

Corpos-territórios *kanhgág*: políticas e violências de gênero a partir de uma perspectiva descolonizante¹

Jaciele Nyg Kuitá Fideles (UFPR)

Paola Andrade Gibram (USP)

Este trabalho, fruto de uma parceria entre uma pesquisadora kaingang e uma pesquisadora não-indígena, busca problematizar e trazer reflexões críticas a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre os Kaingang, explorando questões de gênero de forma associada às históricas - e ainda presentes- imposições colonizadoras do Estado, que culminaram em transformações profundas no modo de ser indígena. Partindo da concepção de que o corpo kaingang é constantemente construído de forma relacional em seu território próprio e ancestral, propõe-se que os esbulhos territoriais sofridos ao longo dos últimos séculos não podem ser pensados de forma dissociada das violências imputadas aos corpos indígenas. Neste sentido, os estupros que hoje mancham a história do contato entre mulheres indígenas e homens fóg (não-indígenas), são percebidos como invasões e expropriações do corpo da mulher kaingang, assim como ocorreu com seus territórios. Por outro lado, entende-se aqui que a política indígena não pode ser concebida como algo destacado das percepções, olhares e posturas acerca da criação e construção do corpo e pensamento kaingang. Assim, ainda que as lideranças políticas kaingang sejam majoritariamente masculinas, a atuação das mulheres no plano político se dá de forma profunda desde tempos imemoriais, uma vez que são elas as principais responsáveis pela transmissão intergeracional de conhecimentos relativos à construção do corpo e dos modos de ser indígena, bem como da consolidação de vínculos e da constante construção de coletivos sociopolíticos a partir de suas redes relacionais e da criação em suas próprias casas ou núcleos familiares. As mulheres, portanto, seriam relacionadas ao sentido criativo da noção de “produção” – produção de corpos, pensamentos, vínculos, coletivos. Aos homens, caberia o plano da “ação”. Estas formulações do político, por sua vez, convergiriam com a concepção de mundo kaingang dualista, relacionando-se pela diferença, dinamicidade e transformação. Diante do apresentado, buscaremos neste trabalho pensar, a partir de situações concretas do cotidiano e da percepção de mulheres kaingang envolvidas com o movimento indígena nacional – portanto, altamente atuantes no plano das mediações, lutas e diplomacias entre as políticas indígenas e não-indígenas-, diretrizes que poderiam contribuir para a construção de políticas públicas relativas às violências de gênero, destacando as especificidades necessárias para o mundo kaingang.

Palavras-chave: gênero; circulação de conhecimento; Kaingang

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

² Nyg compõe a comissão da REJUIND (Rede de Juventude Indígena), que é um movimento coletivo de militância criado em 2009 com o objetivo de ser uma ferramenta para apoio e fortalecimento das juventudes indígenas. Trata-se de uma rede em que são utilizadas novas tecnologias de informação e comunicação, que busca fortalecer as potencialidades de jovens lideranças, ampliando suas redes de ações - que envolvem desafios, mas também oportunidades de empoderamento político. Possibilitando o diálogo entre diversos povos indígenas no Brasil, as organizações e movimentos da REJUIND atuam na defesa dos direitos humanos dos povos indígenas por meio do fortalecimento cultural e

Apresentação

Este texto tem como objetivo apresentar as percepções de uma mulher indígena kaingang acerca da estrutura política, das relações de gênero e das relações intergeracionais na localidade onde viveu a maior parte de sua vida, a Terra Indígena Apucarantina (PR). Trata-se, para as autoras, de um primeiro exercício de abordar textualmente questões de profunda complexidade. Visamos aqui tornar possível abarcar problemas referentes às violências vividas por mulheres kaingang, para que estes possam ser enxergados, debatidos, para que então seja possível pensar intervenções e melhorias nas políticas públicas referentes a tais violações. Não se buscam aqui, portanto, explicações culturalistas, mas a apresentação de problemas, abrindo-os à reflexão crítica. Trata-se também de uma primeira experiência textual entre esta dupla, formada por uma pesquisadora indígena e uma antropóloga não-indígena, o que também coloca ao texto mais desafios. Não procuraremos aqui concluir questões, sabendo que estas serão aprofundadas com os debates e o desenvolvimento das reflexões aqui preliminarmente esboçadas.

