



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
UNIVERSIDADE DA INTEGRAÇÃO INTERNACIONAL DA LUSOFONIA AFRO-  
BRASILEIRA  
INSTITUTO DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA ASSOCIADO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
UFC/UNILAB**

**REGILENE ALVES VIEIRA**

**MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTO: UM OLHAR SOBRE O  
PROTAGONISMO DAS MULHERES JENIPAPO-KANINDÉ, AQUIRAZ-CE**

**FORTALEZA**

**2019**

REGILENE ALVES VIEIRA

MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTO: UM OLHAR SOBRE O PROTAGONISMO  
DAS MULHERES JENIPAPO-KANINDÉ, AQUIRAZ-CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Martinho Tota Filho  
Rocha de Araújo

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

A482m Alves Vieira, Regilene.  
Mulheres Indígenas em Movimento: Um Olhar Sobre o Protagonismo das Mulheres Jenipapo-Kanindé,  
Aquiraz-CE / Regilene Alves Vieira. – 2019.  
103 f. : il. color.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-  
graduação em Antropologia, Fortaleza, 2019.

Orientação: Prof. Dr. Martinho Tota Filho Rocha de Araújo .

1. Gênero . 2. Mulheres Indígenas . 3. Protagonismo . 4. Atuação Política . I. Título.

CDD 301

---

REGILENE ALVES VIEIRA

MULHERES INDÍGENAS EM MOVIMENTO: UM OLHAR SOBRE O PROTAGONISMO  
DAS MULHERES JENIPAPO-KANINDÉ, AQUIRAZ-CE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Associado em Antropologia da Universidade Federal do Ceará e da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, como requisito parcial à obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Martinho Tota Filho  
Rocha de Araújo

Aprovada em: 06/12/2019.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Martinho Tota Filho Rocha (Orientador)  
Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr.<sup>a</sup> Caroline Farias Leal Mendonça  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Rhuan Carlos dos Santos Lopes  
Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC/UNILAB  
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB)

Á todas as mulheres indígenas símbolo de luta  
e resistência, em especial, Cacique Pequena.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a minha família por todo apoio, se hoje sou formada devo isso a vocês. Á minha mãe Ana Maria Alves Vieira por ser minha maior referência de mulher negra, de força e resistência, me ensinou a ser feminista antes mesmo de saber que era, que sempre trabalhou junto com meu pai na roça para sustentar eu e meus irmãos e me incentivou desde cedo a nunca deixar de estudar, agradeço por todas as palavras, pelas velas acesas para o processo seletivo e durante meu período de escrita, obrigada por chorar comigo nos momentos difíceis e ter me ajudado financeiramente mesmo sendo o pouco que lhe restava e mesmo com meu estresse cotidiano nunca deixou de me amar e me guardar em suas orações. Á meu pai Antônio José Freitas Alves, exemplo de homem bondoso, que nunca mediu esforços para me ajudar sempre que precisei e que me ensinou sobre honestidade, sobre se colocar no lugar do outro e jamais querer se sobressair às custas de ninguém, obrigada pelo apoio emocional e financeiro nos momentos difíceis no decorrer desse processo. Á minha Vó Maria da Paz pelo amor e ensinamentos, aos meus irmãos Francisco, Antônio José, Leuda e Juliana pelo companheirismo e amor e aos meus sobrinhos Larissa e Adrian pelo afeto. Ao Tio Chico Mindor, já falecido, que me escrevia contos, poemas e histórias, agradeço por ter despertado o meu gosto pela leitura, não há um só dia que eu não lembre da sua companhia.

Agradeço ao Grupo de Estudos com Povos Indígenas (GEPI) da Unilab, em especial a professora Caroline Leal que me ajudou na construção do projeto, me passou várias bibliografias e esteve presente na banca da qualificação e da defesa, contribuindo de maneira significativa para evolução desse trabalho. Agradeço ainda pela credibilidade e por ser uma referência que me inspira a querer alcançar outros voos.

Agradeço a Violeta Holanda por ter aceitado fazer parte da banca de qualificação e pelas contribuições e sugestões feitas e ao Professor Rhuan Lopes por avaliar esse trabalho final, grata por todas as críticas e sugestões.

Agradeço ao meu orientador Martinho Tota, pela excelente orientação, pela confiança depositada e pela sensibilidade em entender meus problemas e não me pressionar e muito menos desacreditar da minha capacidade, isso foi fundamental para que eu concluísse a dissertação, gratidão!

Agradeço as minhas amigas. Á Mona lisa da Silva por ter caminhado comigo nesse processo, por ter me suportado nos dias difíceis, pelas alegrias, conversas cotidianas e trocas acadêmicas, compartilhar todos esses momentos com você tornaram esse processo menos tenso. Á minha menina de Oxum Leila Araújo pelas energias positivas, pelo cuidado e afeto

nos dias difíceis e nos dias de alegria também. E ao Anderson Costa pela amizade, trocas acadêmicas, por atualizar meu Lattes, corrigir meus textos sempre que possível e por me proporcionar os melhores diálogos acadêmicos e aleatórios, melhor bolsista Capes!

Agradeço ao povo Jenipapo-Kanindé pela amigável recepção, principalmente as mulheres por terem se disponibilizado a colaborar com este trabalho. Á Cacique Pequena pelas longas conversas todas as tardes durante quase dois meses. Á Cacique Irê por ter me hospedado em sua casa e me tratando com afeto e respeito. Á Carline Alves pelas conversas e informações compartilhadas, e sobretudo, pela amizade. Á Eliane Alves pelo tempo concedido, mesmo sendo tempos difíceis para ela, e por me hospedar durante alguns dias em sua casa. Á Cacique Jurema por me permitir acompanhá-la nos eventos e compartilhar comigo suas experiências. Á Maria, Janaina, Jane, Gina e Hosana pela amizade e carinho. E todas as outras mulheres da aldeia que direto ou indiretamente contribuíram para elaboração dessa dissertação. Ao Eraldo Alves (Preá) por ter me ajudado nos primeiros dias do trabalho de campo a criar uma proximidade com as mulheres e ao Pajé João pelas conversas, carinho e afeto.

À FUNCAP, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

Agradeço a Anne de Medeiros e Jefferson por terem elaborado o abstract desse trabalho. Ao Leandro Araújo por ter caminhado comigo por quase todo o processo da pesquisa, pelo afeto e cuidado nos dias difíceis e nas minhas crises de ansiedade e pelo computador cedido quando precisei.

Por fim, agradeço as minhas entidades, em especial seu Zé Pilintra, Dona Maria Padilha, Dona Leviana, seu Rei dos Índios, Cabocla Jurema, Cabocla Braba, Dona Maria do Cais, Seu Nego Chico e a Erê Ojù Orô. Me deram seu axé e sua proteção, nas horas difíceis estenderam suas mãos, me mostraram o caminho, me ensinaram a andar, me disseram em seus braços, pra nunca parar de tentar, ainda me disseram: não se acerta se não errar, Saravá! (ponto de Caboclo - adaptado)

## RESUMO

Os Jenipapo-Kanindé residem na aldeia Lagoa Encantada, Município de Aquiraz, região metropolitana de Fortaleza-CE. Este povo tem como liderança política uma mulher conhecida por Cacique Pequena (Maria de Lourdes da Conceição Alves). Ela no decorrer de sua trajetória tem liderado a luta pela demarcação do território, saúde, educação e dignidade humana, participa do Movimento Indígena e caracteriza-se por ser uma influente liderança nas insurgências étnicas na região. Além disso, atualmente divide o cacicado com duas de suas filhas – Cacique Irê (Juliana Alves) e Cacique Jurema (Conceição Alves) – e estão organizadas por meio da Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), primeira organização feminina indígena criada no estado. Isso significa que há um significativo protagonismo exercido pelas mulheres Jenipapo-Kanindé. Isso posto, esta dissertação busca compreender como se constrói se consolida o poder feminino no grupo. Refletir sobre isso, é também tentar compreender o lugar político e simbólico que as mulheres ocupam na aldeia e qual tem sido o lugar da AMIJK na organização sócio-política da coletividade. Pretende-se com isso, apontar caminhos para entender as relações de gênero no contexto do povo Jenipapo-kanindé. Optou-se pela metodologia de cunho etnográfico em que o trabalho de campo e observação-participante foram as principais estratégias para o recolhimento de dados. Para se chegar nos objetivos propostos, a pesquisa foi dividida em três capítulos, no primeiro buscou-se apresentar a relação entre feminismos, gênero e antropologia, em seguida deu-se destaque ao feminismo comunitário com o intuito de entender o movimento de mulheres indígenas “desde” e “a partir” da América Latina, e por fim, apresentou-se alguns aspectos históricos de como vem sendo desenhado o movimento de mulheres indígenas no Brasil. Já o segundo capítulo buscou-se apresentar os dados gerais do campo empírico: histórico do povo; descrição da organização sócio-política; caracterização do território e conflitos fundiários, com o intuito de apresentar qual tem sido a principal luta do povo, fechando o capítulo com a trajetória de Cacique Pequena articulada a tal luta. Por fim, no terceiro capítulo deu-se destaque a AMIJK.

**Palavras Chaves:** Gênero, Mulheres Indígenas, Protagonismo, Atuação Política.



## ABSTRACT

The Jenipapo-Kanindé reside in the village Lagoa Encantada, Municipality of Aquiraz, metropolitan region of Fortaleza-CE. These people have as political leadership a woman known as Cacique Pequena (Maria de Lourdes da Conceição Alves). Throughout her trajectory she has led the struggle for demarcation of territory, health, education and human dignity, participates in the Indigenous Movement and is characterized by being an influential leader in the ethnic insurgencies in the region. In addition, he currently shares the cacicado with two of his daughters - Cacique Irê (Juliana Alves) and Cacique Jurema (Conceição Alves) - and are organized through the Association of Indigenous Women Jenipapo-Kanindé (AMIJK), the first indigenous women's organization created in the state. This means that there is a significant protagonism exercised by the Jenipapo-Kanindé women. That said, this dissertation seeks to understand how to build female power in the group. To reflect on this is also to try to understand the political and symbolic place that women occupy in the village and what has been the place of AMIJK in the socio-political organisation of the community. The aim is to point out ways of understanding gender relations in the context of the Jenipapo-kanindé people. An ethnographic methodology was chosen in which field work and participant observation were the main strategies for data collection. In order to reach the proposed objectives, the research was debt-loaded in three chapters, the first sought to present the relationship between feminisms, gender and anthropology, then gave emphasis to community feminism in order to understand the movement of indigenous women "from" and "from" Latin America, and finally, presented some historical aspects of how the movement of indigenous women in Brazil has been designed. The second chapter sought to present the general data of the empirical field: history of the people; description of the socio-political organization; characterization of the territory and land conflicts, in order to present what has been the main struggle of the people, closing the chapter with the trajectory of Cacique Pequena articulated to that struggle. Finally, in the third chapter, AMIJK was highlighted.

**Keywords:** Gender, Indigenous Women, Protagonism, Political Action.

## LISTA DE FIGURAS

|   |    |
|---|----|
| Figura 1. Imagem das três caciques presente no Museu Jenipapo-Kanindé .....                                 | 15 |
| Figura 2. Mulheres indígenas do Ceará em Marcha no Acampamento Terra Livre 2019 .....                       | 22 |
| Figura 3. Mapa de Localização.....  | 55 |
| Figura 4. Imagens da Lagoa Encantada, Lagoa do Tapuia e Morro do Urubu.....                                 | 57 |
| Figura 5. Cacique Pequena.....  | 67 |
| Figura 6. Esquema das Associadas e as relações familiares entre as elas.....                                | 87 |
| Figura 7. Mulheres Jenipapo-Kanindé organizando a aula inaugural do projeto Escola de Cinema indígena ..... | 95 |
| Figura 8. Aula do Projeto Escola de Cinema Indígena .....   | 95 |
| Figura 9. Aula prática do projeto Escola de Cinema Indígena.....  | 96 |
| Figura 10. Reforma na casa de farinha protagonizada pela AMIJK.....   | 97 |

## LISTA DE QUADROS

|   |    |
|---|----|
| Quadro 1. Planilha pesquisas em repositórios..... | 17 |
| Quadro 2. Avaliação e planejamento da AMICE.....  | 20 |

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>1 INTRODUÇÃO.....</b>   | <b>14</b>  |
| <b>2 – FEMINISMOS E DIFERENÇAS: PELO QUE LUTAM AS MULHERES<br/>INDÍGENAS.....</b>  | <b>25</b>  |
| 2.1 – Gênero, Feminismos e Antropologia.....   | 26         |
| 2.2 – Feminismo Comunitário: descolonizando o gênero “desde” e “a partir” América Latina<br>.....  | 37         |
| 2.3 Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil.....   | 42         |
| <b>3. O CASO ETNOGRÁFICO: DADOS GERAIS SOBRE O CAMPO EMPÍRICO .....</b>  | <b>51</b>  |
| 3.1 – Breve relato Histórico e Etnicidade. ....  | 51         |
| 3.2 - Caracterização do Território e Conflitos Fundiários.....   | 55         |
| 3.3 – Organização Sociopolítica do povo Jenipapo-Kanindé.....  | 61         |
| 3.4 - Trajetória de vida de Cacique Pequena: “Essa mulher vai dar a volta por cima e vai<br>mostrar como é que se dá a volta no mundo” ..... | 66         |
| <b>4 - ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS JENIPAPO-KANINDÉ (AMIJK) 75</b>   | <b>75</b>  |
| 4.1- Associações no contexto dos povos indígenas: Alguns apontamentos.....   | 75         |
| 4.2- Contextualização da AMIJK .....   | 79         |
| 4.3- Caracterização da AMIJK.....  | 83         |
| 4.4 Projetos desenvolvidos pela AMIJK .....  | 92         |
| <b>5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: .....</b>   | <b>98</b>  |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....</b>  | <b>101</b> |

## 1 INTRODUÇÃO

“Há vinte e três anos, pela primeira vez, uma etnia indígena do Ceará escolhia uma mulher para representar a aldeia. Em 1995, os Jenipapo-Kanindé quebraram a tradição da sucessão masculina e nomearam Maria de Lourdes da Conceição Alves como sua líder. Desde então, a Cacique Pequena guia o povo em grandes batalhas pelo direito à terra, educação, saúde e cidadania. Hoje, a anciã de 73 anos prepara duas filhas para lhe sucederem quando ela ‘tombar e pai Tupã a levar’”.

Esse trecho faz parte de uma matéria publicada em 2018 no G1, importante portal de notícias que circulam por todo o país. Junto a essa matéria podemos encontrar várias outras que também relatam o protagonismo feminino na etnia, basta fazer uma simples pesquisa no google que aparecerão outras com títulos do tipo: “Cacique Pequena: Uma líder para todos”<sup>1</sup>, “Maria de Lourdes, a 1ª Cacique de uma tribo indígena no CE”<sup>2</sup>, “Linhagem matriarcal na etnia Jenipapo-Kanindé repassa liderança de mãe para filhas”<sup>3</sup>, entre outras. O que esse fragmento evidencia é a existência visível de um poder político feminino desde 1995 no povo Jenipapo-Kanindé, sociedade indígena localizada em Aquiraz, região metropolitana de Fortaleza, capital do Ceará.

Cacique Pequena carrega consigo o pioneirismo de ser a primeira mulher indígena na região a se tornar Cacique, ou seja, a ocupar um espaço de poder dominado majoritariamente por homens em sociedades indígenas. Ela no decorrer de sua trajetória tem liderado a luta pela demarcação do território, saúde, educação e dignidade humana, participa do Movimento Indígena e caracteriza-se por ser uma influente liderança nas insurgências étnicas no estado.

Além disso, atualmente divide o cacicado com duas de suas filhas – Cacique Irê (Juliana Alves) e Cacique Jurema (Conceição Alves) – o que também ocasionou a criação de uma organização composta apenas por mulheres na organização sócio-política do povo, a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), primeira organização feminina indígena criada no estado. Isso significa que há um significativo protagonismo exercido pelas mulheres Jenipapo-Kanindé.

Meu primeiro contato com a etnia se deu em fevereiro de 2017 em uma das primeiras aulas de campo promovida pelo Grupo de Estudos com Povos Indígenas (GEPI)<sup>4</sup> da Unilab.

<sup>1</sup>Disponível em <https://claudia.abril.com.br/noticias/cacique-pequena-uma-lider-para-todos/>

<sup>2</sup>Disponível em <https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/editorias/metro/maria-de-lurdes-a-1-cacique-de-uma-tribo-indigena-no-ce-1.1715227>

<sup>3</sup>Disponível em <https://g1.globo.com/ce/ceara/especial-publicitario/sistema-fecomercio/radar-do-comercio/noticia/2018/08/14/linhagem-matriarcal-na-etnia-jenipapo-kaninde-repassa-lideranca-de-mae-para-filha.ghtml>

<sup>4</sup> O grupo tem uma proposta de trabalhar "com" os povos indígenas da região. É coordenado pelas professoras/es Caroline Leal do curso de Antropologia, Fernanda Pinheiro do curso de história, Roberto Kennedy da História e Andréia Kanikadan, da Administração Pública. Nesse sentido, é um grupo interdisciplinar, no qual,

Foi também a primeira experiência vivenciada em uma aldeia indígena, o que chega a ser contraditório, porque sempre morei em Mulungu-CE, poucos quilômetros de Aratuba-CE, cidade onde habita o povo Kanindé. Entretanto, passei a saber sobre a existência de etnias indígenas cearenses somente tardiamente, quando estava quase concluindo a graduação e passei a fazer parte do grupo de estudos já citado. Até então, sabia muito pouco, ou quase nada, sobre a existência de povos indígenas no Ceará, menos ainda sobre possibilidade de mulheres serem protagonistas de resistências indígenas na região.

Ao chegar na Lagoa Encantada e entrar pela primeira vez no Museu Jenipapo-Kanindé não pude deixar de notar a imagem de três mulheres no Museu. A mulher da frente com uma expressão séria e de líder, com a mão nos colares artesanais em volta do pescoço, era Cacique Pequena, a da ponta, Cacique Jurema, expressando sorriso com o olhar, utilizando uma tiara de pena e também um colar artesanal branco, mais discreto que o da primeira, e a moça do meio Cacique Irê, bem mais nova que as outras duas, também exala postura de liderança, utilizava um grande cocar azul na cabeça, rosto pintado de vermelho, colares e brincos. A imagem tinha seu fundo verde da mata da Encantada.

Figura 1. Imagem das três caciques presente no Museu Jenipapo-Kanindé



Fonte: A autora

A imagem foi apresentada por Daniel, monitor do museu, como as três mulheres Caciques da aldeia, seguida da frase "Nós homens não temos vez, as mulheres que tomam as decisões", tal frase foi muito significativa, pois a partir daquele momento eu me senti

instigada a descobrir mais sobre a realidade das mulheres indígenas e isso foi o ponto inicial para construir o projeto da dissertação aqui apresentada.

A proposta inicial era focar somente na trajetória de vida de Cacique Pequena, entretanto, em abril de 2017 visitei novamente a aldeia para conhecer a festa tradicional do povo Jenipapo-Kanindé intitulada "Marco Vivo", que significou o que gostamos de chamar na antropologia "divisor de águas", isso porque foi possível perceber que as mulheres eram as que estavam à frente de todo o evento e no decorrer da festa fiquei sabendo sobre a existência da Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé- AMIJK, percebi então que consistia em um poder feminino bem mais amplo do que eu imaginava.

Nesse sentido, a pesquisa passou a ser pensada não só na trajetória de vida de Cacique Pequena, não que seja menos importante, até porque essa trajetória estará presente no decorrer do trabalho, mas passou a ser pensada em um contexto mais amplo que abrangesse a AMIJK, com o intuito de perceber como esse poder feminino vai se construindo na gestão do povo e território.

Face ao explicitado, a pesquisa busca compreender como se constrói e se consolida o poder feminino no grupo. Refletir sobre isso, é também tentar compreender o lugar político e simbólico que as mulheres ocupam na aldeia e qual tem sido o lugar da AMIJK na organização sócio-política. Pretende-se com isso, apontar caminhos para entender as relações de gênero no contexto étnico do povo Jenipapo-kanindé

Para auxiliar o desenvolvimento do estudo, realizei pesquisas nos repositórios da Universidade Federal do Ceará (UFC), Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), Universidade Estadual do Ceará (UECE), Universidade Federal da Bahia (UFBA), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Scielo, utilizando as palavras-chave: mulher indígena, liderança indígena, Cacique Pequena e Jenipapo Kanindé. Os achados evidenciaram 70 estudos; dos 31 estudos sobre mulheres indígenas, os assuntos abordados estão divididos em: saúde/mortalidade (17), participação política (07), imagem/representação (2), educação (3), violência (1) e mobilidade/migração (1).

No que se refere aos estudos encontrados através da busca pela palavra Liderança Indígena, 26 trabalhos foram encontrados e eles se subdividem da seguinte maneira: articulação indígena (10), identidade indígena e liderança (05), liderança indígena feminina (04), narrativa (02), política de assistência social (02) e construção social e liderança (02). Já a palavra-chave Cacique pequena não obteve nenhum resultado específico. No que se refere a busca pela palavra-chave Jenipapo Kanindé, obteve-se 13 resultados, destes, a temática que

mais prevaleceu foi educação (04), seguida das temáticas: mito/lenda (02), alimentação (02), saúde (01), assistência social (01), território (01), religião (01) e etnoturismo (01). Importante ressaltar que a temática voltada para as questões de gênero só apareceu em um dos trabalhos que relacionou a trajetória de Cacique pequena com a lenda da encantada. Podemos observar o quantitativo de trabalhos e divisão por universidade na planilha a seguir:

Quadro 1. Planilha pesquisas em repositórios

| <b>Palavras-Chave</b>     | <b>UFC</b> | <b>UNILAB</b> | <b>UECE</b> | <b>UFPE</b> | <b>UFBA</b> | <b>UFRN</b> | <b>SciELO</b> | <b>Total</b> |
|---------------------------|------------|---------------|-------------|-------------|-------------|-------------|---------------|--------------|
| <b>Mulher indígena</b>    | <b>01</b>  | <b>0</b>      | <b>04</b>   | <b>04</b>   | <b>02</b>   | <b>04</b>   | <b>16</b>     | <b>31</b>    |
| <b>Liderança Indígena</b> | <b>07</b>  | <b>0</b>      | <b>0</b>    | <b>09</b>   | <b>03</b>   | <b>01</b>   | <b>06</b>     | <b>26</b>    |
| <b>Cacique Pequena</b>    | <b>0</b>   | <b>0</b>      | <b>0</b>    | <b>0</b>    | <b>0</b>    | <b>0</b>    | <b>0</b>      | <b>0</b>     |
| <b>Jenipapo Kanindé</b>   | <b>06</b>  | <b>0</b>      | <b>05</b>   | <b>0</b>    | <b>0</b>    | <b>02</b>   | <b>0</b>      | <b>13</b>    |
|                           |            |               |             |             |             |             |               | <b>70</b>    |

Fonte: Elaborada pela autora (2019)

Nesse sentido, percebeu-se um limitado acervo de produções científicas que busquem refletir sobre a questão de gênero no contexto étnico da região e isso não se dá pela falta de protagonismo das mulheres indígenas do Ceará no campo político das relações interétnicas, pelo contrário, pois estão organizadas por meio da Articulação de Mulheres Indígenas (AMICE), composta por representantes de todos os povos no estado e com uma importante capacidade de mobilização local e regional. Esta organização de mulheres no movimento indígena, deve-se, entre outras questões ao fato de que, “As mulheres indígenas jamais estiveram totalmente excluídas dos espaços etnopolíticos nos quais concepções e práticas são definidas para lidar com os/as outros/as (sejam grupos de outras etnias ou agentes não indígenas em contato)” (MATOS, 2012, p.146).

Desta forma, considerando a escassez de estudos que tratam da questão proposta, esse estudo é importante ao buscar evidenciar as trajetórias de luta das mulheres indígenas no Ceará, especificamente de Cacique Pequena, que tem sido fundamental nas resistências indígenas do estado e que tem lutado pela demarcação do território, saúde, educação e existência de seu povo nesse mundo capitalista, de grandes empreendimentos, de um Estado a favor de ruralistas e do agronegócio.

Além disso, o trabalho poderá contribuir para os estudos de gênero no contexto étnico



que é de suma importância para a antropologia, pois como explica Lasmar (1999), os estudos antropológicos sobre gênero no contexto dos povos indígenas, apesar de ter se iniciado tardiamente no Brasil, têm elucidado e problematizado diversas categorias naturalizadas como: natureza, cultura, público, privado, noção de pessoa, mulher e etc., ampliando e enriquecendo os debates sobre gênero.

Entretanto, não só contribuem para o entendimento das mulheres etnicamente diferenciadas como também para o entendimento das próprias organizações sócio-políticas dos povos indígenas, uma vez que, o gênero também é um fator determinante para entender tais sociedades. Nesse sentido, o estudo “com” as mulheres indígenas é fundamental para o entendimento de tais sociedades e as lutas empreendidas por esses povos.

## **Metodologia**

Optou-se pela metodologia de cunho etnográfico em que o trabalho de campo e observação-participante foram as principais estratégias para o recolhimento de dados. Mediante a isso, primeiramente faz-se necessário esclarecer algumas questões que estiveram em pauta nos últimos anos referente a etnografia, tais como: Antropologia é etnografia? Podemos todos ser etnógrafos? Etnografia é método?

