram mencionadas nas entrevistas as formas de organização do trabalho durante o processo de plantio onde foi mencionado o trabalho coletivo “puxirão”

Os homens iam roçando e as mulheres ajudam no plantio e na colheita. Mas na roça era mais homens mesmo. No tempo do meu avô, ele fazia bastante puxirão- reunião de vários homens de 15 a 20 homens mais ou menos e as mulheres iam junto pra cozinhar, minha vó, mãe e tias iam lá cozinhar pra eles enquanto eles trabalhavam o dia inteiro na roça. E era a família que tinha que dar de comer pra esses homens que iam trabalhar, matavam porco, galinha, era uma festa, inclusive eu, eu cresci no meio do trabalho, nois era em oito mulheres em casa e só um piázinho, e nós crescemos no meio do trabalho, porque quando faziam os puxirões nós ia aprender a carpir e também às vezes o pai fazia puxirão só pra meninada e piázada, pra eles irem aprendendo, isso por volta de 12 a 13 anos de idade. (Pĩ).

Nas roças os homens abriam o roçado, era tipo fazia abertura da capoeira grossa, aquela que tinha que derrubar com o machado, conforme era o mato e a capoeira fina, as mulher ajudava. A família toda prantava, tudo se ajudava porque tinha muita roça comunitária, e também faziam muitas troca naquela época, os vizinhos trocavam dias de serviço uns com os outros, um dia com um outro dia com outro... e daí meu pai e meu avô faziam muito isso né, e as crianças sempre iam junto pra ir aprendendo já, meus avós faziam muito puxirão também, pra poder todo mundo se ajudar e aumentar a área de roça. (Goj).

⁴⁸ Ações derivadas de atividades humanas, em oposição aos que ocorrem em ambientes naturais sem influência humana.

O puxirão comentado pelas entrevistadas, seria uma prática de trabalho coletivo, utilizado sempre que a família pretendia aumentar a área cultivada. Dessa forma a família convidava homens e mulheres da comunidade para colaborar no plantio. Nas entrevistas também é possível visualizar questões relacionadas à divisão sexual do trabalho, onde as práticas cotidianas de homens e mulheres aparecem culturalmente delineadas, atribuindo à mulher tarefas que não dependiam de muito esforço físico, um “trabalho mais leve” como retirada da capoeira fina, plantio e colheita, já a tarefa dos homens era o trabalho que necessitava maior esforço físico, o trabalho mais pesado como “*abertura da capoeira grossa e preparo da terra para o plantio*”.

Outra questão importante de se destacar é a presença e a participação das crianças nas atividades do dia a dia, quer seja acompanhando os seus pais nos trabalhos da roça ou em qualquer outra atividade do dia a dia. Para os Kaingang esses hábitos/práticas representam uma forma de socialização e também uma forma de ensino aprendizagem para as crianças, visto que estas, desde cedo, já eram inseridas no mundo do trabalho coletivo.

Schwingel (2014) afirma que a educação é uma preocupação constante dos povos Kaingang e ela difere da educação escolar, pois para estes povos a aprendizagem é algo que transcende o espaço escolar, pois está ligada à vida diária, à convivência comunitária e o contato com as pessoas mais velhas. Para eles, a educação acontece antes da criança ser inserida na escola. Assim, frequentar a escola deriva da necessidade de aprender os conhecimentos necessários para a sobrevivência na sociedade não indígena, estando ligada às necessidades diárias e ao ensino do idioma português e o fortalecimento da língua Kaingang visto que com o passar do tempo, a língua Kaingang vai sendo desaprendida. (SCHWINGEL *et al.*, 2014, p. 38).

Schwingel e Pilger (2014, p. 33) destacam que “[...] a pedagogia Kaingang parte da organização social Kaingang: linhas clônicas, história, cultura, aprendizagem diferente”. Neste sentido destacam que “[...] a pedagogia Kaingang encontra sustentação na filosofia desse povo, ou seja, no seu modo de ser e estar no mundo. Talvez o traço mais marcante dessa filosofia seja a compreensão da unicidade entre a humanidade e a natureza.” (SCHWINGEL e PILGER, 2014, p. 35).

Partindo dessa concepção da pedagogia Kaingang, importante mencionar a importância da tradição oral, pois os ensinamentos são passados dos mais velhos para os mais novos sempre através da contação de histórias e mitos que explicam a origem do povo Kaingang, os valores, os conselhos e ensinamentos sobre a cultura e a vida.

5 CESTOS, GÊNERO E A CULTURA NA VIDA DAS MULHERES KAINGANG

5.1 Artesanato Indígena: estratégias de sobrevivência

Como já explicitado anteriormente nos estudos de Veiga (1994) e Mota (2008), os povos indígenas, ao longo do tempo, desenvolveram formas de ocupação territorial de acordo com a disposição dos recursos ambientais, desta forma o Kaingang sempre transitou pelo território sem que houvesse a necessidade de fixar sua aldeia em um determinado local. O território era vasto e abundante, propício para a prática da agricultura itinerante. Porém com o passar dos tempos, devido ao avanço da agricultura moderna voltada para o interesse do grande capital, os indígenas sofreram grande perda de territórios e passaram a viver confinados em áreas demarcadas, o que afetou drasticamente sua relação com a natureza, pois o avanço da agricultura moderna trouxe sérias consequências para o ambiente, como os desmatamentos em grande proporção, poluição de rios e nascentes, erosão de solos, perda da biodiversidade e esgotamento de recursos naturais. Um grande exemplo disso são as plantas muito utilizadas pelos indígenas e que estão desaparecendo ou ficando cada vez mais difícil de encontrar, como é o caso da taquara e outros cipós empregados na confecção de artesanatos.

Segundo Ballivián (2011) o “[...] artesanato é uma expressão da visão de mundo, do modo de pensar e de viver, de crenças, de relacionar-se, de adaptar-se ao meio. O artesanato é uma forma de transformar a natureza em cultura material.” (BALLIVIÁN (2011, p. 28). Neste caso, podemos afirmar com base em alguns autores que a cultura material é de vital importância para as culturas tradicionais:

É o papel fundamental do artesanato e o seu valor absoluto: testemunhar a vida, dar peso, importância, felicidades ao cotidiano, seja pela eficácia mágica atribuída aos objetos rituais e de adorno, seja pela própria utilidade intrínseca das peças destinadas à facilitação do existir. (RIBEIRO, 1983, p.147 *apud* VIEIRA, 2004, p. 47).

Neste sentido, o artesanato é uma forma de expressão da identidade cultural desses povos, sendo que se configura em uma atividade de caráter familiar que envolve distintas etapas de produção, iniciada com a retirada da matéria prima, preparo e acabamento final. O que se destaca em cada etapa, são as habilidades manuais, as quais são resultados de conhecimentos acumulados que passam de pais para filhos por diversas gerações.

A produção da cultura material está diretamente ligada ao conhecimento tecnológico, à adaptação ao meio natural e à forma de concepção do mundo para as

comunidades indígenas. Os vários objetos inseridos no cotidiano dessas comunidades têm a função de garantir a sobrevivência e além de expressar as concepções das mesmas, representam-nas e as identificam (VIEIRA, 2004, p. 58).

O artesanato segundo Ballivian (2011, p.28) é uma importante característica dos povos indígenas, pois em cada objeto produzido, além dele ter uma finalidade específica, existe também um valor simbólico. Este valor simbólico encontrado nos artesanatos é comumente expresso através da representação visual do grafismo. No caso do artesanato Kaingang, a arte do trançado remete a elementos da natureza como fauna e flora, assim como também expressam com detalhamento as marcas clônicas de Kairu e Kamé.

Todavia, os artesanatos antes confeccionados para uso diário para atender as necessidades domésticas, como cestos, balaios, chapéus entre outros utensílios, com o passar do tempo ganharam um novo enfoque se configurando em uma importante alternativa de renda para os indígenas, conforme relata Schwingel *et al.* (2014)

[...] com a necessidade de encontrar um meio de sobrevivência, passaram a fazer artesanato para a sua venda. Afinal, muito do que os Kaingang coletavam para a sua sobrevivência foi desaparecendo da natureza por causa do avanço das cidades e das grandes propriedades. (SCHWINGEL *et al.*, 2014, p. 43).

O uso doméstico do artesanato é evidenciado na fala das entrevistadas *Pĩ* e *Kysã*, sendo que Indiara atualmente produz outros tipos de artesanatos, alguns utilizados mais como adornos no caso das pulseiras, brincos e colares do que utensílios tradicionais, como os cestos:

Antigamente se fazia mais balaios, fruteiras, cestos feitos de taquara e outros fios do mato (cipó e imbirá). Eu produzo bastante artesanatos diferentes, brinco, pulseira, colar, anel e filtro dos sonhos. (Kysã).

Nessa época do meu avô era mais comum os trabalhos de lavoura, não faziam muito artesanato, só cesta, balaio e chapéu, artesanato só pra usar no dia a dia, balaio pra carregar as coisas e o chapéu pra se proteger. Não era igual os artesanatos de hoje que vendiam. (Pĩ).

O artesanato indígena encontrado na atualidade é muito diversificado tanto nas características de uso quanto no emprego de matérias primas alternativas, sempre atrelado à melhor possibilidade de comercialização e geração de renda, conforme relatam as entrevistadas

Antigamente nois usava muita taquara, cipó de banana de mico, um outro cipó roxinho que dá na beira do rio, não lembro o nome agora, cipó de mico... Hoje em dia esses materiais tá tudo se acabando, já nem encontramos muito desses. Pra buscar taquara hoje em dia tem que ir longe pra achar e antes não. Acho que diminuiu bastante por causa desses desmatamento que eles fizeram né. (Goj).

Não uso só taquara, uso fios comprados, miçangas e corantes. Antigamente usava bastante sementes, cipó do mato, mas hoje é mais fácil de vender os artesanatos com fio comprado, os bem coloridos, mas às vezes tem quem goste do artesanato mais naturais feitos com sementes e cipó. [...]. As taquaras são buscadas lá no mato, bem

longe, pois hoje quase não se acha mais taquara, tá se acabando tudo, antigamente tinha aqui perto das casas onde quer. (Kysã).

As plantas comumente utilizadas no decorrer do tempo para a confecção de artesanatos são sinalizadas por Ballivián (2011) entre elas estão os bambus e taquaras sendo que na região das Américas existem mais de 440 espécies, sendo que destas 155 a 200 são nativas do Brasil, as mais utilizadas no artesanato são: a merostachys (taquara lisa, taquara mansa, jatebó ou bambu do Rio Grande do Sul), há também o guadua (conhecido como taquara brava, taquaruçu, takuapekuru, takuaité'i) a chusquea (popular criciúma, taquarinha, taquaité'i). Entre os cipós (plantas trepadeiras) as mais utilizadas são o guaimbé, imbê, (popularmente conhecida como banana de macaco ou do mato), ainda existem outros tipos de cipós conhecidos com nomes populares como é o caso do cipó São João da casca grossa, cipó milome, cipó São João da casca fina, entre outros. Vale ressaltar que estes nomes variam de acordo com a região onde se encontram as culturas tradicionais (BALLIVIÁN, 2011, p. 116-121).

Ballivián (2011) menciona algumas sementes também utilizadas por indígenas na confecção de artesanatos como adornos (anel, brinco, pulseira, colar), “[...] as mais conhecidas são a Ekapiá (capiá, popular capim rosário), as sementes de guatambu, uva-japão e juerana.” (BALLIVIÁN, 2011, p. 138-141).

Vieira (2004, p. 56) sinaliza algumas transformações da cultura material dos povos tradicionais que são resultados da perda da biodiversidade em decorrência do aumento de propriedades agrícolas, sendo que o artesanato um exemplo disso, o mesmo tem sido constantemente recriado e elaborado devido à escassez de matérias primas naturais, onde os indígenas têm recorrido às matérias primas artificiais como alternativa. Os exemplos mais comuns são relatados por Santos (2018, p. 38) onde os corantes sintéticos como a anilina, que vem substituindo os corantes naturais como o carvão antigamente extraído do pinheiro queimado e responsável por dar cor preta às talas de taquara, o cipó guabiroba responsável por dar a cor avermelhada etc., também estão presentes no artesanato os fios sintéticos usados para confeccionar os filtros dos sonhos, as miçangas e pérolas industrializadas. Os artesanatos vão se transformando, se plastificando e logo a inserção de plásticos e sintéticos vão também plastificando as sociedades tradicionais.

Muitos outros objetos da cultura material dos povos tradicionais aos poucos deixaram de ser confeccionados, como peças em cerâmica. A cerâmica indígena segundo Savoro *et al* (2019).

[...] estava presente em quase todas as etnias indígenas especialmente no uso doméstico, a prática era comumente atribuída à mulher, embora o homem também

puдesse participar da atividade. A extração da matéria prima era feita às margens de rios e aproveitando os períodos de secas. Essa prática foi caindo em desuso devido às dificuldades de acesso à matéria prima, logo muitas peças de barro foram sendo substituídas por peças de alumínio. (SAVORO *et al*, 2019, p. 38).