Neste texto a perspectiva de Nyg Kaingang, militante indígena², pesquisadora e graduanda em Serviço Social pela UFPR, será propositalmente predominante em relação à perspectiva de Paola Gibram, mulher antropóloga não-indígena. Esta escolha faz parte da busca pela *descolonização* do pensamento, movimento que abrange muitas camadas de relação, de práticas e de produção de conhecimento. Devemos notar que preferimos usar o termo “descolonização” ou “perspectiva descolonizante” por ser esta a forma como os integrantes do Movimento Indígena o utilizam³. Faz parte, portanto, do vocabulário e da forma como militantes indígenas

2 Nyg compõe a comissão da REJUIND (Rede de Juventude Indígena), que é um movimento coletivo de militância criado em 2009 com o objetivo de ser uma ferramenta para apoio e fortalecimento das juventudes indígenas. Trata-se de uma rede em que são utilizadas novas tecnologias de informação e comunicação, que busca fortalecer as potencialidades de jovens lideranças, ampliando suas redes de ações - que envolvem desafios, mas também oportunidades de empoderamento político. Possibilitando o diálogo entre diversos povos indígenas no Brasil, as organizações e movimentos da REJUIND atuam na defesa dos direitos humanos dos povos indígenas por meio do fortalecimento cultural e intergeracional com as juventudes de base (aquelas que habitam ou estão fortemente ligadas aos territórios indígenas). Além disso, suas ações contribuem para a aproximação entre as redes de juventude na América Latina e Caribe.

³ Percebemos que o termo “decolonial” tem sido mais utilizado em textos acadêmicos, mas não iremos nos deter à problematização dessas terminologias. Como colocado, usamos a expressão tal como ela é correntemente usada no Movimento Indígena. az

contemporâneos constroem suas críticas às relações com os brancos e suas instituições.

Cumpre também salientar que a antropologia, além de permear a relação entre as autoras, neste texto apresenta-se principalmente como uma ferramenta, por meio de conceitos e de algumas questões de cunho comparativo que potencialmente somam na construção dos argumentos. Trata-se aqui de um texto, em suma, que também aspira ser uma ferramenta, um suporte à prática e às ações de intervenção nos territórios indígenas kaingang.

Passemos às mulheres e ao território kaingang de Apucarantina.

Um dia comum

Sábado de manhã na Terra Indígena Apucarantina. Ela levanta cedo, passa um café, prepara um virado rodeada dos netos e bisnetos, brinca com a nenê. Vai para o quintal que é repleto de árvores que ela mesmo plantou. Peroba, mangueira, goiabeira, jaboticabeira, laranjeira. O neto menino sobe na laranjeira e com destreza usa o facão para fazer um gancho e retirar as frutas. Ela senta no banco na sombra do jambolão e, com a *gre* [peneira], escolhe o feijão da sua roça, que foi plantado e colhido com a ajuda dos seus netos, filhas, noras e genros. Deixa o feijão no fogo, dá as coordenadas para o almoço para sua neta e sai.

Vai visitar sua vizinha, com quem foi ao baile na noite anterior. Lá estão outras mulheres, que conversam com detalhes os últimos acontecimentos da comunidade. Opinam sobre atuação das lideranças, conversam sobre a produção e a venda de seus artesanatos, sobre feitos de seus filhos, sobre a atuação dos professores e dos agentes de saúde. Volta para casa, aconselha a neta a se organizar para o almoço sair na hora certa, termina de preparar a carne, a abóbora, o arroz. A vizinha vem para o almoço, assim como suas filhas, genros, netos e bisnetos.

Aproveita a ocasião para reunir os jovens que vieram comer da mesma panela para conversar sobre assuntos diversos, entre eles o convite que receberam para ir a uma festa na aldeia Água Branca. Trata-se de jovens pertencentes ao coletivo *Nén Ga*, uma organização de resistência criada há seis anos por esses mesmos jovens que estão ali sentados na varanda, ouvindo o que ela tem a dizer. Além dos assuntos práticos para a apresentação de seus cantos e danças nesta festa, ela fala a respeito da conduta que devem ter nesta outra aldeia, um espaço que lhes é diferente do cotidiano, onde

por isso devem ter mais cuidado e respeito. Continua falando sobre assuntos relativos ao pensamento kaingang, à cooperação entre homens e mulheres, ao conhecimento e ao cuidado com as crianças. “*Vysy ti ge nigti*” [antigamente era assim]...

“Os índios não brigavam antes. Hoje os pais e mães brigam com as crianças, por isso elas são venhkagtig [teimosa, que não respeita]. Não pode dar tapa nas costas, porque ali está a força dela. As crianças eram calminhas [...]. Antigamente o homem ficava sentado, quieto, não brigava. Era uma calma. Quando ele chegava, trazia uma caça e o mel que ele trazia do mato, a mulher já pegava aquele mel, misturava com água e dava pra ele tomar, sem ele pedir. Ele já tinha feito o trabalho dele. Depois ia tirar o couro, limpar o bicho junto com suas filhas, enquanto ele ficava ali sentado mesmo. Eles tinham muito respeito um pelo outro. Um não queria ser mais que o outro. Então acho que essas crianças deveriam aprender isso agora, e respeitar.”