Tim Ingold (2015) esclarece que antropologia não é etnografia, isso porque a antropologia objetiva buscar “...um entendimento generoso, comparativo, não obstante crítico, do ser humano e do conhecimento em um mesmo mundo no qual todos nós habitamos.” (INGOLD, 2015, p.1), enquanto que o objetivo da etnografia é “...descrever as vidas das pessoas (...) com uma precisão e uma afiada sensibilidade através da observação detalhada e da experiência em primeira mão” (INGOLD, 2015, p.1).

Urpi Uriarte (2015) ao refletir sobre “o que é fazer etnografia para os antropólogos”, evidencia a concepção de que a etnografia atualmente está na “moda”, onde é disseminada a ideia que todos podem fazer etnografia, uma vez que, entendida como método, ela estaria acessível a qualquer pesquisador. Nesse sentido, a autora chama a atenção de que nem todos podem ser etnógrafos, isto porque, é necessária uma formação teórica em antropologia. Segundo a autora, a formação antropológica “... consiste em nos abirmos para a desestabilização” (2015, p.172), é essa formação para “ser afetado” no mesmo sentido que Jeanne Favret-Saada(2005) coloca. E ainda, o “método etnográfico” requer um mergulho prolongado e profundo, portanto, “... nem todos podem ser etnógrafos porque para mergulhar é preciso não apenas saber mergulhar como também gostar de mergulhar” (URIARTE, 2015,

p.172).

Referente a última pergunta, Marisa Peirano (2014) reflete sobre essa questão em seu texto intitulado “etnografia não é método”. Segundo a autora, a etnografia hoje é tomada como “...método genérico da antropologia – o que esvazia de significado” (2014, p.380), para Peirano etnografia não é método porque também é teoria, desta forma, a autora adverte que devemos desconfiar das afirmações em trabalhos ao dizer que irá utilizar o “método etnográfico”, visto que, “... Se é boa a etnografia, será também contribuição teórica” (2014, p.383). Tim Ingold (2015, p.20) também segue essa linha de pensamento, afirmando que “Etnografia tem seus métodos, mas não é o método”.

Desse modo, o trabalho de campo aconteceu durante os dois anos da pesquisa que podemos dividir em dois momentos. O primeiro se concentrou na aldeia com visitas contínuas que se intensificaram nesse último ano de pesquisa em que do mês de abril e agosto de 2019 foi o mês que passei maior tempo na aldeia por quase dois meses na casa de Cacique Irê. O segundo momento acompanhei nos eventos mais gerais do Movimento Indígena da região. É importante destacar que a pesquisa se concentrou na atuação das mulheres que estão na linha de frente do movimento político Jenipapo-Kanindé, ou seja, nas três Caciques e na presidenta da associação.

Com relação aos eventos mais gerais do Movimento Indígena, participei do Herança Nativa que ocorreu no Hotel Ecológico Sesc Iparana em Caucaia de 26 á 29 de agosto em 2008. O evento contou com a participação de 14 povos indígenas do Ceará, povos ciganos, quilombolas, comunidades sertanejas, povos que representavam em torno de 30 municípios. Nesse evento foi apresentado e discutido práticas culturais, identitárias e agendas políticas dos diferentes povos ali reunidos, como por exemplo o direito ao território, saúde e educação diferenciada, bem como a valorização e preservação identitária, nas quais desenvolveram atividades de socialização de práticas alimentares, oficinas de pinturas corporais, apresentações sócio- culturais como: Toré, roda de ciranda, dança guerreira, entre outras. Nesse evento as lideranças femininas Jenipapo-Kanindé foram convidadas para compor mesas que buscou discutir sobre os direitos dos povos indígenas e ministrar oficinas sobre medicina tradicional, entre outras.

Em novembro, participei da V Assembleia da AMICE – Articulação das Mulheres Indígenas do Estado do Ceará – de 01 á 03 de 2018 na aldeia Lagoinha dos Potyguara em Novo-Oriente-CE que contou com a participação de mulheres indígenas de 14 povos do Ceará, jovens e idosas em sua grande maioria lideranças de seus povos ou ocupantes de cargos nas organizações internas do movimento indígena. Nesse evento foi discutido o fortalecimento

das mulheres indígenas na promoção do Bem Viver, analisado as ações desenvolvidas pelo projeto URUCUM, revisto, alterado o estatuto da AMICE, avaliado e planejado novas ações para a organização. Para essa última ação foi desenvolvido trabalhos em grupos, orientados pelas seguintes questões e conclusões:

Quadro 2. Avaliação e planejamento da AMICE.

|                | <b>Qual a importância da AMICE?</b>  | <b>Quais as atividades a AMICE deveria realizar?</b>   | <b>Como você, mulher indígena, pode contribuir com a AMICE?</b>  |
|----------------|--|--|--|
| <b>GRUPO 1</b> | Fortalecer as mulheres na luta e nas ações através das trocas de experiências.<br>Tirar a mulher do comodismo.<br>Incentivar a ter resistência e construir o próprio espaço                | Traçar um calendário de reuniões com a diretoria a AMICE nos municípios<br>Fazer roda de conversa entre as mulheres mensal a nível local. Ex. espiritualidade, artesanatos, troca de saberes etc.  | Informar sobre atividades<br>Incentivar participação de outras mulheres<br>Escolher articuladoras locais (por povo ou município) para facilitar a articulação e comunicação.   |
| <b>GRUPO 2</b> | É importante porque a mesma fortalece a força das mulheres, quanto movimento   | Desenvolvendo mais projetos com as mulheres dentro das aldeias<br>Mais participação da AMICE dentro das aldeias<br>Mais oficinas e palestra com as mulheres<br>Renovar contratos com as ONG's  | Mais organizações das mulheres dentro das aldeias para o fortalecimento da AMICE.  |
| <b>GRUPO 3</b> | Representar as mulheres indígenas e a resistência<br>Fortalecer o movimento/União das mulheres<br>Assegurar os direitos como mulheres indígenas etc.                                       | Intercâmbio e oficinas nas aldeias (violência, movimento indígena)<br>Elaborar um calendário de atividades da AMICE e do movimento como um todo<br>Elaborar capacitações e cursos<br>Buscar/reafirmar parcerias  | Estabelecer uma contribuição financeira para custear as atividades da AMICE<br>Fazer meu papel de resistência como mulher indígena no movimento e na comunidade<br>Divulgar a AMICE<br>Apoiar e contribuir com a organização do movimento<br>Participar e colaborar com as atividades da AMICE |
| <b>GRUPO 4</b> | É importante porque nos articulamos e fortalecemos como mulheres indígenas para lutarmos pelo nosso direito.<br>Fortalecer as organizações de mulheres, para que possamos ser resistentes. | Ter mais encontros para conhecer outras mulheres para trocar ideias e experiências.<br>Realizar intercâmbios nas aldeias.<br>Realizar encontros trimestralmente, para que juntas possamos discutir as necessidades das organizações de mulheres.<br>Buscar projetos de auto sustentação. | Fazendo articulação e rodas de conversas para repassar o que aprendemos nas oficinas da AMICE.<br>Ter um lugar na aldeia que as mulheres possam se reunir e terem uma troca de conhecimentos dos seus trabalhos.   |
| <b>GRUPO 5</b> | Formação, conscientização e igualdade de gênero das mulheres indígenas do Estado do Ceará  | Apresentar projetos para dar continuidade: Fortalecer as associações de base<br>Articular-se com outros estados<br>Socializar as informações dos encontros com a base  | Articulação das mulheres indígenas para contribuição no fortalecimento da AMICE  |

Fonte: Relatório da V Assembleia da AMICE

Além disso, teve uma nova eleição para compor a diretoria da AMICE em que Juliana Alves (Cacique Irê) –uma das sujeitas desse trabalho – foi eleita diretora da Articulação com prazo de 1 ano. Além disso, foi escrito e aprovado uma carta aberta para a sociedade em que as mulheres desse evento salientaram sua preocupação com cenário político nacional que tem reduzido os direitos constitucionais dos povos indígenas, a exemplo, a tentativa de municipalização da saúde indígena, como também a não demarcação dos territórios e a desvalorização da educação diferenciada dentro das aldeias. Enfatizaram também a importância de se combater as violências que afetam seus corpos femininos, destacando o caso da Cacique Madalena do povo Pitaguary que sofreu atentado de morte em sua aldeia.

Ainda no mês de novembro, estive presente na IX Assembleia Geral Ordinária da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – Apoinme, segunda maior organização indígena do Brasil – que ocorreu entre os dias 11 a 15 do referido mês em 2018 na aldeia Lagoa do Tapeba em Caucaia-CE.

Essa assembleia teve o objetivo principal em discutir a conjuntura política para os próximos anos, assim como estratégias de lutas nas reivindicações de seus direitos específicos. Foi demandado a reformulação do estatuto da Apoinme e eleito um novo diretor e conselho fiscal da organização, além disso, as mulheres estiveram organizadas por meio do departamento específico das mulheres indígenas dentro da Apoinme em que discutiram os avanços e perspectivas da atual situação do departamento, sendo representadas pela Elisa Pakararu. Ela destacou a trajetória de luta das mulheres indígenas na garantia dos direitos dos povos indígenas, enfatizando a importância das mesmas dentro das organizações.

Em dezembro compareci a XXII Assembleia Estadual dos povos indígenas do Ceará que ocorreu entre os dias 13 a 16 de 2018 na aldeia Viração do povo Potiguara em Tamboril-CE. A Assembleia teve o intuito de discutir os desafios e unidade na luta em favor da demarcação do território dos povos indígenas do Estado, foi apresentado também os projetos das organizações indigenistas para aprovação, tendo foco também nos temas como educação e saúde diferenciada dentro das aldeias e encaminhado ações para as organizações internas do movimento indígena do Ceará (AMICE, COJICE, OPRINCE, FEPOINCE).

Desta forma, na primeira semana de abril de 2019 retornei ao campo, permanecendo até o final do mês de maio. Nesse período, também acompanhei as mulheres Jenipapo-Kanindé em um dos eventos mais importantes do Movimento Indígena do Brasil o 15º Acampamento Terra Livre que ocorreu em Brasília de 24 a 26 de abril. Esse evento reuniu

povos indígenas de todo o Brasil em que a principal pauta foi o questionamento e não aceitação da MP 870 editada por Jair Bolsonaro logo após sua posse na presidência da república.

Essa medida objetivava, principalmente, o desmonte da FUNAI – órgão responsável pela política indigenista do Estado brasileiro – e transferindo os direitos dos povos indígenas do ministério da justiça para o recém instituído Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos, comandado pela Ministra Damarens Alves. Retirando também as atribuições de demarcações de terras indígenas da Funai e entregando para a Secretaria de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento – MAPA, sob comando da bancada ruralista. Além disso, o ministro da saúde Luiz Henrique Mandetta anunciou a municipalização da saúde diferenciada indígena o que pode levar mais ainda a precarização da saúde indígena e até mesmo sua extinção.

No Acampamento Terra Livre ocorreu o primeiro encontro nacional das mulheres indígenas em que elas colocaram como pauta principal a luta pelo território, saúde, educação, maior participação das mulheres no Movimento Indígena e combate as violências que atingem seus corpos, povos e territórios. Na ocasião, as mulheres indígenas do Ceará marcharam com a faixa “mulheres indígenas: uma força em muitas lutas”.

Figura 2. Mulheres indígenas do ceará em Marcha no Acampamento Terra Livre 2019



Fonte: A autora

A faixa evidência que as mulheres indígenas tem se colocado em diferentes lutas, tanto pelos direitos de seus povos como pelo território, saúde, educação, quanto por direitos

específicos que afetam suas vidas enquanto mulher como por exemplo contra a violência de gênero.

Nesse encontro elas também decidiram participar da Marcha das Margaridas que aconteceu no mês de agosto de 2019 em que foi escolhido como tema no ato do encontro “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”, para caracterizar que a principal frente das mulheres indígenas tem sido pelo direito ao território e que todas as violências praticadas aos povos indígenas e aos territórios, são violências que atingem também seus corpos femininos.

Face ao explicitado, a observação da vida cotidiana no interior da aldeia me possibilitou entender como funciona a organização sócio-política do povo e qual papel cada cacique desempenha na mesma, quem são as lideranças e as relações familiares entres estas, que foi fundamental para compreensão de como foi se constituindo o poder feminino de gestão do povo e território no grupo, bem como os conflitos enfrentados pela garantia do território e a importância da perspectiva feminina na luta pelo território a partir das conversas cotidianas com Cacique Pequena sobre sua trajetória de vida, uma vez que, sua própria trajetória está intrinsecamente relacionada com tal luta. Além disso, foi possível perceber qual tem sido o principal papel desempenhado pela Associação das Mulheres Jeniapo-Kanindé, bem como as contradições enfrentadas pelas mulheres à frente do movimento político.

Acompanha-las em atividades do Movimento Indígena me possibilitou conhecer as dificuldades e angústias enfrentadas por essas mulheres sempre que precisam viajar para tais eventos. A saudade de casa, a preocupação com os filhos, o cansaço em sempre ter que estar se deslocando para outras cidades, dormindo em más condições, em barracas, colchonetes, e as vezes até mesmo no chão, assim como suas principais frentes de luta.

Ao compartilharem essas experiências comigo passei a compreender uma realidade e um discurso feminino totalmente diferente do que estava acostumada a escutar e vincular, além de que, foi possível conhecer de modo mais amplo quais tem sido as principais demandas das mulheres indígenas e como tem vinculado uma prática e um discurso de gênero.

No início diria que foi até angustiante, pois eu lia a bibliografia e não entendia, escutava a narrativa de Cacique Pequena sobre sua trajetória de vida, tentava perceber a importância da AMIJK para as mulheres, entretanto, mesmo assim não conseguia compreender como suas lutas, discursos e ações estavam articuladas a agenda de gênero.

A alguns anos estive em contato com teorias feministas e com o movimento político de intelectuais do feminismo negro, como Sueli Carneiro, Lélia Gonzalez, Djamilia Ribeiro, Angela Davis, bell hooks e entre outras que desenvolveram críticas ao feminismo ocidental branco e suas teorias clássicas ainda hegemônicas e universalizantes de entender a categoria

“mulher” no singular e não “mulheres” no plural, alertando para a importância de se entender as mulheres negras a partir de uma concepção interseccional em que categorias como raça, classe, gênero e entre outras, estão justapostas e só possível a compreensão das diferentes mulheres em diferentes contextos sejam elas negras ou não, se levarmos em conta suas experiências articuladas aos diferentes eixos que as oprimem e as violentam.

O problema estava colocado na medida em que ainda compreendia a categoria “mulheres” de forma individualizada – diria que ainda por uma perspectiva ocidental e binária – esse corpo feminino sozinho e não complementar e articulado a cosmologias próprias que acreditam ser e fazer parte, como é o caso das mulheres indígenas, um corpo feminino que não está desconectado de seu povo e território.

Foi somente ao compreender isso a partir das experiências vivenciadas com elas e das discussões vinculadas pelas mulheres indígenas nesses diversos eventos que pude entender que suas demandas coletivas por terra, saúde, educação e entre outras como sendo uma luta que também faz parte da agenda de gênero, uma vez que, como mesmo nos explica as intelectuais indígenas Elisa Ramos Pankararu e Francisca Silva Kambiwá “...todas as negações de direitos dos povos indígenas significam também a negação dos direitos específicos às mulheres, pois somos comunidade, terra e natureza” (2018, p.9) e todas as vezes que violam um povo indígena, ou um território indígena também é violado o corpo da mulher indígena por isso que uma das principais frentes de lutas das mulheres indígenas tem sido pelo direito ao território e demandas que contemplem não só a elas enquanto mulheres, mas suas comunidades de modo geral, entretanto, isso não significa que as mesmas não estejam pensando demandas específicas para elas próprias.

Dito isso, para dar conta dos objetivos propostos essa dissertação foi dividida em três capítulos no primeiro buscou-se apresentar a relação entre feminismos, gênero e antropologia, em seguida deu-se destaque ao feminismo comunitário com o intuito de entender o movimento de mulheres indígenas “desde” e “a partir” da América Latina, e por fim, apresentou-se alguns aspectos históricos de como vem sendo desenhado o movimento de mulheres indígenas no Brasil. Já o segundo capítulo buscou-se apresentar os dados gerais do campo empírico: histórico do povo; descrição da organização sócio-política; caracterização do território e conflitos fundiários, com o intuito de apresentar qual tem sido a principal luta do povo, fechando o capítulo com a trajetória de Cacique Pequena articulada a tal luta. Por fim, no terceiro capítulo deu-se destaque a AMIJK.

## **2 – FEMINISMOS E DIFERENÇAS: PELO QUE LUTAM AS MULHERES INDÍGENAS.**

O termo gênero foi cunhado pela primeira vez pelo psicanalista Robert Stoller em 1963 para tratar sobre a questão da identidade de gênero, de acordo com Donna Haraway o psicanalista “... formulou o conceito de identidade de gênero no quadro da distinção biologia/cultura, de tal modo que sexo estava vinculado à biologia (hormônios, genes, sistema nervoso, morfologia) e gênero à cultura (psicologia, sociologia)” (2004, p.216).

Anos depois, o conceito passou a ser utilizado mais seriamente por intelectuais feministas para se referirem as relações entre os sexos nas organizações sociais (SCOTT, 1989, p.2) e indicar que o sexo enquanto natureza não é determinante do caráter nem do comportamento do indivíduo, mas estes – ideias de feminilidades e masculinidades – são aprendizados sociais e culturais que variam de acordo com cada realidade marcada pelas distintas épocas e lugares (SUARÉZ, 1995).

As formulações sobre gênero tiveram impacto na teoria social por volta de 1970 a partir do pensamento feminista. Importante destacar que como toda teoria que nasce de uma prática, as teorias sobre gênero vão sendo formuladas e reformuladas a partir do movimento político de diferentes mulheres em diferentes países, assim sendo, as teorias sobre gênero estão intrinsecamente relacionadas ao que chamamos de “ondas do feminismo”.

A partir de cada “onda” o conceito de gênero vai se complexificando e incorporando novas demandas/formulações e problematizações a partir também de uma série de trabalhos antropológicos –Margaret Mead (1935), Michelle Rosaldo (1974), Nancy Chodorow (1978), Sherry Ortner (1974), Rayla Reiter (1975), Gayle Rubin (1975) – entendidos hoje como clássicos que nos ajudam a compreender o gênero como uma categoria útil de análise (Scott, 1989) e como se tornou uma questão antropológica etnograficamente documentável. Tais estudos serviram para desnaturalizar e problematizar as relações assimétricas de poder e sujeição entre os gêneros e criar um campo de estudos específico para essa temática, antropologia do gênero.

Nesse sentido, nesse capítulo proponho pensar no primeiro tópico como foi se construindo tais teorias na antropologia. em seguida deu-se destaque ao feminismo comunitário com o intuito de entender o movimento de mulheres indígenas “desde” e “a partir” da América Latina, principalmente identificar quais as principais frentes de lutas das



mulheres indígenas, e por fim, apresentou-se alguns aspectos históricos de como vem sendo desenhado o movimento de mulheres indígenas no Brasil.

## **2.1 – Gênero, Feminismos e Antropologia**

A primeira onda do feminismo instituída a partir do final do século XIX e início do XX foi marcado pelo movimento de mulheres do continente europeu, na América do Norte, movimento denominado de sufragistas. O movimento das sufragistas era caracterizado principalmente por mulheres brancas de classe média e alta influenciadas pelas ideias iluministas da época sobre liberdade e igualdade, nas quais foram às ruas reivindicar direitos iguais entre homens e mulheres, como por exemplo, o direito ao voto. Segundo Adriana Piscitelle (2009) a ideia de direitos sociais veio seguida do questionamento: “...se a subordinação da mulher não é justa, nem natural, como se chegou a ela, e como ela se mantem?” (2009, p.127).

Nesse cenário, temos a difusão de teorias sobre os papéis sociais em que cada indivíduo desempenha determinado papel na sociedade de acordo com as normas sociais que são construídas culturalmente, como por exemplo, em determinada sociedade atribuir a mulher o papel de ficar em casa e cuidar dos filhos e do homem de trabalhar fora para sustentar a família. Nesse contexto vamos ter também antropólogos/os formulando teorias sobre papéis sexuais e diferença sexual.

Margaret Mead (1935 apud PISCITELLE, 2009) foi uma antropóloga importante nessa linha de estudos por ser uma das primeiras antropólogas a problematizar as noções de masculinidade e feminilidade. Em seu livro intitulado “sexo e temperamento em três sociedades primitivas” ao contrastar três tribos da Nova Guiné com a sociedade estadunidense da época, Mead observou que as noções ligadas ao temperamento de homens e mulheres não eram inatas, ligado ao sexo biológico, logo as ideias referente feminilidade e masculinidade não eram universais e nem fixas a todas as sociedades, estas variavam de acordo com cada cultura.

A partir da perspectiva de papel sexual de Mead (1935) foi possível questionar pressupostos biológicos/naturalizados que se diziam orientar os comportamentos femininos e masculinos dos diferentes povos, além disso, Mead introduziu a construção cultural do gênero e instaurou o gênero como questão antropológica. Entretanto, suas formulações não refletiram sobre as desigualdades existentes entre homens e mulheres, somente a partir da segunda onda feminista que esse tema passa a ser tratado de forma analítica.

Nos anos seguintes, aproximadamente entre 1950 e 1960, os movimentos feministas seguiam lutando por direitos iguais e ampliavam suas agendas de reivindicações, como direito ao acesso à educação formal, direito de trabalhar, a ter posses e bens, entre outros. Importante destacar que essa agenda de reivindicações é basicamente de movimentos feministas de mulheres brancas classe média e alta que tinham maior visibilidade na época.

No final desse período temos o início da segunda “onda do feminismo”, acompanhada do slogan “o pessoal é político” que enfatiza as relações de gêneros entre o mundo público e o privado, trazendo o debate sobre aquilo que se vive no ambiente pessoal e familiar também é político. Desta forma, o que acontece no ambiente doméstico/privado com as mulheres passou a importar e ser debatido no interior dos movimentos feministas e na academia.

Simone de Beauvoir é considerada uma das principais intelectuais que vai marcar essa segunda onda do feminismo a partir da publicação do livro “Segundo sexo” em que desenvolve a tese da dominação universal masculina. Beauvoir (1960) entendia que era necessário ultrapassar os aspectos sociais que colocavam as mulheres em lugares subordinados/inferiores em relação aos homens, como por exemplo “...a educação, que preparava as mulheres para agradar os homens, para o casamento e a maternidade...” (PISCITELLE, 2009, p. 131).

Entretanto, o que Beauvoir entende e cita como sendo submissão/subordinação e dominação diz respeito sobre o que as mulheres ocidentais entendem com relação a isso e não sobre a realidade de todas as mulheres, a exemplo, podemos citar o espaço da casa e da cozinha que muitas vezes é entendido pelas mulheres ocidentais e ocidentalizadas como um espaço que subordina a mulher, mas que em outras sociedades, como por exemplo em sociedades indígenas, o espaço da casa e da cozinha pode ser entendido não como um espaço de subordinação, é sobretudo, entendido como um lugar de poder para as mulheres, conforme nos relata Jurema Machado (2011, p.31) ao descrever sobre as mulheres indígenas do Nordeste:

Apesar das enormes dificuldades e desafios, as mulheres indígenas do Nordeste têm ensinado aos movimentos de mulheres em geral, e ao próprio feminismo, que a casa é, também, um espaço de poder. E se nas nossas habitações ocidentalizadas o “espaço do fogão” é menor ou pejorativo, nas aldeias indígenas do Nordeste ele pode significar um local privilegiado de decisão, afeto e partilha que pode refletir o mundo: este daqui e além!

Contudo, a teoria de Beauvoir (1949) foi fundamental na medida em que desnaturaliza a ideia de subordinação feminina ao analisar a posição subalterna da mulher como sendo uma construção social e não advinda do sexo biológico e desenvolve a famosa ideia que "Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto [...]" (1980, p.9).

Importante destacar que apesar de Beauvoir não utilizar o termo “papéis sexuais” tal como Margaret Mead, a autora concentra sua análise na ideia que a posição da mulher é uma construção social, nesse sentido, a dominação masculina também é uma construção e é possível que seja desconstruída.

Foram a partir dessas formulações que também emergiu o sujeito coletivo “mulher” criando uma identidade comum entre as diferentes mulheres do mundo por meio da ideia que todas mulheres compartilham de experiências semelhantes. Piscitelle explica que a “A base dessa identidade incluía traços biológicos e, também aspectos sociais, efeitos da dominação masculina” (2009, p. 133). Importante enfatizar que posteriormente esse sujeito coletivo “mulher” passa a ser problematizado por mulheres feministas negras e do “terceiro mundo”<sup>5</sup> que não se reconheceram nos movimentos feministas de mulheres brancas por não incorporarem em suas discussões outros eixos de opressões, categorias que se interseccionam e que afetam suas vidas.

Após essas primeiras formulações, Segato (1998) afirma que se constata os dois caminhos contraditórios do gênero na antropologia. O primeiro referente ao relativismo das construções: “...mulher e homem são categorias preenchidas com conteúdos diferentes em tradições diferentes e até em épocas diferentes da mesma história ocidental” (1998, p. 6). O segundo diz respeito a descoberta que apesar dessas diferenças culturais havia uma tendência da universalidade da hierarquia de gênero. Nesse sentido, autoras como: Rosaldo (1974; 1980), Chodorow (1974; 1978) Ortner (1974), Reiter (1975) e Rubin (1975), tentaram explicar por que apesar das diferenças culturais existe uma ideia universal da subordinação da mulher.