Savoro destaca também a questão da comercialização dos artesanatos que representa uma garantia de sobrevivência para os povos indígenas, uma vez que a cultura material não foge ao mercado turístico, de certa forma o mercado interfere na produção do artesanato “[...] *fazendo com que perca a sua qualidade, pois começa a produzir maiores quantidades; faz com que se extinga mais a matéria prima e interfira nos objetos sagrados que também são vendidos [...]*” (SAVORO *et al.*, 2019, p.40-41).

Durante o processo de produção do artesanato, há interferência de inúmeros fatores como a disponibilidade de matéria prima, utilização de diferentes técnicas de trançado, bem como a incorporação de elementos simbólicos em cada objeto produzido, por esse motivo muitas vezes os artesanatos são trocados entre as diferentes etnias indígenas, conforme sinaliza a entrevistada ‘Pĩ’:

Eu vejo que aqui no Rio das Cobras o cipó não era muito usado, só agora que algumas famílias estão fazendo. Porque é assim, quando eles saem pra vender os artesanato em Curitiba, Santa Catarina e outros Estados, eles veem muitos outros indígenas de outros lugares e eles acabam aprendendo a fazer outros artesanatos, tanto é que eles trazem muito artesanato de outros estados, é uma troca, porque os outros também compram os nossos pra poder revender... Por exemplo, lá onde minha mãe mora no Rio Grande agora, eles trabalham só com o cipó... os filtros dos sonhos não eram feitos, eles que trouxeram isso de fora, então o artesanato muda bastante. (‘Pĩ’).

Importante destacar que mesmo que os artesanatos tenham passado por modificações e incorporações de novos elementos e técnicas de produção, eles ainda trazem e expressam a identidade étnica de cada povo: “[...] *os vínculos com a sociedade envolvente fazem com que o grupo incorpore elementos e práticas características do meio e que, com o passar do tempo, assumam-os como seus [...]*” (SAVORO *et al*, 2019, p. 35).

Além de discorrermos sobre as transformações da cultura neste tópico por meio da produção do artesanato Kaingang, destacamos a sua importância econômica em satisfazer as necessidades das famílias indígenas na atualidade e as principais transformações sofridas ao longo dos anos, sendo uma delas a funcionalidade, uma vez que no passado eles eram utilizados para uso doméstico, adornos e enfeites e tempos mais tarde ganha um novo sentido como uma opção de geração de renda entre as famílias. Nos próximos tópicos, ele reaparecerá nas análises da divisão sexual do trabalho evidenciando a importância das mulheres que têm se tornado responsáveis também pelo sustento de muitas famílias através da comercialização do artesanato.

5.2 A Cultura Kaingang: cosmologia, casamento e religiosidade sob a visão da mulher Kaingang

Os mistérios da criação e origem do mundo sempre foram assuntos que instigaram a humanidade ao longo dos tempos. As narrativas das antigas civilizações encontradas na literatura, apontam a relação da origem do universo a partir da observação dos céus, fases lunares, estações do ano, etc. Afonso (2013, p.1) expõe que a partir das análises indígenas à cerca do universo e/ou cosmologias, as provas concretas que estes faziam observações dos céus se materializavam através das pinturas rupestres e/ou primitivas feitas em rochas, nos quais retratavam eventos cósmicos.

O termo cosmologia⁴⁹ surgiu na Grécia e foi o resultado esforço intelectual dos gregos voltados para a compreensão dos cosmos (mundo, universo e realidade), a uma definição sintetizada do termo é que ele compreende o estudo da origem do universo, sua formação, sua organização e os elementos que o compõem a partir de explicações racionais e lógicas.

Neste sentido, os povos indígenas também buscaram explicar o mundo a partir de suas cosmologias, utilizando para isso os mitos e lendas os quais são passados de geração em geração pela oralidade. Segundo Ramos (1986):

As cosmologias indígenas representam modelos complexos, mas integrados dos quais faz parte a sociedade humana. Os mitos são veículos de informação sobre a concepção do Universo, incluindo temas sobre a criação do mundo, a origem da agricultura, as relações ecológicas entre os animais, plantas e outros elementos, a metamorfose de seres humanos e animais e vice-versa e de ambos em espíritos de vários tipos e indolores, a razão de ser de certas relações sociais culturalmente importante e até mesmo o surgimento do “homem branco” e a avalanche de fatores desagregadores que o acompanham. (RAMOS, 1986, p.85 *apud* ARAÚJO, 2016 p. 102).

Cada povo ou grupo indígena concebe de forma específica a sua cosmologia, pois “ [...] a visão indígena do universo deve ser considerada no contexto dos seus valores culturais e conhecimentos ambientais [...]” (AFONSO, 2013 p. 01). Neste sentido, as práticas e representações que orientam a vida cotidiana, são desenvolvidas pelos diferentes povos a partir de suas interações com o meio natural, assim gerando distintas interpretações, símbolos, linguagens, rituais etc.

Autores como Baldus (1937), Metraux (1946), Becker (1976), Veiga (1994) que escreveram sobre povos tradicionais Kaingang relatam sobre a existência de um dualismo

⁴⁹ Fonte Brasil Escola . Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/cosmologia.htm>> Acesso em: maio de 2021.

Kaingang representado pelas metades cosmológicas Kairu e Kamé. Neste sentido, a origem de todas as coisas que existem no mundo, por exemplo os seres humanos, animais, objetos, fenômenos naturais etc., são pertencentes e divididas entre as metades. De forma sintetizada o mito dos irmãos gêmeos Kairu e Kamé relata a história de que os primeiros Kaingang teriam surgido do solo⁵⁰, sendo que cada um dos gêmeos, teriam trazido consigo os seus grupos criando também suas plantas e seus animais.

As metades clânicas são opostas e complementares⁵¹ e estão ligadas aos seus respectivos ancestrais, sendo que elas são reconhecidas pelas características físicas, pelo temperamento e pelos traços corporais (pintura). A respeito das marcas clânicas e para melhor compreendermos como são definidas pela cultura, trazemos aqui explicações de nossas entrevistadas:

Antigamente se respeitava muito as marcas, então só se casava se as marcas fossem diferente, se casa com marca igual o casamento não dura muito, só dá certo quando é diferente. Marca igual é porque a pessoa é teu parente, então muitos indígenas têm muitos parentes porque têm marca igual. Se for igual é porque é da mesma família. As marcas são reconhecidas pelo formato das unhas, tem unha mais quadrada e tem unha que é mais arredondada então cada indígena sabe sua marca, mas hoje em dia não se respeita muito a marca, porque acontece muitas coisas né, os casamentos não duram... (Kysã).

Os casamentos eram arranjados, os pais que escolhia, minha mãe contava que o pai dela que escolheu o marido pra ela, os pais escolhia e os lideranças davam a benção, a permissão. Hoje em dia não é mais assim, antes só casava se as marcas fossem diferentes, porque marca igual é parente, daí não podia, mas hoje em dia não é mais assim. Eu mesma nem sei que marca eu sou. (Goj).

A partir das informações trazidas pelas entrevistadas, é possível perceber que as marcas clânicas eram muito respeitadas no passado, principalmente nas questões relacionadas ao matrimônio, deste modo Silva (2002) explica que o povo Kaingang apresentava aversão e horror à junção de coisas iguais porque elas representavam a esterilidade, da mesma forma que a união de princípios contrários representava a fertilidade. O autor ainda enfatiza a questão da complementaridade entre as metades “[...] onde uma metade só pode existir em contraposição, mas principalmente, lado a lado com a outra [...].” (SILVA, 2002, p. 192-193).

⁵⁰ Conforme relata Nimuendajú (1913) citado por Veiga (1994) : “a tradição dos Kaingang conta que os primeiros desta nação saíram do chão [...] Saíram em dois grupos, chefiados por dois irmãos por nome Kañerú e Kamé, sendo que aquele saiu primeiro. Cada um já trouxe um número de gente de ambos os sexos. Dizem que Kañerú e sua gente toda eram de corpo fino, peludo, pés pequenos, ligeiros tanto nos seus movimentos como nas suas resoluções, cheios de iniciativa, mas de pouca persistência. Kamé e os seus companheiros, ao contrário, eram de corpo grosso, pés grandes, e vagarosos nos seus movimentos e resoluções”. (Nimuendaju [1913] 1993:58-9 *apud* Veiga [1994, p.59-60]).

⁵¹ As metades clânicas são opostas e complementares, por exemplo se o pai é Kamé os filhos também serão, portanto, esses devem casar com Kairu. Primos cruzados.

Isso explica o fato de as marcas clânicas serem importantes no momento da escolha dos pares para o matrimônio, pois segundo informações trazidas pelas entrevistadas na atualidade as marcas não estão sendo respeitadas justificando o fato de os casamentos não durarem tanto como nos tempos passados. Veiga (1994) salienta à respeito da cosmologia Kaingang nos ritos matrimoniais, que as alianças matrimoniais mais saudáveis eram aquelas que se davam entre metades clânicas opostas, permitindo assim a manutenção e continuidade das tradições culturais do povos. (VEIGA, 1994, p.98-99).

Para Fernandes (2003) as relações de parentescos não estão relacionadas somente ao casamento, mas à política dos Kaingang:

As relações de parentesco são consideradas importantes para os Kaingang, visto que elas movem a construção de alianças políticas e/ou relações matrimoniais entre metades clânicas opostas no espaço social e político (FERNANDES (2003 *apud* ALMEIDA, 2014).

Ainda, a respeito dos **casamentos**, Almeida (2004) salienta que a prática pré-conjugal mais comum entre os Kaingang é o aconselhamento o qual se dá no sentido de reforço à tradição incentivando o casamento entre metades opostas (marcas diferentes), se configurando em uma medida de reduzir conflitos e postergar o matrimônio por mais tempo, assim o aconselhamento aborda a necessidade de respeito entre o casal, assim como entre outros membros familiares como sogros, sogras, reforçando a unidade familiar. (ALMEIDA, 2004, p. 53)

Renato Sztutman⁵² relata a importância do mito para as comunidades indígenas, pois é por meio dos mitos que são explicados as origens das coisas, como elas chegaram a ser o que são, como por exemplo como se deram as diferenciações entre divindades, homens, plantas e animais. Logo por meio dos rituais que os mitos são recriados, eles se dispõem muitas vezes a recriar o mito “[...] *promovendo uma espécie de retorno a esse tempo de indiferenciação geral em que divindades, homens, animais e plantas se comunicavam entre si, e produziam sua existência por meio dessa interação [...]*” destaca o Professor Sztutman. Neste sentido, segundo Renato Sztutman os rituais indígenas seriam uma celebração das diferenças entre os seres que habitam os cosmos. Muitos exemplos de rituais praticados por distintas etnias encontrados na literatura compreendem os rituais funerários e pós-funerários, rituais de iniciação, rituais de matrimônio, nascimentos, curas, entre outros.

⁵² Renato Sztutman, antropólogo. Professor do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, pesquisador do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/NHII-USP e colaborador do ISA. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Rituais>. Acesso em: outubro de 2021.

O ritual do luto foi evidenciado pelas entrevistadas, as quais o descrevem rapidamente mencionando a presença dos xamãs kuês e pajés:

Antigamente o luto era mais um ritual, eles cantavam, chamavam os rezador, nois era criança e ficava só olhando de longe, meu avô cantava e tocava aquele cavaquinho, eles sopravam numa guampa de boi (tipo um berrante) aí ficavam lá, era bem diferente, faziam uma guarapa de cana e davam pras turmada bebe e ficavam o dia inteiro até umas horas da madrugada no cemitério em cima dos túmulos, fazendo aquelas oração deles na língua indígena. (Goj).

Quando morre alguém, os indígenas ficam muito sentidos, choram bastante e ficam muitos dias vivendo aquele luto. Muito choro e muita tristeza. Tem os rezado que vem rezar pro morto e pra família, os kuiê ou pajé, eles amanhecem rezando nos velórios. Hoje em dia eu já não penso muito nisso, porque na igreja quando você aprende e se aproxima da palavra de Deus, você pensa diferente e não sofre tanto porque nós conversamos mais com Deus. (Kysã).

Morria a pessoa, tinha o velório, aí tinha os rezadores que ficavam à noite toda rezando pra alma daquela pessoa. Naquela época não podia ir ao cemitério depois das 8 horas, 8 horas pra eles era muito tarde pra enterrar, então eles enterravam as 6 da manhã e não podia passar disso, e tinha que ser lá 7 palmos de fundura, não prestava enterrar o morto muito tarde e isso faz parte dos mitos. E quando a pessoa morria, a família ficava com medo de o morto voltar na casa pra pegar as coisas deles e daí a família se mudava (eles falam isso né), às vezes desmancham a casa e mudam de lugar porque as almas sempre voltam pra visitar, mas agora mudou muito, e as crenças vão sendo deixadas de lado. Mas antigamente o luto era muito difícil e triste, quando morria o marido a viúva ficava 7 dias de resguardo, não podia saí, pingava remédio nos olhos, a mulher tinha que ficar no meio de uma fumaça, pegava umas ervas, chás e lavava o corpo e pingava nos olhos... era um ritual. (Pĩ).