Os jovens seguem para o campo de futebol, as filhas ajudam a lavar a louça. Ela resolve, antes de descansar, ir ao mato catar lenha, e pegar uns remédios. A tarde continua.

Transmissão circular de conhecimentos: mulheres, corpo, território

A descrição acima refere-se a um sábado comum da vida de uma mulher kaingang chamada Gilda Kuitá. Esta mulher é um exemplo que nos é familiar, mas traz aspectos do cotidiano que são comuns a muitas mulheres kaingang. Gilda Kuitá é conhecida como uma grande liderança feminina, apresentando um grande espectro de ação e influência nos meios da educação indígena, saúde, relações intra e intercomunitárias. Essas atuações não obliteram – ou melhor, não são contraditórias – com o fato de ela ser uma mulher verdadeiramente kaingang [*kanhgág pé*]. Ao contrário, suas propensões ao gerenciamento e à estratégia, ligados à sua múltipla atuação em espaços que vão desde sua casa a espaços jurídicos do mundo não indígena (como o Ministério Público Federal e as universidades públicas do Paraná)

reafirmam uma postura do *ser mulher kaingang*, que se atualiza em contextos contemporâneos.

O que evocamos ao mencionar a expressão “ser mulher kaingang”? Para refletirmos sobre essa pergunta, destacamos aqui o cuidado de não cairmos em uma generalização essencialista, trazendo o ponto de vista de uma mulher kaingang contemporânea. Nyg Kaingang – como já apresentado, uma das autoras deste trabalho- , faz parte de um núcleo familiar (é filha de Gilda Kuitá) que traz em sua linhagem a presença forte de mulheres que traduziram ao longo de gerações diferentes formas de ser *kanhgág fi*. Sua trajetória se compõe de um exercício constante de percepção e de aprendizado do que foram e do que são essas mulheres no mundo kaingang, algo que orienta sua atuação dentro e fora de seu coletivo de origem, no território Apucarantina.

O conhecimento que lhe foi transmitido pelas mulheres que lhe antecederam permite perceber que seu estar no mundo hoje – sempre em trânsito, construindo redes dentro e fora de sua comunidade – se orienta e adquire um sentido mais profundo e perene quando ela se conecta com o que define como sua “memória matriarcal”. Essa conexão lhe permite perceber, por exemplo, que o *kanhgág jykre* (pensamento kaingang) pode ser formulado em termos relacionais de circulação, e nunca de posse ou apropriação – o que, em última instância, entendemos que levaria à dominação de uns pelos outros, daqueles que detém o conhecimento sobre aqueles que não o detém⁴. E este seria um ponto central para pensarmos a respeito do “ser mulher kaingang”: uma ontologia móvel, aberta e transformativa, que se constrói fundamentalmente pelo acesso a conhecimentos ancestrais, e pelo estatuto assumido pelas mulheres em ser engenho, meio e fim para a circulação deste conhecimento. Esta circulação se dá oralmente, pelas falas, mas também pela construção constante dos corpos, da criação das crianças, da relação e da experiência constante em seus territórios, que envolve sempre – e principalmente - uma dimensão espiritual.

Assim, aspectos do cotidiano de uma mulher kaingang como Gilda Kuitá – aqui propositalmente trazidos -, revelam em nuances formas de ser *kanhgág fi*

⁴ Veja-se que aqui estamos diante de uma concepção similar ao que foi apontado por Clastres (2003 [1963]) em relação ao *poder* nas sociedades ameríndias. Considerando que o conhecimento é uma forma de poder, o mecanismo de circulação de conhecimento praticado e vivenciado principalmente pelas mulheres kaingang (não apenas), coloca-se também como um mecanismo de resistência à cristalização e centralização do poder em estruturas unificadas e destacadas do corpo social. Algo congruente, portanto, com o que foi elaborado pelo autor a respeito dos mecanismos ameríndios de centrifugação do poder que são *contra o Estado*.

materializadas em cuidados com os filhos, netos, com o conhecimento de onde se encontram ervas e remédios do mato, boas lenhas, taquara. Revelam que esta forma de estar no mundo torna indissociável a relação com o território e a produção de seus próprios corpos e dos corpos daqueles que são criados, cuidados por elas. Em outras palavras, trata-se de um modo de ser kaingang em que a produção de vínculos com o território é inseparável da produção de pessoas, da produção de corpos. Estes vínculos, por sua vez, são materializáveis - em alimentos, remédios, cestarias-, mas são também vivenciados espiritualmente. Matéria e espírito não pertencem a domínios distintos, e toda a relacionalidade a que aqui viemos nos referindo a respeito das *kanhgág fi* transpassa esses divisores.