---

<sup>5</sup> Pode ser entendido como feminismo pós-colonial os diferentes movimentos feministas que fizeram críticas ao feminismo ocidental por partir ainda de uma matriz heterossexual, colonial e capitalista e assim, universalizar a categoria “mulheres”. Esse novo movimento tenta explicar como os efeitos duradouros do colonialismo afetam a vida de mulheres não-brancas e as sociedades que foram colonizadas fazendo com que experienciem diferentes formas de opressão em seus corpos e territórios.

Michelle Rosaldo (1974) desenvolve sua teoria para explicar a tese da universalidade da “assimetria sexual” a partir da separação dos trabalhos das mulheres e dos homens nas esferas doméstica e pública afirmando que: “Doméstico/público enquanto uma descrição genérica parece combinar bem com o que sabemos sobre os sistemas de ação ligados ao sexo e as justificativas culturais para o prestígio masculino” (1980, p.21). De acordo com ela, quem domina o espaço público são os homens, esfera de maior prestígio na maioria das sociedades e onde a vida política é estendida, por outro lado, as mulheres ficam designada ao espaço doméstico e desenvolve as atividades dentro de casa, como cuidar dos filhos, cozinhar, etc. Conforme Segato (1998), Rosaldo entende que sociedades como Ilongot das Filipinas são mais igualitárias pelo fato de os homens revezarem as tarefas com as mulheres nos espaços domésticos e públicos.

Referente a ideia de gênero, Rosaldo (1980) entende que o gênero é menos um produto do nosso corpo e está propriamente relacionado as nossas formas sociais e modos de pensamento e descreve que o gênero em todos os grupos humanos “... deve então ser entendido em termos políticos e sociais com referência não a limitações biológicas, mas sim às formas locais e específicas de relações sociais e (...) de desigualdade social” (1980. P.22).

Rayna Reiter (1975) *apud* Segato (1998) também se destina a refletir sobre o espaço doméstico e público afirmando que ao contrário do que se pensava sobre as mulheres de sociedades tradicionais e pré-modernas – que essas desfrutavam de pouca autonomia – nessas sociedades o espaço doméstico tem mais importância que no mundo moderno e mediante a isso, a mulher dispõe de maior autonomia e prestígio social e poderia competir pelo exercício do poder com os homens, se configurando em sociedades mais igualitárias comparado as sociedades entendidas como “modernas”.

Por outro lado, Nancy Chodorow (1974; 1978 *apud* Segato 1998) tentou explicar a subordinação da mulher nas diferentes sociedades, juntando a psicanálise com a antropologia, a partir da ideia da socialização da mulher em proximidade com a mãe. Com base nessa concepção, a mulher diferentemente do homem não conseguia romper com o vínculo de identificação com a mãe e sem essa ruptura não conseguia transformar-se em um ser autônomo. Segato ao descrever a teoria de Chodorow esclarece melhor essa ideia:

Se, no homem, o processo de identificação secundária se dá por meio da ruptura - muitas vezes abrupta e bastante cruel - da identificação primária com a mãe, é generalizado nas sociedades humanas que, no caso de mulher, não há um corte claro entre a identificação primária com a mãe e a identificação secundária que dá origem à identidade de gênero, pois ambas

tem um mesmo referente; trata-se, portanto, de dois momentos sem solução de continuidade. A mãe percebe a filha, por sua vez, como uma continuação de si. Sobre ela pesa a autoimagem materna, que lhe impede emergir como um ser plenamente separado. Herda, assim, também, a desvalorização da mãe e do trabalho materno, contaminado pelo menor valor das tarefas da esfera doméstica. (1998, p. 6)

Outro trabalho bastante significativo para a antropologia que tentou explicar a tese da universalidade da subordinação feminina foi o de Sherry Ortner (1974). Ortner buscou compreender o gênero por meio do pressuposto estruturalista e da oposição entre cultura e natureza de Lévi-Strauss, elaborando o seguinte questionamento: “... O que poderia ter havido na estrutura generalizada e nas condições de existência comuns a cada cultura, que poderia levá-las a colocar um valor inferior sobre as mulheres?” (1974, p. 100), como resposta a autora entende que a subordinação da mulher está relacionada a associação feminina a natureza e a masculina a cultura como afirma:

... as mulheres são identificadas ou simbolicamente associadas com a natureza, em oposição aos homens que são identificados com a cultura. Uma vez que o plano da cultura sempre é submeter e transcender a natureza, se as mulheres são consideradas parte dela, então a cultura achará ‘natural’ subordiná-las, para não dizer oprimi-las” (ORTNER, 1974, p.102)

Essa tese de Ortner foi questionada profundamente por outras/os antropólogas/os, isso porque não se podia imaginar que em todas as sociedades haveria o entendimento da natureza em oposição a cultura e que está segunda domina a primeira. Anos depois, a autora desenvolve outra tese que tentou demonstrar que a tendência universal da subordinação estava relacionada a associação entre masculinidade e prestígio social. De acordo com ela, “...o homem foi construído, ao longo de um tempo filogenético, como o lócus ou significante do prestígio, capaz de contaminar com seu status todas as tarefas e os campos de atuação que venham a estar a seu cargo” (ORTNER, 1981 apud SEGATO, 1998, p. 7)

Em 1975 Gayle Rubin Ao tentar refletir sobre a natureza e a causa da opressão das mulheres, formulou o conceito de sistema sexo/gênero. Para o autor “Um sistema de sexo/gênero, (...) é uma série de arranjos pelos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (2011, p.3). Nesse sentido, Rubin entende que a diferença sexual em gênero está articulada a sexualidade e percebe a opressão dos homossexuais como produto de relações que também oprime as mulheres. Além disso questiona a matriz heterossexual do pensamento universal.

Entre outras coisas, o autor denuncia um dos eixos centrais na falha do marxismo

clássico por não incorporar a questão do “sexo” na sua teoria sobre a vida social e a opressão e também desenvolve questionamento referente as elaborações de Levi-Strauss por ter desenvolvido a ideia que as trocas de mulheres eram fundamentais para a cultura se perpetuar. Segundo Rubin (2011, p.23) “...se sua análise for aceita em sua forma original, o programa feminista deve se propor uma tarefa ainda mais onerosa que a exterminação dos homens; ele deve buscar eliminar a cultura e substituí-la por algo absolutamente novo na face da terra”.

Dito isso, é fundamental pontuar que essas teorias tiveram grande impacto na antropologia e foram essenciais a segunda onda do movimento feminista por elaborarem explicações sociais e não biológicas para esclarecer a posição subordinada das mulheres em diferentes sociedades, instituindo a diferenciação entre sexo e gênero: sexo passou a ser entendido como biologicamente “dado” e gênero como construído socialmente.

Entretanto, tais teorias se constroem a partir de uma perspectiva ocidental/colonial de ideias específicas – sobre corpos sexados, indivíduo, sociedade, natureza, cultura, esfera doméstica, esfera pública, homem e mulher, etc – que não consegue dar conta de explicar as relações de gênero e a subordinação feminina em sociedades que se configuram e se organizam a partir de uma lógica não ocidental. Diante disso, intelectuais feministas negras, indígenas e do “Terceiro mundo” passaram a criticar tais teorias e o movimento feminista de mulheres ocidentais pontuando que tais teorias ainda eram eurocêntricas e imperialistas.

Nesse sentido, após as formulações de Rubin houve várias críticas de feministas dessas feministas com relação sua teoria por afirmarem que apenas explicava a complementariedade dos sexos a partir do questionamento da matriz heterossexual, de acordo com Piscitelle tais feministas,

...consideraram que no sistema sexo/gênero o foco singular no gênero fazia com que essa categoria obscurecesse ou subordinasse todas as outras. Sublinhando as diferenças entre mulheres, elas exigiram que o gênero fosse pensado como parte de *sistemas de diferenças*, de acordo com os quais as distinções entre feminilidade e masculinidade se entrelaçam com as distinções raciais, de nacionalidade, sexualidade, classe social, idade. (2009, p. 141)

Desta forma, passaram a denunciar que existiam/existe um contingente de mulheres que eram/são oprimidas por outros marcadores sociais que se interseccionam, como por exemplo o racismo e sexismo contra as mulheres negras e indígenas experienciado por elas desde o período colonial, o que muitas vezes fez com que não fossem entendidas nem como “mulheres”, como bem denunciou Sojourner Truth, ainda em 1851 a partir de seu discurso pronunciado durante a Convenção dos Direitos da Mulher em Akron, Ohio, Estados Unidos, como podemos observar no trecho:

Bem crianças, onde há muita algazarra, deve haver alguma coisa fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros do sul e mulheres do Norte, todos falando sobre direitos... os homens brancos vão estar em uma enrascada rapidinho. Mas sobre o que estamos falando aqui? Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, serem levantadas sobre valas e ter o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, ou me deu qualquer “melhor lugar”! E não sou uma mulher? Olhem para mim!

Olhem para meus braços! Arei a terra, plantei, juntei a colheita nos celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! E não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e suportar o chicote também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu chorei meu luto de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça... como eles chamam isso? Intelecto. É isso mesmo, querido. Bem, o que isso tem a ver com os direitos das mulheres? Ou com o direito dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, não seria maldade não deixar que eu tenha minha meia medida cheia?

E aí vem aquele homenzinho de preto ali e diz: “Mulheres não podem ter os mesmos direitos que homens porque Cristo não era mulher!” Ora, de onde veio o seu Cristo? De onde veio o seu Cristo? De Deus e de uma mulher! Homens não tiveram nada a ver com isso. Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo sozinha, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de colocar ele de cabeça pra cima de novo! E agora que elas estão pedindo para fazer isso, é melhor os homens deixarem!<sup>6</sup>

O discurso de Truth pronunciado ainda na primeira onda do feminismo já problematizava a categoria “mulher” construída de forma universal e essencialista pelo movimento de mulheres brancas ocidentais que estavam preocupadas com as opressões que atingiam somente a elas, ignorando as outras opressões que atingiam outras mulheres e ainda evidência a diferença dela enquanto mulher negra com relação as mulheres brancas denunciando racismo experienciado.

De acordo com Djmila Ribeiro (2017, p.24), “O que a voz de Sojourner traz, além da inquietação e necessidade de existir, é evidenciar que as vozes esquecidas pelo feminismo hegemônico já falavam há muito tempo”, visto que, a universalidade hegemônica ocidental se reproduz também nos próprios feminismos de mulheres brancas ocidentais ou ocidentalizadas e que acabam não percebendo as outras formas de ser mulher e as diferenças existentes entre as mesmas, pois o feminismo ocidental como bem Salientou a feminista indígena Julieta Paredes:

---

<sup>6</sup> Disponível em: [https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/?gclid=EAJaIQobChMIInbi75\\_T45QIVhAiRCh2Q1Q31EAAYASAAEgIEM\\_D\\_BwE](https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/?gclid=EAJaIQobChMIInbi75_T45QIVhAiRCh2Q1Q31EAAYASAAEgIEM_D_BwE) Acesso em 24 de fevereiro de 2018

... responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad: ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convierten en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes. (2013, p. 75)

Além disso, os feminismos de mulheres brancas não só têm inviabilizado a luta das outras mulheres, como também tem se beneficiado às custas das outras formas de subordinação das mesmas, Sacavino afirma que, “... o feminismo ocidental tem conquistado direitos à custa de continuar produzindo as desigualdades das mulheres no Sul, sem questionar e olhar criticamente essas estruturas de poder e dominação estabelecidas na globalização atual capitalista” (2016, p.103). Julieta Paredes, uma das precursoras do feminismo comunitário, reflete sobre isso ao falar do caso específico das mulheres indígenas da Bolívia, afirmando que,

Sin duda las mujeres de clases medias y altas se beneficiaron en la época neoliberal y se siguen beneficiando del trabajo manual y doméstico de las mujeres jóvenes indígenas. Las ONGs tramitaron leyes especiales, leyes de segunda para las hermanas, ahora llamadas trabajadoras del hogar, cuyos niveles de explotación no se han reducido como se esperaba; en general, se han modificado muy poco. Las ONGs de mujeres se negaron sistemáticamente a discutir el trabajo doméstico, porque, total, no ensuciaban sus manos con esta labor, contrataban una chola como empleada y listo. (2013, p.54)

A feminista negra Lélia Gonzalez (2011) reconheceu a importância das teorias feministas ocidentais na medida em que contribuiu para a luta das mulheres e na formulação de novas questões, entretanto, desenvolve críticas a respeito das produções intelectuais dessas mulheres afirmando que nos textos e nas práticas feministas houve uma espécie de esquecimento da questão racial que afeta diferentes sociedades da América Latina promovendo a exclusão de diferentes mulheres no movimento feminista, segundo a autora “...as negras e as indígenas são as testemunhas vivas dessa exclusão” (2011, p.12) e acrescenta que:

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e indígenas na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças a sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento, tão bem analisada por cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos sistemas ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. (GONZALEZ, 2011, p. 15)



Dito isso, ao se questionar sobre o motivo desse esquecimento da categoria raça no feminismo, Gonzalez evidencia que a maioria de cientistas sociais ainda se encontravam/encontram em uma visão de mundo eurocêntrica e neo-colonialista da realidade. Ainda referente a diferenciação entre as mulheres, Sueli Carneiro (2003) nos apresenta uma interessante perspectiva de compreensão a partir da especificidade das mulheres negras no Brasil, escrevendo que:

Quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens sobre as mulheres, de que mulheres estamos falando? Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. São suficientemente conhecidas as condições históricas nas Américas que construíram a relação de coisificação dos negros em geral e das mulheres negras em particular. Sabemos, também, que em todo esse contexto de conquista e dominação, a apropriação social das mulheres do grupo derrotado é um dos momentos emblemáticos de afirmação de superioridade do vencedor. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou de mulatas tipo exportação.(CARNEIRO, 2003, p.1-2)

Desta forma, as feministas negras, indígenas, periféricas do “terceiro mundo” enfatizaram sistematicamente as diferenças entre as mulheres, exigindo que o gênero seja articulado com outras categorias que fazem parte da realidade dessas mulheres como: raça, classe, etnia, sexualidade, território entre outros marcadores. Desvelando que existe formas plurais que oprime as diferentes mulheres que só podem ser entendidas a partir das situações particulares de dominação que se interseccionam, visto que, “Estruturas de classe, racismo, gênero e sexualidade não podem ser tratadas como ‘variáveis independentes’ porque a opressão de cada uma está inscrita dentro da outra – é constituída pela outra e é constitutiva dela” (AVTAR BRAH, 2006, p.351). Nesse sentido, o sujeito coletivo “mulher” no singular passa a ser substituído por “mulheres” no plural para marcar as diferenciações existentes entre elas.

Além disso, na antropologia observamos um redirecionamento nas teorias e quem melhor responder a questão do universalidade das relações assimétricas entre os gêneros e do relativismo das construções é Marliyn Strathern (1980; 2004), importante antropóloga feminista estadunidense que tem contribuído para o avanço dos estudos de gênero e se dedicado a refletir sobre a universalidade da hierarquia e da subordinação feminina a partir de

uma lógica não ocidental problematizando e desestabilizando conceitos naturalizados como: natureza, cultura, indivíduo, sociedade, sujeito, objeto, doméstico, público, entre outros, a partir de estudos com os habitantes do monte Hagen na Papua-Nova Guiné e com isso, formulado novos problemas e contribuído para o pensamento feminista em sua prática e teoria.

Marliyn Strathern (2014) ao discorrer sobre os conceitos entende que fazem parte de uma tradição intelectual específica da cultura ocidental e que não podemos atribuir essa dicotomia a sistemas de pensamentos a outros povos, visto que, de acordo com ela “ Ambos são conceitos extremamente relativizados cujo significado último deve ser derivado de seu lugar no interior de uma metafísica específica” (STRATHERN, 2014, p.27).

Nesse caso, quando tentamos associar a figura da mulher a ideia de natureza que representam uma ordem inferior, em contraponto ao homem associado a ideia de cultura que representa uma ordem superior, como Ortner tentou explicar a causa da subordinação da mulher, isso diz respeito ao que na sociedade ocidental entende por natureza e cultura, homem e mulher, não o que outros povos entendem sobre esses conceitos, pois como argumentou Wagner (1975; 1978) sobre a cultura ser uma invenção nossa , as ideias que os outros povos constroem sobre si e sobre sua sociedade podem construir dicotomias diferentes ou não existir dicotomias.

Desta forma, Strathern (2014) ao refletir sobre os dois caminhos contraditórios do gênero na antropologia – relativismo e universalismo – evidencia que os problemas das mulheres não são os mesmos em todos os lugares e que os conceitos anteriormente mencionados não operam da mesma forma em todas as sociedades, uma vez que, “... nossos estereótipos de masculino e feminino incorporam uma dicotomia sujeito-objeto advém em parte de noções de propriedade e em parte de nossa visão do mundo natural” (2014, p.71). A exemplo disso, são como a maioria das sociedades indígenas não entenderem as esferas públicas e privadas/doméstica como algo antagônico ou separado, mas como duas esferas complementares (SEGATO, 2003, p.14).

E por fim, cito Judith Butler (2003) como representante da quarta onda das teorias feministas. Butler se distância das primeiras formulações sobre gênero que entende o conceito apenas a partir do binarismo homem e mulher ou incorpora apenas homossexuais. A autora a partir do aprofundamento da teoria Queer, evidencia outras formas de identidades em que o gênero opera, como transexuais, travestis, intersexos, entre outros. Na formulação de Judith Butler não só o gênero é construído socialmente, mas o próprio sexo também o é.

Além disso, temos um importante movimento de mulheres indígenas na América Latina que podemos destacar como representante dessa quarta “onda do feminismo” que tem

demonstrado a partir de sua prática uma outra forma de entender a categoria “mulher” e tem caminhado no sentido de descolonizar o gênero e também desnaturalizado as ideias binárias e essencialista de se pensar o gênero. Será melhor desenvolvido essa ideia a partir da apresentação do Feminismo Comunitário no tópico a seguir.

Face ao explicitado, o conceito de gênero pode ser entendido enquanto categoria relacional, histórico e cultural que se desenvolveu nas diferentes perspectivas teóricas antropológicas a partir do ativismo político dos diferentes movimentos feministas que evidenciaram as desigualdades de gênero que atravessam todas as sociedades de diferentes formas. Tais teorias tem buscado problematizar as ideias sobre feminilidade e masculinidade a partir da desbiologização do gênero e da desnaturalização das relações desiguais de poder entre os gêneros nos diferentes contextos sociais.

Nesse sentido, observamos na disciplina antropológica o desenvolvimento desse conceito principalmente por intelectuais feministas, embora não seja uma questão apenas das mulheres, como bem salientou Laura Segato (1998): discutir sobre gênero não é simplesmente tratar sobre a vida das mulheres, mas é, sobretudo, discutir sobre relações sociais que são organizadas e orientadas por relações de poder.

Portanto, a partir dos estudos sobre relações de gênero é possível entendermos sobre os meandros das estruturas de poder, nos quais podemos discorrer sobre outras maneiras de sujeição, sejam elas, étnicas, raciais, de classe e entre outras. Assim sendo, discutir gênero é discutir sobre teoria social (SEGATO, 1998).

A vista disso, para dar conta desse trabalho adotei principalmente a ideia de Segato que define o gênero como sendo uma estrutura eminentemente abstrata e que “...os gêneros constituem a emanção, por meio da sua encarnação em atores sociais ou personagens míticos, de posições numa estrutura abstrata de relações que implica uma ordenação hierárquica do mundo e contém a semente das relações de poder na sociedade” (SEGATO, 1998, p.3).

Ao mesmo tempo, corroboro com a autora sobre concepção de relações de gênero como “práticas e ideias referentes às relações dos homens e mulheres nos diferentes grupos, as experiências que dessas interações resultam, e as noções e valores que orientam os papéis femininos e masculinos em cada sociedade” Segato (2003), considerando as dimensões políticas, socioculturais e identitária das quais as sujeitas da minha pesquisa estão inseridas, na complexa relação entre o mundo da aldeia/local e o exterior/global, como alerta Ângela Sacchi (2014).

## 2.2 – Feminismo Comunitário: descolonizando o gênero “desde” e “a partir” América Latina

O feminismo comunitário teve início no século XXI em 2003 na Bolívia. "...nos movimentos de insurreição das mulheres na luta contra o neoliberalismo e a privatização da água e a guerra do gás" (SACAVINO, 2016, p.99). A própria expressão Abya Yala para denominar esse novo feminismo, vem do idioma do povo Kuna do Panamá, principalmente da América do Sul, para se referir a "América", nome colonial.

Dito de outra forma, esse novo feminismo vai nascer a partir das demandas sociais mais amplas, principalmente, na Bolívia e na Guatemala, no período que está ocorrendo uma série de lutas dos povos indígenas, lutas essas anti-capitalistas, lutas por autonomia, pela construção de territórios livres e contra empreendimentos que impactavam/impactam os territórios e as naturezas dos povos indígenas e conseqüentemente suas vidas. Nesse sentido, as mulheres indígenas viram nessa luta mais ampla a necessidade de também conduzir e liderar os projetos de futuros de seus povos.

Isso significa que o Feminismo Comunitário não surge de demandas específicas de mulheres, mas da necessidade que as mulheres indígenas viram em serem ouvidas e ocuparem posições de poder nessas lutas amplas por entender que assim como o saber dos homens o saber feminino poderia influenciar, incidir e determinar tais lutas. Desta forma, o feminismo comunitário tem "...origem nas lutas de resistência contra o sistema capitalista, patriarcal e colonial das mulheres indígenas frente às práticas sistemáticas de violação de seus direitos, dos de suas comunidades e povos, assim como dos direitos da natureza e da exploração selvagem dos recursos naturais" (SACAVINO, 2016, p.99).

Esse movimento apesar de recente tem se desenvolvido em outros países da América-Latina como no Chile, Argentina, México, Colômbia e Guatemala. As diferentes realidades dos diferentes povos e nos diferentes países nos permite falar de feminismo comunitário no plural, uma vez que, cada grupo de mulheres vai se colocar no movimento de acordo com a realidade de seu país, assim como também, segundo a realidade interna de seu povo.

Uma das primeiras rupturas epistemológicas que as feministas comunitárias propõem é com o feminismo ocidental de mulheres brancas classe média e alta, visto que a universalidade hegemônica ocidental se reproduz também nos próprios feminismos de mulheres brancas ocidentais ou ocidentalizadas e que acabam não percebendo as outras formas de ser mulher e anulando a pluralidade de feminismos como pontuado no primeiro capítulo a partir das teorias desenvolvidas. Por outro lado, enquanto a universalidade hegemônica do feminismo ocidental tende a invisibilizar outras realidades de outras mulheres

as feministas comunitárias têm construído discursos e práticas contra hegemônicas na medida em que essas mulheres reconhecem as lutas de outras mulheres etnicamente diferenciadas de outros países e se colocam contra o capitalismo e as colonialidades presentes ainda no mundo global em sociedades que foram colonizadas.

Nesse sentido, o feminismo comunitário reforça a ideia de uma ruptura epistemológica com os feminismos de mulheres brancas eurocêntricas desvelando e definindo o feminismo como, “... lucha y la propuesta política de vida de cualquier mujer en cualquier lugar del mundo, en cualquier etapa de la historia que se haya rebelado ante el patriarcado que la oprime” (PAREDES, 2013, p.76).

Essa definição faz com que as feministas comunitárias reconheçam as lutas de suas ancestrais, assim como também defendem a perspectiva da pluralidade, reconhecendo a luta das outras mulheres no mundo criando uma ponte de diálogo entre elas, feministas comunitárias e com “... otras feministas em el mundo y nos posiciona políticamente frente al feminismo hegemónico occidental” (PAREDES, 2013, p.76).