Parte dos mitos evidenciados nas entrevistas são explicados por Notzold (2002). A autora aborda o ritual das viúvas como sendo um momento de resguardo *“As viúvas ficavam afastadas da aldeia em outro rancho, incomunicáveis, pranteando a morte do falecido três vezes ao dia, ao amanhecer, ao meio dia e ao entardecer [...]”* este ritual era praticado oito dias após o sepultamento do ente querido, porém já não é mais praticado. Também fazia parte do ritual, uma dieta alimentar preparada para o viúvo(a) à base de milho, também eram comuns banhos em ervas e água fria, os quais tinham por finalidade esfriar as relações, além do mais o viúvo(a) evitava olhar para as demais pessoas, principalmente para crianças, visto que todas essas medidas eram adotadas no sentido de afastar qualquer mal que o falecido pudesse causar. (NOTZOLD, 2002, p. 33).

Na cultura indígena o morto morre porque ele quer, é ele quem escolhe a hora da sua partida gerando a quem fica, lamentações, ritos e canções. Diferentemente de hoje, no passado não tinham uma religião ou uma divindade à quem se dirigissem pedindo proteção ou atendimento a uma prece, contudo temiam os mortos e o que eles podiam lhes causar. (NOTZOLD, 2002. p. 34).

As entrevistadas relatam que os rituais fúnebres mudaram bastante, embora ainda seja um momento de muita dor, ele é compreendido de forma diferente, segundo elas por conta das interferências religiosas como o catolicismo, protestantismo entre outras.

No que tange aos aspectos religiosos, Veiga (2006) relata a existência de um sincretismo religioso na cultura Kaingang o qual representa a fusão da cultura originária tradicional com as religiosidades cristãs, sendo que os primeiros contatos entre os Kaingang e o cristianismo se deu em meados do século XVII através dos missionários jesuítas e posterior, ao contato com os colonos a partir do processo de implantação das primeiras cidades, nesse contato, os Kaingang se aproximaram do cristianismo e incorporam símbolos destes a suas tradições (VEIGA (2006, p. 159 *apud* DORNELLES, 2016, p. 129).

Para Donelles (2006) a fusão das religiosidades tribal e cristã pode ser exemplificada no sincretismo religioso expresso no batismo, no qual os Kaingang recebem três batismos, o primeiro deles é o batismo do nome Kaingang, recebido em casa através de uma cerimônia doméstica e permeado de ritos próprios da cultura indígena; o segundo batismo é o batismo em casa, também conhecido como caboclo por ser comum à grande parcela de brasileiros, difundido também como catolicismo popular e marcado pela reinterpretação da doutrina e a adaptação dos rituais religiosos às culturas tradicionais, representando a mistura de elementos indígenas e cristãos. E o terceiro batismo é aquele celebrado na igreja, realizado por padres, pastores evangélicos ou pentecostais, sendo que o principal objetivo deste ritual é de estabelecer relações entre as sociedades envolvidas índias, não-índias, etc., ampliando assim o universo sociocultural Kaingang (DORNELLES, 2006, p. 131).

Nos aspectos relacionados à religião, as entrevistadas sintetizam a crença dos Kaingang inicialmente em Deus Tupã, posteriormente expressam o sincretismo religioso, afirmando maior proximidade com Deus e contato com a Bíblia, mas também associam a religiosidade aos curandeiros, pois no passado recorriam a eles para cura de doenças, não havia hospital nem para os partos:

Antes nois acredita no Deus Topé, mas hoje nós acreditamos mais em Deus né, na palavra de Deus, na Bíblia. Mas ainda tem os pajés que têm o dom de curar as doenças, que fazem chá, que benzem. Aqui tem o pajé ainda, ele tá bem velhinho, mas ele vai deixar o filho dele né, o filho dele vai ser o novo pajé porque ele tá ensinando o filho. (Kysã).

Meus avós, o Deus deles era Topé. Minha mãe era muito devota, rezava na língua como se estivesse conversando com Deus, todos os problemas, todas as situações ela conversava com Deus e ela dizia que tínhamos que conversar com Deus. (Pĩ).

O Deus dos meus avós era Topé, eles acreditavam no deus deles, tinha os curandeiros, porque naquela época não tinha hospital né, nois muié pra ter um parto era chamado as parteiras, elas já ficavam lá observando a mãe e a criança e tudo se criavam sadio, não precisa ir pro hospital, mas hoje em dia só nasce no hospital, e nós vamos tudo no médico, não vamos mais nos curando. (Goj).

À respeito da influência das diferentes igrejas na cultura indígena, a entrevistada ‘Goj’ traz a seguinte colocação:

Eu acho assim que as igrejas evangélicas atrapalham um pouco a nossa cultura, porque elas exigem demais da gente, a gente tem que deixar de seguir muitos dos nossos costumes, desde um casamento. Tem lá meu marido ele é evangélico, daí eu disse pra ele que ele escolheu ser isso, eu já sou católica, daí eu disse: - eu quando nasci já aceitei Jesus, por que eu tenho que aceitar Jesus de novo? Isso não pode, parece que to brincando com Deus, pra mim que isso não é o que a gente faz. Eu digo pra ele: - Eu sou mais crente que você, porque eu não vou em baile, eu não vou em jogo, o único vício que eu tenho é o cigarro, mas isso não tá prejudicando ninguém sé eu mesmo e a minha saúde. Eu digo ainda que Deus nunca olhou pro lado dos outros pra cobrar e julgar as pessoas, Ele fez a parte Dele, eu sou assim também. Eu vou no culto da católica, vou nos evangélicos também, porque eles vão lá orar, eu aceito. Como que não vamos aceitar eles lá né, se eles tão indo lá pra pregar a palavra de Deus? (Goj).

Através da fala da entrevistada, é possível visualizar o quanto o contato com o colonizador modifica a cultura, uma vez que novos hábitos e aspectos religiosos não indígenas são incorporados à cultura, coagindo os indígenas a mudar seus valores Kaingang fundamentais como a consciência de si, das suas regras, do mundo espiritual.

Dornelles (2016) relata parte do processo de catequização dos índios por padres jesuítas, cujo processo se deu em meio a conflitos e tensões, sendo que o processo aconteceu por meio de negociações e garantias entre as partes, e para que conseguissem seus objetivos, os jesuítas precisaram utilizar técnicas de contato e atração com os povos indígenas, reunindo-os em povoados intitulados de missões, as quais eram dotadas de infra estrutura administrativa, econômica e cultural sendo que funcionavam sob um regime comunitário, onde os nativos recebiam educação na fé cristã. Além da propagação da fé cristã, os jesuítas condenavam as crenças e cerimônias realizadas pelos ameríndios (DORNELLES, 2016, p. 125).

A catequização dos indígenas realizada pelos padres jesuítas da Companhia de Jesus acabou introjetando o cristianismo por meio de um processo de culpabilização, juntamente com estigmas das tradições indígenas. Para os índios por parte dos padres se fez não de forma livre e democrática, mas sim, de forma impositiva, com o objetivo de modificar suas crenças e costumes. A proibição por parte dos padres de usos e costumes ancestrais indígenas, a implementação da disciplina de horários, ofícios divinos e serviços, a tentativa de vestir os índios com algodão ou com o que fosse para que os seus corpos nus não fossem vistos, dentre outros costumes da Igreja, acabaram modificando uma cultura indígena primária, e a transformando em uma cultura marcada por crenças e costumes europeus. (AGNOLIN, 2007, p. 48 *apud* DORNELLES 2016, p. 125).

Uma importante mudança percebida na religiosidade Kaingang se dá pela prática muito comum no passado o “Kiki”, já trabalhado no capítulo 2, conhecido como culto aos mortos e que representava a maior expressão espiritual dos Kaingang cujo objetivo era

encaminhar a alma do falecido à sua última morada. Porém devido ao contato com a sociedade não indígena e influência de outras religiões, a prática acabou sendo abandonada, permanecendo apenas na memória dos indígenas mais antigos e sendo reelaborada através de mitos e histórias para as gerações mais novas.

5.3 O “Lugar” da Mulher Kaingang na TI Rio das Cobras: do passado tradicional ao presente moderno

Segundo Santos (1984 *apud* Gama *et al.*, (2007) o processo de trabalho familiar agrícola se deu historicamente a partir das relações produtivas com base na reciprocidade das obrigações familiares, haja vista que o objetivo é a reprodução social da família e da unidade produtiva, assim sendo, a composição familiar é que determina a divisão sexual do trabalho entre homens e mulheres.

Gama citando outros autores busca definir o que estrutura a divisão sexual do trabalho nas sociedades:

Em todas as sociedades, os seres humanos categorizam-se uns com os outros como masculino ou feminino e, com base nesta distinção, as crenças culturais e normas, indicam quais status os homens e as mulheres deveriam ocupar e como eles deveriam desempenhar os papéis associados a esses status. Este processo de definição cultural destes status e papéis adequados para cada sexo, é denominado de diferenciação de gênero. (TUNER, 2000 *apud* GAMA *et al* 2007).

Neste sentido e em se tratando de povos tradicionais, as questões culturais também são intrínsecas e determinantes no processo de organização social desses povos, sobretudo nas configurações do trabalho que homens e mulheres assumem dentro de suas comunidades. Sabemos que as construções sociais à respeito da cultura patriarcal se caracterizam por estruturar a sociedade através da supremacia masculina, trazendo a ideia de uma suposta autoridade masculina sobre a família, ao passo que à mulher são atribuídos papéis sociais de gênero que reproduzem sua condição de submissão e subordinação (BARROS JR. 2010). No caso da cultura Kaingang, esta realidade também se apresenta .

Este fato é observado no processo de organização social de gênero da Terra Indígena Rio das Cobras. Embora estes povos ao longo do tempo tenham desenvolvido formas próprias de organização social, ressaltamos que algumas das características em suas formas de organização social são reflexos de uma sociedade patriarcal, uma vez que toda a comunidade indígena está sob a direção de um Cacique, vice cacique e lideranças locais, todos esses papéis assumidos integralmente por homens.

Em conversa informal com uma liderança local⁵³ da TI Rio das Cobras, o mesmo admitiu que os papéis de Lideranças nunca foram exercidos por mulheres na TI, pois estas ocupam outros papéis sociais. Elas até participam dos processos de tomadas de decisões que acontecem no âmbito privado, auxiliando seus maridos e opinando muitas vezes em casa, mas em espaços como o da Associação, por exemplo, suas opiniões são representadas pelos homens. Homem e mulher, cada um desempenha um papel social.

Outro aspecto que assemelha as sociedades indígenas das sociedades patriarcais, é a que leva em conta as questões envolvendo as marcas tribais, questões estas que tratam da sociabilidade Kaingang a partir da cosmologia, o sistema de metades que dividem homens, mulheres, animais, plantas e fenômenos da natureza.

Neste sentido, os irmãos Kairu e Kamé não apenas criaram os seres da natureza como também as regras de convivência e conduta entre os homens e as mulheres, definindo sobretudo a patrilinearidade, as regras de casamento e alianças políticas. Dessa forma os filhos sempre herdarão as marcas tribais do pai, princípio este adotado principalmente para as regras de casamento e convivência entre os indígenas:

[...] daí como os pais que escolhiam, daí era através das marcas Kairu e Kamé, no caso a gente descende a marca dos nossos pais. (Rã).

A descendência da marca do pai, é reforçada por Juracilda Veiga através de informações obtida no Portal Kaingang⁵⁴, a mesma descreve que a “[...] *filiação a uma metade e seção é definida patrilateralmente: os filhos, de ambos os sexos, pertencem à metade e seção de seu pai, esse procedimento contínuo através das gerações, estabelece o caráter patrilinear da sociedade Kaingang [...]*”. A partir dessa ótica, as interlocutoras relatam as questões das marcas tribais, principalmente na de casamento, para o qual são respeitadas as regras das metades, bem como a escolha dos cônjuges feitas pelos pais, evidenciando-se as questões da superioridade do homem, enquanto pai, chefe de família que tende a arranjar casamento ideal para filhas, geralmente relacionando o casamento a um sistema de trocas ou alianças convenientes para a família, ao passo que acaba reforçando papéis sociais de submissão e subordinação conforme o lugar das mulheres na cultura:

Meus avós contam muito de como eram feitos os casamentos⁵⁵ no tempo antigo, e eles sempre contam que os casamento eram escolhas dos pais, no caso os pais escolhiam para a filha o tal marido, ou para o filho. A filha não tinha escolha, ela

⁵³ Liderança da Aldeia Sede e atualmente responsável pelo Departamento de Assuntos Indígenas do Município de Nova Laranjeiras.

⁵⁴ Informações extraídas do Portal Kaingang. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/index_cultura_2_1.htm>. Acesso em: 12/11/2021.

⁵⁵ Sobre casamento e parentesco entre os Kaingang no passado, ver os trabalhos de Juracilda Veiga (1994), Kimiye Tommasino (1995).

tinha que aceitar, inclusive minha avó que é a tia do meu pai, ela conta que foi obrigada a casar com o marido, e ela tá junto com ele até hoje, e com o passar dos anos acaba surgindo amor entre essas pessoas. (Rã).