Os cuidados com as crianças ilustram bem este ponto: sendo consideradas os maiores vínculos com o mundo espiritual dos mortos, as mulheres kaingang destinam uma série de cuidados aos momentos da gestação, ao nascimento e ao pós-nascimento, investindo cuidados que perduram aos primeiros anos de vida da criança. Na gestação, a parturiente toma chás e faz banhos de ervas específicas para este momento, faz caminhadas pelo mato. A avó e a parturiente conversam com o *gir si*, e geralmente já lhe dão o nome antes de nascer. Esses banhos, os chás, o nome e a comunicação com o *gir si* são para garantir que a criança nasça forte, saudável, e não queira voltar para o mundo espiritual. Caso a criança nasça *vynh vyj* [algo que não é firme, é mole, pode cair], faz-se necessário, então, levá-la aos cuidados do/da *kujã* para que seja feito um trabalho de fortalecimento, sendo muitas vezes trocado seu nome por um nome *tár* [forte]. Todos esses conhecimentos são transmitidos intergeracionalmente pelas mulheres.

“Assim” – e aqui a voz é exclusivamente de Nyg - “o estar no mundo nos permite materializar esta circulação quando tecemos de forma material e imaterial as nossas percepções acerca das nossas práticas. Dessa forma estamos sempre no processo de gestar algo que contribua positivamente e construtivamente dentro dos nossos coletivos seja no âmbito familiar ou comunitário.”

Hán e jykren

Um ponto que gostaríamos de destacar é que a produção de vínculos com territórios, a produção de corpos, os cuidados com o espírito – aspectos centrais na agência das mulheres kaingang- estendem-se ao plano sociopolítico, uma vez que,

assim como já foi percebido e descrito em outros contextos kaingang (cf. Fernandes et al 1999; Rocha 2012; Gibram 2016; Schild 2016), a constituição constante do coletivo político mais amplo depende da construção dos vínculos estabelecidos nos núcleos residenciais. Vínculos estes que passam pelos cuidados, pela criação, pelas práticas de solidariedade e sociabilidade cotidianas aqui mencionadas a respeito das mulheres kaingang.

Pensamos estar diante também, portanto, da necessidade da superação do divisor *doméstico x público* no que concerne às diversas camadas de relação entre homens e mulheres kaingang. Ainda que etnografias mais recentes (destacamos aquelas citada no parágrafo anterior) tenham apontado que os planos de ação política não se limitam ao domínio público, aqueles sendo também engendrados no domínio doméstico, pensamos que a utilização desta dicotomia restringe a abordagem das dinâmicas relacionais entre os *kanhgág fi/ ti* a limites que o próprio léxico ligado a esses divisores impõem⁵.

A atenção, vivência e proximidade com o modo de ser *kanhgág* levam, a despeito dessas limitações, à necessidade de atentar-nos para outras formas de conceber as dinâmicas cotidianas de relações entre homens e mulheres kaingang e, por conseguinte, a outras formas de perceber as formulações do âmbito político. O foco em certas maneiras como homens e mulheres experienciam suas relações de gênero, tanto no âmbito de suas residências como no âmbito comunitário/ público (que, como já apresentado, pode ser encarado como uma extensão de suas redes familiares) leva-nos a perceber que existem complementariedades, sempre assimétricas, entre as relações e formas de agência que abrangem tanto níveis práticos quanto subjetivos. Essa complementariedade apontaria a polos de ação ou estar no mundo manifestos pelos termos *hán* [agir] e *jykren* [elaborar, criar, conceber, produzir] – termos estes associados respectivamente aos planos de agência masculinos e aos planos de agência femininos. *Hán* e *jykren* diriam respeito a

⁵ Importante lembrar que a dicotomia público x doméstico foi balizar para as descrições pioneiras sobre os grupos Jê contemplados pelo Projeto Harvard Brasil Central. Autores como Roberto daMatta, Terence Turner e Maybury Lewis, desdobrando as premissas relacionais do dualismo percebidas por Lévi-Strauss (1958) entre os Bororo, elaboraram descrições nas quais o plano de atuação feminina foi associado à periferia e ao aspecto biológico, enquanto o plano de atuação masculina foi associado ao centro, ao cerimonial e à vida sócio-política. Relegadas à periferia, as mulheres não foram, assim, descritas nestas pesquisas como plenamente sociais. Uma das revisões mais importantes deste modelo foi elaborada por Lea (1999) que, a partir da sua etnografia entre os Mebengokre, “desnaturaliza” o gênero neste contexto, demonstrando que as Matri-Casas são domínios jurais, onde ocorre transmissão intergeracional de nomes e *nekretx* (o que há de mais valioso ali) apresentando, portanto, uma relevância sociopolítica central para estes coletivos.

maneiras de estar no mundo e a agenciamentos que transpassam divisores espaciais – transpassando, portanto, aquilo que chamamos de *público doméstico*: as mulheres *criam, elaboram* em suas casas e além delas, assim como os homens *agem* em suas casas e nos espaços comunitários.