Importante destacar que essas críticas sistemáticas aos feminismos de mulheres brancas têm sido construídas pela nova onda de feminismos de mulheres não brancas, como feminismo negro e agora reforçada também pelo feminismo comunitário de mulheres indígenas. Essa nova onda de feministas, sejam elas negras, indígenas, quilombolas, periféricas, africanas têm em comum refletir sobre a realidade social a partir de uma perspectiva decolonial. Desta forma,

... os fios dos tecidos dos feminismos comunitários de Abya Yala se constroem nas brechas de resistências e insurgências possíveis ao sistema hegemônico, e que suas propostas e enfoques epistêmicos outros, desde seus próprios lugares de enunciação, criam conhecimentos e práticas desde o Sul. Tendo presente, como afirma Walsh (2016 p. 72), que o decolonial não vem de cima, mas de baixo, das margens e das fronteiras, das pessoas, das comunidades, dos movimentos, dos coletivos que desafiam, interrompem e transgridem as matrizes do poder colonial. O decolonial, neste sentido, não é algo fixo, um status ou condição, nem um ponto de chegada. Com esta visão de que o decolonial não é um ponto de chegada e sim um enfoque que se constrói com as práticas insurgentes, de resistência e de propostas outras... (SACAVINO, p. 2016, p.101)

Dito isso, as feministas comunitárias propõem a descolonização do gênero que perpassa por essa crítica ao feminismo ocidental hegemônico, como também faz uma crítica interna ao interior das próprias sociedades indígenas ao afirmarem que descolonizar o gênero também perpassa por reconhecer a existência de um patriarcado nas sociedades indígenas antes da colonização, conforme destaca Julieta Paredes:

Descolonizar el género, en este sentido, significa recuperar la memoria de las luchas de nuestras tatarabuelas contra un patriarcado que se instauró antes de la invasión colonial. Descolonizar el género significa decir que la opresión de género no sólo vino con los colonizadores españoles, sino que también había una propia versión de la opresión de género en las culturas y sociedades precoloniales, y que cuando llegaron los españoles se juntaron ambas visiones para desgracia de las mujeres que habitamos Bolivia. (2013, 72)

O patriarcado interno que já existia dentro das sociedades indígenas antes da chegada do colonizador é o que Rita Segato (2012) denomina como patriarcado ancestral de baixa intensidade “... se comparado com as relações patriarcais impostas pela colônia e estabilizadas na colonialidade moderna” (2012, p. 124). De acordo com a autora o mundo/aldeia pré-intrusão:

... ao serem alcançadas pela influência do processo colonizador, primeiro metropolitano de ultramar e depois republicano, foram prejudicadas, particularmente em um aspecto fundamental: exacerbaram e tornaram perversas e muito mais autoritárias as hierarquias que já continham em seu interior – que são basicamente as de status, como casta e gênero. (2012, p.117)

Ademais, Rita Segato(2012) evidenciou que a partir de dados históricos e etnográficos foi possível comprovar a existência de nomenclaturas de relações de gênero no mundo aldeia pré-intrusão “... que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres.” (p. 112), no entanto, a forma como se dava as relações de gênero nessas organizações sociais eram de forma bastante diferente das sociedades modernas ocidentais, uma vez que,

a aldeia sempre esteve organizada pelo status, dividida em espaços bem caracterizados e com regras próprias, com prestígios diferenciais e uma ordem hierárquica, habitados por criaturas destinadas a cada um deles que podem ser, de forma bastante genérica, reconhecidas desde a perspectiva moderna como homens e mulheres por seus papéis, próprios desses espaços, e que se mostram marcadas por este destino de distribuição espacial, laboral, ritual. (SEGATO, 2012, p. 12)

Com base na afirmativa, é importante destacar que esse patriarcado pré-intrusão tinha uma dimensão diferente do patriarcado colonizador, ou seja, eram mundos plurais que operavam a partir de outras lógicas não ocidentais e obedeciam a certas hierarquias, se configurava de forma diferente e menos opressora que o patriarcado pós-intrusão que Rita Segato (2012) denomina como patriarcado de alto impacto que além de interditar e violentar o corpo das mulheres esse tipo de patriarcado violenta a natureza, o território porque é um tipo de patriarcado que traz consigo outros eixos de poder estando atrelado a modernidade/colonial capitalista.

Por sua vez, Julieta paredes (2010) expõe que houve o “entroncamento de patriarcados” e Lorena Cabnal (2010) argumenta que foi muito útil para o colonizador quando esse patriarcado ancestral entrou em contato com o patriarcado colonial para manutenção da colonização, além disso, de acordo com Segato,

...quando essa colonial/modernidade intrude o gênero na aldeia, modifica-o perigosamente (...) intervém na estrutura de relações da aldeia, apreendi-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (...) as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas a luz de uma nova ordem moderna. (2012, p. 118)

As feministas comunitárias ao denunciar esse patriarcado evidenciam que muitas das violências sofridas no mundo aldeia não são violências que fazem parte do interior de suas culturas, mas sim do entroncamento desses dois patriarcados, não deixando espaço para os homens de suas comunidades dizerem que essas diferenças internas que oprime e às violentam tem que existir porque é algo cultural, isso porque, esse patriarcado que eles colocam como algo cultural já é resultado da mesclagem do patriarcado ancestral com o patriarcado colonial/moderno ocidental que tem transformado a posição masculina ancestral a partir de agências produtoras e reprodutoras da colonialidade (SEGATO, 2012).

Portanto, descolonizar o gênero é também reconhecer que existia um patriarcado antes do contato com o colonizador e perceber como ele foi se alterando e se instaurando no mundo aldeia com outras roupagens e defendido como sendo algo que faz parte da ancestralidade e da cultura indígena.

Desta forma, as mulheres indígenas têm lutado contra o patriarcado interno das suas aldeias que foi modificado e intensificado com a intrusão do colonizador, fazendo com que o corpo-comunidade caminhe desequilibrado e as mulheres indígenas sofram inúmeras violências, sendo justificado como algo meramente cultural. Além disso, tem que lutar contra o patriarcado externo que também afeta suas vidas, de seus povos e territórios, ou seja, o patriarcado do homem branco, heterossexual e capitalista.

Dito isso, o patriarcado colonial/moderno ocidental para as feministas comunitárias é “... o sistema de todas as opressões que oprimem a todo ser que vive no planeta e por isso a toda a humanidade (homens, mulheres e pessoas intersexuais) e a natureza, historicamente construído sobre o corpo sexuado das mulheres” (SACAVINO, 2016, p. 100). Nesse sentido, as feministas comunitárias deixam claro que todos podem participar da luta contra o patriarcado, inclusive os próprios homens de seus povos, por entenderem que,

... ambos têm dignidade, que se estabelece por uma relação de reciprocidade

e irmandade, que tem lutas comuns, que têm comunidade, que não é a luta entre o homem e a mulher, mas sim a luta conjunta contra o racismo, o colonialismo, o fascismo, o neoliberalismo e a heteronormatividade. (SACAVINO, 2016, p.104)

Deste modo, não entendem a participação dos homens segundo a lógica binária do pensamento ocidental, de que homem é igual a mulher ou homem é diferente da mulher, mas elas querem lutar ao lado dos seus companheiros e por isso que suas demandas se apresentam também como complementar as demandas dos homens, uma vez que, a demanda não está na identidade, mas no projeto que elas defendem. Essas mulheres entendem que os homens de suas comunidades também passaram por um processo de dominação e não vai existir nenhuma superação da desigualdade de gênero enquanto as humanidades desses homens não forem reestabelecidas. Portanto, os principais antagonistas do movimento feminista comunitário vai ser o sistema capitalista, o patriarcado e todas as colonialidades do ser, saber e poder que ainda persiste.

Isso posto, as feministas comunitárias se colocam no movimento para lutar por tanto por direitos coletivos, quanto individuais por não entenderem suas vidas desconectadas das de seus povos e territórios, mas “...da comunidade como um lugar da identidade comum, da memória ancestral, de espaço particular, terra e território...” (SACAVINO, 2016, p. 99). É sobretudo, o movimento com a vida das mulheres que se integram a de seus povos e territórios, por entenderem que corpo e terra são ambos espaços territoriais para realização da vida em plenitude (SACAVINO, 2016). Nesse sentido é “...dupla inserção das mulheres na luta de povos indígenas e na luta de frente interna por melhores condições de existência para seu gênero” (SEGATO, 2012, 117).

Nesse sentido, a luta das mulheres indígenas não depende apenas da capacidade de elas superarem as desigualdades geradas historicamente pela hegemonia masculina, mas de todos esses fatores citados – capitalismo/colonialismo, patriarcado – que impedem que elas disponham de direitos mínimos para sobrevivência e dignidade humana que está diretamente relacionado ao direito aos seus territórios. Portanto, Julieta Paredes se define como “aquelas que em 1990, na Bolívia, sonhamos um feminismo que destruísse o patriarcado e construísse o Bem Viver para as mulheres e homens de nossos povos”.<sup>7</sup>

A vista disso, a pesquisa em foco por se tratar da realidade de mulheres indígenas que não está relacionada apenas a questão de gênero, mas estão conectadas as questões étnicas, territoriais, política e cultural das quais as mulheres Jenipapo-Kanindé estão inseridas, decidi

---

<sup>7</sup> Entrevista disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/555380-o-feminismo-comunitario-e-uma-provocacao-queremos-revolucionar-tudo> Acesso em 10 de outubro de 2018



adotar o Feminismo Comunitário como chave de interpretação para apreensão da realidade dessas mulheres.

Importante dizer que o Feminismo Comunitário é uma recente discussão desenvolvida na academia brasileira no sentido de tentar compreender movimentos de mulheres indígenas no país e não uma discussão que nasce no interior das organizações de mulheres indígenas do Brasil, entretanto, foi possível constatar a partir do trabalho de campo que muitos dos diálogos desenvolvidos pelas feministas comunitárias estão presente na prática das mulheres indígenas do Brasil e como bem salientou uma das principais interlocutora desse trabalho Cacique Irê “ O feminismo é um assunto trazido pelos brancos (as), mas nós fazemos feminismo na prática sem saber que é feminismo” (Juliana Alves, março de 2019)

Dito isso, o próximo tópico se destina, especificamente, a apresentar as características do movimento de mulheres indígena no Brasil a partir do levantamento histórico de algumas de suas organizações para compreendermos como tem se desenvolvido esse no cenário nacional.

### **2.3 Movimento de Mulheres Indígenas no Brasil**

Os estudos sobre gênero no contexto dos povos indígenas se iniciaram tardiamente no Brasil e mesmo que na década de 70 e 80 existisse uma efervescência teórica referente os debates sobre gênero, as antropólogas feministas tiraram pouco proveito da realidade etnográfica em sociedades indígenas (LASMAR, 1999). Assim, somente a partir da década de 90 que alguns antropólogos/as vão direcionar suas análises para a questão de gênero no contexto dos povos indígenas. Momento em que as mulheres indígenas assumem novas representações no cenário nacional e internacional em defesa de direitos específicos para a condição feminina como Angela Sacchi (2006) evidenciou em sua tese sobre as organizações de mulheres indígenas na Amazônia brasileira.

Essas novas representações estão relacionadas ao fato, especialmente, das mulheres indígenas passarem a reivindicar e adentrar os espaços públicos dentro e fora do mundo aldeia. Desta forma, houve a criação de várias organizações de mulheres indígenas por meio de Associações e departamentos de mulheres dentro de outras organizações já existentes no Movimento Indígena e um crescente número de mulheres se tornando lideranças principais dentro de suas aldeias, como por exemplo na figura de pajés e caciques e se destacando no Movimento Indígena. Isto é, quando essas mulheres passaram a circular em espaços de poder

públicos que antes eram destinados principalmente aos homens (MACHADO, 2012, p.30)

Fazendo esse levantamento sobre o movimento de mulheres indígenas no Brasil temos no período de 1980 e 1990 uma crescente intensificação de reuniões nacionais e internacionais de mulheres indígenas em espaços que reunia diferentes mulheres de diferentes etnias para discutirem os principais problemas que afetam suas vidas, de seus povos e territórios.

Importante salientar que no início do movimento indígena a participação das mulheres nos espaços públicos tinha um sentido de complementariedade a participação dos homens em que suas demandas eram de vícios mais coletivos ao seu povo, uma vez que, “Se o principal reclamo das indígenas é pela garantia e gestão de seus territórios, não adianta lutar por direitos humanos e igualdade de gênero, se não se considera o problema estrutural da terra e o modelo de desenvolvimento econômico dos países” (SACCHI, 2014, p.68), assim, “o movimento de mulheres é para fortalecer o movimento em geral, a política dos povos indígenas é única” (SACCHI, 2003, p. 102). Então as mulheres indígenas adentraram os espaços públicos a partir de um discurso de luta conjunta ao lado dos homens, De acordo com Matos (2012, p.148):

Para as mulheres indígenas atuantes no movimento indígena e em organizações, a participação feminina nos diálogos e nas práticas das políticas indígena e indigenista seria fundamental para garantir a perspectiva da mulher sobre os problemas coletivos da comunidade e/ou do povo e, conseqüentemente, para obter soluções condizentes com a visão feminina sobre a promoção do bem-estar social do grupo em que vive.

Nesse sentido, as mulheres indígenas entendem que suas vidas não estão desconectadas das de seus povos e territórios e dessa forma a negação de seus direitos específicos a condição de seu gênero está diretamente relacionado também aos direitos mais coletivos dos povos indígenas como salienta as intelectuais indígenas Elisa Ramos Pankararu e Francisca Silva Kambiwá:

Compreendemos que todas as negações de direitos dos povos indígenas significam também a negação dos direitos específicos às mulheres, pois somos comunidade, terra e natureza. Eis porque na luta do movimento de mulheres indígenas está em primeiro lugar a pauta da reivindicação territorial. (2018, p.9)

Dessa maneira, uma das principais frentes de lutas das mulheres indígenas se constitui pelo direito à terra que é fundamental para garantia da vida dessas mulheres e de seus povos, pois como explica Leal, Eneida e Andrade:

A Terra Mãe é que garante a vida a esses povos e os articula historicamente.

Também sustenta um interessante fluxo cultural e epistemológico baseado na ideia da construção do Bem Viver como projeto societário de descolonização, que se pauta por outra ética que valoriza os saberes dos anciãos e das anciãs, o cuidado com a Natureza Sagrada, os princípios da reciprocidade e da organização do trabalho coletivo e a construção de saberes e conhecimentos coletivos... (2012, p. 6-8)

Vale salientar que mesmo que as autoras estejam falando do significado da “Mãe Terra” a partir de um contexto específico dos povos indígenas de Pernambuco a importância da terra e seu sentido pode ser ampliado para um contexto mais geral dos povos indígenas no Brasil na medida em que vemos como principal reclamo dos povos indígenas a garantia de seus territórios e a relação que eles desenvolvem com a terra.

Face ao explicitado, ainda que as mulheres indígenas estabeleçam como preocupações de seu movimento demandas coletivas que dizem respeito ao seu povo lutando ao lado dos homens, elas perceberam que era necessário incluir demandas específicas ao seu gênero. Desta forma, a partir do ano de 1990 começaram a incorporar demandas como: cuidados com a saúde reprodutiva, combate as violências contra as mulheres que está diretamente interligada ao alcoolismo dentro das comunidades e maior participação feminina nos espaços públicos, revalorização da identidade étnica e outras demandas (VERDUM, 2008).

Isso significa que as mulheres indígenas têm mantido uma dupla militância, tanto referente a luta pela autonomia de seus povos, quanto referente as lutas específicas de gênero passando a enfrentar diversas resistências, de um lado o etnocentrismo feminista e do outro o essencialismo étnico do movimento indígena (SACCHI, 2006).

Assim, observamos como marcos históricos do movimento de mulheres indígenas o surgimento das duas primeiras associações por volta da década de 1980. Tais associações foram: Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracará, Rio Uaupés e Tiquié (AMITRUT), as outras foram se constituindo a partir de 1990.

No Amazonas foi também onde surgiu o primeiro departamento das mulheres indígenas por meio da Assembleia Ordinária da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab), promovida em 2001. Nesta Assembleia foi demandado e aprovado a criação de um local institucional exclusivo para tratar das questões que rodeiam a vida das mulheres indígenas.

Posteriormente, em 2002 apoiado pela própria Coiab foi realizado em Manaus o I Encontro de Mulheres Indígenas da Amazônia, nesse evento também se consolidou o Departamento de Mulheres Indígenas (DMI), tendo como objetivo “inserir e promover os direitos e interesses específicos das mulheres indígenas no interior do movimento indígena e

como demanda para políticas públicas” (VERDUM, 2008, p. 11).

A partir da implantação do Departamento de Mulheres Indígenas tornou-se possível articular o processo de organizações locais e regionais das mulheres indígenas, ocorrendo em 2006 o I Encontro Regional das Guerreiras Mulheres Indígenas do Nordeste e do Leste. As mulheres afirmavam neste encontro:

Nós mulheres indígenas do Nordeste e Leste, queremos a garantia de nossa participação à Conferência Nacional de Mulheres de 2007, contribuir e destacar nossa situação em nossas regiões. Somos protagonistas de nossa história, construindo uma sociedade que respeite a pluriétnicidade e direitos, valorizando a mulher indígena. Cortaram nosso tronco, mas não cortaram nossas raízes.<sup>8</sup>

É bastante significativo a fala dessas mulheres quando elas assumem seu protagonismo e destacam a importância de participar da Conferência Nacional das Mulheres para discutir sua situação regional. Além disso, é possível perceber que mesmo que o movimento das mulheres indígenas tenha ganhado força na região do Amazonas, em outras regiões do Brasil, que é o caso do Nordeste, as mulheres também estiveram se articulando para reivindicar seus direitos e a sua participação nos espaços públicos.

Interessante evidenciar que os povos indígenas da região Nordeste apresentam peculiaridades com relação aos índios de outras regiões. O forte impacto da colonização nos corpos e territórios desses povos ocasionou que muitos acabaram se dispersando de seus territórios e ficando na situação de "camponeses" com suas memórias e histórias bastante fragmentadas até aproximadamente a década de 70 (OLIVEIRA, 1998). Isso vai refletir principalmente de forma negativa sobre as teorias referente os índios do Nordeste, uma vez que "... não foram objeto de especial interesse para etnólogos brasileiros" (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p.47).

Pacheco de Oliveira (1998) argumentou que a negatividade com relação aos índios do Nordeste advém da ideia de que eles foram "aculturados" e eram vistos e descritos como índios "misturados". Além disso, o entendimento de índios misturados do Nordeste está diretamente relacionado a ideia de índio "puro" comparando os mesmos com os índios do Amazonas, como se houvesse uma essência do que é ser índio. Importante destacar que a mistura étnica e aculturação fizeram parte de uma longa política por parte do Estado brasileiro voltado para extinção desses povos (COSTA; SOUZA, 2015, p. 379)

Fato que assolou os estudos etnológicos sobre os índios do Nordeste. Etnólogos como Eduardo Galvão (1979) e Darcy Ribeiro (1970) reproduziram em seus escritos a

---

8 Disponível em: <https://www.indios.org.br/pt/noticias?id=43383> Acesso em 01 de maio de 2017

negatividade com relação aos índios do Nordeste destacando que os mesmos haviam sido aculturados e mediante a isso tinham perdido grande parte de seus traços culturais, nos quais, direcionavam seus escritos para a ideia do possível "desaparecimento" das sociedades indígenas no Nordeste, afirmando que nos anos 70 os mesmos estavam quase em extinção.

Deste modo, tivemos não só silenciamento dos povos indígenas do Nordeste nas produções acadêmicas, mas também a sustentação da negação existencial desses sujeitos na região pelos não-indígenas, principalmente por empresários do agronegócio que ambicionavam os territórios desses povos.

Apesar disso, os povos indígenas do Nordeste têm provado no decorrer da história que são povos resistentes – me apropriando da frase da própria Cacique Pequena “nós não somos índios emergentes, nem insurgentes, somos povos resistentes”<sup>9</sup> – e têm se (re)organizado étnico-politicamente para garantir seus direitos constitucionais.

A exemplo disso, foi a criação da APOINME – Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo – a segunda maior organização política indígena no país representando mais de 70 povos com um número aproximado de 150 mil indígenas que tem trabalhado em defesa dos direitos territoriais, políticas públicas voltadas para saúde, educação, sustentabilidade, entre outros (OLIVEIRA, 2010).

É fundamental mencionar que a organização é composta majoritariamente por homens, todavia, as mulheres têm participado ativamente e desempenhado papel importante no interior dessa organização. A própria fundação da Apoinme contou com a participação de uma liderança feminina conhecida como Maninha Xucuru-Kariri.

Maninha Xucuru-Kariri participou de diversos encontros indígenas e de retomadas, coordenou também a Apoinme por 16 anos sempre com o “... pensamento de ver as mulheres de cada povo organizadas e com liberdade para estarem presentes na luta” (RAMOS; SILVA, 2018, p.9). Além disso, Maninha Xucuru compôs a constituição do comitê inter-tribal de mulheres indígenas de Alagoas (COIMI) em 1997 que teve o objetivo de fomentar a organização e associativismo feminino na luta por saúde, educação, violência de gênero, entre

---

<sup>9</sup> De acordo com Caroline Leal (2013) essa frase tornou-se slogan do I Encontro dos Povos em Luta pelo Reconhecimento Territorial, promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi) que ocorreu na cidade de Olinda/Pernambuco em 2003 e que após esse encontro a Fundação Nacional do Índio (Funai), divulgou uma lista de 36 povos que foram reconhecidos pelo Órgão. Explicando melhor a frase, Leal afirma: “O que me parece estar no centro desse debate são as bases analíticas dos antropólogos e a do Movimento Indígena. Enquanto a ‘emergência’ e a ‘ressurgência’ refere-se a uma construção ‘sobre’ os índios e o processo de criação, constituição e organização das identidades étnicas e sua classificação, a ‘resistência’ refere-se a uma construção ‘a partir’ dos índios e ao processo de opressão, subalternização, racialização das identidades, isto é, ao modo como um determinado povo existe na História com o advento da modernidade/colonialidade. Não há o elemento ‘invisível’ postulado pelos antropólogos no olhar dos indígenas, mas o elemento ‘silenciado’, ‘subalternizado’ e legalmente ‘impedido’ na colônia, no império e na república: a autonomia de ser povo.” (2013, p. 22)

outros.

A partir de sua trajetória e atuação política Maninha Xucuru-kariri, ela se tornou símbolo de representatividade para as mulheres indígenas da região, diria que também do Brasil. As intelectuais indígenas de Pernambuco Elisa Ramos Pankararu e Francisca da Silva Kambiwá evidenciam isso ao reconhecerem a importância de Maninha Xucuru-Kariri para o Movimento Indígena do Nordeste e para o Movimento de Mulheres Indígenas, afirmando que: “Maninha Xucuru-Kariri será sempre nossa líder, pois como aprendemos com as sábias anciãs: guerreiras não se enterram, se plantam e dessa planta surgem novas guerreiras e assim se faz a sabedoria da Natureza” (2018, p.9).

Nesse sentido, o protagonismo de Maninha Xucuru-Kariri e de outras mulheres como: Quitéria Binga, Zenilda Xucuru, Cacique Hilda e a própria Cacique Pequena, entre muitas outras mulheres indígenas da tradição<sup>10</sup> que desempenharam papel importante na luta por terra, saúde, educação e políticas públicas contribuíram a partir de suas atuações para que fosse possível se consolidar um movimento de mulheres indígenas no Nordeste, consequência disso foi a criação de um departamento de mulheres dentro da Apoinme para consolidar essa participação das mulheres que já havia sendo exercido na prática.

Desta forma, no ano de 2007 foi criado dentro da Apoinme um departamento voltado especificamente para as mulheres que também acabaram adotando as demandas da juventude indígena. Esse departamento teve como primeira representante em sua coordenação Ceiza Pitaguary do estado do Ceará.

Nesse período, no Ceará já havia duas organizações de mulheres indígenas, a primeira foi criada em 2002, a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK), foco também dessa pesquisa e será apresentada e analisada mais adiante. A segunda foi fundada em 2006 para organizar as mulheres indígenas a nível estadual, nomeada como Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE).

Atualmente, há 14 organizações de mulheres indígenas no interior da sócio-política de alguns povos, são elas: Conselho de Mulheres Potygapuia, Grupo de Mulheres Potyguara na Revitalização da Cultura Local, Grupo de Mulheres da Viração, Grupo de Mulheres Tapuya Kariri, Grupo de Mulheres Potyguara da Lagoinha, Grupo Mulher Mendizeira, Articulação

---

<sup>10</sup> A história de algumas dessas mulheres mais detalhadamente e de muitas outras do Estado de Pernambuco, podem ser encontrada no livro intitulado “Mulheres Indígenas da Tradição” organizado por Leal Mendonça [et al] que está disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/03/livro-mulheres-indigenas-tradicao.pdf>

E na revista intitulada “Guerreiras a Força da Mulher indígena”, disponível em: [https://indiosnordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras\\_indiosNE.pdf](https://indiosnordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras_indiosNE.pdf)

das Mulheres Indígenas Tabajara e Kalabaça – AMITK, Articulação das Mulheres Indígenas da Aldeia Cajueiro, Grupo de Mulheres Pitaguary, Grupo de Espiritualidade Feminina Pitaguary, Articulação das Mulheres Indígenas Tapeba – AMITA, Grupo Guerreiras Amadas (Anacé), Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé AMIJK, Grupo de Mulheres Tremembé Cunha Porã e a Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará (AMICE) com importante mobilização regional e é representada por mulheres de todos os povos.

Além dessas organizações de mulheres temos observado nos últimos anos que as mulheres indígenas do Ceará vêm se tornando Caciques em suas aldeias, ou seja, ocupando um espaço de poder que antes era destinado principalmente aos homens nas sociedades indígenas. Entre as Caciques podemos destacar: Cacique Pequena, Cacique Irê e Cacique Jurema do povo Jenipapo-Kanindé, Cacique Andreia do povo Tapuya Kariri, Cacique Fátima do povo Potyguara, Cacique Raimunda do povo Kariri, Cacique Cláudia e Cacique Madalena do povo Pitaguary e entre outras mulheres que não ocupam a posição de Cacique, mas que são lideranças em suas aldeias.

Além dessas organizações destacadas, em um cenário nacional percebemos uma maior visibilidade de mulheres indígenas que têm se destacado na política brasileira como é o caso da primeira candidata indígena a vice-presidenta Sônia Guajajara<sup>11</sup> e a eleição da primeira deputada mulher indígena Joênia Wapichana. Essas duas mulheres têm se destacado e adentrado esse espaço em busca da garantia dos direitos dos povos indígenas a partir de uma perspectiva de gênero, como destaca Joênia Wapichana “Eu não acho que a luta das mulheres indígenas é separada da luta indígena. É lado a lado, são as mesmas preocupações. Só que, agora, as mulheres estão sendo protagonistas dos direitos indígenas”<sup>12</sup>.