Antigamente era os pais que escolhiam os noivos para as filhas, inclusive eu fui uma dessas também, eu tinha 13 anos ...meu pai era cacique e ele saía muito por esse mundão, vinha muito pra esse Rio das Cobras e daqui ele arranhou um rapaz pra mim, eu não conhecia, ele levou pra mim conhecer, só meu pai que conhecia ele e minha mãe, porque ele trazia minha mãe junto quando ele vinha. Então eles já tinham conversado com os pais do rapaz e eu não sabia, porque eles nunca contavam nada, naquela época era os homens que decidiam as coisas e por isso minha mãe não contava nada. Aí quando que tinha 13 anos, chegou o rapaz lá junto com o cacique daqui, e eu não sabia, tava estudando e nem passava pela minha cabeça casar (...). (Pĩ).

Antigamente os pais que acertavam os casamentos dos filhos, às vezes a noiva só conhecia o noivo no dia do casamento, mas não tinha cerimônia, o pai da noiva levava ela na casa do noivo e deixava ela lá morando. Hoje em dia os pais pedem conselho para as lideranças, quando querem que os filhos casem bem e se querem que o casamento dure, porque tem que se acertar como casal... (Kysã).

Uma das entrevistadas relata a respeito dos casamentos impostos pelos pais, sendo que uma delas conta que a mãe até acompanhava o pai nas viagens onde tratavam a respeito do seu casamento, porém a mãe nunca teve a liberdade de conversar com a filha que eles estavam arranjando-lhe um noivo, trazendo a ideia de que decisões importantes como estas dizem respeito apenas ao homem. Porém com o passar do tempo, as interlocutoras relatam que está havendo um processo de mudança de pensamentos e atitudes das mulheres em relação aos homens, isto é percebido a partir do diálogo da entrevistada “Pĩ”. Ela casou-se com o marido arranjado pelos pais, porém assume o casamento de forma não submissa, alegando que na casa quem manda é ela, que as mulheres passaram a ter mais autoridade em casa e que ela também participa de todos os processos de tomadas de decisões, justificando que os tempos vividos são outros, mais modernos. Discurso semelhante tem a entrevistada ‘Goj’, a qual afirma que em sua casa, ela é quem tem mais autoridade:

Antigamente era o pai quem mandava, hoje em dia lá em casa eu que mando, e tem outras mulheres que é assim também. Mudou bastante essa questão que só o homem quem mandava. Hoje em dia ainda tem aqueles que pensam do jeito antigo, que a mulher é que tem que ficar fazendo as coisas, faça isso, faça aquilo... Eu já falei pro meu genro, ele não trabalha, ele é liderança daqui, aí minha filha queria que ele ajudasse ela, ele disse que aquilo era serviço de mulher, então eu: “disse ache um serviço de homem então e vai fazer”. Hoje já tem homens que ajudam, o meu marido lava louça, limpa casa, porque como eu cresci nesse meio diferente, os meus filhos eu criei diferente, aí eu peguei meus filhos e ensinei tudo, cozinhar, limpar, desde pequenininhos. Eu acho bom isso de ensinar os filhos e isso não é trabalho infantil. Não acho bonito esses homens que “ficam lá de boa” e a mulher só se ferrando. Antigamente, lá em casa, eu mudei muitas regras, porque meu marido ia tomar banho e ficava pedindo as coisas, pegar toalha, pegar isso, aquilo, isso eu mudei, quer tomar banho pegue e já leve tudo..., mas isso só quando eu estudei, fiz faculdade, antes disso, até meus 20 anos, eu era mandada também, viviam mandando em mim, mas eu nunca me deixei ser muito mandada, mas eu era muito nova. (Pĩ).

No dia a dia, lá em casa quem manda sou eu, eu que decido as coisas, não sei se em todas as famílias indígenas são assim, mas lá em casa é desse jeito. Pra você ver, lá em Santa Catarina, já tem liderança mulher, tem cacique que é mulher. Hoje tá tudo muito diferente. Eu sei por mim, eu que dou ordem, eu ensinei meus filhos desde pequeno, limpa, lava roupa, cozinhar, tem que ser assim, menina e piá fazem tudo as mesmas coisas, meu piá lava louça, limpa a casa e ele nunca recusa serviço que a gente manda ele fazer, e quando a gente manda ele fazer, a gente não vai assim com brutalidade, a gente vai lá e fala que tá ensinando pra que quando chegar dia de ele casar, ele vai saber fazer as coisas, ou vai que ele acha uma mulher que não saiba fazer as coisa, daí ele mesmo vai poder ensinar ela. Meu pai e minha mãe e meus avós ensinaram a gente e eu, desde pequena, já fazia de tudo. (Goj).

Nos relatos também se comprovou o que diz a literatura à respeito da divisão sexual do trabalho, que os trabalhos das mulheres são aqueles que envolvem o lar, atividades domésticas e cuidado, e embora as responsabilidades de educação dos filhos, seja dever do pai e da mãe, sendo a função exercida em conjunto, as entrevistadas relataram não haver distinções entre os sexos, atribuindo aos dois sexos a responsabilidade da educação dos filhos. A mãe educava, porém, era o pai a “figura mais rígida” e ele era quem podia sobretudo, punir os filhos diante de algo errado. Nos relatos observamos também que à mãe era incumbida a tarefa de ensinar as filhas nos afazeres domésticos, “o trabalho de mulher”. Apesar dos dois se responsabilizarem pela educação dos filhos, o modo como faziam era distinto para ambos os papéis sociais atribuídos ao feminino e ao masculino. Feminino ensina as tarefas domésticas e o masculino impõe a “autoridade”, as regras. À respeito da autoridade feminina Veiga (2000, p. 1999) sinaliza que “[...] as mulheres Kaingang são as companheiras de seus maridos e são educadas para se tornarem esposas e mães, sendo que neste processo toda a sua astúcia e inteligência são empregados para complementá-lo [...]”, neste sentido, subentende-se que a esposa é a contraparte da autoridade do marido, de modo que as suas atitudes e ações não devem contrariá-lo frente a presença dos filhos ou da comunidade, caso ela fizesse isto, o colocaria em uma situação vergonhosa, mostrando ser superior a ele. (VEIGA, 2000, p. 1999).

Os relatos das entrevistadas demonstram como se dividem as responsabilidades entre homens e mulheres na educação dos filhos:

No tempo dos meus avós a educação dos filhos, o homem educava os filhos homens e a mulher, as meninas, mas os dois, de certa forma, sempre educaram juntos. (Ga).

O pai e a mãe ensinam a gente, o pai era bem rígido, quando a gente não cuidava das coisas que era pra fazer, o pai batia na gente e a mãe chorava junto. Às vezes faltava água no balde... o pai era muito rígido, gente do céu! Uma vez, nós éramos assim em bastante na casa e depois do almoço, ele terminou o almoço e foi tomar água e não tinha água no balde, ele surrou todo mundo, ninguém escapou, era grande e era pequeno, todos apanharam. Eu mesma nunca tive orientação da minha mãe, ela nunca contou nada pra gente, como era a vida de casada, o que tinha que fazer. Ela só ensinou a limpar a casa, lavar roupa, fazer pão e roça, mas só isso. (Pt).

A educação dos filhos é responsabilidade do pai e da mãe, a mãe é a que mais ensina, ensina a cuidar da casa, a cozinhar, a fazer o artesanato, a cultura, o pai é mais pra bater quando faz coisa errada e desobedece. (Kysã).

O papel da mulher indígena é evidenciado por Faustino (2020):

Nessas sociedades indígenas a mulher tem papel e atuação relevante na política da aldeia; opera na rede familiar mantendo a unidade e boa parte do sustento do grupo, responsabilizando-se pelo cuidado com crianças e jovens, e com os mais velhos. Mesmo vivenciando realidades excludentes e desiguais, por meio da linguagem oral, do trabalho e demais atividades cotidianas, as mulheres indígenas têm papel fundamental na transmissão, às novas gerações, de elementos identitários e linguísticos, de suma relevância à sua preservação histórica e cultural. (FAUSTINO et. al, 2020, p. 11)

Faustino et. al (2020) discorre ainda que desde muito cedo as meninas ocupam diferentes espaços na família e na comunidade, e sempre estão acompanhando suas mães, sendo que assumem com pouca idade as funções desempenhadas pela mãe relacionadas ao cuidado com irmãos e primos pequenos, assim como também já executam atividades que envolvem a confecção do artesanato e preparação de alimentos, casam-se cedo por volta dos 13 e 16 anos onde passam a assumir as responsabilidades com seus filhos e cônjuges, ao passo que são responsáveis direta pelo ensino da língua materna a seus filhos. (FAUSTINO et. al, 2020, p. 13)

À respeito da importância do papel materno da educação dos filhos Rocha (2012) afirma que,

Para os/as Kaingang, uma boa liderança precisa apresentar uma conduta ética e moral que preze pelo bem-estar de seus familiares e mantenha o respeito para com os demais grupos domésticos da terra indígena. Diante disso, os principais motivos que geralmente levam à rejeição de uma liderança indígena estão diretamente relacionados com a expressão de comportamentos não adequados para as regras de conduta Kaingang, como por exemplo, casos de adultério, uso abusivo de bebidas alcoólicas, manifestação de avareza, agressividade, entre outros. As lideranças e, principalmente, o cacique das áreas Kaingang, devem apresentar condutas pessoais que manifestem os princípios éticos aprendidos desde a infância. Nesse sentido, sendo as mulheres Kaingang as principais responsáveis pela educação de seus/suas filhos/as, elas estarão sempre, de alguma forma, atreladas às ações e posturas apresentadas por seus/suas filhos/as. Mesmo quando já se tornaram adultos, os homens Kaingang devem respeito a seus pais, em especial à mãe, que sempre exercerá certa influência e controle sobre os atos dos/as filhos/as. (ROCHA, 2012, p. 123).

Neste estudo trazido pela autora evidencia-se a importância do papel da mãe na educação dos filhos, a qual deverá conduzir os filhos para um “bom caminho”, ensinando os princípios éticos e morais necessários à vida adulta e em comunidade, também é evidenciado o fato dela poder exercer o controle sobre os atos dos filhos.

Nas entrevistas observamos que foram sinalizadas algumas mudanças dessas concepções de responsabilidade de homens e mulheres, sendo que a mulher indígena tem

buscado exercer sua autonomia na família e na comunidade por meio da escolarização e profissionalização, conforme relatos das entrevistadas:

Assim **quando eu era criança, meu pai que fazia o roçado e a minha mãe que ficava em casa, cuidando da casa, dos filhos e o pai corria atrás da renda**. Só que quando fui crescendo e as coisas foram mudando né, a gente percebe que quando **eu estava finalizando o terceiro, ensino médio, a minha mãe começou a estudar também**, ela já tinha o ensino médio e foi atrás de fazer outro curso que era o magistério na época. Então a partir desse momento, **ela começou a assumir a autonomia dela, começou a trabalhar profissionalmente, daí o pai que ficava em casa**. Ela é professora e dá aula para os pequenos, ela é formada no magistério. (Rã. Grifos meus)

Mulheres trabalham fora de casa, porém ainda existem muitas mulheres submissas que não têm liberdade pra fazerem o que querem, por exemplo sair estudar, trabalhar. Eu por exemplo venho de uma criação que meus pais já deixavam eu estudar e depois meu marido também já era mais atualizado e permitiu que eu estudasse, mas sei de muitas mulheres que não conseguiram nem estudar. (Kysa. Grifos meus)

Tem bastante indígena professor, tem vice-diretor, tem serviços gerais, isso antes só mulher que fazia esse serviço, tem técnicos de enfermagem. Mas tem mais mulher atuando do que homens. Eu vejo assim, **conversando com outras lideranças, que onde tem mulher na direção acontecem mais mudanças**. Eles também disseram que mulher tem uma visão mais à frente, que enxerga as coisas, que quer mudar isso, quer fazer aquilo, tem que ampliar desse jeito, e homens não, homens não têm esse tipo de visão, e eu fico muito contente com isso. (Pĩ. Grifos meus)

Eu acredito que a sociedade indígena, ela também é machista igual a dos não indígenas, tanto é que uma mulher indígena [Kaingang] nunca foi cacique, mas hoje em dia isso tá mudando, porque já temos mulheres caciques em outros lugares. Então antigamente, como eram os pais que escolhiam os filhos pra casar, quem mandava era o homem, a mulher tinha que seguir o que ele poderia falar e fazer. Então isso também mudou hoje em dia, mas eu percebo que a nossa sociedade é que ela continua machista, quem tem mais autonomia são as mulheres e meninas que têm saído para estudar fora. Nós mulheres que saímos e voltamos com ensino superior, nós voltamos com uma visão diferente, uma visão ampliada. E tanto é que aqui têm pessoas que continuam com essa **visão tradicional de que o homem é quem manda e a mulher tem que seguir ele**, então tem cada vez mais mulheres saindo para fora estudar e voltando com uma mentalidade diferente. E **antigamente as meninas casavam muito cedo** né, se a menina menstruasse, ela já era considerada mulher e ela já podia casar segundo a cultura indígena antiga, então isso é um fato da nossa cultura, e hoje em dia isso também começou a mudar, tanto é que eu com 25 anos não sou casada, e às vezes sou julgada e criticada também, porque eles falam “ela já está muito velha, não vai mais casar”. Mas **a gente que é assim, mais estudada, que saiu fora estudar, então nós temos essa visão diferente que não precisa casar cedo**, que tem que ver o futuro, que tem que estar com a vida resolvida pra depois querer casar. (Rã. Grifo meus).