Esses polos – *hán x jykren* - que denotam formas de agentividade/experiência, por sua vez, não são exclusivos a homens ou a mulheres, mas são pressupostos de um plano modelar ou ideal. Em outras palavras, existem mulheres kaingang que ocupam o espaço da ação política, atuando em frentes de resistência, ocupando lugares públicos de fala, atuando como lideranças centrais nas lutas territoriais e políticas contemporâneas. Tal é o caso, por exemplo, de Martina Vergueiro para o contexto da TI Sêgu (RS) (cf. Creatini 2012), de Odila Kysã, Andila Nivysãnh e Ângela Norfa (cf. Schild 2016) para o contexto da TI Serrinha (RS) e de D. Gilda Kuitá, para o contexto dos territórios kaingang no norte do Paraná (cf. Novak, Rodrigues & Mota 2017). Por outro lado, existem – mais excepcionalmente- homens kaingang que experienciam mais intensivamente o cuidado com os filhos, a criação de redes, as produções de vínculo intra e extra residenciais. Pensamos, portanto, que estamos diante de polos relacionais de um “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (cf. Lévi-Strauss 1991), que estão sempre em transformação, ativados pela diferença de um polo em relação a outro⁶.

Além do mais, se acima chamamos a atenção para o princípio de circularidade do conhecimento como algo fundamental ao *kanhgág jykre*, a complementariedade⁷

⁶ Para o presente texto devemos ressaltar, que entendemos que o princípio da complementariedade não é contraditório com o desequilíbrio. Pensamos que é possível pensar relações complementares entre pares assimétricos, que se relacionam sempre pela diferença e pela transformação, sem pressupor a ideia de um todo acabado.

⁷ Veja-se que a complementariedade de gêneros foi tratada por Rosa (2008) ao descrever a importância dos agenciamentos femininos/ maternos e masculinos/paternos para a constituição da pessoa kaingang. Pautada no princípio dualista que rege as relações entre as metades *kamé* e *kanhru*, a autora propõe também pensar a pessoa kaingang como dual, esta sendo formada pelo corpo/ *há* e pelo espírito/ *kuprig*, que, segundo suas descrições, seria assimilado ao corpo no momento da nomeação. Os elementos etnográficos trazidos por Rosa explicitam a importância das mulheres na nomeação e na produção dos corpos – por meio de cuidados, alimentação, restrições, banhos de ervas - contribuindo, assim, para pensar a formação da pessoa kaingang a partir da complementariedade dos agenciamentos masculinos e femininos. Tratou-se, portanto, de pensar a questão da formação da pessoa kaingang não apenas pelo princípio da patrilinearidade, como havia sido feito até então. Vale retomar algumas das afirmações que revelaram o posicionamento acerca de autores que se limitaram a descrever o agenciamento masculino no que concerne à constituição da pessoa kaingang : “a criança devia a existência exclusivamente ao pai. A mãe era somente a depositária e guarda da prole (...) a condição do pai passava aos filhos e não a da mãe” (Teschauer 1927: 44 apud Fernandes, 1998: 27); “Assim sendo, as mulheres Kaingang partilham a visão de que o filho é feito pelo homem. A ligação natural mãe-filho

relacional entre homens e mulheres pautadas na dimensões do agir [*hán*] e do criar/produzir/conceber [*jykrén*] apontam para formas existenciais que não permitem a emergência de um poder arbitrário, pautado na exclusividade e retenção das formas de conhecimento e na dominação de um gênero sobre outro.

A quebra

Para abordar os problemas contemporâneos relativos às estruturas políticas e às violações sofridas pelas mulheres kaingang no *uri* [tempo atual, hoje] precisamos ter em mente a profundidade das questões acima esboçadas. Trata-se de concepções de difícil elaboração, que explicitam as limitações da linguagem acadêmica – em português- para tratar de temas que envolvem espiritualidade e concepções profundas no modo de ser *kanhgág*.

Como já apresentado, pensamos que estruturas políticas que cristalizam ou detêm o poder não são condizentes com as noções de *circularidade* e *complementariedade* aqui trabalhadas. Além do mais, a partir de narrativas de muitos *kofá* [pessoas mais velhas kaingang] sabemos que o poder político kaingang, no *vysy* [tempo passado, dos antigos], não era estabelecido na dimensão material de controle do trabalho, dos meios e dos bens. Tratava-se de um poder que conjugava materialidade e imaterialidade, no qual o trabalho de líder – o *pāi'mág* - era vinculado ao poder espiritual, cujos especialistas são os *kujã* [xamã kaingang]⁸.