Desta forma, vemos o movimento de mulheres indígenas “saírem” do âmbito doméstico e migrarem para o espaço público por conta da supervalorização deste espaço e pela necessidade de trazer novas demandas que contemplem a condição de mulher indígena, resultado também do contato com igrejas, ONGs, projetos de desenvolvimentos oficiais, da migração, experiências organizativas e o contato com outros movimentos de mulheres (SACCHI, 2006).

Duas coisas precisam serem pontuadas até aqui. A primeira refere-se ao fato que é falso acreditar que as mulheres indígenas têm assumido protagonismos em suas lutas somente recentemente a partir da criação dessas organizações específicas e incorporação do

---

<sup>11</sup> Coordenadora da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)

<sup>12</sup> Fala disponível em : [https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam?fbclid=IwAR3vArWj1qIsCBJRx\\_9nJi\\_8weTsNogIIF5Olk5rgSpnEmMIV-pXQ7jtFYI](https://www.geledes.org.br/existe-feminismo-indigena-seis-mulheres-dizem-pelo-que-lutam?fbclid=IwAR3vArWj1qIsCBJRx_9nJi_8weTsNogIIF5Olk5rgSpnEmMIV-pXQ7jtFYI) Acesso em 01 de junho de 2019.

Movimento Indígena em sua agenda questões voltadas para a perspectiva de gênero no campo político das relações interétnicas (MATOS, 2012, p. 146). Isso porque como salienta Ceiza Pitaguary<sup>13</sup> “O movimento de mulheres indígenas não é novo, pois sempre existiram mulheres que conduziram seus povos sem ter a preocupação que existisse um movimento específico (...) o que se tem hoje é o fruto da caminhada e da luta dessas bravas guerreiras” (GOMES; AIRES, 2018, p.9).

O segundo ponto refere-se ao fato que mesmo que as mulheres indígenas estivessem ou estejam reivindicando maior participação nos espaços públicos, elas nunca estiveram alienadas as tomadas de decisões políticas no interior das organizações sociais de seus povos, isto porque “Nas sociedades indígenas, os espaços identificados como ‘públicos’ não são concebidos como esfera exclusiva para tratar de assuntos coletivos relativos à aldeia” (MATOS, 2012, p.146).

Na maioria das sociedades indígenas o espaço doméstico tem maior prestígio e autonomia que nas sociedades não indígenas, tidas como “modernas”. De acordo com Segato (2003, p.14) “...o que acontece no espaço doméstico é também político e tem impacto na vida da comunidade. Poder-se-ia dizer que o público e o doméstico são ambos políticos ou, melhor, que a política atravessa os dois, faz se nos dois”. Desta forma, as mulheres também dispõem de maior importância e autonomia no espaço doméstico por ser de domínio delas.

Portanto, o espaço doméstico onde a maioria das mulheres indígenas se encontravam/encontra também funcionava/função como esfera pública, podendo serem tomadas decisões importantes sobre seu povo, uma vez que, esfera pública e privada nesta perspectiva se apresentam enquanto “complementares e não adversárias ou mesmo excludentes entre si” (MATOS, 2012, p.146).

Contudo, as decisões que são tomadas no espaço doméstico, mesmo que questões políticas do espaço doméstico atravesse o espaço público, diz respeito prioritariamente a unidade econômica e política da família, enquanto no espaço público é decidido questões que diz respeito a vida do povo em comunidade, conforme Segato (2003, p. 15): “Em muitas sociedades são exclusivamente homens os que podem falar e representar o grupo doméstico no espaço público” e são raros os espaços políticos que as mulheres indígenas ocupam posições de chefia e liderança, e quando isso ocorre as mesmas ficam restritas aos espaços públicos apenas dentro das suas aldeias, dificultando suas atuações em agências externas

---

<sup>13</sup> Ex coordenadora do departamento de mulheres da Apoinme



(SEGATO, 2003).

Todavia, isso não significa que as mulheres não tenham influências nas tomadas de decisões políticas que dizem respeito a vida do povo em comunidade, podemos tomar como exemplo o trabalho de Rocha (2012) sobre as mulheres Kaingang. Rocha (2012) descreve que as mulheres mais velhas detêm um status elevado de respeito com relação aos demais membros do grupo, porém a grande maioria dessas mulheres não são reconhecidas como liderança política entre os indígenas de seu grupo, algo que para elas também pouco importa.

Não obstante, o que a autora chama a atenção é para o fato que apesar dos homens possuírem centralidade nas tomadas de decisões do grupo é comum que tais decisões sejam assumidas somente depois de consultar as mulheres, de acordo com ela “É quando as reuniões públicas são paralisadas e os homens retornaram para suas casas que as mulheres colocam suas posições” (ROCHA, 2012, p.118). desta forma, ela conclui dizendo que apesar das influências femininas sejam abafadas pelo discurso dos homens e apesar dessas influências não apareçam de forma explícita na sociopolítica Kaingang, as interferências das mulheres são efetivamente importantes e decisivas na dinâmica sociopolítica do povo.

Portanto, observamos um significativo movimento de mulheres indígenas no Brasil que vem ganhando força desde a década de 90, mas que isso não significa que as antes essas mulheres estivessem alienadas as decisões de seus povos ou não participassem da vida política.

### 3. O CASO ETNOGRÁFICO: DADOS GERAIS SOBRE O CAMPO EMPÍRICO

Esse capítulo versará por diversos aspectos que rodeiam a vida do povo Jenipapo-Kanindé para que entendamos a importância e o lugar que as mulheres ocupam na etnia. Desta forma, o primeiro tópico faz uma breve contextualização histórica sobre a descendência do povo e o processo histórico de resistência da etnia. O Segundo tópico se refere aos conflitos que a coletividade teve que enfrentar com relação ao direito e manutenção do território para que entendamos qual tem sido a principal luta do povo Jenipapo-Kanindé e consequentemente a importância da perspectiva feminina nessa luta.

E, finalmente, entendo que é impossível falar sobre protagonismo das mulheres Jenipapo-Kanindé ou qualquer outro aspecto da vida do povo Jenipapo-Kanindé sem se considerar a trajetória e atuação política de Cacique Pequena. Nesse sentido, o último tópico se destina a apresentar a trajetória de vida de Cacique pequena articulada à luta pela terra, saúde, educação e dignidade humana. Trajetória que também nos revela como vai se construindo e se consolidando o poder feminino na etnia.

#### 3.1 – Breve relato Histórico e Etnicidade.

Os Jenipapo-Kanindé é uma das 15 etnias indígenas do Estado do Ceará reconhecida pelo Movimento Indígena da região e pela FUNAI e é um dos grupos pioneiros na reelaboração e reivindicação da sua identidade étnica desde a década de 1980. Vale salientar que até esse período eram conhecidos pelos não índios como sendo os “Cabeludos da Encantada”<sup>14</sup>. Além disso, estudos desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa de Estudos e Pesquisas Étnicas (GEPE) indígenas da UFC orientados por Maria Sylvia Porto Alegre evidenciaram em 1996 que os Jenipapo-Kanindé é remanescente das etnias Payaku, Jenipapo e Canindé.

Porto Alegre (1996) afirmou que o etnônimo Payaku se referia no século XVI a uma etnia numerosa que ocupava a faixa sublitorânea que diz respeito hoje aos estados do Rio Grande do Norte e do Ceará. Além disso, os Payaku, Jenipapo e Canindé faziam parte do grupo linguístico Tarairiú que segundo Silva (2006, p.59), “...saíram das proximidades das praias norte-rio-grandenses, sob os domínios dos Tupi, e se estabeleceram nos sertões do

---

<sup>14</sup> Vale ressaltar que esse nome era também uma maneira pejorativa dos não-índios de classificar esse grupo e demonstra o preconceito que a comunidade ao redor expressava com relação a eles. Contudo, essa forma que a comunidade no entorno os reconhecia e os denominavam já era um marcador da diferença dos povos Jenipapo-kanindé com relação aos "Outros" não pertencentes ao grupo.

Ceará e Piauí, também ocupados pelos Jê e Cariri”, se organizavam da seguinte forma:

Andarilhos, não possuíam aldeias ou lugar certo para morar. Contudo, foram encontrados vasos de pedra polida na região habitada por eles. Também usavam redes, que armavam perto de fogueiras e serviam para carregar os anciãos. Tinham grande longevidade. Viviam da caça, da pesca e da colheita. Usavam como arma a prancheta de lança. Os ritos de passagem eram praticados entre os meninos, na idade de sete ou oito anos. Era característica peculiar desse povo a prática do endocanibalismo. (SILVA, 2006, p. 59)

Os primeiros contatos desses povos com os portugueses são datados entre os anos de 1603 e 1608 e passaram a ser classificados genericamente como “Tapuias do Nordeste”. Entre 1680 e 1730 se uniram, juntamente com outras etnias do mesmo grupo linguístico, e se rebelaram contra os portugueses em resistência à escravização e colonização, ficando conhecida uma de suas rebeliões e resistências como “Guerra dos Bárbaros”. As etnias somente foram derrotadas em aproximadamente 1713, quando os portugueses se fortificaram militarmente e com ajuda dos bandeirantes e isso ocasionou a dizimação de muitos indígenas.

Posteriormente, até o século XVIII os aldeamentos jesuítas já se encontravam instalados em várias regiões do Ceará. Nesses aldeamentos vamos ter no município de Aquiraz – onde hoje habita o povo Jenipapo-Kanindé – a existência das aldeias denominadas Payaku e Palma, de referência à nação Jenipapo e Kanindé – esses últimos também foram aldeados no rio Banabuiú, atual Baturité (Sampaio; Carvalho; Dantas, 1992).

Nesse sentido, a partir de uma perspectiva mais geral com relação aos índios do Nordeste, as aldeias mais populosas passaram a ser elevadas à condição de Vilas e municípios por meio de leis estabelecidas pelo governo de Portugal, não sendo mais administradas pelos missionários. Importa ressaltar que, com a extinção dos aldeamentos e as diretorias de índios no decorrer do século XIX, as províncias passaram a negar sistematicamente por meio de legislações a existência de povos indígenas na região e a roubar suas terras, desaguando na famosa tese do “desaparecimento” indígena no Nordeste (ALEGRE, 1993).

O Ceará passa a ser a primeira província a negar a existência de indígenas e tentar se apoderar das terras desses povos (CUNHA, 1992), aliás, no atual município de Aquiraz, se constituiu o primeiro aldeamento a ser elevado à condição de Vila da capitania. Isso implica dizer que os primeiros a serem atingidos na região pelo processo de desaldeamento foram os Payaku. Sair dos aldeamentos significa dizer que nessa nova forma organizacional a partir de vilas existia como questão de fundo um grande projeto de apagamento desses povos de uma vez por todas. Podemos destacar o Diretório Pombalino<sup>15</sup> como uma política que visava

---

<sup>15</sup> Texto na íntegra do Diretório Pombalino disponível em:

[https://www.nacaomestica.org/diretorio\\_dos\\_indios.htm](https://www.nacaomestica.org/diretorio_dos_indios.htm) Acesso em 12 de janeiro de 2017

implementar tal projeto.

O Diretório Pombalino consistia em uma política indigenista que tinha como objetivo principal tornar os índios “integrados” à sociedade colonial. Significou o Estado pensar minuciosamente sobre como "integrar" e transformar a identidade indígena a ponto de eles abandonarem sua identidade étnica. Interessante mencionar que o Ceará foi uma das primeiras capitanias a implementar o Diretório, o qual, apesar de ter sido oficialmente extinto pela Carta Régia de 12 de maio de 1798, perdurou no Estado até meados do século XIX.

Por meio do Diretório foi imposto o controle sobre a mão de obra, o salário e as terras dos índios. Foi também imposto o português como língua oficial e os índios foram obrigados a mudar seus nomes e sobrenomes para nomes europeus. Nessa lógica de "assimilação", ser indígena na perspectiva do colonizador era uma condição especial e transitória, então a ideia era que gradativamente eles fossem perdendo suas especificidades culturais até se tornarem súditos/vassalos do rei de Portugal.

A partir do Diretório, com sua política de apagamento das identidades dos povos indígenas, os povos indígenas da região vão responder a tais políticas de assimilação/controle e extermínio de várias formas, tanto dentro da ordem, quanto fora dela a partir da resistência. “Fora da ordem” pode ser entendido como as rebeliões contra os colonizadores, fugas, envenenamento, entre outros. “Dentro da ordem” pode ser compreendido a partir de um tipo de resistência mais velada e muitas vezes cotidiana, como por exemplo negociações cotidianas com os colonizadores, fingir aderir ao cristianismo e até mesmo negar a identidade étnica para sobreviverem.

Essa última forma de resistência pode ser identificada no artigo de João Paulo Costa intitulado “Eles dizem que não são índios: discurso e identidade indígena no Ceará (1812 – 1820)”. O autor discorre que por um longo período muitos povos indígenas negaram suas identidades, entretanto, de acordo com ele:

As negações de identidade que marcaram a história dos índios no Ceará, bem como em todo o continente americano, eram muito mais do que o resultado de um convencimento bem sucedido: antes, foram sempre marcadas pela inventividade de povos que, reagindo a uma coerção da qual não podiam escapar, se modificavam, se transfiguravam, se faziam de outra coisa, usando a seu modo os nomes e as posições sociais que cada situação lhes obrigava a viver. (COSTA, 2012, p.217)

Nesse sentido, a passagem revela que a negação da identidade étnica não significava a perda ou abandono da mesma, mas que era uma forma de resistência de muitos povos do Estado para conseguirem sobreviver às políticas indigenistas da época. Além disso, consistia no fato de que, ao dizerem que não eram mais índios, significava adquirir maior autonomia

dentro daquele sistema opressor, como por exemplo, deixarem de serem tutelados e terem o direito de transitar em determinados espaços que antes não era possível.

Todo esse processo histórico foi identificado também no relato dos mais velhos e tem sido passado de geração em geração permanecendo vivo na memória do povo Jenipapo-Kanindé, como podemos identificar a partir da narrativa de Cacique Pequena:

Os troncos velhos tinham bastante medo de abrir a boca e dizer que eram índios devido o massacre que tinha acontecido para trás onde morreu muita gente em Aquiraz que hoje é cidade. Antigamente era cidade dos índios e quando o homem branco chegou para tomar o Aquiraz ele encontrou um povo diferente, um povo que era gente e não eram cristãos, então eles, ao invés de fazer algo melhor pelo pessoal, vieram destruir, matar!

Mataram muito índio, mataram tanto índio que o sangue veio no meio da perna, (...) mataram até os jesuítas e em toda essa história os índios fugiram. Um bocado fugiu, outro bocado eles amansaram e outros morreram.

Nesse fugimento os índios se espalharam para tudo que era canto, muitos foram para a região de Pacajus, outros foram para o lado de cá, outros para Palpina, só sabemos que fugiram de dentro de Aquiraz e deixaram o Aquiraz para eles.

Meu pai cansava de contar isso para nós ao redor da fogueira no começo da noite, mas não podíamos abrir a boca e dizer que somos índios porque se disséssemos seríamos devorados novamente. Escondemos isso por muitos anos e ficamos conhecidos como os riacheiros da praia ou os cabeludos da encantada (Cacique Pequena, abril de 2019)

Dito isso, desde a década de 1980 o povo Jenipapo-kanindé tem participado do Movimento Indígena da região e insurgido, juntamente com outros povos do Nordeste, se reorganizado etnicamente e se autoafirmando enquanto povo originário e reivindicado seus direitos constitucionais como: território, saúde, educação e políticas públicas etc.

É importante destacar que esse fenômeno do "aparecimento" de identidades indígenas no Nordeste pode ser explicado a partir do conceito antropológico de etnogênese. O conceito pode ser compreendido como o surgimento de novas identidades quanto também a reivindicação de identidades/ etnias já conhecidas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998). Além disso, Bartolomé (2006, p. 40) compreende como sendo um “processo histórico constante que reflete a dinâmica cultural e política das sociedades anteriores ou exteriores ao desenvolvimento dos Estados nacionais da atualidade”. De modo geral, a etnogênese vai englobar processos sociais, históricos, construção de sistemas simbólicos, ideologia e, sobretudo, um projeto de futuro para que "o povo continue sendo povo" (BARTOLOMÉ, 2006).

Posto isso, é preciso compreender os índios do Nordeste, assim como o povo Jenipapo-Kanindé, a partir de uma construção social, política e cultural que adotou na categoria genérica “índio” uma classificação identitária para reivindicar seus direitos

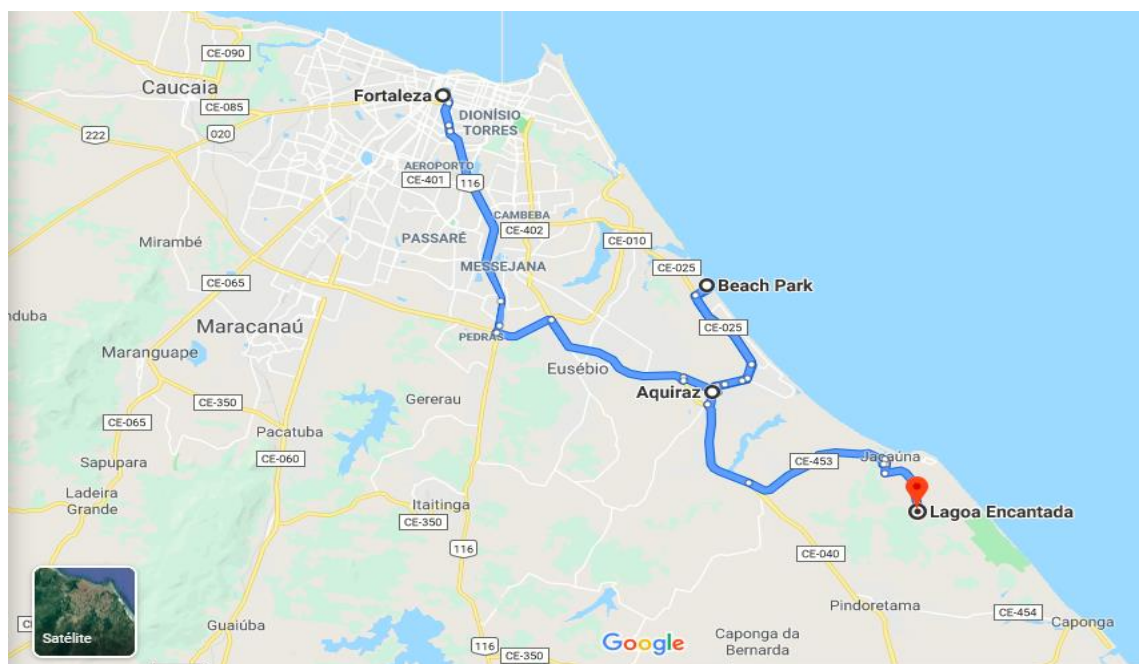
constitucionais enquanto povo etnicamente diferenciado. Assim sendo, ressignificaram a categoria "índio" imposta pelo colonizador no sentido de acionar essa identidade genérica aliando suas lutas com a de outros povos etnicamente diferenciados por direitos em comum, por exemplo, o direito pela terra.

Afinal, o que tudo isso tem a ver com as mulheres Jenipapo-Kanindé? Importante pontuar que mesmo estando tratando especificamente sobre a questão de gênero, é preciso ter em mente que as minhas interlocutoras partem desse contexto mais geral, que é sua condição feminina atrelada à questão étnica e regional específica dos índios do Nordeste.

### 3.2 - Caracterização do Território e Conflitos Fundiários

Atualmente o povo Jenipapo- Kanindé está situado na aldeia Lagoa Encantada no Município de Aquiraz-CE, na região metropolitana de Fortaleza. Aquiraz é um município que apresenta uma população aproximada de 72. 628 habitantes segundo os últimos dados do IBGE (2018). É um importante ponto turístico no Estado do Ceará caracterizado por um clima tropical, praias e parques aquáticos. Além disso, no município é onde está situado um dos maiores parques aquáticos da América Latina, o famoso Beach Park. Podemos observar a localização da aldeia e sua proximidade com as referências citadas no mapa a seguir:

Figura 3. Mapa de Localização



De acordo com o mapa a distância da aldeia para a capital do Ceará é de aproximadamente 56,3 km o que dura em torno de uma hora e meia perfazendo o trajeto de carro. Está situada na zona rural do centro de Aquiraz e a distância entre a aldeia e o centro da cidade é de 20,7 km durando em torno de 30 minutos de carro. A aldeia está situada na zona costeira cearense.

As regiões da Zona Costeira cearense ficam em uma posição geográfica estratégica que favorece as relações com o Continente Africano, a América do Norte e a Europa. É caracterizada principalmente por uma diversidade de ecossistemas composta por clima tropical, onde há uma predominância de praias arenosas, dunas e manguezais. Consistindo em áreas que oferecem ótimas condições para o comércio exterior e um importante fluxo de turismo internacional (IPECE, 2010).

Não por acaso, desde o final da década de 1980 atores hegemônicos – Estado, empresários, agentes imobiliários, entre outros – têm explorado as zonas costeiras cearenses e implementado programas de turismo economicista e internacional (LUSTOSA, 2014) principalmente nos municípios que se encontram no litoral, como é o caso de Aquiraz. Vale ressaltar que o modelo de turismo economicista englobado por grandes empreendimentos hoteleiros causa grandes danos socioambientais à região (LUSTOSA, 2014).

Significa dizer que o território do povo Jenipapo-kanindé é de grande valor econômico e ambiental por estar localizado na zona costeira em proximidade com a capital do Ceará, de outras regiões metropolitanas e em proximidade com pontos turísticos como o Beach Park, Prainha, Aquiraz Riviera, Praia do Iguape, entre outros e pelo seu ecossistema. Nesse sentido, é uma região muito cobiçada por grandes empresários para exploração e execução de empreendimentos a partir de uma lógica capitalista.

Deste modo, é importante descrever que a terra indígena é caracterizada por belas paisagens naturais, composta por dunas, mangues, lagoas, rios, flora e fauna diversa com uma terra bastante fértil para a plantação de milho, feijão, batata, mandioca, entre outros, podemos observar na imagem a seguir:

Figura 4. Imagens da Lagoa Encantada, Lagoa do Tapuia e Morro do Urubu



Fonte: A autora (2017/2019)

Importa descrever que apesar dos Jenipapo-Kanindé terem iniciado o processo de reorganização política e estarem ativos no Movimento Indígena desde a década de 1980 foi somente em 1995 que passaram a reivindicar a regularização jurídica de seu território ao Estado. Em 1997 a Funai deu início ao processo de demarcação e a terra foi reconhecida como sendo uma terra tradicionalmente indígena. Todavia, já se passaram vinte e dois anos e o processo de demarcação ainda se encontra em andamento. Sobre como está o processo Cacique Pequena relata:

Em 1999 a gente recebeu o relatório da terra, ainda no poder do Fernando Henrique Cardoso. No poder do Lula ele fez o reconhecimento oficial, o Brasil todo sabe que aqui tem esse pedaço de chão indígena. Em 2011 no poder da Dilma ela demarcou. Agora falta só a homologação, a desinversão que é a indenização e o registro. Ainda falta essas três coisas. (Cacique Pequena, maio de 2019)

Atualmente a terra está declarada com uma extensão de 1.731 hectares. Essa conquista – apesar de ainda faltar três fases para sua finalização – é fruto de muita luta e resistência do povo Jenipapo-Kanindé, uma vez que, tiveram de enfrentar diferentes pressões por parte de



grandes empresários que tentaram expulsá-los de suas terras com o intuito de se apossarem dos recursos ambientais por meio de projetos capitalistas que visavam somente o lucro.

Um dos principais conflitos que esse povo tem enfrentado com agentes externos tem sido com proprietários da empresa Pecém Agroindustrial Ltda., de um dos maiores grupos de cachaça do país, a Ypióca, que foi – ainda é, porém com menos intensidade que alguns anos atrás – causadora de sérios danos socioambientais a partir da exploração da terra para o plantio de cana-de-açúcar com a utilização ilegal de água da lagoa encantada para irrigação da monocultura. Importa dizer que na área fronteira da terra indígena está situada uma fábrica da Ypióca.