Aqui vale uma análise trazendo resumidamente das mudanças que estão acontecendo com as mulheres indígenas que vão se modernizando, enfrentando, questionando os papéis tradicionais de mulheres e homens e buscando reconhecimento público também. Observa-se aqui que as mulheres indígenas mesmo que de forma discreta têm ampliado sua participação nas questões sociopolíticas da vida em comunidade, mesmo que isso não traga nenhuma possibilidade de exercer algum cargo de liderança, essas mulheres têm o respeito da comunidade ao passo que servem de inspiração para outras mulheres que se identificam com

as lutas e interesses, embora na TI Rio das Cobras não exista nenhum grupo/coletivo de mulheres organizado.

Essa mudança de pensamentos com relação à educação dos filhos também é motivo de preocupação para a entrevistada Kysã onde a mesma revela o desejo que a filha tenha melhores condições de vida, e que almeja que ela alcance isso acessando melhores condições de ensino, diferente de antigamente no tempo dos pais que todos tinham estagnado no tempo, mantendo-se na cultura.:

Hoje em dia eu penso muito diferente, eu quero que minha filha case, mas quero que ela estude e tenha um bom trabalho também, porque ela tem que ter um bom salário pra comprar as coisinhas dela, hoje não podemos ficar como antigamente, que nois “vivia só na batata”. Hoje nois queremos comprar nossas coisas, e se o marido dela não tiver trabalho, ela que vai sustentar ele e os filhos deles. Por isso que eu quero que ela estude. Antigamente nois vivia em roda dos pais, eles não queriam que nois saísse, estudasse, **nois tinha que ficar ali na cultura**. Hoje em dia é melhor que eles estudem. (Kysã. Grifos meus).

Percebeu-se que as entrevistadas conseguiram conquistar suas autonomias pelo viés da educação superior, elas mesmas reconhecem que ao saírem para estudar se depararam com novas experiências de vida, ampliaram suas visões e seus modos de pensar a sociedade como um todo e a si próprias. A trajetória dessas mulheres que cursaram o ensino superior, representam lutas e resistências das mulheres em busca de empoderamento e autonomia diante de uma sociedade tradicionalmente patriarcal. Há que se considerar ainda que mesmo estas mulheres vencendo as inúmeras barreiras e obstáculos culturais, representam a minoria, existe uma grande maioria que ainda vive sob condições de pobreza, poucos níveis de escolaridade e informação, e que são diariamente discriminadas em uma das poucas atividades que conseguem exercer, que é a confecção e comercialização de artesanatos.

O fato de algumas mulheres indígenas conseguirem cursar o ensino superior é um aspecto positivo para fortalecer a autonomia das mulheres e a forma como elas têm exercido essa autonomia:

Esse fato não é muito bem visto pelos homens às vezes, porque eles sentem um certo medo de perder o poder, mas nunca as lideranças chegam e proibem você de estudar, muito pelo contrário, até incentivam, mas continuam com essa sociedade machista. Então pra você ver, as lideranças, é constituída apenas de homens e a gente sempre busca querer mais espaço, botar uma mulher entre as lideranças, mas geralmente isso não é aceito, porque é só homem⁵⁶, e é geralmente as lideranças que vão escolher a escola onde você vai trabalhar e ficar. É nessa questão, que a gente percebe o machismo também, porque por exemplo, eu que sou professora, eles têm que decidir a carga horária que a gente vai receber e em qual escola que vai atuar, só que pra menina solteira, mulheres solteiras que nem eu, eles só podem dar 20 horas,

⁵⁶ Conforme Ricardo Cid Fernandes (1998), o homem é a autoridade política. Sobre esta discussão, ver especialmente o capítulo I da dissertação deste autor: “A chefia na sociedade tradicional Kaingang”, p. 21-46. In: FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. (Dissertação de Mestrado). Florianópolis: UFSC, 1998.

porque eu não tenho marido e filhos, não tenho família pra sustentar, se eu fosse casada e tivesse filhos, eu ganharia 40 horas. (Rã).

Porém esta autonomia é relativa, pois ainda há muita interferência masculina (cacique e lideranças) nas condições que serão exercidas esta autonomia, determinando o lugar que ela vai trabalhar e a carga horária que irá cumprir, fatores estes que consideram o estado civil das mulheres, onde as solteiras estão em desvantagem, pois segundo relatos de uma das interlocutoras, o fato das mulheres demorarem mais para casar é visto como algo não muito bom, pois foge das regras culturais indígenas, porém há um incentivo por parte dos lideranças para que as mulheres estudem, se profissionalizem, mas sob essas condições culturais já delimitadas pela liderança.

Eu vejo que as mulheres que têm mais esse pensamento de mudança, de sair e querer estudar, enquanto os homens estão mais parados. A gente percebe que quando tem os PSS, são mais as mulheres que se inscrevem e os homens não, porque para trabalhar, o cacique analisa tudo o que você faz, quais as coisas ruins que você já fez no passado, se você continua fazendo, e ele também pode tirar você do trabalho, se você fizer algo errado, por exemplo, se eu tivesse trabalhando, fosse casada e traísse meu marido, o cacique poderia tirar meu trabalho. Mas hoje em dia eu percebo que quem mais trabalha profissionalmente são mais as mulheres. (Rã).

Então as mulheres têm a liberdade de estudar, se profissionalizar e de certo modo exercerem a sua autonomia, porém as mesmas percebem a existência de um movimento de repressão por parte do cacique, já que suas atitudes se dão no sentido do controle dessas, para que elas não tenham condições de disputar o poder com estes, garantindo assim a manutenção do poder masculino na cultura Kaingang.

Para as entrevistadas essa distinção entre mulheres solteiras e casadas, o pouco ou nenhum acesso a níveis de poder, é considerado machismo, mas para as lideranças é uma questão cultural, o coletivo (no caso a família) vem em primeiro lugar. Historicamente as culturas indígenas formam comunidades e na organização comunitária o coletivo prevalece ao individual. A partir deste ponto de vista, para eles (lideranças), há valores culturais que devem ser preservados, no caso de priorizar a mulher casada, é porque a família tem prioridade para o coletivo.

Partindo do princípio que os povos indígenas possuem um modo próprio de organização de suas relações sociais, políticas e econômicas, estes partilham de uma visão comunitária ou coletiva, neste sentido, Luciano (2006, p.43) afirma que em geral a base da organização social é a família extensa, entendida como uma unidade social que é articulada em torno de um patriarca ou matriarca por meio de relações de parentesco, afinidade política ou econômica entre outros, ou seja, são famílias que reúnem muito mais membros do que se visualiza em uma família europeia. As famílias extensas indígenas neste caso, abrigam o

patriarca ou matriarca, os filhos, os genros, as noras, os cunhados e podem incluir também outras famílias que se unem a estas por motivos específicos e ou aliança. Em tese, esses grupos vivem sob a economia do bem estar do grupo, de modo que não compactuam com a concentração de riquezas e interesses individuais como se observa na sociedade não indígena, e por esse motivo o controle exercido pelo chefe local/Cacique, se dá no sentido de manter e preservar a cultura tradicional, ou seja, a manutenção do modo de vida Kaingang, que incluem as formas de organização do trabalho, a divisão de bens/produto dos trabalhos, a organização política e as tomadas de decisões, a manutenção dos saberes tradicionais etc., (Luciano ,2006, p.43).

Para os povos Kaingang, as decisões a que dizem respeito à comunidade são tomadas em consenso sendo considerado o que é melhor para o grupo. Deste modo, o fato das mulheres casadas terem prioridade, sinaliza o entendimento de que favorecendo ela, atende-se os interesses da coletividade que é a família, todavia sem colocar as mulheres solteiras em uma posição de inferioridade, uma vez que no passado (Veiga, 2000 p.103) sinaliza a existência de uma classe de mulheres indígenas que viviam fora da aliança (casamento) sendo que essas mulheres constituíam uma classe denominada Mbédttû (mbéd = marido; ttû = sem – mulher sem marido) e viver só derivou de muitas circunstâncias, quer seja por um período temporário, por separar-se, por questões de falecimento do esposo, ou por uma simples opção. Neste sentido, o matrimônio também pode ser percebido como uma manifestação do “protagonismo” feminino, do direito de escolha do momento certo para o casamento acontecer, ou escolherem viver sozinhas.

5.4 A Divisão Sexual do Trabalho na Cultura Kaingang sob a Visão das Mulheres

Neste tópico buscamos, como as mulheres indígenas se percebem na divisão sexual do trabalho, como diferenciam quais são os trabalhos dos homens e das mulheres. Mas antes contextualizamos brevemente, por meio de relatos das entrevistadas, como as mudanças nas práticas econômicas de sobrevivência do povo Kaingang, reestruturaram a divisão do trabalho na Terra Indígena Rio das Cobras.

A economia Kaingang tradicional, de acordo com a literatura, baseava-se na caça, pesca, coleta e agricultura. Atualmente, a economia baseia-se na comercialização de artesanatos, agricultura de subsistência, empregos formais, arrendamentos mesmo que de forma ilegal, sendo que a caça, pesca e coleta são praticados por uma minoria. Neste sentido

percebe-se um amplo movimento por parte dos indígenas em buscar estratégias de sobrevivência, sendo que as mulheres tentam buscar e conquistar os seus espaços, este movimento é perceptível através dos seus comportamentos e atitudes, bem como através de sua inserção cada vez mais significativa no mercado de trabalho qualificado.

Uma grande parcela de mulheres busca o sustento de sua família por meio da confecção e comercialização de artesanatos, atividade mais comum entre as mulheres, outras buscam garantir o sustento e a sobrevivência de suas famílias por meio do exercício profissional como funcionárias públicas temporárias⁵⁷ no setor da Saúde e Educação, conforme relatos:

tem muita mulher que trabalha fora de casa hoje em dia, tem uns serviço que são os lideranças que escolhem quem vai trabalhar, que nem merendeira, outras na limpeza, são serviços muito bão e têm bastante gente que estuda pra ser professora, pra ser enfermeira. (Goj).

As mulheres trabalham fora quando conseguem serviço, têm as que estudam, são professoras, têm enfermeira, tem agente de saúde, tem merendeira, têm as que só fazem artesanato e que saem vender, o homem também sai vender. Às vezes vai a família inteira quando se vai longe vender, levam até as crianças. Às vezes quem não pode sair vender, pede pra outro vizinho ou um parente levar os artesanatos e daí quem vai vender traz o dinheiro pro dono do artesanato. (Kysã).

Tem bastante indígena professor, tem vice-diretor, tem serviços gerais. Isso antes só mulher que fazia esse serviço, têm técnicos de enfermagem. (Pĩ).

Com base nas entrevistas com as interlocutoras, foi possível visualizar que há diferenças do trabalho executado por homens e mulheres no passado e nos dias atuais que foi identificado por elas da seguinte maneira:

Pra fazer as roças o homem preparava a terra, tirava tudo os matos e deixava a terra pronta pra plantar, as mulher ajudava a plantar e colher. (Kysã).

Os homens iam roçando e as mulheres ajudando no plantio e na colheita. Mas na roça era mais homens mesmo. No tempo do meu avô, ele fazia bastante puxirão, reunião vários homens, de 15 a 20 homens mais ou menos, e as mulheres iam junto pra cozinhar. Minha vó, mãe e tias iam lá cozinhar pra eles enquanto eles trabalhavam o dia inteiro na roça. E era a família que tinha que dar de comer pra esses homens que iam trabalhar, matavam porco, galinha, era uma festa inclusive. Eu, eu cresci no meio do trabalho. (Pĩ).

Outra entrevistada também relatou à respeito do trabalho coletivo sob as características dos puxirões ou mutirões, forma de organização do trabalho coletivo muito comum entre os Kaingang o qual remete à forma com que os indígenas concebem a terra e a utilizam para produzir alimentos e está fortemente vinculado aos saberes tradicionais e às cosmologia desses povos; nesse sentido, a entrevistada destacou o trabalho das mulheres na

⁵⁷ PSS - Processo Seletivo Simplificado compreende um meio de contratação de empregados temporários principalmente em órgãos públicos, com contratos de trabalho por tempo determinado.

roça. Observamos que a mulher se dedicava a fazer “horta”, mas não era problema também ela usar a terra para fazer uma roça.

Antigamente eram mais os homens que faziam os roçados, antigamente eram feitos muitos mutirões. O homem que tivesse interesse de fazer roçado, ele convidava outros homens pra ajudar ele nesse roçado, daí eles faziam vários mutirões entre esses homens e, no caso, as mulheres, também faziam os mutirões de mulheres pra ir cozinhar pra esses homens que iam fazer os roçados. **A mulher plantava algumas coisas só, tipo verdura, mas só perto de casa, mas fazer roçado não, só se ela quisesse plantar milho e feijão, ela até poderia.** Na colheita também era mais os homens que faziam e geralmente também faziam os mutirões. (Rã. Grifo meus).