A experiência como mulher kaingang de uma das autoras deste texto, a atenção ao que falam os *kofá* e a leitura de fontes deixadas por etnógrafos, cronistas e viajantes sobre os kaingang do passado⁹ levam-nos a perceber que os problemas advindos da cristalização do poder por algumas lideranças masculinas no *uri* devem ser pensados como algo decorrente das estruturas coloniais impostas ao longo dos muitos anos de contato com os *fóg* [não indígenas]. A cristalização do poder entre homens nos postos formais da liderança parece estar relacionada às violentas

não faz parte da ideologia Kaingang (...) A mãe é, em última instância, a mulher do pai”(Veiga, 2000:100).

⁸ Veja-se que para D. Gilda Kuitá o *pāi'mág* é idealmente um ser diferenciado, que “possui um espírito superior” daí decorrendo seu poder de decisão. Para ela, as ações como líder seriam ligadas às atribuições geralmente associadas aos *kujã*, como as “visões espirituais”, por meio das quais se podem definir “questões materiais e imateriais” relativos à comunidade.

⁹ Cf. Gibram (2016) para uma relação a respeito dessas fontes.

intervenções das políticas de aldeamentos nos séculos XVIII e XIX (cf. Amoroso 2013) e das instalações do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) nos territórios kaingang (cf., entre outros, Novak e Mota 2015) nas décadas de 30 e 40. Estas instituições brancas, com suas particularidades históricas e contextuais, tinham como vetores de ação a centralização de poderes, a vigília e a imposição de práticas militaristas e patriarcais.

Uma das violações mais pungentes das ações do SPI nos territórios kaingang diz respeito ao trabalho escravo conhecido pela prática do *panelão*. Nesse sistema, mulheres, homens, crianças eram obrigados a trabalhar o dia inteiro em plantações administradas pelo SPI, em troca de apenas um prato de comida servido no panelão. Essa comida muitas vezes era somente polenta. Existem relatos de mulheres mais velhas da TI Ivaí (PR) acerca de abortos sofridos nesta época por mulheres grávidas que eram obrigadas a trabalhar por muitas horas seguidas. Segundo estes relatos, essas mulheres usavam vestidos feitos em uma modelagem determinada pelos administradores do SPI, feita da sobreposição de duas peças de pano. Quando abortavam no meio do trabalho na lavoura - devido à exaustão e ao sol quente -, rasgavam uma das barras deste vestido e enrolavam o feto, colocando-o nos vãos das copas das árvores até o final da jornada de trabalho. O feto ficava ali exposto às moscas, até que elas voltassem para aldeia, quando então podiam realizar os cuidados necessários de enterro do feto (que já é considerado um ser espiritual *kanhgág*, tal como mencionamos acima).

Importante ressaltar que a presença dos homens em postos de fiscalização remete também a essas estruturas impostas pelo SPI, nos quais a figura do *capitão*¹⁰ era ocupada por um indígena homem, que trabalhava como uma espécie de carrasco que vigiava e controlava o trabalho dos demais. Ainda que nas terras indígenas no Paraná tenham sido extinguidas essas práticas e essas nomeações militares a esses postos, aspectos desse modelo se perpetuam em algumas configurações políticas atuais.

Veja-se que a ênfase sobre esses acontecimentos históricos neste texto diz respeito às reflexões críticas que vêm sendo construídas por juventudes indígenas nas suas organizações contemporâneas (referimo-nos aqui especialmente ao *Nên Gá*, coletivo de resistência cultural do território Apucarantina). Essas organizações vêm

¹⁰ Em outros contextos kaingang, especialmente no estado do Rio Grande do Sul, constata-se outras patentes militares na formação da liderança como major, sargento, cabos, polícias.

construindo e debatendo atuações políticas a partir dessas memórias e da revelação desses aspectos históricos, buscando a retomada dos princípios de circularidade e complementariedade como norteadores da experiência de ser *kanhgág* no contexto atual. Portanto, a crítica a esses modelos históricos não busca apenas negativizar ou confrontar práticas da liderança, mas fomentar a reflexão e as construções de novas formas de atuação em vias de processo com essas juventudes. Que serão as futuras lideranças kaingang.