No I Seminário Brasileiro Contra o Racismo Ambiental que ocorreu no Rio de Janeiro em novembro de 2005, Jeovah Meireles, professor da UFC, denunciou que a empresa retirava água da lagoa constantemente para uma produção de aproximadamente 80 milhões de litros álcool por ano e para a produção de garrafas PVC de água mineral<sup>16</sup>. Uma nota pública divulgada em 2007 representada por entidades nacionais e internacionais evidencia o conflito causado pela empresa Ypióca e seu impacto na Lagoa Encantada:

O problema remonta há mais de 20 anos, nos quais a empresa vem destruindo a Lagoa da Encantada, alterando a qualidade da água e o ecossistema de usufruto indígena. Trata-se indistintamente de uma degradação a um sistema ambiental de preservação permanente, uma vez que o ecossistema é fundamental para a etnia, por estar relacionado à segurança alimentar, à identidade cultural e ao cotidiano dos índios Jenipapo-Kanindé, que habitam ancestralmente a região. Esse fato, na verdade, é apenas mais um dos conflitos que vêm ocorrendo entre a etnia e a YPIÓCA. Com a finalidade de irrigar a monocultura da cana-de-açúcar (matéria-prima para a produção de cachaça), a empresa promove o bombeamento indiscriminado da água, polui o lençol freático, prejudica o abastecimento, a pesca e a agricultura de subsistência das comunidades que margeiam a Lagoa, em detrimento dos serviços ambientais de fundamental importância para a qualidade de vida dos índios Jenipapo-Kanindé. A degradação se deu, sobretudo, por causa da liberação de vinhoto, produto do processo industrial de fabricação da cachaça. Além de todos esses danos causados, os donos da Ypióca sequer reconhecem a existência da etnia e negam a existência de índios em todo o litoral cearense [...]. Tal afirmação contraria, inclusive, o governo federal que, no Diário Oficial da União nº 159, de 18 de agosto de 2004, reconhece essa etnia e delimita sua terra.<sup>17</sup>

Face ao exposto, além da empresa Ypióca utilizar a terra e a água pertencente ao povo indígena, ainda poluía a lagoa jogando produtos químicos. Segundo uma liderança, desde sua

---

<sup>16</sup> Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ce-um-dos-primeiros-povos-indigenas-contactados-do-brasil-os-jenipapo-kaninde-descendentes-dos-bayaku-lutam-para-vencer-preconceitos-empresarios-sucroalcooleiros-e-projetos-de-enquadramento-turi> Acesso em 05 de março de 2018

<sup>17</sup> Nota Pública disponível em: <http://www.chicoalencar.com.br/chico2004/chamadas/2007/ypioca09082007.pdf>  
> Acesso em 10 de dezembro de 2017

primeira grande poluição que aconteceu em 1986 matando quase todos os peixes, eles perceberam que precisavam se organizar em proteção de sua “fonte de vida”, pois a lagoa significa uma das principais referências para o povo Jenipapo-Kanindé em que garantiu por longas datas muitas das atividades domésticas e coletivas para subsistência e sobrevivência do grupo, além de significar um espaço sagrado que faz parte do conjunto de critérios para o pertencimento étnico deles.

Assim, o povo passou a fazer diversas denúncias aos órgãos públicos e reivindicar seu direito constitucional sobre a terra. Em contrapartida, os empresários da Ypióca, para defenderem seus interesses econômicos passaram a negar judicialmente a existência de indígenas na lagoa encantada, segundo a publicação de Tânia Pacheco no site sobre combate ao racismo ambiental, o advogado da Ypióca afirmava que era ausente qualquer fonte histórica que relatasse a presença de índios naquela região, de acordo com o advogado:

...não há, em toda costa cearense, qualquer comunidade que tenha ou mantenha usos, costumes e tradições tribais (...) Pessoas interessadas, sem qualquer autoridade científica, vêm encetando movimento resurgicionista (sic) de índios no litoral nordestino, de alta valorização turística, convencendo humildes pescadores das vantagens de assumirem postura de silvícolas. ONGs internacionais, ludibriadas por essas encenações, se dispõem a remeter recursos financeiros para ajudar os que pensam ser índios de verdade<sup>18</sup>.

Acompanhados desses argumentos, os empresários processaram lideranças e aliados<sup>19</sup> com o intuito de intimidá-los e na tentativa de fazerem com que os Jenipapo-Kanindé cedessem às suas pressões e desistissem da demarcação de suas terras, inclusive contratavam capangas para ameaçar as lideranças da aldeia. Uma/um interlocutora/o nos conta:

Quando o pessoal passou a saber que a nossa terra estava sendo delimitada começou a chegar aqui os capangas dos empresários, dos latifundiários, dos posseiros. Mas eu sabia conversar com eles e dizia: eu não estou tomando terra de ninguém, estou morando no meu cantinho, daqui não saio para canto nenhum, aqui é nosso e ninguém vai tirar, se vocês estão achando que estamos tomando terra de vocês, muito pelo contrário, vou dizer para vocês com quem devem conversar, vão conversar com a FUNAI que vocês vão entender a língua da FUNAI e a FUNAI vai entender a língua de vocês, eu não sei de nada! E assim eu ia passando... dava fé eles chegavam eram com a barriga toda arrodada de bala e o revólver metido no coice da calça. Eu orava dizendo: senhor seja feito a sua vontade, o senhor sabe que somos esse povo que vive nessa terra e precisamos da terra para trabalhar. (interlocutor/a jk, 2019)

<sup>18</sup> Disponível em: <http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/?conflito=ce-um-dos-primeiros-povos-indigenas-contactados-do-brasil-os-jenipapo-kaninde-descendentes-dos-bayaku-lutam-para-vencer-preconceitos-empresarios-sucroalcooleiros-e-projetos-de-enquadramento-turi> Acesso em 05 de março de 2018

<sup>19</sup>Dentre os aliados processados esteve Jeovah Meireles, professor doutor em Geografia da Universidade Federal do Ceará.

Além de uma série de ameaças desse tipo – que podem ser entendidas como ameaças diretas de mandar matar as lideranças, fato que foi confirmado por diversos moradores – esses empresários também tentaram persuadir alguns indígenas oferecendo dinheiro e empregos com o intuito de dividir o povo e desorganizá-los politicamente.

Em 2011 foi publicado pelo jornal “O Povo” a notícia de uma liminar pela Justiça Federal que determinava a suspensão de quaisquer atividades da empresa dentro do território indígena. Atualmente a empresa, mesmo não sendo permitido, ainda retira água da lagoa para a produção de papelão, entretanto, as plantações de cana-de-açúcar que também ultrapassavam o limite da terra indígena não estão mais ativas, por conta disso, a água retirada tem sido em menor quantidade. O povo indígena está aguardando o processo de desintrusão para que a empresa pare definitivamente de retirar água da lagoa e retire seus equipamentos que são utilizados para extração da água de dentro do território.

Além da empresa Ypióca, entre 1999 e 2001, os Jenipapo-Kanindé enfrentaram também coações impostas por um grupo empresarial cearense parceiro de grupos hoteleiros internacionais que visavam desenvolver projetos de turismo economicista dentro da terra indígena (LUSTOSA, 2014). O projeto é conhecido atualmente como Aquiraz Riviera, no site do projeto está posto:

O Aquiraz Riviera é o maior empreendimento turístico de padrão internacional do Brasil, com valor total estimado em US\$ 350 milhões. O projeto é desenvolvido pelo Consórcio Luso-Brasileiro Aquiraz Investimentos SA, composto pelo empresário cearense Ivens Dias Branco e pelos portugueses Ceará Investment Fund – Fundo Turístico Imobiliário, Grupo Hoteleiro Dom Pedro e Solverde (divisão de turismo do grupo Industrial Violas com a concessão dos Cassinos do Algarve). Com uma área total de 285 hectares, sendo 1.800 metros de frente para o mar e área hoteleira dividida em oito lotes de quatro hectares em primeira linha da praia, o Aquiraz Riviera tem uma Área de Proteção Ambiental de 58 hectares para proteção da fauna e flora locais. Localizado na praia de Marambaia, em Aquiraz, a cerca de 35 kms, de Fortaleza, o Aquiraz Riviera é o maior empreendimento turístico de padrão internacional do Brasil, com valor total estimado em US\$ 350 milhões.<sup>20</sup>

Todo esse empreendimento era visado ser projetado na lagoa encantada que tentaram a todo custo convencer as lideranças jenipapo-kanindé com promessas de trazer melhoras para o povo e “desenvolvimento”. Relatos que os empresários por quase três anos consecutivos tentavam convencê-los oferecendo dinheiro, carros e quaisquer outras coisas que as lideranças desejassem, entretanto, o projeto não teve sucesso, pois como relatado por um/a interlocutor/a

---

<sup>20</sup> Disponível em: [http://www.aquiraz-riviera.com/empreendimento/aquiraz-riviera/#.XUC\\_ehKjIU](http://www.aquiraz-riviera.com/empreendimento/aquiraz-riviera/#.XUC_ehKjIU) Acesso em 20 de agosto de 2018.

“Nós não precisávamos daquilo, o dinheiro. Sim, a terra” (apud LUSTOSA, 2014, p.226).

Isso porque, de acordo com Cacique Pequena (Março de 2018) a terra significa: “Para mim e para todos da aldeia, a mãe que nos sustenta, que nos dá alimento, que nos dá água e tudo que precisamos, é a mãe terra!”, ou seja, a partir da perspectiva do povo Jenipapo-Kanindé a terra representa o ente feminino que garante a sobrevivência, coletividade, o pertencimento ao grupo e o Bem Viver do povo, não há um sentido comercial, capitalista de exploração e degradação do ambiente, ao contrário, os povos indígenas buscam uma relação de reciprocidade de cuidado e preservação com a terra, portanto não é algo que o dinheiro possa comprar.

Nesse sentido, a principal frente de luta do povo Jenipapo-Kanindé tem sido pela garantia e manutenção do território, tendo como principal protagonista uma mulher conhecida por Cacique Pequena que tem dedicado sua vida a lutar pelas demandas do povo Jenipapo-Kanindé. Visto isso, é impossível falar da luta do povo Jenipapo-Kanindé sem articular com a vida de Cacique Pequena, assim sendo, essa trajetória será descrita no último tópico desse capítulo.

### **3. 3 – Organização Sociopolítica do povo Jenipapo-Kanindé**

O povo Jenipapo-Kanindé é representado por uma estimativa de 409 pessoas, totalizando 129 famílias, segundo os dados adquiridos no posto de saúde da aldeia. As moradias são basicamente de tijolos e muitos dos moradores possuem títulos individuais pelo Incra<sup>21</sup> dos terrenos onde vivem, entretanto, a terra é compartilhada coletivamente. O fato de possuírem certificados individuais têm contribuído para que este povo esteja assegurado em certa medida de seu direito com relação ao território.

O grupo desenvolve várias atividades produtivas na aldeia, praticam a agricultura plantando feijão, milho, batata, macaxeira, criam gado, galinhas, pescam e desenvolvem produção de artesanato, fazendo colares, brincos, pulseiras. Entretanto, essas atividades são mantidas mais como algo cultural, uma vez que afirmam não dar para sobreviver atualmente somente da agricultura é preciso que se busque outras formas de ganhar dinheiro, então procuram estabilidade financeira trabalhando a partir de contratos ou carteira assinada em empregos dentro e fora da aldeia.

Na aldeia tem o que podemos comparar a um pequeno “mercado de trabalho” através de atividades desenvolvidas na escola indígena de ensino fundamental e médio, no posto de

---

<sup>21</sup> Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

saúde, no Centro de Referência a Assistência Social (CRAS) e na pousada comunitária. Muitos dos cargos nesses espaços são ocupados pelos próprios Jenipapo-Kanindé.

Desta forma, na escola todos os funcionários são do próprio grupo, exceto o professor de educação física, porque ainda não há alguém da aldeia habilitado para ministrar tal disciplina. A maioria das pessoas que trabalham na escola são do sexo feminino, ocupando cargos de professoras, diretora, coordenadora, serviços gerais e até de vigia da escola. Já com relação ao posto de saúde, a secretária, os vigias, o motorista e agente de saúde também fazem parte do grupo, entretanto, com relação ao CRAS ainda existem poucos profissionais do próprio grupo.

Na pousada, quem fica responsável é uma das lideranças da aldeia, Eraldo Alves, conhecido como Preá, geralmente ele chama pessoas da aldeia para prestar serviços de acordo com a demanda, quando grupos de estudantes, visitantes ou pesquisadores vão para aldeia e se hospedam lá, então é solicitado pessoas para fazer a limpeza da pousada, do museu que se encontra no interior da pousada e para fazer a alimentação dos hóspedes, geralmente quem vai fazer a limpeza são homens e para fazer a comida são as mulheres.

Na aldeia também existe uma modalidade de turismo comunitário a partir de uma perspectiva etnoecológica de preservação da natureza e conservação do patrimônio cultural em que são desenvolvidas trilhas ecológicas em diferentes pontos sagrados e importantes do território contando com o auxílio de guias. As trilhas são feitas principalmente para Lagoa Encantada, Morro do Urubu, Lagoa do Tapuio, entre outros. Eraldo também é responsável por fazer as trilhas e conta com ajuda do Pajé. Alguns jovens são solicitados a ajudar nessas trilhas recebendo uma pequena gratificação em dinheiro, isso contribui para que os jovens se interessem pelas atividades que são desenvolvidas e participem e também que tenham algum tipo de “renda”.

Além disso, outros moradores que não conseguem trabalhar na aldeia procuram vínculos empregatícios no centro de Aquiraz ou em cidades próximas. Os homens vão trabalhar principalmente em empresas de construções como serventes, pedreiros, entre outros. Algumas mulheres também saem da aldeia para trabalhar principalmente como domésticas. E ainda existem aqueles que possuem pequenos comércios na aldeia e os mais velhos que vivem de suas aposentadorias.

As atividades de lazer se dão principalmente nos finais de semanas com forró e bebidas alcoólicas em alguns dos bares existentes, embora isso seja proibido por Cacique Pequena, devido ao fato dessa prática ter elevado o nível de violências na aldeia e incomodar o descanso dos mais velhos por conta do alto volume do som. Há também jogos de futebol no

fim de semana em que o povo aproveita para vender salgados e bebidas, assistir os jogos e socializar. Algumas atividades desenvolvidas na escola também se configuram como espaço de socialização e de lazer para o povo, principalmente as de caráter cultural em datas comemorativas do calendário escolar nos quais aproveitam para dançar o Toré<sup>22</sup> e os banhos e brincadeiras na Lagoa Encantada.

Além dessas atividades de lazer o grupo todos os anos faz duas grandes festas de caráter cultural e político. A primeira intitulada “Marco Vivo” e a outra “Festa do Mocororó”. O Marco Vivo acontece todos os anos desde 1999 com o objetivo de (re) afirmação da identidade Jenipapo-Kanindé e do fortalecimento das lutas do povo, principalmente a luta pela demarcação do território. Na festa é discutida a situação territorial dos povos, tem apresentações de danças, músicas, entre outros, desenvolvida principalmente pelos alunos e professores da escola indígena. É dançado o Toré em diferentes momentos da festa e ao final o povo faz o ritual de plantar um tronco de imburana em alguma extrema da terra indígena como forma de simbolizar a delimitação de suas terras, então a árvore plantada simboliza o Marco Vivo.

Com relação a festa do Mocororó, é momento de descontração e resistência em que aproveitam o dia para fazer apostas de quem toma mais a bebida e dançam o Toré durante todo o evento. Mocororo é uma bebida tradicional feita por vários povos indígenas do Ceará muito utilizada nos rituais do Toré, tal bebida é feita do caju fermentado. Desta forma, essas festas contam com a participação dos parentes, como eles mesmos se denominam, ou seja, de outras etnias do estado do Ceará e acabam significando o fortalecimento das lutas coletivas desses povos do estado e um espaço de trocas políticas, culturais e identitárias e também de lazer para o povo e outros do estado.

Com relação aos arranjos familiares, estes são compostos por pai, mãe e filhos, entretanto existem também outros arranjos com famílias estruturadas por mães, avós, filhos e netos, inexistindo a figura do pai; também há grupo familiar formado por irmãos, tio e sobrinho, inexistindo a figura da mãe; famílias organizadas por pai e filho; construção de família homoafetiva formada por duas mulheres e, por fim, família formada por mãe e filha/o. Portanto, apesar de a maioria se constituir por pai, mãe e filhos, as famílias Jenipapo-kanindé não são estruturadas apenas por um tipo de arranjo familiar. Como descrito, existem outros arranjos familiares que não se resumem a uma narrativa padrão linear de família nuclear e heterossexual.

---

<sup>22</sup> Ritual sagrado e político praticado pela maioria dos povos indígenas do Nordeste.

A grande maioria dos moradores relata ter alguma relação de parentesco entre si e a maioria dos casamentos ou relacionamentos se dá basicamente entre pessoas do mesmo grupo sanguíneo e que mantêm alguma relação de parentesco, principalmente entre primos ou até mesmo entre tios, porém esse último tipo de relacionamento é mais raro nos dias atuais, estão mais concentrados entre os mais velhos da aldeia e em pequeno número. Existem também casamentos e relacionamento com não indígenas, entretanto, não são em grande número. O fato de a maioria dos casamentos se constituir entre as pessoas do próprio grupo e que apresentam alguma relação de parentesco contribui para que o povo mantenha o controle sobre o território.

Entre os mais velhos era comum que as mulheres tivessem muitos filhos, consistindo em famílias muito numerosas. Uma das famílias mais numerosas atualmente é a de Cacique Pequena, não é por acaso que é conhecida como “mãe da aldeia”, pois com seus quase 75 anos de idade é mãe de 16 filhos, 60 netos e 34 bisnetos.

Importa descrever que o status de Cacique na aldeia se refere a quem detém maior grau de decisão e está à frente da organização política e administrativa do povo e território. Deste modo, Cacique Pequena divide a cacicado com duas de suas filhas, Cacique Irê (Juliana Alves) e Cacique Jurema (Conceição Alves). Estas são as principais lideranças da aldeia, juntamente com Eraldo Alves (Preá), Pajé João, sendo também filhos de Cacique Pequena, além desses há o Erasmo, que compõe a diretoria de um órgão organizativo da aldeia, casado com a filha de Cacique Jurema e conseqüentemente neta de Cacique Pequena. Isso quer dizer que todas as lideranças na aldeia têm uma relação direta de parentesco com Cacique Pequena e fazem parte do mesmo grupo familiar. O fato de as lideranças comporem o mesmo grupo familiar contribui para uma unidade política na aldeia.

O Pajé na maioria das sociedades indígenas geralmente é a liderança que cuida da espiritualidade do grupo, entretanto, há controvérsia sobre o Pajé João ser considerado liderança ou não, porque na aldeia não havia a figura de Pajé e isso só veio a ser considerado nos últimos anos. Quem antes se encarregava de fazer o papel espiritual, principalmente no ritual do Toré, sempre foi Cacique Pequena. Importante dizer que na aldeia existem quatro igrejas evangélicas e estão construindo uma igreja católica, isso quer dizer que ainda existe uma forte influência do cristianismo no território. Vale ressaltar que esse grande número de igrejas evangélicas faz com que alguns indígenas se convertam à religião e ao se converterem, alguns deixem de participar do Toré e não reconhecem a figura do pajé como sendo importante referência espiritual e religiosa para o povo.

Referente a atuação das três Caciques, elas exercem diferentes atividades no interior

da organização social e assumem diferentes papéis no grupo. Cacique Pequena é mãe, avó e esposa, então antes de exercer o papel de Cacique ela afirma que teve que aprender a ser “dona de casa”. Na perspectiva do povo Jenipapo-Kanindé uma mulher ser “dona de casa” é saber fazer as atividades domésticas da casa, é saber educar e cuidar dos filhos, é saber preparar os alimentos, é o cuidado com a vida em todos os aspectos. Então ser “dona de casa” é um papel importante para as mulheres, sejam elas lideranças ou não.

As outras Caciques, assim como Cacique Pequena, são donas de casa, tem filhos, companheiro. Deste modo, para além das obrigações com a luta de seu povo elas precisam se dedicar as tarefas internas e domésticas do cotidiano familiar. Cacique Irê também cumpre outras obrigações, pois compõe o núcleo gestor da escola da aldeia, sendo diretora e sua atuação não se restringe apenas as organizações políticas interna do povo, pois atualmente ocupa o cargo de coordenadora da articulação das mulheres indígenas a nível estadual (AMICE).

Mas qual papel cada cacique desempenha na aldeia? Cacique Pequena por ser a mais idosa e por não conseguir manter o mesmo ritmo de trabalho como antes não participa tanto das reuniões internas do grupo e se faz presente em reuniões e eventos que seja de fato relevante e se faça necessário a sua presença, isso fica de responsabilidade das duas outras Caciques que revezam sua participação de acordo com a disponibilidade de cada uma, podendo estarem as duas ou somente uma nas reuniões públicas internas do grupo ou externas do Movimento Indígena. Entretanto, todas as decisões políticas que dizem respeito ao povo têm antes que passar pela aprovação de Cacique Pequena, as outros Caciques e lideranças da aldeia não podem tomar decisões sem antes consulta-la e se for o caso convence-la de determinado ponto de vista.

Cacique Irê como tem o domínio sobre a tecnologia, escrita e leitura é quem fica à frente dos trâmites burocráticos, é quem vai para reuniões com os órgãos públicos e órgãos não governamentais para construir alianças e trazer políticas públicas ou projetos para a aldeia, é quem também fica na organização dos eventos que ocorrem na aldeia e quem muitas vezes é convidada para falar em palestras, encontros, mesas, dar entrevistas, ou seja, espaços importantes para representatividade e visibilidade do povo sejam eles internos ao Movimento Indígena ou externos.

Já Cacique Jurema tem uma atuação menos aparente, porém não menos importante, ela quem administra a cozinha nas festas tradicionais, é quem participa praticamente de todas as Assembleias e outros eventos do Movimento Indígena para representar o povo, nesses eventos não gosta muito de falar, mas ela ajuda nas vendas de artesanatos, na cozinha, se faz



presente em todas as rodas de Toré e observa todas as discussões para posteriormente repassar as informações para as demais Caciques. Nesse sentido as Caciques por vezes desempenham diferentes atividades no interior da organização social e fora dela, mas que se complementam entre si.

Para além da figura das três Caciques, o povo Jenipapo-Kanindé atualmente está organizado politicamente por meio de três entidades administrativas, Conselho de Saúde Local Indígena, Conselho Geral Indígena Jenipapo-Kanindé, e Associação das Mulheres Jenipapo-Kanindé -AMIJK, estes dois últimos serão descritos e analisados de forma mais detalhada no último capítulo para que entendamos o associativismo das mulheres Jenipapokanindé.

Nesse sentido, as mulheres estão na base da estrutura da organização social Jenipapokanindé, em que exercem diferentes atividades e assumem diferentes papéis no grupo: são mães, professoras, diretoras, caciques, presidenta das organizações internas do grupo, entre outros, e assim desempenham papel importante na sociopolítica do povo a partir da figura das três Caciques, principais lideranças políticas na gestão do povo e território.

Mas como se constroem e se consolidam essa tomada de poder feminino na gestão do território? Para dar conta de responder a essa pergunta o próximo tópico se destinará a refletir sobre a trajetória de vida de Cacique Pequena, pois é impossível entender esse poder político feminino sem perpassar sobre esse aspecto.

### **3.4 - Trajetória de vida de Cacique Pequena: “Essa mulher vai dar a volta por cima e vai mostrar como é que se dá a volta no mundo”**

Eu passei fome, eu passei sede, eu passei frio, eu passei calor, eu andei suja, só não andei rasgada, pela causa do meu povo eu passava por tudo isso e quanto mais eu lutava mais eu tinha vontade de ir em frente. Nunca chegou o dia de dizer: aí meu deus eu vou abandonar que isso não dar certo! Nunca chegou esse dia! Sempre tinha algo dentro de mim que me fortalecia e que me dava força, quanto mais eu lutava mais força eu tinha de ver terminado aquilo ali. Eu tinha uma fortaleza tão grande que as vezes eu dizia assim: eu não me troco por certos homens porque eu tenho uma vontade de ver as coisas acontecerem, de lutar para ver todos em seu lugar e eles não me ajudavam. Lutei, lutei e até que aconteceu, hoje estou aqui. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Figura 5. Cacique Pequena



Fonte: A autora (2018)

A passagem acima é uma fala de Cacique Pequena em uma de nossas conversas em que ela me relatava sobre sua trajetória de vida e sua luta pelos direitos de seu povo, pela demarcação do território, saúde, educação e dignidade humana, das dificuldades cotidianas que enfrentou e sua resistência em meio a tudo isso.

Cacique Pequena tem 75 anos de idade e se tornou Cacique aos seus 51 anos, em 1995, isso quer dizer que há 24 anos ela lidera a luta de seu povo. É mãe de 16 filhos, 60 netos e 34 bisnetos, agricultora, participa do Movimento Indígena e caracteriza-se por ser uma importante liderança nas insurgências étnicas no estado. Foi nomeada nos últimos anos como Mestre da Cultura Cearense e foi uma das três finalistas em 2017 do Prêmio Cláudia<sup>23</sup> na categoria cultura. Além de ser a primeira mulher a se tornar Cacique no estado do Ceará, ou seja, a primeira a ocupar uma posição de poder em um espaço majoritariamente masculino nas sociedades indígenas.

Cacique Pequena desde muito cedo aprendeu com seus pais a trabalhar na roça, ela

---

<sup>23</sup> É um prêmio que busca valorizar histórias memoráveis de mulheres excepcionais e atuantes na sociedade brasileira em oito categorias, são elas: Influenciadora social, ciência e tecnologia, cultura, negócios e empreendedorismo, políticas públicas, trabalho social, educação e Elas por Elas.

nos conta: “Eu nasci e me criei vendo essa convivência de meu pai, trabalhando com ele e minha mãe de enxada, indo para a mata tirar mel, pegar fruta” e acrescenta dizendo: “Nós vivia muito do mel. Meu pai ia para as matas, nessa época existia mata com abelha, tirava de 10, 15 e 20 litros de mel e era com o que a gente vivia, também com feijão, milho, mandioca, não existia essa outra qualidade de comida que hoje nós temos”. Isso logo após seus 11 anos de idade quando viu pela primeira vez o mar e sua família, pois quando bebê havia adquirido uma doença e não conseguia enxergar desde então. Sua doença foi curada com a água da ostra, remédio ensinado pelos mais velhos.