Neste sentido elas interpretam o trabalho masculino como sendo um trabalho que exige maior esforço físico, um trabalho mais difícil, enquanto que o trabalho das mulheres tem características de um trabalho mais “leve” sem a necessidade de tanto esforço físico. Ainda, as entrevistadas sinalizam no processo de trabalho de homens e mulheres nas atividades da roça, indicando que o trabalho da mulher é visualizado como um trabalho complementar ao trabalho do homem, não levando em conta seus esforços diários na execução do trabalho considerado feminino, por ser um trabalho subentendido como “fácil”, conforme afirmam as autoras Souza e Guedes (2020),

Marcam as atividades de trabalho estereótipos que associam o sexo e o par masculinidade/virilidade e feminilidade. A virilidade é associada ao trabalho pesado, penoso, sujo, insalubre, algumas vezes perigoso, já a feminilidade é associada ao trabalho leve, fácil, limpo, que exige paciência e minúcia. (SOUZA; GUEDES 2020, *apud* HIRATA, 1995).

Assim como também discorrem sobre as responsabilidades da mulher com o sustento da família, as quais realizam a produção e a comercialização de artesanatos como alternativa de geração de renda, este trabalho reflete o quanto a sociedade não indígena (capitalista) interfere na sociedade indígena modificando a estrutura da divisão do trabalho entre os Kaingang:

As responsabilidades domésticas eram mais tarefas das mulheres, hoje em dia a mulher também é responsável pelo sustento, pois é ela quem sai vender, e geralmente ela vai e leva todos os filhos e o homem fica, pois o trabalho deles é mais no roçado. (Ga).

As taquaras são buscadas lá no mato bem longe, pois hoje quase não se acha mais taquara, tá se acabando tudo. Antigamente tinha aqui perto das casas onde quer, geralmente são os homens que buscam a taquara, mas são as mulheres que mais confecciona, o homem também faz, mas é mais a mulher. (kysã).

O fato das mulheres fazerem mais artesanatos do que os homens, dá a ela a responsabilidade de comercializar, sair vender, né. O homem também faz artesanato, aqueles balaio grandes, então como a atividade do homem é mais o serviço pesado, o roçado perto de casa, então eles ficam mais em casa. Por exemplo meu pai, às vezes pede pra minha mãe sair do serviço dela pra poder pegar o lugar dela, ele também estudou, só que ainda fica mais em casa no roçado, então, acho que rola um ciúminho. (Rã).

Nas entrevistas observa-se que as interlocutoras identificam o trabalho feminino como sendo um trabalho secundário, complementar ao trabalho do homem “como sendo uma ajuda”, além disso, evidenciam o trabalho doméstico e de cuidado atribuído ao sexo feminino, reforçando as relações antagônicas entre os sexos culturalmente disseminadas.

Porém, a sobrevivência da família indígena depende tanto do trabalho do homem quanto da mulher, existe a contribuição dos pares na organização e divisão dos trabalhos em benefício de todos, todavia, o fato das mulheres terem sido responsáveis também pelo sustento de muitas famílias através da comercialização do artesanato e de empregos formais, elas veem na execução deste trabalho remunerado, uma oportunidade de experimentar a liberdade e a autonomia de suas atuações que vão além do espaço de “servir” e “cuidar”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Presente trabalho buscou compreender a cultura Kaingang da TI rio das Cobras levando em consideração dois aspectos importantes, sendo primeiro deles a relação homem/mulher e natureza abordando os princípios da Agroecologia que se vislumbram a partir das vivências e experiências cotidianas desses sujeitos e da vida em comunidade. E o segundo aspecto que abordamos neste estudo diz respeito às questões de gênero em povos tradicionais, onde discutimos os papéis masculinos e femininos e como estes estruturam a divisão sexual do trabalho e como se apresenta a Agroecologia no manejo do meio ambiente pelos diferentes gêneros.

Nas discussões acerca da Agroecologia abordamos parte da subjetividade indígena como cosmologias, território, práticas culturais, formas de organização social, política e econômica que consideramos importantes para a compreensão do cultura e relação desta com o meio natural, pois a Agroecologia visa o intercâmbio de diferentes saberes, quer sejam científicos, empíricos, tradicionais etc. além de toda a subjetividade que os acompanha.

No caso de povos tradicionais, a Agroecologia se apresenta através da relação de respeito e de reciprocidade que os indígenas estabeleceram e estabelecem com o seu entorno, uma relação interpretada para muitas das colaboradoras desta pesquisa como uma relação sagrada, visualizada principalmente na forma do cuidado com a natureza, o respeito aos seus ciclos naturais, no manejo sustentável dos recursos naturais, nas práticas agrícolas tradicionais, no plantio de coivara, na organização do trabalho coletivo através do puxirão, nas celebrações dos rituais de batismo e de cura que utilizam a água “limpa” para a proteção, purificação e cura de seus males, na utilização das plantas medicinais para a cura e prevenção de doenças, utilização das PANCs na alimentação etc.,.

Nos relatos analisados a partir da coleta de dados, as colaboradoras através da memória oral puderam reviver e relembrar dinâmicas sociais implícitas da cultura Kaingang praticadas no passado, no tempo dos pais e avós, em contraposição com as modificações/transformações vivenciadas e percebidas por elas no tempo presente principalmente com relação aos novos hábitos alimentares incorporados às dietas nutricionais das famílias, sinalizando a diminuição do consumo dos pratos típicos, e as plantas do mato (PANCs) principalmente entre os mais jovens, também são sinalizadas nas entrevistas a perda da biodiversidade (de plantas e animais) em decorrência do avanço da agricultura moderna nas TI (através dos arrendamentos e commodities) e que representam também uma ameaça às espécies nativas. Com a entrada do agronegócio na TI, vai enfraquecendo o modo de

produzir e de decidir coletivo sobre a produção agrícola e a lavoura passa a ser individual e familiar e não mais comunitária. Parece estar havendo um processo de individualização, “terceirização” do uso da terra.

A questão do artesanato indígena é apresentado neste estudo como sendo uma consequência das necessidades contemporâneas, sendo que atualmente o artesanato é redimensionado como uma estratégia de geração de renda às famílias. No passado ele era comumente utilizado para cumprir uma função de uso doméstico, pois os alimentos eram encontrados em abundância na natureza e as colheitas obtidas da agricultura tradicional eram boas, como não existia escassez de alimentos então não existia a necessidade de comercialização de artesanatos. A comercialização do artesanato também é uma alternativa de geração de renda para os indígenas que perderam o acesso à terra e que vivem confinados em pequenas áreas demarcadas, ou ainda para aqueles que vivem nos centros urbanos.

No campo da subjetividade indígena (cosmologias), a divisão Kairu e Kamé comporta toda a concepção de mundo do Kaingang e está ligada a natureza uma vez “todos os seres da natureza são dotados de espíritos”, ela reflete a forma com o Kaingang interpreta cada fenômeno da natureza, a sociedade e a vida em comunidade, sendo expressa através dos mitos. Percebeu-se no decorrer da análise de dados que contato com a população não indígena e a inserção de novas doutrinas religiosas na TI têm impactado fortemente na cultura indígena, onde em alguns casos os rituais (nascimento, batismo, purificação, fúnebres), celebrações, os cânticos antigos, as plantas medicinais são deixados de lado, como é o caso das igrejas evangélicas, e, em outros casos a um sincretismo (cosmologia indígena e Igreja Católica) como é o caso do batismo e do ritual da purificação que acontece no sábado de aleluia.

Nos aspectos relacionados à divisão sexual do trabalho em povos tradicionais, percebeu-se que estes se assemelham com a das sociedades não indígenas, existindo uma dicotomia entre os papéis masculinos e femininos, onde a mulher é atribuída a esfera doméstica: a responsabilidades de cuidar e servir e o homem é a esfera privada: o espaço de prover e proteger. neste contexto, as entrevistas enfatizam os papéis femininos do cuidado do lar, do cuidado dos filhos, a educação, bem como parte dos trabalhos que envolvem o trabalho agrícola e os artesanatos (a parte do trabalho considerado leve). Enquanto os homens, realizam o trabalho agrícola, e do artesanato (os serviços mais difíceis e pesados), os papéis de lideranças, chefes e cacique e todos os outros que tratam de assuntos políticos que envolvem a vida em comunidade. Vale lembrar que a mulher não é totalmente excluída das

discussões políticas, pois ela de certo modo influencia nas decisões familiares e da comunidade no âmbito privado.

Discutiu-se também dentro da divisão sexual do trabalho que embora as mulheres da TI Rio das cobras não desempenham um papel político feminino (coletivo), elas têm buscado exercer sua autonomia na família e na comunidade por meio da escolarização e profissionalização, inclusive sendo reconhecidas na comunidade que pertencem por executarem um bom trabalho e servirem de exemplo para as demais mulheres, mesmo que estas representem a minoria do grupo. No processo de educação dos filhos, embora este seja papel de ambos os gêneros, a mulher atua como importante conselheira e ela quem faz a mediação de todo o processo de socialização das crianças, inclusive esta socialização perpassa o âmbito familiar abrangendo toda a comunidade, uma vez que a educação indígena é coletiva.

Destacamos que a proposta de estudo partiu da análise da pesquisadora enquanto assistente social, cuja atuação se dá na garantia de direitos e acesso à políticas públicas desses sujeitos, por este motivo nos debruçamos em fazer uma análise da cultura “lançando mão” da etnografia, da etnologia e da observação participante como técnicas de coleta de dados à campo. Todas as informações obtidas por meio da pesquisa de campo, foram direcionadas de forma a adquirir maior proximidade e familiaridade à respeito da cultura Kaingang para então trabalhar os aspectos desta cultura relacionados à Agroecologia e à divisão sexual do trabalho.

Embora nossos objetivos tenham sido brevemente alcançados, pois muitos fatores foram limitantes para o seu desenvolvimento (pandemia do Coronavírus e outros impasses burocráticos junto a FUNAI - no que se refere a autorização para ingresso em terras indígenas para a realização de pesquisas), muitos dos temas necessitam ser melhor detalhados e explorados tendo em vista a magnitude da cultura Kaingang. Contudo, os resultados obtidos nesta pesquisa são de suma importância e muito têm a contribuir com a prática do Serviço Social (mesmo que no âmbito municipal) no atendimento das necessidades sociais dos povos indígenas, bem como no planejamento de ações/estratégias/políticas públicas condizentes com a realidade, compreendendo que a garantia de direitos desses povos se dá através do reconhecimento do território, nos modos de viver, suas formas de organização social, política e econômica, crenças, tradições e idioma.

Por fim, acreditamos que o caminho percorrido até aqui foi importante, ampliou o conhecimento, porém ele foi só uma base, há muito ainda o que refletir, ler e a escrever. Neste sentido, pretendemos devolver os resultados da pesquisa por meio de palestras e reuniões com grupos de mulheres e estudantes das escolas e durante as visitas da assistência social na TI.

Este estudo também se tornou subsídio para elaboração de projetos e ações da equipe de assistência social que levem em conta as diferenças culturais, suas particularidades e especificidades, evidenciado o atendimento das suas demandas mais emergentes.

REFERÊNCIAS

AFONSO, Germano Bruno. As Constelações Indígenas Brasileiras. **Observatórios Virtuais. Telescópios na Escola**, Rio de Janeiro, 1-11. Disponível em: <http://telescopiosnaescola.pro.br/indigenas.pdf>. Acesso em 16/04/2021.

ALMEIDA, Carina Santos de, *et al.* **Tempo, memória e narrativa Kaingang no oeste catarinense: a tradição Kaingang e a proteção tutelar no contexto da transformação da paisagem na terra indígena Xaçepó**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2015.

ALMEIDA, Antonio Cavalcante. Organização Kaingang: o caso das lideranças tradicionais e políticas no Paraná. **Revista Ciências Sociais em Perspectiva**. Vol. 13 - Nº 25 - 2º semestre/2014. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/ccsaemperspectiva/article/view/10483>. Acesso em 20/08/2021.

ALMEIDA, Ledson Kurtz de. **Análise antropológica das igrejas cristãs entre os kaingang baseada na etnografia, na cosmologia e dualismo**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Florianópolis. 2004. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/8814>. Acesso em 14/07/2021.

ALTIERI, Miguel. **Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável**. 4ª Edição. – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

ALVES, Elizabete. Divisão sexual do trabalho: a separação da produção do espaço reprodutivo da família. **Trab. Educ. Saúde**, Rio de Janeiro, v. 11 n. 2, p. 271-289, maio/ago. 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tes/a/8nTG>.

AMOROZO, Maria Christina de Mello. Sistemas Agrícolas Tradicionais e a Conservação de Agrobiodiversidade -Texto resumido e modificado de Amorozo, M.C.M. Agricultura Tradicional, Espaços de Resistência e o Prazer de Plantar. In: ALBUQUERQUE, U. P. et al (orgs.) **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002 p 123-131. Disponível em: <http://arquivo.ambiente.sp.gov.br/cea/2011/12/MariaA.pdf>.