A quebra dos princípios de circularidade e complementariedade decorrente dos maus encontros com os *fóg* e suas instituições colonizadoras levou a uma série de violações nos territórios indígenas, imputadas principalmente nos corpos das mulheres. Se aqui mencionamos os abortos decorrentes do trabalho forçado às mulheres grávidas, é inevitável pensarmos a respeito dos estupros. Os estupros não apenas físicos, mas mentais e existenciais pelos quais passaram as mulheres são formas de expropriação similares às invasões territoriais que fragmentaram a experiência indígena. Entendemos que as violências imputadas às mulheres kaingang hoje são resquícios das atrocidades cometidas por estruturas de poder colonial. Desta forma ressaltamos que buscamos desconstruir algumas afirmações errôneas que mencionam os estupros, estupros coletivos e outras formas de violência imputada às mulheres como práticas culturais tradicionais, afirmações estas proferidas muitas vezes pelos próprios indígenas.

É extremamente necessário apontar que essas violências também estão ligadas intrinsecamente à invasão de valores morais brancos. Os estupros – na maior parte das vezes - são “justificados” pelo fato de as mulheres estarem andando sozinhas pela noite ou estarem embriagadas. Ou seja: pelos mesmos motivos que são muitas vezes “justificados” os estupros no mundo dos brancos pela violenta perspectiva machista disseminada entre os *fóg*. No passado, segundo os *kofá*, a mulher kaingang não era privada de andar sozinha, tampouco de se embriagar. O ritual/ festa do *Kiki*¹¹ era a prova disso. Por outro lado, as *mén tu* [mulheres sem marido] são figuras que

¹¹ O *Kiki* é considerado o evento mais “tradicional” da cultura kaingang, cujos procedimentos apenas alguns “troncos-velhos”¹¹ hoje dominam. Nas obras de Crépeau (1997), Tommasino (1995, 2000), Veiga (2000) e Fernandes (1998) encontram-se relatos sobre a realização desta festa funerária em diversas aldeias Kaingang no começo do século XX. A partir da metade deste século ele passou a ser realizado apenas na TI Xaçepó (SC). No ano de 2011 ele foi também realizado na TI Kondá. De acordo com Fernandes (1998) e Veiga (2000), o “abandono” do *Kiki* em muitas aldeias no século passado coincide com o contato permanente com os brancos, através da instalação de postos do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) e da presença de igrejas cristãs nas aldeias.

apontam para a transformação desta moralidade: no passado, dizia-se que estas mulheres eram muito valorizadas, sua importância sendo atribuída ao fato de serem mulheres fortes, que iam para a guerra com os homens. Ao longo do tempo esta figura foi sendo subjugada por preconceitos moralizantes acerca de suas escolhas de viver sem marido e preferir criar seus filhos sozinhas. Este julgamento, acreditamos, provém de uma ética branca cristã, também imputada aos poucos, como sabemos, pelo colonialismo.

Transformações *kanhgág*: pensando as intervenções

Tudo o que foi até aqui brevemente apresentado (não é nossa intenção fechar esse debate, de ampla complexidade) está ligado à percepção da necessidade de se construir intervenções que sejam condizentes com a realidade atual dos territórios kaingang. O foco aqui é dado ao contexto do território Apucarantina, mas o intuito é que as questões trazidas possam trazer colaborações para outros contextos – não perdendo de vista as particularidades, mas também as congruências dos processos históricos colonizadores que atingiram a todos os territórios kaingang.

Nyg Kaingang, futura assistente social, percebe - a partir de suas experiências em seu território – a urgência de se pensar a construção de políticas públicas que atuem na reversão dos processos de violência, de forma não arbitrária, mas ciente das questões específicas do modo de ser *kanhgág* e dos processos históricos de colonização. O que acredita, de forma compartilhada a outras mulheres kaingang de seu território e dos membros do coletivo *Nén Gá* do qual faz parte, é que as reivindicações de melhoria nas relações comunitárias, na saúde, na educação, bem como as reivindicações territoriais só irão avançar se feitas de forma congruente com trabalhos que enfoquem a retomada do respeito pelas mulheres. Esta retomada, por sua vez, faz parte de um trabalho contínuo, embasado nos princípios de circularidade dos conhecimentos e de complementaridade de gêneros – princípios que este texto buscou descrever, ainda que de forma breve.

Diz Nyg: “As políticas públicas devem ser pensadas de modo cauteloso, respeitando o nosso tempo e a nossa maneira de abordar o que os *fóg* entendem por gênero. Percebe-se que as políticas voltadas para as mulheres kaingang hoje sobrepõem nossos modos específicos de experiência de gênero. A lei Maria da Penha é um exemplo destas políticas sobrepostas: ainda que ela parta de um intuito de se

trazer benefícios às mulheres, ela precisa ser aprimorada a partir de olhares que partam das realidades especificamente indígenas. O ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) é também um tipo de política arbitrária voltada às crianças e jovens indígenas, que também atinge as mulheres. Em muitos contextos, crianças são tomadas de suas mães por motivos preconceituosos, que desconhecem a realidade indígena. O problema maior nestes casos é não haver um intuito de se conhecer os mundos indígenas, tampouco de se desenvolver uma sensibilidade perante os casos. Casos nos quais é nitidamente perceptível a falta do exercício dos princípios éticos que diferenciam as singularidades da universalidade, que pautam a atuação de profissionais que atuam no âmbito da execução dessas políticas públicas.”