Ainda quando criança em volta de fogueiras durante a noite ouvia longas histórias de seu pai sobre os encantos da mata, da lagoa encantada e sua pertença étnica, entretanto, era sempre alertada por ele e os mais velhos que nenhum dos ali presentes podia dizer que era índio. Cresceu com medo de se afirmar indígena e escondeu isso por muito tempo. Casou-se com seu Chiquinho na década de 60, com quem teve seus filhos e compartilha sua vida até os dias atuais.

Antes das interferências externas em sua aldeia Cacique Pequena afirma que era “somente” uma mãe de família e as dificuldades que enfrentava não era diferente de outras mulheres que moravam na zona rural, era de cuidar da casa, dos filhos, da roça e do marido, entretanto, isso começou a mudar quando percebeu que seu povo estava sendo ameaçado de ser expulso de suas terras e quando passaram a enfrentar problemas referentes à poluição na lagoa encantada por parte da Ypióca, de acordo com ela:

Foi quando começou toda a história, fizemos uma Associação e fomos trabalhar a partir dela – Associação do Trairussu, lagoa Encantada e Tapuio – Trairussu é branco, Tapuio e Encantada é índio. Aí nós chamamos o prefeito para as brochas e nós dissemos: O senhor agora vai ver o que vai fazer conosco! Ou o senhor legaliza nossa terra para nós morar porque o senhor quer tomar ela, ou o senhor vai comprar outro lugar para todos morar ou então o único jeito é o senhor matar um por um.

Deste modo, Cacique Pequena começou a trabalhar juntamente com outras lideranças masculinas na luta pela garantia do território. Até então dona Pequena ainda não tinha se tornado Cacique, ela faz parte da terceira geração de Caciques na aldeia, como podemos perceber a partir de seu relato:

Nós já tínhamos tido um Cacique, o Tuxau que era o sogro do antigo Cacique Odorico e avó do meu marido Chiquinho. Ele faleceu e Odorico ficou no lugar do outro porque ele não tinha filhos, somente uma única filha. Quando foi em 92 o Cacique Odorico morre também. E eu na luta! lutando em defesa dos índios, em defesa de nós, em defesa da mãe terra, da mãe Lagoa pra gente não perder o que a gente já tinha. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Quando o antigo Cacique Odorico foi “tombado por pai Tupã”, como Cacique Pequena se refere a seu falecimento, o povo passou três anos sem a figura de um Cacique na aldeia e quem assumiu posteriormente foi ela. O processo aconteceu conforme Cacique Pequena relata: “Eu fui elegida pelo povo, como é que se faz um prefeito? Eu fui assim. Me elegeram, não teve nada de dizerem não, vai ser fulano ou vai ser sicrano. O povo me elegeu, eu não queria, mas tive que aceitar!” e acrescenta dizendo:

Quando foi em 95 em uma tarde fizeram uma reunião com todo mundo, chamou os índios daqui e o pessoal do Trairussu que eram brancos, mas apoiavam nós. Disseram: vamos escolher uma pessoa pra ser o Cacique daqui e eu muito animada disse, é bom mesmo escolher uma pessoa para ser Cacique pra nós não viver solto! Mas eu não pensava que eles iam falar de mim. No final da conversa disseram que quem ia ser Cacique era eu, disse: não, quero não! E eles dizendo sim, sim! pensei: Meu deus do céu como é que pode, eu não sei de nada. Eu só sabia parir que já tinha tido meus 16 filhos! O Cacique Odorico nunca me ensinou nada do que ele sabia e do que ele não sabia. Eu disse pra eles, bom é o seguinte eu posso até aceitar, mas se eu não fizer as coisas certas vocês não vão reclamar de mim não, sou apenas uma mãe de família. E aceitei! (Cacique Pequena, abril de 2019)

A passagem revela que não houve discordância quanto a dona Pequena se tornar Cacique na aldeia, pois ela já vinha desenvolvendo trabalhos na aldeia havia 11 anos, mesmo que tenha afirmado que era “apenas” uma mãe de família. Além disso, ter uma família numerosa também deve ter contribuído para que fosse indicada e assumisse o Cacicado, pois contou com votos de filhos, filhas, netos, netas, sobrinhos e sobrinhas, entre outros e com o apoio da família do antigo Cacique Odorico. Desta forma, na mesma semana foi convocada para ir a Brasília unir forças com outras lideranças indígenas do Brasil para discutirem o Estatuto do Índio e sua aprovação, conforme relatou:

Com seis dias chegou uma carta para eu viajar para Brasília. Fui para essa viagem sem saber de nada, não tinha nem conhecimento com nada. Eu só ia até a cidade de Fortaleza e voltava para casa, mesmo assim fui... pensei na cabeça, vou em Brasília cobrar dos órgãos públicos o nosso reconhecimento. Não levei documento, somente os meus documentos pessoais, identidade e CPF, mas documentos para cobrar alguma coisa não levei, eu ia cobrar era de boca mesmo. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Cacique Pequena enfrentou na viagem para Brasília problemas e questionamentos por parte de outros indígenas pelo fato de ser uma Cacique mulher, isso porque não era comum que mulheres assumissem o cacicado nas sociedades indígenas por ser um espaço de domínio dos homens. No decorrer da viagem ela relata o estranhamento por parte de outras lideranças masculinas com relação a ela:

Fomos por Minas Gerais e ficamos hospedados em Belo Horizonte nos conventos dos padres porque era muita gente, não era só nós. Lá quando

chegamos, conosco deu 5 mil índios e fora as pessoas que não eram índios que iam para trabalhar com os índios, assessores, repórter, pesquisadores. Tinha 39 Caciques homens, deixei todos falarem, quando terminaram eu levantei, me apresentei: eu sou Cacique Pequena do povo Jenipapo-Kanindé da Lagoa Encantada, Aquiraz-CE, pra quê eu disse isso! Parecia um bocado de abelha italiana, falando na língua deles, que mulher só servia pra cama e pé de fogão, eu só fiz perguntar para eles da onde eles tinham vindo, quem tinha parido eles, se tinha sido os pais deles, aí eu fui e disse : Com certeza mulher nenhuma quer o mal de vocês não, agora eu não tenho culpa se o meu povo me elegeu, porque eu fui elegida pelo meu povo, eu não fui de pai para filho porque nem isso eu tenho mais, porque eu não tinha mais pai, mas quero dizer para vocês que muitas coisas que o homem faz a mulher também faz, só depende da força de vontade dela e a coragem. Eu estou aqui para guerrear pelo meu povo, eu vim para lutar pelo meu povo e fazer a defesa deles assim como vocês! (Cacique Pequena, abril de 2019)

Logo após sua fala Cacique Pequena passou a ser observada e testada pelos outros Caciques homens, os quais pediram que ela tomasse uma bebida verde, mesmo ela não sabendo para que servia tomou e depois marchou com eles descalça em pleno sol do dia por longas horas, permaneceu entre eles e provou que ser mulher não impedia que ela fosse Cacique, ao contrário, mostrou que as mulheres podem estar à frente e conduzir – assim como eles e juntamente com eles – as lutas dos povos indígenas.

Nesse sentido, ela permaneceu com tais lideranças masculinas durante 19 dias participando de reuniões nos ministérios da saúde, da educação e da justiça e aproveitou o momento para pedir o reconhecimento jurídico de seu grupo e território, conforme relatou:

Fomos para Brasília, aí lá eu disse à mesária que queria falar com o presidente da FUNAI, a moça colocou meu nome e eu já ia com tudo gravado na minha mente, pai Tupã já tinha me orientado como eu devia fazer. Quando foi na hora que chegou minha vez, elas disseram pronto Cacique agora fale, eu disse: senhor presidente eu não estou aqui em Brasília para fazer turismo, nem vim aqui me exhibir, eu vim aqui por necessidade. Eu sou uma mulher, sou índia com muito orgulho e hoje estou assumindo a cacicagem do meu povo Jenipapo-Kanindé e o que eu vim fazer aqui foi uma cobrança, cobrar os nossos direitos indígena, peço a vossa excelência que o senhor mande o seu povo lá na aldeia fazer o estudo dos índios e o estudo da mãe terra. Foi o que vim ver aqui! e dar força aos outros parentes. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Desse dia em diante Cacique Pequena não parou de reivindicar o reconhecimento jurídico do território de seu povo e viajava constantemente para vários estados, se engajou no Movimento Indígena do Nordeste e do Ceará, participando de Assembleias, encontros, acampamentos, entre outros, de acordo com ela:

Aí eu comecei a luta e não tinha mais tempo dentro de casa, quando eu pensava que não chegava viagem para eu fazer e aí nessa história eu não parava mais dentro de casa, era pra Bahia, era pra São Paulo, para o Rio, pra Paraíba, era pra Minas Gerais, era pra Brasília. Eu dava quase quatro a cinco

viagens durante um ano para conversar com os homens de colarinho branco.

O pedido de regularização jurídica veio a ser atendido dois anos depois em um momento que o povo participava da quarta Assembleia dos povos indígenas do Ceará juntamente com outros povos do estado, segundo ela:

Fui em março de 95, passou o 96, passou o 97 e novembro de 97 eles chegaram, nunca me esqueço dessa data. Quando eles chegaram eu estava em reunião que era a primeira Assembleia indígena do Estado do Ceará na nossa aldeia, mas já tinha tido três pra trás já nas outras etnias, tinha tido nos Tapeba, nos Pitaguary, no Tremembé. Para nós era a primeira, mas com a nossa já eram quatro Assembleias. Depois da Assembleia fizeram o estudo, primeiro fizeram o estudo dos índios, depois fizeram o estudo da terra, estudou mãe terra todinha... Depois chegaram e disseram, Cacique por mais que vocês digam que não são índios, vocês são índios puro! Só que nesse estudo que eles fizeram encontraram quatro raízes fora a nossa raiz de cabeludos. Nós já sabíamos que éramos cabeludos descendentes dos Payakus, nossos tios e os mais velhos sempre diziam. Ainda encontraram mais Tapuia, encontraram raiz kanindé, encontraram raiz Jenipapo. Cada um desses é um povo, não é apelido é povo, é povo Jenipapo, é povo Tapuia, é povo Kanindé, é povo Payaku. (Cacique Pequena, abril de 2019)

O estudo da Funai confirmou que o povo habitava ancestralmente aquele território e que consistia em um povo indígena, nesse sentido foi iniciado o processo de demarcação do território. Importante descrever que no início Cacique Pequena relatou que não tinha apoio da maioria dos moradores da aldeia, segundo ela:

Nessa história eu fiquei trabalhando bem dizer só eu e Deus porque o pessoal não acreditava que ia acontecer nada aqui dentro do lugar. O pessoal era todos desacreditado, eu não tinha apoio dentro da própria aldeia. Mas eu me entreguei ao pai e disse, pai seja a sua vontade e não a minha, eu vou lutar por esse povo e se um dia me encontrarem morta, sabe porque que eu morri, morri pela causa de vocês! (Cacique Pequena, abril de 2019)

Cacique foi ameaçada várias vezes de morte por parte de posseiros que queriam expulsar o povo e se apoderar da terra, mas ela não se intimidou e continuou na luta em defesa dos direitos de seu povo. A sua luta não se resumiu apenas em defesa do território, de acordo com ela:

Comecei a lutar também pela saúde, pela educação. A educação entrou aqui em 82 por um pessoal que vieram de fora e os meninos estudavam debaixo das mangueiras, muitos anos estudando debaixo das mangueiras e dos cajueiros, depois iam se formar no Iguape. Eu passei a lutar para ter uma escola dentro do lugar, em 88 fizeram a escola que hoje é a pousada.

A luta pela educação foi também motivada por não ter tido oportunidade de estudar quando mais jovem, é tanto que só aprendeu a ler e escrever depois que a escola da aldeia já estava completa, e para além disso, por ver os estudantes da aldeia passarem por tantas dificuldades. Antes de ter a estrutura física da escola todos estudavam juntos, crianças, jovens,

adultos e idosos, eram aulas voltadas mais para a alfabetização do povo sendo ministrada por professores não-indígenas de organizações não governamentais, de acordo com Cacique o aprendizado era mínimo, principalmente no período do inverno porque chovia e era impossível que tivessem aula, além disso, só tinha as séries iniciais e se os alunos quisessem continuar estudando tinham que se deslocar até a escola do Iguape.

A distância da aldeia para o Iguape é em torno de 7 km e os estudantes faziam esse trajeto a pé e muitas vezes quando eles chegavam na escola sofriam preconceitos e discriminações, sendo chamados de “cabeludos, piolhentos e pé de bicho”, ao falar sobre isso Cacique relata:

Nós éramos tão caluniados, os vizinhos que moravam próximo da aldeia chamavam nós de coitados, né tanto que fomos apadrinhados por muitos anos né? Recebendo comida, roupa, remédios. A gente era um povo muito fraquinho, mas a cacique disse: Deus nós não somos pobres, somos ricos. O senhor vai mostrar força nessa mulher que ela vai dar a volta por cima e vai mostrar para o povo que xinga a família dela, o povo dela, que chama nós de pé de bicho, piolhento, Cabeludos, pelados. **Essa mulher ainda vai dar a volta por cima e vai mostrar como é que se dá a volta no mundo** (grifo meu). Não é à toa que hoje em dia as índias vivem todas no salto, se vocês veem elas vão dizer: essas mulheres são índias? só anda no salto do bico fino, não sei como elas não caem (risos). (Cacique Pequena, abril de 2019)

Desta forma, ela passou a reivindicar o direito a educação formal para seu povo que só seria garantido se o Estado fizesse um prédio escolar na aldeia, então ela ia diretamente à SEDUC (Secretaria de Educação) exigir isso, conforme relato:

Eu trabalhei para entrar a escola de verdade. Aí toda semana eu estava lá na SEDUC em Fortaleza brigando com eles, sei que tive que discutir umas três vezes com o coordenador das escolas. Eu disse, eu quero minha escola indígena lá dentro da aldeia. Até que eles se aborreceram e disseram, vamos fazer a escola dessa mulher se não ela não sai mais daqui. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Cacique Pequena não ia sozinha para SEDUC, como estratégia levava os estudantes junto com ela todos os meses para provar que na aldeia havia estudantes suficientes para formar turmas e reforça a ideia de que precisavam de uma escola regulamentada pelo Estado, conforme relato:

Durante o ano dei muita viagem na SEDUC levando esses professores, que nessa época eles não eram professores, eram alunos. 20 jovens eu levava daqui, durante o mês parece que era duas vezes que nós íamos. As mães tinham o maior cuidado que era muita moça, muito rapaz, eu dizia que não se preocupassem que o que fosse passar o pé diante das mãos eu dou uma tapa neles (risos) (Cacique Pequena, abril de 2019)

Pajé João relatou que muitos moradores duvidaram que ela fosse capaz de conseguir a escola e ainda diziam: “ela está ficando doida com esse monte de gente, não vão querer nada

na vida” (Pajé João, abril de 2019), ao contrário do que pensavam, Cacique Pequena conseguiu que fizessem uma escola na aldeia e, ao falar sobre os estudantes que ela orientou, diz que: “Hoje graças a Deus os meus meninos que eu conduzi são muito felizes, são todos professores. Não só professor, tem os encargos mais alto deles, têm a Valdisia e a Juliana que é diretora.” (Cacique Pequena, abril de 2019)

Após conseguir a escola, Cacique continuou com o sentimento de que ainda assim a escola não pertencia ao povo, isso porque a maioria dos professores eram não indígenas e as aulas não partiam da perspectiva educacional dos próprios Jenipapo-Kanindé, segundo ela:

Como é que eles queriam nossa educação? que nós fossemos um povo educado, nossos netos, nossos filhos, bisnetos e até nós se quiséssemos estudar, mas aprender tudo da forma deles, convencional e não tradicional. Eu debati muito com eles, que nós não podíamos perder nossa tradição. Nós tínhamos que aprender a ler e escrever da forma que nós somos, sem perder nossa tradição (...) sem perdermos o nosso modo ser. A gente não pode perder nada da gente, principalmente da nossa cultura de dançar o Toré, cantar o Toré, fazer artesanato, brinco, pulseira, colar, saia de índio, cocá. Nada disso a gente pode perder. (Cacique Pequena, janeiro de 2018)

Então incentivou que os estudantes mais velhos fizessem o magistério para se tornarem os professores das novas gerações, segundo ela “... quando foi em 2000 os meninos tiveram a chance de entrar quatro professores índios. Eles já tinham feito o segundo grau completo no Osvaldo Stuart podiam ensinar também. Eu tinha fé que todos os professores brancos que estão aqui iam sair e um dia essa escola ia ser nossa” (Cacique Pequena, abril de 2019), e acrescenta dizendo:

Hoje tem 14 professores, os outros foram acompanhando, foram se formando... temos uma diretora que é minha filha, tem secretária... sei que formou a escola, aí pronto foi tirado todas as pessoas que não era índio e eles ficaram. Aí eu comecei a trabalhar para eles também estudarem algo melhor, eles fizeram magistério, depois o LII – PITAKAJÁ na universidade federal, se formaram 15 professores aqui dentro da aldeia. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Importante dizer que em 2018 Cacique Pequena concluiu o ensino médio na mesma escola que lutou para que existisse. E para além dessas lutas descritas, da terra e da educação, ela relatou que na aldeia também necessitavam de um posto de saúde, e nos diz:

Fui para saúde até que fiz a FUNASA fazer um posto de saúde aqui também porque foi outra coisa que me comoveu muito. Vivíamos tomando remédio da natureza e hoje as doenças são todas diferentes não é como antigamente. Tomava os remédios da natureza e não tinha melhora era preciso ir até Aquiraz fazer a consulta lá, tomar vacina e era aquela dificuldade. (Cacique Pequena, abril de 2019)

No ano de 2005 Cacique Pequena conseguiu que fizessem um posto de saúde na aldeia,



de acordo com ela foi uma grande conquista, entretanto, isso ainda precisa melhorar pois ela deseja que a saúde do povo seja pensada de forma diferenciada e que os médicos tenham a sensibilidade de perceber que existe a medicina tradicional do próprio povo e que essa medicina seja incluída.

Em 2010 Cacique Pequena ficou doente e achou que não iria resistir, então selecionou duas de suas filhas que já vinham trabalhando com ela e eram bastante ativas no Movimento Indígena para assumir o Cacicado, nas quais aceitaram. Em seus relatos ela revelou que escolheu as filhas mulheres porque não queria que os homens ocupassem esse lugar, fato que foi confirmado por Cacique Irê em nossas conversas e na observação cotidiana em que presenciei Cacique Pequena conversando com sua neta, filha de Cacique Irê, incentivando-a a participar do Movimento Indígena, uma vez que, ela seria a próxima sucessora já que o outro filho de Irê não poderia porque é homem. Nesse sentido ela narra como isso foi oficializado:

Aí ficaram elas duas e foram batizadas pelos pajés e Caciques do Ceará que vieram e batizaram elas. Elas estão mais consagradas que eu, fui apenas eleita e elas foram eleitas e consagradas pelos pajés e pelos Caciques. Quando uma não está a outra está, é assim! mas quem resolve mais as coisas é a Cacique Irê que é a Juliana. Nem me preocupo mais, boto elas para fazerem. Agora eu trabalho menos, sempre elas fazem as coisas por mim, mas com a minha permissão. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Essa passagem confirma também o que veio a ser descrito na organização social sobre o papel de cada Cacique, mesmo depois da existência das outras duas Caciques, Cacique pequena é quem detém maior poder de decisão no povo e tudo tem que ser conversado com ela antes. Nesse sentido ela conclui dizendo que:

Só sei que todas essas coisas que vocês estão vendo aqui tem o dedo dessa mulher! Aí quando o povo da aldeia viu que as coisas estavam chegando, aí eles se alertaram e começaram a me ajudar, não tem mais aquela história de ficar esperando para eu ir só, é tanto que agora elas tomaram gosto da história que nem muito estou andando, eles estão me acompanhando tanto faz ser os homens quanto as mulheres. (Cacique Pequena, abril de 2019)

Face ao explicitado, a trajetória de Cacique Pequena nos revela que sua luta sempre esteve relacionada a luta de seu povo e pelo direito jurídico ao território e ela tem contribuído de forma significativa para a melhoria da condição de vida dos Jenipapo-Kanindé, conquistando escola, posto de saúde, reconhecimento institucional da etnia, demarcação do território, entre outros.

#### **4 - ASSOCIAÇÃO DAS MULHERES INDÍGENAS JENIPAPO-KANINDÉ (AMIJK)**

Como descrito no capítulo anterior, existe um poder feminino de decisão no grupo referenciado desde que Pequena foi elegida como a Cacique da aldeia e se tornou a principal liderança, após isso, ela escolheu duas de suas filhas para lhe suceder quando “Pai Tupã” chegar a “tomba-la”, ou seja, está preparando duas de suas filhas mulheres, com quem divide o cacicado atualmente para liderarem o grupo quando ela falecer como forma de garantir que seu povo continue sendo “governado” – como ela mesmo destacou em uma de nossas conversas – por mulheres.

Percebemos ainda a importância do protagonismo de Cacique Pequena na gestão do povo e território, visto que, foi a partir de sua atuação, resistência e luta que se tornou possível conquistar muitos dos direitos básicos, sendo eles: posto de saúde, escola, CRAS, museu e pousada comunitária, alguns projetos educativos e o próprio processo de demarcação da terra. Devido esse protagonismo foi aberto outro espaço para as mulheres, nos referimos a Associação das Mulheres Jenipapo-Kanindé – AMIJK.

A Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé é fundamental na sociedade Jenipapo-Kanindé e carrega consigo o pioneirismo de ser a primeira organização indígena feminina instituída no estado do Ceará, veio antes mesmo da Articulação de Mulheres Indígenas do Estado do Ceará – AMICE, inclusive a articulação de mulheres indígenas a nível estadual foi pensada e criada nas terras da Encantada cinco anos depois da AMIJK.

Face ao explicitado, esse capítulo se destina a compreender o associativismo das mulheres Jenipapo-kanindé, o que a AMIJK representa na organização política do povo, quais ações têm desenvolvido e como essa organização tem contribuído para posicionamento político das mulheres Jenipapo-Kanindé, bem como as contradições que as mulheres tem enfrentado ao protagonizar a luta política do grupo.

##### **4.1- Associações no contexto dos povos indígenas: Alguns apontamentos**

No Brasil o Movimento Indígena organizado tem seu início por volta da década de 70, momento em que os diferentes grupos étnicos se uniram com o intuito de obter reconhecimento legal do direito à diferença por parte do Estado. Com o processo de redemocratização do Estado em 1988 a partir da promulgação de uma nova Constituição Federal o Movimento Indígena assim como outros movimentos sociais ganha força, uma vez que, a Constituição Federal de 88 assegurou legalmente aos povos indígenas o direito a terra,

o respeito as suas formas organizacionais, o direito a preservação da identidade, educação, língua e entre outros, conforme Athias (2005, 10-11) destaca:

Com relação as terras indígenas a Constituição reconhece não apenas a ocupação física das áreas habitadas pelos índios, mas sim a ocupação de acordo as tradições culturais. Neste sentido o Artigo 20 amplia o conceito de território indígena a toda extensão de terra necessária à manutenção e preservação das tradições imemorais e culturais dos povos indígenas. O artigo 22 mantém a competência do Estado para legislar sobre as populações indígenas e reconhece assim o direito dos índios de preservar sua identidade étnica e suas formas de organização abandonando assim o caráter de transitoriedade da condição de indígena que cessaria com a chamada “integração dos índios à comunhão nacional”. O Artigo 215 garante a educação bilíngüe assegurando-lhes a utilização de suas línguas e processos próprios de aprendizagem. O atual texto constitucional abandona explicitamente a ações integracionistas e direciona as ações indigenistas para a valorização da identidade étnica e do patrimônio cultural dos povos indígenas. Os parágrafos dos Artigos 231 e 232 contêm as bases sobre os direitos indígenas e ressaltam o reconhecimento da identidade própria e diferenciada, os direitos originários, determina a demarcação das terras indígenas, e reconhece as formas de organização social como partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses.

Desse modo, se anteriormente as políticas indigenistas buscavam tornar os povos indígenas “integrados” a sociedade nacional – que mais se assemelhavam políticas de extermínio desses povos (PACHECO, 1998) – com a nova Constituição observamos um redirecionamento na política indigenista tornando os mesmos sujeitos de direitos específicos e diferenciados. Isso por sua vez, contribuiu para que o Movimento Indígena de modo geral e o Movimento de Mulheres Indígenas de modo específico se fortificassem e desenvolvessem diferentes estratégias de mobilização política para garantir sua autonomia e autodeterminação.

Uma dessas estratégias foi a criação de diversas organizações – Associações, Conselhos, Articulações, entre outros – locais e regionais de cunho social, político e econômico no interior do Movimento Indígena e na sócio-política de muitos povos, havendo um crescente número dessas organizações a partir dos anos 90.

Além disso, a nova Constituição permitiu também que as associações indígenas conquistassem status jurídico e fossem representantes legais dos grupos étnicos que aderissem a esse modelo organizacional abrindo a possibilidade dos próprios povos terem autonomia sobre a elaboração, desenvolvimento e concretização de projetos que necessitavam de convênios, financiamento e contratos.