AMPARO, Sandoval dos Santos. O lote e a maloca: territorialização indigenista, mudanças no saber-fazer arquitetônico e a evolução da paisagem nas aldeias indígenas. Um estudo de caso a partir dos Kaingáng. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da FAUUSP**, v. 23, n. 40, p. 26-46, 2016.

ARAUJO; Rosemary Negreiros de. **Os territórios, os modos de vida e as cosmologias dos indígenas akwẽ-xerente, e os impactos da uhe de lajeado**. Tese Doutorado. Universidade Federal do Ceará. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/21514/1/2016_tese_rnraujo.pdf.

ASSIS, L.; ROMEIRO, A. R. Agroecologia e agricultura orgânica: controvérsias e tendências. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. n. 6. p. 67-S0. jul dez. 2002. Editora UFPR.

Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/made/article/view/22129>. Acesso em Dezembro de 2020.

BALLIVIAN, José M. Palazuelos (Org.) **Artesanato Kaingang e Guarani: territórios indígenas – Região Sul**. São Leopoldo: Oikos, 2011.

BARBIERI, Rosa Lía, STUMPF; Elisabeth Regina Tempel. **Origem e evolução de plantas cultivadas**. Brasília, DF: Embrapa Informação Tecnológica, 2008.

BARROS JR; Fernando. Costumes tradicionais e políticas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher indígena. **Anais Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**, 2010. Disponível em: <http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278396131>. Acesso em 21/12/2020

BECKER, Ítala Irene Basile. **O índio Kaingang no Rio Grande do Sul**. (Pesquisas Antropologia, 29). São Leopoldo, RS: Instituto Anchietano de Pesquisas, 1976. 334 p.

BECKER, Ítala Irene Basile Alimentação dos índios Kaingáng do Rio Grande do Sul. **Revista de Arqueologia**, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 106–118, 1991. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/85> Acesso em: 13/03/2021.

BORTONCELLO, Vanessa Lando; PETRY, Claudia; MARTINEZ, Jaime. A Exploração da Floresta com Araucárias: Um Enfoque da História Ambiental. **Fronteiras: Journal of Social, Technological and Environmental Science** 7 (3), 275-94. <https://doi.org/https://doi.org/10.21664/2238-8869.2018v7i3.p275-294>. Acesso em 10/12/2020.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Departamento de Publicações, Senado Federal, 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03 Acesso em: 18/02/2021.

BRASIL. IBGE. **Censo demográfico, 2014**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 12/09/2019.

CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A.; PAULUS, G. **Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade**. Brasília: MDS/Embrapa, 2009.

CHIZZOTTI, Antônio. **Pesquisa em ciências humanas e sociais**. 11ª Edição. São Paulo: Editora Cortez, 2010.

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 173-186, out. 1997. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831997000200009>.

DIEGUES, Antônio Carlos. Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras. **I Encontro Internacional: Governança da Água**, São Paulo, 2007 – Procam/Nupaub-USP. Disponível em: <https://nupaub.fflch.usp.br/sites/nupaub.fflch.usp.br/files/color/simbolagua.pdf>.

DILL, Fernanda Machado; BUENO, Ayrton Portilho; DORNELES, Vanessa Goulart. É hora de (re)toronar: Intervenção espacial para visibilização do povo Kaingang na cidade de Chapecó. **Arquitecturas Del Sur**, p. 98-113, 2020.

DORNELLES, Ederson Nadir Pires. A influência do cristianismo nas culturas originárias indígenas Kaingang e Guarani e o conseqüente sincretismo religioso. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 6, n. 2, p. 119-136, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br>.

DURAT, Cristiano Augusto. **Terras de aldeamento em disputa: Francisco Gacom e “uma” história sobre os Kaingang do Paraná (século XIX)**. Tese (Doutorado em História). Florianópolis: PPGH/UFSC, 2019.

DIOCESE DE RORAIMA, Índio de Roraima. **Coleção histórico - antropológica**. Nº 01. Brasília: Coronário, 2000.

FAGUNDES, Luiz Fernando Caldas; FARIAS, João Maurício. **Objetos-sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações**. Porto Alegre: FUNAI/CR, 2011.

FAUSTINO, Rosângela Célia; NOVAK, Maria Simone Jacomini e RODRIGUES, Isabel Cristina. O acesso de mulheres indígenas à universidade: trajetórias de lutas, estudos e conquistas. **Revista Tempo e Argumento**, vol. 12, núm. 29, 2020.

FERNANDES, Ricardo Cid. **Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná**. Dissertação (Mestrado em História). Florianópolis: PPGH/UFSC, 1998. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/77782> Acesso em: 16/03/2021.

FERNANDES, Ricardo Cid, ALMEIDA, Ledson Kurtz e SACCHI, Angela Celia. Casa e Ritual: um estudo sobre os papéis de gênero na construção da sociabilidade Kaingang. **Acervo Socioambiental**. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org>. Acesso em: 16/04/2021.

FERREIRA, Paulo Roberto Nunes. Conceitos da mulheres em espaço de homens: o desenho em escolas Kaxinawá (Huni Kuĩ). In SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia 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.

GAMA, Erasto Viana Silva *et al.* Divisão de trabalho entre homens e mulheres na Aldeia Indígena Tupinambá de Serra do Padeiro, Buerarema- BA. Resumo do V CBA. Outras Temáticas. **Revista Brasileira de Agroecologia**, Vol. 2. Nº2, out.2007. p. 1669-1673.

GARLET, Marinez. **Entre cestos e colares, faróis e parabrisas: crianças Kaingang em meio urbano**. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós Graduação em Serviço Social. PUCRS, Porto Alegre, 2010.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4ª Edição. - São Paulo: Editora Atlas, 2002.

GONÇALVES, Z. L. T. *et al.* Sociedades tradicionais e conservação da natureza. **Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA)**, v. 13, n. 4, p. 79-86, 2018.

GONÇALVES, A. F. (2010). Sobre o conceito de cultura na Antropologia. **Cadernos de Estudos Sociais**, 25(1). Disponível em: <https://periodicos.fundaj.gov.br/CAD/article/view/1416>. Acesso em 26/04/2021.

HAGUETTE; Tereza Maria Frota. **Metodologias qualitativas na Sociologia**. 12º ed. Petrópolis - RJ: Vozes, 2010.

HAVERROTH; Moacir. Kaingang um estudo etnobotânico das plantas e as categorias Kamé e Kanhru. XX Reunião Brasileira de Antropologia, 14-18/04/1996, Salvador-BA. **Textos & Debates**, nº 3. Disponível em: <https://revista.ufr.br>.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, v. 37, p. 595-609, 2007.

KINUPP, V. F. **Plantas alimentícias não convencionais da região metropolitana de Porto Alegre**, RS. 2007. 590 f. Tese (Doutorado em Fitotecnia). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre-RS.

LAPPE, Emieli; LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Indígenas e a Natureza: a reciprocidade entre os Kaingang e a natureza nas terras indígenas Por Fi Gâ, Jamã Tÿ Tãnh e Foxá. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, V. 34, p. 147-156, Agosto. 2015. Disponível em: <https://www.ser.ufpr.br>.

LAPPE; Emeli. **Natureza e Territorialidade: um estudo sobre os Kaingang das Terras Indígenas Linha Glória/Estrela, Por Fi Ga/São Leopoldo e Foxá/Lageado**. Trabalho de Conclusão de Curso. Univates. 2012. Disponível em: <https://www.univates.br/bdu/bitstream/10737/436/1/EMELILAPPE.pdf>.

LASMAR, Cristiane. Mulheres Indígenas: representações. **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis: IFCSUFRJ/CFHUFSC. V. 7, n. 1 e 2, 1999.

LEFF, Enrique. Agroecologia e saber ambiental. **Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável**, v. 3, n. 1, p. 36-51, 2002.

LEONEL, M. (2000). O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. **Estudos Avançados**, 14(40), 231-250. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9556>.

MACHADO, L. C. P.; MACHADO FILHO, L. C. P. M. **Dialética da agroecologia**. São Paulo: Expressão Popular, 2014.

MARQUES, Siomara A. Feminismo(s) e o conceito de gênero. In: BONI, Valdete et al. **Mulheres camponesas e agroecologia**. Curitiba: CRV, 2017.

MATOS, M. H. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade. In: A. Sacchi, M. M. Gramkow (Orgs.), **Gênero e povos indígenas**. Rio de Janeiro, RJ: Museu do Índio. 2012. p. 140-171.

MATTOS, C. L. G. A abordagem etnográfica na investigação científica. In MATTOS, C. L. G.; CASTRO, P. A. (Orgs). **Etnografia e educação: conceitos e usos [online]**. Campina Grande: EDUEPB, 2011. pp. 49-83. Disponível em <https://books.scielo.org/id/8fcfr/pdf/mattos-9788578791902-03.pdf>. Acesso em 20/04/2021.

MÉTRAUX, Alfred. ples. Until a few years ago (1935–37) many Chané had their vil-lages on the lower Parapití River, but they now have been settled by. **Handbook of South American Indians: The Marginal Tribes**, n. 143, p. 197, 1946. Acesso em 12/04/2021

MINEIRO, Suzana Kagmu. **O papel do ambiente escolar na cultura alimentar Kaingang; o caso da Terra indígena Rio das Cobras/PR**. Dissertação (Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Campus Laranjeiras do Sul, 2017.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)**. 2.ed. Maringá: Eduem, 2008.

NETTO, José Paulo. Desigualdade, pobreza e serviço social. **Revista Em Pauta: teoria social e realidade contemporânea**, n. 19, p. 135-170, 2007.

NOELLI, F. S.; MOTA, L. T. A pré-história da região onde se encontra Maringá, Paraná. In: DIAS, R. B.; GONÇALVES, J. H. R. (org.). **Maringá e o norte do Paraná. Estudos de história regional**. Maringá: EDUEM, 1999.

PAULA, Sandra de. **Alimentação tradicional Kaingang: plantas que alimentam, ervas que curam**. Trabalho de conclusão de curso. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://saberesindigenas.paginas.ufsc.br/files/2018/06/TCC-SANDRA-DE-PAULA-1.pdf>.

PEREZ-CASSARINO, J.; FERREIRA, A. D. D.; MAYER, P. H.; BRANDENBURG, A. Agricultura, campesinato e sistemas agroalimentares: uma proposta de abordagem para a transição agroecológica. **Revista Cronos**, v. 14, n. 2, p. 129 - 152, 22 out. 2015.

PETERSEN, Paulo Frederico; VON DER WEID, Jean Marc; FERNANDES, Gabriel Bianconi. Agroecologia: reconciliando agricultura e natureza. **Informe Agropecuário**, Belo Horizonte, v. 30, n. 252, p. 7-15, 2009.

PETRY Lúvia, TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato, FREITAS, Ana Elisa de Castro. **O papel do mito nas narrativas orais dos Kaingang na Bacia do Lago Guaíba**, Porto Alegre, RS. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/organon/issue/view/1951>. Acesso em: janeiro de 2020.

PINSKY, Carla Bassanesi; PEDRO, Joana Maria (Orgs.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2012.

PISSOLATO, Elizabeth; SACCHIP, A.; GRAMKOW, M. M. Gênero, casamento e trocas com brancos. **Gênero em povos indígenas**, v. 1, p. 33-52, 2012.

PORTAL KAINGANG. **Povo Kaingang**. Disponível em: http://www.portalkaingang.org/index_povo_1default.htm. Acesso em 12/08/2020.

ROCHA, Cintia Creatinini. O papel político feminino na organização social Kaingang. **Anais eletrônicos Seminário Internacional Fazendo Gênero 9: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos**. Florianópolis. 2010.

ROCHA *et al.*. Plantas alimentícias não convencionais (Pancs) utilizadas por comunidades indígenas e tradicionais brasileiras. In: **Conexão Fametro**. Fortaleza/CE, 2018. Disponível em: <https://doity.com.br/anais/conexaofametro2018/trabalho/70859>. Acesso em 20/06/ 2021.

SACCHI, Ângela; GRAMKOW, Márcia Maria (Orgs.) **Gênero e povos indígenas**. Rio de Janeiro, Brasília, Museu do Índio/GIZ/FUNAI, 2012, 272 p.

SAVORO; Talita Daniel, Silva; Ninarosa Mozzato da, Notzold; Ana Lúcia Vulve. Artesanato Kaingang: entre usos e desusos da cultura material. **Cadernos do CEOM**. Ano 19, n. 24 - Cultura Material. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/issue/view/140>. Acesso em 10/07/2021.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. **Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2016.

SCHWINGEL, Kassiane; PILGER, Ione Maria. **Por Fi Ga Keme – História da Tovaca**. São Leopoldo: Oikos, 2014. 80p.

SCHWINGEL, Kassiane *et al.* **Jamã Tý Tãnh. Ig venh vej Kaingang. Morada do Coqueiro. Jeito de ser Kaingang**. São Leopoldo: Oikos, 2014. 80p.

SIASI/SESAI. **Quadro Geral dos Povos**. 2014. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos. Acesso em: dezembro de 2021.