Todas as questões trazidas neste texto têm o intuito de fomentar e aprofundar o debate acerca do aprimoramento das práticas de intervenção já existentes. Assim, por um lado, trata-se de enfatizar a necessidade de problematização de políticas públicas em vigência - como as apontadas por Nyg - e, por outro, dar a devida ênfase a processos de transformação operados pelos coletivos indígenas em seus territórios. A respeito destes últimos, destacamos os processos de luta e retomada realizados pelo coletivo *Nén Gá* que, sendo um coletivo autônomo e independente – tanto em relação ao Estado quanto às lideranças locais – atua cotidianamente no fortalecimento de vínculos intergeracionais e coletivos, na vivência das festas e da memória dos antigos, e na resistência para a luta - luta que se concretiza em cantos, danças, pinturas – seus “rituais”.

Composto majoritariamente por jovens, o *Nén Gá* agrega também muitas crianças e tem como mentores pessoas mais velhas como D. Gilda Kuitá. Seus cantos enfatizam e personificam a complementaridade de gêneros. Sua luta é constante e só existe por meio da ação / *hán* e da estratégia/criação / *jykren* de homens e mulheres. Suas danças trazem para o chão em que pisam a noção de circularidade. Trazem para o concreto o ideal da não submissão de uns pelos outros, mas da coletividade despojada de toda e qualquer dominação. Acreditamos que intervenções externas devam, com a devida cautela, conhecer os movimentos que emergem nos territórios indígenas – tais como o *Nén Gá* - e serem direcionadas a seu fortalecimento. Trata-se, afinal, de forças de transformação *kanhgág* que disseminam novas formas de relacionalidade no *uri*, tendo como base a vivência e atualização de princípios imemorialmente veiculados desde o *vysy*.

Referências bibliográficas

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 2003[1963].

CRÉPEAU, Robert R. Mito e ritual entre os índios Kaingang do Brasil Meridional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre : UFRGS, v. 3, n. 6, p. 173-86, out. 1997.

FERNANDES, Ricardo Cid. *Autoridade Política Kaingang: um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná*. Dissertação de Mestrado em Antropologia- Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis,1998.

FERNANDES, Ricardo Cid; ALMEIDA, Ledson Kurtz; SACCHI, Ângela C. *Papéis de Gênero Kaingang: organização ritual e doméstica*. In: REUNION DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR, III, 1999. Posadas/Argentina. Paper.

GIBRAM, Paola Andrade. *Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang*. Curitiba: Editora Appris/ Instituto Brasil Plural, 2016.

LEA, Vanessa R. . Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengokre. *Revista Estudos Feministas* , Porto Alegre, v. 7, n.1-2, p. 176-194, 1999.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Histoire de Lynx*. Paris: Plon, 1991.

NOVAK, E. S.; MOTA, L. T. *A política indigenista e os territórios indígenas no Paraná (1900-1950)*. Trabalho apresentado no XVIII Simpósio Nacional de História, Florianópolis, 2015.

NOVAK, Éder da Silva; RODRIGUES, Cristina Isabel; MOTA, Lúcio Tadeu. *Histórias de Gilda Kuitá: Uma Jê no Sul do Brasil*. 2017. Disponível no site: <http://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-gilda-kuita/>.

ROCHA, Cíntia Creatini da. “Agência feminina na sociopolítica Kaingang”. In: SACCHI, Ângela; GRAMKOV, 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.

ROSA, Patrícia Carvalho . “A noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea”. *Espaço Ameríndio* (UFRGS) , v. 02, p. 15-43, 2008.

SCHILD, Joziléia Daniza Jagso Inacio Jacodsen. *Mulheres kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Serrinha*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

TOMMASINO, Kimiye. *A História dos Kaingang da bacia do Tibagi. Uma sociedade Jê Meridional em movimento*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, 1995.

TOMMASINO, Kimiye; RESENDE, Jorgisnei Ferreira de. *Kikikoi – ritual dos Kaingang na área indígena de Chapecó: registro áudio- fotográfico do ritual do Mortos*. Londrina: Midiograf, 2000.

VEIGA, Juracilda. *Organização social e cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nomeação em uma sociedade Jê Meridional*. Dissertação de mestrado. Campinas, UNICAMP, 1994.

_____. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. Tese de Doutorado. Campinas: IFCH-UNICAMP, 2000.