SILVA, Sérgio Baptista da. Dualismo e cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta. **Horizontes Antropológicos**, v. 8, n. 18, 2002, p. 189-209. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php>.

SOUZA, Ana Hilda Carvalho *et al.* A relação dos indígenas com a natureza como contribuição à sustentabilidade ambiental: uma revisão de literatura. **Revista Destaques Acadêmicos**, Vol.7. N. 2, CCHS-UNIVATES, 2015.

SZTUTMAN. Renato. Rituais. De povos indígenas do Brasil/Site. 2008. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Rituais>.

TOMMASINO, Kimiye. **A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade Jê meridional em movimento**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye. Homem e natureza na ecologia dos Kaingang da bacia do Tibagi. In: TOMMASINO, K; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (Org.). **Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang**. Londrina: EDUEL, 2004. p. 145-197.

VEIGA, Juracilda. **Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994. 220 p.

VIEIRA, Edna Elza. **Simbolismo e reelaboração na cultura material dos Xokleng**. Dissertação (Mestrado em História), Departamento de História. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2004. 112 f.

VELTHEM, Lúcia Hussak van; EMPERAIRE, Laure. Boletim Povos Indígenas e Meio Ambiente. Amapá e Norte do Pará. **Instituto de Pesquisa e Formação Indígena**. Número 16 Maio de 2016. Disponível em <https://institutoiepe.org.br>.

WACHOWICZ, Ruy. **História do Paraná**. Curitiba: Coleção Brasil Diferente, 2002.

WENDLING, Ivar; ZANETTE, Flávio. Araucária: particularidades, propagação e manejo de plantios. **Embrapa Florestas - Livro Científico (ALICE)**, 2017. Disponível em: www.periodicos.unifesp.br. Acesso em: janeiro de 2020.

DECLARAÇÃO DE CIÊNCIA E CONCORDÂNCIA DA ASSOCIAÇÃO TERRA
INDÍGENA RIO DAS COBRAS

Com o objetivo de atender as exigências para obtenção de parecer do Comitê de Ética em Pesquisas com Seres Humanos da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), eu Angelo Kariatamb Kupine, representante legal da Associação Terra Indígena Rio das Cobras, autorizo a execução do projeto de pesquisa intitulado “Entre taquaras, cestos e cultura”: um estudo da vida de mulheres Kaingang da Terra Indígena Rio das Cobras - Nova Laranjeiras/PR - sob a perspectiva da agroecologia, declaro estar ciente e de acordo com o seu desenvolvimento nos termos propostos, salientando que a(s) pesquisadora(s) deverá cumprir os termos da Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde e as demais legislações vigentes como o uso de Equipamentos de Proteção Individual – EPIs (máscaras de proteção facial e ocular, luvas, botas ou sapatos fechados), e no momento da entrevista obedecer o distanciamento de pelo menos um metro e meio entre as pessoas, bem como realizar a entrevista em espaço aberto e evitar qualquer tipo de atividade que possa reunir pessoas com possibilidade de aglomeração. O contato com as entrevistadas/informantes da pesquisa se dará de forma aleatória, em virtude do trabalho desta pesquisadora enquanto Assistente Social do Centro de Referência de Assistência Social. Cabe salientar que a dimensão educativa do Serviço Social é essencial nesse momento de pandemia, na busca por medidas e estratégias de informação e orientação à população a respeito do acesso aos serviços públicos, principalmente na defesa pela viabilização de acesso aos programas, serviços e benefícios sociais, bem como na contribuição para a criação de mecanismos que venham desburocratizar a relação da instituição com as/os usuárias/os. Desse modo, o contato e a possível realização das entrevistas, acontecerão a partir das visitas da Assistência Social na Terra Indígena. Além das entrevistas que podem ocorrer de forma mais direta com o público alvo, outras serão realizadas por meio de videochamada ou de plataforma digital (meet.google), evitando contato presencial. As entrevistas serão realizadas e gravadas somente após concordância da entrevistada conforme propõe o Termo de Consentimento Esclarecido – TCLE (anexo).

Cheila A Ramos
Cheila Aparecida Ramos

Sob Kupine
Assinatura do Responsável pela Instituição

Nova Laranjeiras-PR, 13 de 10 de 2021.

APÊNDICE B - Termo de consentimento livre e esclarecido

Comitê de Ética em Pesquisa - CEP/UFFS TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

“Entre taquaras, cestos e cultura”: um estudo da vida de mulheres Kaingang da Terra Indígena Rio das Cobras - Nova Laranjeiras-PR - sob a perspectiva da agroecologia.

Prezada participante,

Você está sendo convidada a participar da pesquisa “Entre taquaras, cestos e cultura”: um estudo da vida de mulheres kaingang da Terra Indígena Rio das cobras - Nova Laranjeiras-PR - sob a perspectiva da agroecologia. Desenvolvida por Cheila Aparecida Ramos, discente do Mestrado em Agroecologia e Desenvolvimento Rural Sustentável da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), Campus de Laranjeiras do Sul-PR, sob orientação da Professora Dr^a Siomara Aparecida Marques.

A pesquisa compreende um estudo descritivo e exploratório a ser desenvolvido em uma comunidade indígena da etnia Kaingang, localizada na Terra Indígena Rio das Cobras, no Município de Nova Laranjeiras, Paraná. Tem como objeto de pesquisa analisar como ocorre a divisão sexual do trabalho sob a perspectiva dos estudos de gênero e do paradigma da agroecologia entre os povos tradicionais. O foco da pesquisa é mostrar como as mulheres, por meio de suas práticas cotidianas, estão inseridas na divisão sexual do trabalho e como se relacionam com o meio ambiente na produção de alimentos e no manejo dos recursos naturais. A análise de gênero permitirá descobrir como se estrutura a divisão sexual do trabalho e como se apresenta a agroecologia no manejo do meio ambiente para os diferentes gêneros. Discutir gênero atrelado à divisão sexual do trabalho implica utilizar termos como capacidades específicas ou agências masculinas e femininas que venham a corresponder ao papel social de cada indivíduo.

A metodologia que será utilizada neste estudo compreende a utilização de questionários e entrevistas a serem aplicados a um grupo de mulheres, com distintas idades e escolhidas aleatoriamente. Também serão utilizadas como coleta de dados as informações obtidas através da observação do pesquisador em relação ao seu objeto de estudo, informações estas que serão registradas em um diário de campo. As entrevistas serão realizadas a partir de um roteiro pré-elaborado, o qual permitirá que as entrevistadas não apenas forneçam respostas às perguntas específicas mas sobretudo relatem as suas experiências de vida e o significado dessas experiências em seus cotidiano.

O convite à sua participação se deve ao fato de sua condição de mulher indígena e por desenvolver algum tipo de atividade agrícola e ou de extrativismo. A sua colaboração é de fundamental importância para podermos conhecer a realidade da mulher indígena em suas práticas cotidianas e refletirmos sobre a temática dos estudos de gênero e da divisão sexual do trabalho em comunidades tradicionais e como estas tem se configurado e assumindo novos contornos e características em distintas épocas.

Sua participação não é obrigatória e você tem plena autonomia para decidir se quer ou não participar, bem como desistir da colaboração neste estudo no momento em que desejar, sem necessidade de qualquer explicação e sem nenhuma forma de penalização. Você não será penalizada de nenhuma maneira caso decida não consentir sua participação, ou desista da mesma. Contudo, ela é muito importante para a execução da pesquisa.

Você não receberá remuneração e nenhum tipo de recompensa nesta pesquisa, sendo sua participação voluntária.

Serão garantidas a confidencialidade e a privacidade das informações por você prestadas. Qualquer dado que possa identificá-la será omitido na divulgação dos resultados da pesquisa e o material armazenado em local seguro.

A qualquer momento, durante a pesquisa, ou posteriormente, você poderá solicitar da pesquisadora informações sobre sua participação e/ou sobre a pesquisa, o que poderá ser feito através dos meios de contato explicitados neste Termo.

“A sua participação consistirá em responder perguntas de um roteiro de entrevista/questionário à pesquisadora do projeto”.

O tempo de duração da entrevista é de aproximadamente uma hora, e do questionário aproximadamente 30 minutos. A entrevista será gravada somente para a transcrição das informações e somente com a sua autorização.

Assinale a seguir conforme sua autorização:

Autorizo gravação Não autorizo gravação

Ao final da pesquisa, todo material será mantido em arquivo, físico ou digital, por um período de cinco anos. O benefício relacionado com a sua colaboração nesta pesquisa é o de promover a iniciação científica, mediante o envolvimento do estudante em todo o processo de pesquisa; fortalecer a relação da Universidade com as organizações da sociedade civil e do Estado na implementação de políticas públicas; publicizar a pesquisa por meio da publicação de seus resultados em forma de artigo, forma de comunicação que poderá beneficiar os estudantes da UFFS e a comunidade em geral, que poderão contar com material rico em informações e análises sobre a situação das mulheres indígenas relacionada à questão de gênero e a divisão sexual do trabalho, na Terra Indígena Rio das Cobras.

A participação na pesquisa poderá causar riscos tais como: risco de constrangimento durante a entrevista. Na ocorrência de qualquer risco, a participante deverá comunicar à pesquisadora.

Os resultados serão divulgados em eventos e/ou publicações científicas mantendo sigilo dos dados pessoais. Além de ser apresentado através de palestras dirigidas ao público participante.

Caso tenha dúvidas sobre as mudanças ocorridas na pesquisa que não constam no Termo de Consentimento Livre e esclarecido, e caso se considera prejudicada em sua dignidade e autonomia, você poderá entrar em contato com:

- A pesquisadora Cheila Aparecida Ramos pelo telefone (42) 9 9826 3928, no endereço: Rua Capitão Antônio Joaquim de Camargo, 391 B, Centro, Laranjeiras do Sul - Paraná – Brasil.

- Comitê de Ética em Pesquisas da UFFS o qual se configura em um Colegiado interdisciplinar e independente que exerce um papel consultivo, educativo e deliberativo relativo às atividades de pesquisa que envolve seres humanos, o mesmo pode ser contatado no endereço: Universidade Federal da Fronteira Sul, Bloco da Biblioteca, Sala 310, 3º andar, Rodovia SC 484 Km 02, Fronteira Sul, CEP 89815-899, Chapecó, Santa Catarina, Brasil. E-mail: cep.uffs@uffs.edu.br

- Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP a qual esta interligada ao Conselho Nacional de Saúde (CNS), é uma comissão composta por diferentes profissionais de diversas áreas de atuação para juntos avaliarem os aspectos éticos das pesquisas que envolvem seres humanos no Brasil de acordo com as legislações e protocolos vigentes. O CONEP poderá ser contatado através do endereço: Comissão Nacional de Ética em Pesquisa - CONEP: SRTVN - Via W 5 Norte - Edifício PO700 - Quadra 701, Lote D - 3º andar - Asa Norte, CEP 70750 - 521, Brasília (DF); Telefone: (61) 3315-5877.

Caso concorde em participar, uma via deste termo ficará em seu poder e a outra será entregue ao pesquisador. Não receberá cópia deste termo, mas apenas uma via.

Desde já agradecemos sua participação! Laranjeiras do Sul, ____ de _____ de 2021.

Nome do Participante

Assinatura do participante

Cheila Aparecida Ramos
Pesquisadora

APÊNDICE C - Roteiro de Entrevista

ROTEIRO DE ENTREVISTA

DADOS PESSOAIS: NOME, IDADE, ESCOLARIDADE, ESTADO CIVIL...

RELAÇÃO COM A NATUREZA E ASPECTOS DA AGROECOLOGIA:

Como era a relação do indígena com a natureza no passado? E nos dias atuais?

Como era a agricultura do passado? Principais cultivos?

Como era feito o manejo dos recursos naturais?

Como eram feitos o beneficiamento dos alimentos/ preparo dos alimentos?

Como era consumido? Receitas e pratos típicos?

Como é praticada a agricultura hoje? Quando aconteceu o contato com as comidas industrializadas?

No passado faziam uso de plantas/ervas medicinais? Esse hábito ainda se mantém na sua família?

QUESTÕES CULTURAIS

Como era o artesanato no passado? E na atualidade?

Como era a religião no passado? No que acreditavam? E como ela se apresenta na atualidade?

Os principais rituais realizados no passado? Eles ainda são realizados na atualidade?

Como eram os CASAMENTOS NO TEMPO ANTIGO?

E como eles são na atualidade?

ASPECTOS DA DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO

Quais são as obrigações da mulher na família indígena?

Quais são as obrigações do homem na família indígena?

Quais são os papéis do homem e da mulher junto a Comunidade?

A educação dos filhos é responsabilidade de quem?

Na confecção do artesanato há diferenças no trabalho executado entre homens e mulheres?

A comercialização do artesanato é feita por quem?

Na agricultura há diferenças no trabalho executado entre homens e mulheres?

Como é visto ou interpretado o fato da mulher ser a provedora do lar e trabalhar fora de casa?

As mulheres trabalham fora de casa

No que trabalham? (roça, taquara, professora, venda de artesanato...)

Os homens trabalham fora de casa? No que trabalham?