Então, é nesse contexto de redemocratização e redirecionamento das políticas indigenistas e na busca por autodeterminação e autonomia que muitos povos optaram pela criação de associações como forma de representação política frente ao Estado e agencias

externas. A partir desse modelo organizacional muitos povos tiveram autonomia para conduzir seus próprios projetos sem que houvesse a necessidade das interferências da FUNAI e de outros atores sociais. Nesse sentido, a partir da promulgação da Constituição houve uma expansão das associações, conforme Sant’Ana (2010, 109) destaca:

Com a promulgação da Constituição de 88 – que abriu a possibilidade das associações se constituírem enquanto pessoas jurídicas – começaram a proliferar, por todo o país, os mais diversos tipos de associações, fundadas agora pelos próprios indígenas. Através dessas novas formas de representação e interação, os indígenas passaram a reivindicar a aceleração das demarcações territoriais, a buscar novas formas de garantir o acesso à saúde e à formação escolar, além de ações voltadas às afirmações étnicas e projetos econômicos.

Por outro lado, Sant’Ana (2010) acrescenta que houve outros fatores além das mudanças constitucionais que incentivaram e impulsionaram o associativismo indígena, tais como:

...o crescimento da participação de lideranças indígenas em câmaras municipais e estaduais; o crescimento dos debates com a sociedade civil sobre as temáticas indígenas; a perda do monopólio da FUNAI no gerenciamento de políticas públicas nas TIs, dividindo o campo com outros órgãos como MMA (Ministério do Meio Ambiente), MEC (Ministério da Educação), FUNASA; o aumento da escolarização indígena, contribuindo para a lidar com as exigências burocráticas das associações; o acesso a novos parceiros na construção de ações e metas para as associações; o crescente debate e apoio internacional às temáticas indígenas, com a criação, por exemplo, do grupo de trabalho para os povos indígenas na ONU; enfim, um conjunto de fatores proporcionou a continuidade e o desenvolvimento dos processos associativos iniciados ainda na década de 70. (p.109)

Nesse sentido, aos poucos as associações foram sendo incorporadas nas sociedades indígenas passando a desempenhar papel importante no que diz respeito a elaboração e gestão de projetos na área da educação, saúde, transporte, comunicação, de gênero, e outros, sendo de caráter tanto político, quanto de caráter econômico e social. Para além disso, as associações não surgem apenas – ou somente – como forma representação política, pois como Sant’Ana (2010, p. 116 -117) nos revela:

Com as etnografias, é possível verificar que muitas associações não são criadas para serem representativas de seus grupos, necessariamente, assim como muitas não surgem apenas para captarem recursos ou para realizar “projetos”. Elas podem ser tudo isso, ou não, como também podem ser criadas apenas para serem novos espaços de poder para certos grupos ou pessoas, ou para serem parceiras do Estado em relações mais simétricas, enfim, as possibilidades e a diversidade das formas associativas indígenas desnudam universos ricos e criativos, através dos quais as sociedades indígenas vêm incorporando esses novos instrumentos e espaços políticos.

Face ao exposto, a passagem evidencia que são múltiplos os sentidos dados as

associações no contexto dos povos indígenas e diferentes motivos podem leva-los a adotar o associativismo em suas organizações sociais, tais como: forma de representação política, para captar recursos, para desenvolvimento de projetos, criar novos espaços de poder para determinado grupo ou para outros objetivos.

Vale salientar que com essa crescente diversificação da atuação das organizações indígenas no contexto da política indigenista no Estado brasileiro e da política de financiadores foram abertos espaços para tratar sobre as questões de gênero (MATOS, 2012) e isso contribui para que as mulheres indígenas adentrassem outros espaços políticos – para além de espaços “tradicionais, destinado aos papéis atribuídos as mulheres nas sociedades indígenas – e experienciassem novas práticas, assumindo novas representações políticas diante das relações interétnicas (SACCHI, 2006), entre essas, é o próprio associativismo.

Desse modo, com relação as associações de mulheres no contexto étnico, Ângela Sacchi (2006) evidenciou em sua tese referente as organizações de mulheres indígenas na Amazônia brasileira que muitos grupos de mulheres indígenas adotaram nos últimos anos o associativismo como forma organizativa para caracterizar seu movimento específico, de acordo com ela:

Grande parte das organizações de mulheres indígenas visam a revitalização de práticas tradicionais e a busca de alternativas econômicas sustentáveis. As dificuldades atuais de subsistência, pois conforme relata uma indígena “não dá para sobreviver apenas das práticas tradicionais, como caça, pesca, colheita e roça” propulsionam a associativismo para a realização de trabalho artesanal, tido como a principal fonte de renda das mulheres em determinados povos. Ao lado da produção de artesanato, as dificuldades vivenciadas pelas mulheres no meio urbano, a necessidade de organização para “luta conjunta” com seus povos, as violências praticadas contra as mulheres, e uma gama de fatores que promovem o estímulo associativo. (2006, p.92)

Dessa maneira, muitas das associações de mulheres indígenas surgiram com o objetivo de alternativa econômica, como forma de garantir a participação das mulheres em outras organizações do Movimento Indígena ou por outros motivos. A exemplo, podemos destacar a Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (AMARN) que é uma das mais antigas associações de mulheres indígenas, foi criada ainda no final da década de 1980, de acordo com Sacchi (2006) sua existência é correlata ao surgimento do movimento indígena e das primeiras organizações.

A AMARN foi criada logo após muitas mulheres indígenas do Alto Rio Negro terem sido demitidas de seus trabalhos como empregadas domésticas sem ganharem seus direitos trabalhistas na cidade de Manaus. Além disso, houve também algumas resistências de seus

povos em recebê-las de volta em suas aldeias por estarem a muito tempo morando na cidade. Nesse contexto de vulnerabilidade socioeconomicamente elas criaram a AMARN com o intuito de se unirem e de garantirem seu sustento a partir do artesanato. O associativismo das mulheres Indígenas do Alto Rio Negro possibilitou “... uma nova forma de vivência do coletivo e evitou o isolamento provocado pelo distanciamento do lugar de origem. Propiciou, inclusive, uma forma de organização política dessas mulheres” (MAXIMIANO, 2013, p.9).

Assim sendo, as associações no contexto indígena é um mecanismo que os permite lidar com o mundo institucional da sociedade nacional e internacional, podendo contribuir para garantia de demandas múltiplas como: territoriais, assistenciais, econômica, de gênero, entre outros.

#### **4.2- Contextualização da AMIJK**

A Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé cumpre papel fundamental na sociedade Jenipapo-Kanindé, principalmente no que diz respeito a elaboração e execução de projetos sociais e educacionais para o grupo. Além disso, carrega consigo o pioneirismo de ser a primeira organização indígena feminina instituída no estado do Ceará, veio antes mesmo da Articulação de Mulheres Indígenas do Estado do Ceará – AMICE, inclusive a articulação de mulheres indígenas a nível estadual foi pensada e criada nas terras da Encantada cinco anos depois da AMIJK.

As narrativas existentes é que a AMIJK foi idealizada com a proposta de reunir as mulheres da aldeia a partir do artesanato para gerar renda na comunidade e assim contribuir para a melhoria da condição financeira delas. Além disso, Cacique Pequena recebeu orientação sobre a importância de criar uma organização de mulheres na aldeia, como nos relata Cacique Irê:

Quem orientou a Cacique Pequena a criar a associação das mulheres foi a doutora Zilda Arnes em um dos eventos que ela foi, ela disse que era muito bom que a Cacique Pequena criasse uma associação composta pelas mulheres para que elas pudessem estar mais próximas, se reunindo de vez enquanto, criando seus projetos e tivessem incentivos voltado para as mulheres. (Cacique Irê, agosto de 2019)

Contudo, o objetivo principal da AMIJK não é somente auxiliar as mulheres jenipapo-kanindé e promover o associativismo feminino por meio do artesanato – isso será evidenciado no decorrer da descrição do estatuto – visto que, sua missão e finalidades está focada na melhoria da qualidade de vida do povo como um todo e não especificamente – ou

somente – voltada para as mulheres.

A AMIJK foi fundada em um momento específico de tensão política no interior da sociedade Jeniapo-kanindé. No ano de 2002 o Conselho Indígena Jenipapo-Kanindé (CIJK) estava inadimplente e como descreveu Ticiane Antunes em sua dissertação sobre a mobilização política da coletividade:

O ambiente político na Lagoa Encanada era de conflito iminente, pois, recentemente, as lideranças haviam sido informadas pelo CDPDH, que o CIJK estava ilegal: a prestação de contas não foi realizada nas datas previstas; por conta disso, a receita federal proibiu as suas diligências, até o pagamento da dívida. (2008, p. 113)

O CIJK foi a primeira organização institucional política criada para tratar de demandas diversas e específicas da coletividade. É importante destacar que antes da criação do CIJK – início do processo de mobilização política do grupo – eles contaram com a ajuda do Centro de Defesa e Promoção dos Direitos Humanos da Arquidiocese de Fortaleza (CDPDH) e se organizavam politicamente junto aos moradores do Trairucú a partir da Associação de Moradores Trairucù, entidade representante da comunidade vizinha à Lagoa Encantada, esses trabalhavam em conjunto por demandas educacionais, territoriais e entre outros, segundo relatos de Cacique Pequena (2019).

Assim sendo, embora o movimento político do grupo tenha se iniciado desde a década de 1980, período de redemocratização do país e com o “boom” dos diferentes movimentos sociais e das organizações políticas, o CIJK foi criado somente em 1999 para representar a coletividade politicamente de forma institucional.

Desse modo, o CIJK foi constituído sob forma de associação se configurando em uma entidade civil com nome jurídico e sem fins lucrativos. As finalidades do conselho em seu primeiro estatuto estavam focadas em diversas ações, como podemos observar:

1. Organizar os indígenas da aldeia Jenipapo-Kanindé, com vista a defesa de seus interesses e reivindicações junto aos órgãos de assistência aos índios para execução de modo a garantir a demarcação de sua terra tradicional e uma melhor qualidade de vida;
2. Defender os direitos originários dos índios com relação á terra que tradicionalmente ocupam;
3. Preservar o mangue, as lagoas, os rios, a fauna e a flora e outras riquezas naturais, lutando em sua defesa sistematicamente contra a ação dos predadores e especuladores, garantindo aos índios a posse permanente de seu território tradicional e o usufruto de seus bens;
4. Promover e desenvolver a Escola Indígena Diferenciada, e outros aspectos de vida da Comunidade, através de cursos, palestras esclarecendo os seus direitos, com fim de preparar os indígenas para alcançar os seus objetivos comuns;

5. Promover a pesquisa dos reais problemas da terra indígena Jenipapo-Kanindé e elaborar planos de defesa do meio ambiente e serviços que melhor convenham aos interesses da Comunidade;
6. Promover a integração de recursos com instituições congêneres para a resolução de problemas diversos;
7. Desenvolver e fortalecer junto aos indígenas da aldeia, os princípios da amizade, união e solidariedade humana;
8. Estimular a troca de experiências e a realização de ações comuns entre esta Comunidade Indígena e Comunidades de outras aldeias, sempre que para isso se fizer necessário, com o objetivo de valorizar a cultura indígena;
9. Desenvolver atividades que garantam a execução de programas e/ou projetos de proteção sócio educativa no tocante a saúde da Comunidade destinado a todos os indígenas;
10. Lutar pelas mais amplas liberdades e expressões, comunicação e organização, por uma sociedade mais justa em conformidade com a constituição vigente no País. (ESTATUTO CIJK, 1999)

Importa notar que as finalidades estavam muito voltadas para a garantia da demarcação do território e de outros direitos constitucionais como saúde, educação e entre outros, isso porque a instituição do conselho ocorreu em um período específico de luta acirrada pela demarcação do território. Momento em que povo enfrentava coações pelo grupo empresarial cearense de turismo e brigavam judicialmente contra Ypióca pela legalização do território como descrito no capítulo anterior.

Dito isso, os participantes que compunham a gestão e funcionamento do conselho nesse período eram majoritariamente homens, entre eles estavam: José Maria Alves da Silva (presidente), Heraldo Alves (vice-presidente), Paula Silva Alves (primeira secretária), Maurilio Francisco Soares (segundo secretário), Fabio Alves (conselho de finanças), Francisco de Assis Soares (conselho de finanças), José Gomes Alves (conselho fiscal), Paulo Silva Alves (Conselho fiscal), Luís Nonato da Silva (Conselho fiscal).

Os integrantes da primeira gestão do CIJK têm alguma relação de parentesco ou familiar com Cacique Pequena, porém para quem queremos chamar atenção aqui é para o presidente do conselho, José Maria, ex-marido de uma das filhas de Cacique Pequena o ex-genro da mesma, além disso, ele foi vice-cacique por determinado período. Entre eles – Cacique Pequena e José Maria – houve discordâncias políticas e isso posteriormente impulsionou a criação da AMIJK, como nos evidencia Ticiane Antunes (2008, p. 16):

... os três anos iniciais do CIJK, foram conturbados. Nesse período, o vice-cacique da comunidade, José Maria, foi o seu presidente. Adequando-se a nova maneira de formalizar o jogo político, o triênio serviu de experiência para o grupo no que diz respeito ao estabelecimento de diálogos com os órgãos do Governo, bem como com as entidades que colaboram com a causa indígena. À medida que o CIJK foi intensificando suas atividades, a liderança da cacique começa a ser questionada por José Maria, vice-cacique



da etnia, que aproveitou a ocasião das reuniões para polemizar a gestão de Pequena. A situação piorou quando este, que era genro de Pequena, separou-se de sua esposa e passou a viver com uma nova companheira, uma índia Pitaguary, dentro das terras da Encantada. Portanto, o que antes era uma disputa interna de poder passa a ser agravado por uma intriga familiar. Fora as confusões de cunho particular, o importante nesse momento é perceber como essa crise interna respinga no campo político da Encantada. Na tentativa de rebater a celeuma que prejudicava a sua imagem, Pequena resolve minar o poder de fogo de José Maria criando em 2002 a Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé (AMIJK).

O fragmento do texto de Antunes revela que a associação foi criada dentro da dinâmica política interna e da disputa de poder entre as duas lideranças na aldeia, a qual, sabiamente Cacique Pequena resolveu instituir uma outra organização para minar, como mesmo salienta Antunes, o poder político de José Maria dentro da aldeia.

O fato de tentar afastar o ex vice-cacique da organização política não advinha apenas porque o mesmo passou a questionar a gestão de Cacique Pequena, mas também pelo fato de ter se envolvido em algumas polêmicas com posseiros na encantada. Isso não é raro acontecer nas sociedades indígenas do Ceará, geralmente posseiros/empresários e latifundiários oferecem benefícios econômicos a algumas lideranças para causar conflitos internos e desestruturar a organização política do grupo e assim fortalecer o seu lado na tentativa de usurpar as terras indígenas.

Entretanto, no caso dos Jenipapo-Kanindé, ao invés de desestruturar a organização, tal conflito sucedeu e justificou a criação de uma outra organização na sócio-política do grupo sendo composta apenas por mulheres, uma vez que, Cacique Pequena informada da situação de ilegalidade do CIJK e das polêmicas que envolvia o seu substituto convocou uma reunião para cobrar explicações, conforme Antunes:

No calor das revelações, cacique Pequena convoca José Maria e a comunidade a “*pensar*” sobre esses “desvios” de conduta, aproveitando a oportunidade para avisar a todos da necessidade de se criar uma entidade liderada por mulheres, deixando implícito que, na administração feminina, não ocorre esse tipo de problema. (p.114)

A nova organização idealizada por Cacique Pequena veio acompanhada da justificativa que os homens se corrompiam mais facilmente (ANTUNES, 2008) e assim lançou publicamente a ideia de criar a AMIJK que já vinha sendo pensada por ela há algum tempo.

Deste modo, dado as condições do contexto político na Lagoa Encantada a qual o povo estava enfrentado, de pressões sofridas por conta dos posseiros, da ilegalidade do CIJK e polêmicas que envolvia o presidente da instituição, não houve questionamento quanto a

incorporação da AMIJK em que foi amplamente aceita, como posto no livro de atas : “O estatuto que já vinha sendo estudado por uma comissão foi aprovado por uma média, digo, por unanimidade. E por não ter mais a tratar, eu, Juliana Alves, lavrei a referida ata, que será assinada pelos presentes.” (Ata de fundação da AMIJK, Lagoa da Encantada, 31/01/2002). Portanto, é nesse contexto de jogo político, disputa de poder entre as duas lideranças e na tentativa de resolver o problema de inadimplência do CIJK que é instituída a Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé.

### 4.3- Caracterização da AMIJK

A Associação das Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé criada em 2002 é pessoa jurídica de direito privado sem fins lucrativos, podendo firmar convênios e receber incentivos fiscais e financeiros do Município de Aquiraz, do Estado e da União, assim como de entidades governamentais e não governamentais (ONGs); nacionais e internacionais, desde que não interfira na autonomia e interesses da comunidade (ESTATUTO da AMIJK, 2002).

Sua missão é “...congregar as mulheres indígenas da comunidade Jenipapo-Kanindé (...) que livremente queiram dela tomar parte e se comprometam a contribuir para melhoria da qualidade de vida e da construção do desenvolvimento integrado e sustentável da referida comunidade” (ESTATUTO da AMIJK, 2002), possuindo como finalidades:

- I - Promover as mais diversas atividades de cunho cultural indígena, educacional, socioeconômico, esportiva, agrícola e de saúde, tendo em vista uma maior promoção, integração e desenvolvimento dos trabalhos comunitários indígenas da comunidade Jenipapo-Kanindé da Lagoa Encantada - Aquiraz;
- II - Organizar as mulheres indígenas (...) na defesa de seus interesses e reivindicar junto aos poderes públicos a execução de suas necessidades fundamentais de modo a garantir uma melhor qualidade de vida;
- III - Promover atividades de produção afim de gerar renda para as famílias indígenas;
- IV - Realizar encontros de formação para conhecer e divulgar os direitos e saúde da mulher indígena;
- V - Defender os direitos dos idosos e das crianças e dos adolescentes indígenas;
- VI - Promover a ética, a paz, a cidadania, os direitos humanos, a democracia e outros valores universais na comunidade;
- VII - Promover visitas, reuniões e encontros com as famílias indígenas para colaborarem com a paz entre os casais e filhos;
- VIII - Executar ações que contribuam para manter viva a memória cultural da raça indígena, relacionado aos usos, costumes e tradições da diversidade cultural local, com a promoção da arte e da cultura, defesa e conservação do patrimônio cultural e artístico da aldeia Jenipapo-Kanindé;
- IV - Desenvolver projetos de preservação da fauna e da flora natural da

reserva e de combate ao desperdício de água e desmatamento, bem como, o desenvolvimento de pesquisas na área da agricultura. (ESTATUTO DA AMJK, 2002)

À vista disso, tais finalidades explicita a possibilidade da associação atuar em diferentes contextos da sociedade jenipapo-kanindé, reunindo demandas educacionais, culturais, socioeconômicas, de saúde e de preservação da natureza.

A associação é estruturada através de três núcleos gestores: assembleia geral, diretoria e conselho fiscal. Na teoria cada núcleo tem suas funções delimitadas dentro da organização. A assembleia geral é responsável pelas deliberações para o cumprimento dos fins sociais, políticos ou econômicos previsto no estatuto. Nesse sentido, compete a assembleia geral (ART.16):

- I – Eleger os membros da diretoria e do conselho fiscal da entidade;
- II – Destituir do mandato qualquer membro da diretoria e do conselho fiscal;
- III – Aprovar o regimento interno;
- VI – Deliberar sobre o qualquer assunto de interesse da entidade;
- V – Aprovar o plano de trabalho anual da associação;
- VI – Apreciar o relatório anual da diretoria, discutir e homologar as contas e heranças aprovadas pelo conselho fiscal;
- VII – Aprovar a filiação das mulheres não indígenas como associadas da entidade;
- VIII – Alterar o estatuto, com o voto concorde de 2/3 (dois terços), das sócias presentes á assembleia, especialmente, convocada para esse fim. (ESTATUTO DA AMIJK, 2002)

Conforme o artigo 17 a assembleia geral se reunirá ordinariamente uma vez por ano podendo ser convocada pela diretoria, pelo conselho fiscal ou por 1/5 (um quinto) das associadas da entidade para tratar das questões pontuadas acima. É importante destacar que todos os cargos exercidos na organização não dispõem de remuneração.

No que diz respeito a diretoria, é o órgão executivo que administra a instituição nos termos presente no estatuto, suas diretrizes e os planos de trabalhos anuais aprovados pela assembleia geral. A diretoria é eleita na assembleia geral para mandato de três anos, podendo se reeleger por mais um mandato. Assim sendo, compete a diretoria de forma coletiva:

- I – Elaborar e submeter a assembleia geral o plano de trabalho anual da entidade;
- II – Executar a programação anual de atividades da entidade, indicadas no referido plano de trabalho;
- III – Elaborar e apresentar à assembleia geral o relatório anual, as contas e os

balancetes anuais da entidade, devendo estes últimos, ser submetidos também ao conselho fiscal;

IV – Articular-se com instituições públicas e privadas, visando o estabelecimento de parcerias para o cumprimento das finalidades da associação;

V – Coordenar a elaboração de planos, programas e projetos voltados a promoção dos objetivos da AMIJK;

VI – Reunir-se extraordinariamente, por convocação do presidente, da maioria simples dos seus membros e dos membros do conselho fiscal;

VII – Administrar os recursos provenientes, de convênios, doações, subvenções e arrecadações da entidade;

VIII – Contratar e demitir funcionários. (ESTATUTO DA AMIJK, 2002)

A diretoria é composta por presidenta, vice-presidenta, primeira secretária, segunda secretária, primeira tesoureira e segunda tesoureira. A presidenta (Art.24) tem por finalidade representar a organização judicialmente e extrajudicialmente, cumprir e fazer cumprir os estatutos e as deliberações da assembleia geral, colaborar com a elaboração de projetos, arrecadar recursos para entidade, abrir contas bancárias, juntamente com a primeira tesoureira, e com esta assinar cheques, notas fiscais, recibos, ordens de pagamento, contratos em geral e outros títulos de crédito, entre outras obrigações.

A vice-presidenta é encarregada de substituir a presidenta em suas faltas ou impedimentos, assumir o mandato em caso de vacância do cargo da presidenta até seu termino, divulgar os eventos realizados pela entidade, e entre outros. Referente a primeira secretaria, fica a sua responsabilidade secretariar as reuniões da diretoria e da assembleia geral e redigir as atas, publicar todas as notícias da entidade, cuidar dos documentos e bens móveis da entidade, assinar com a presidenta as atas das reuniões das assembleias gerais e correspondências. Já a segunda secretaria compete substituir a primeira secretaria em suas faltas e assumir o mandato da mesma caso seja necessário e também prestar sua colaboração e auxílio a primeira secretaria.

Com relação a primeira tesoureira é de sua competência: Assinar documentos e cheques, fechar convênios, abrir contas bancárias em conjunto com a presidenta, arrecadar e contabilizar as contribuições das associadas, rendas, auxílios e donativos, pagar as contas autorizadas pela presidenta, apresentar relatórios de receitas e despesas sempre que forem solicitadas, guardar sobre sua responsabilidade documentos referente a tesouraria, colaborar com a elaboração de projetos comunitários, apresentar relatório financeiro nas assembleias gerais, entre outros. A segunda tesoureira substitui a primeira caso necessário e presta sua colaboração de modo geral a primeira tesoureira.

Por fim, o conselho fiscal é responsável pelo controle e fiscalização dos recursos da associação. É composto por três membros efetivos e três membros suplentes para uma gestão de três anos. É de obrigação do conselho fiscal:

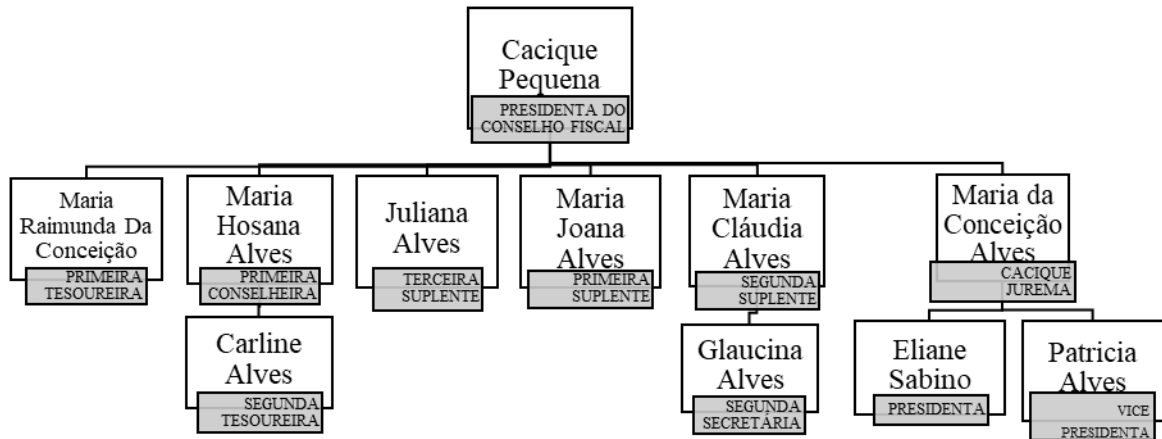
- I – Fiscalizar as despesas realizadas pela diretoria;
- II – Examinar os livros de escrituração;
- III – Convocar a diretoria para apresentar as contas e o balanço apresentado pela diretoria;
- VI – Emitir parecer sobre as contas e o balanço apresentado pela diretoria;
- V – Opinar sobre a aquisição e eliminação de bens;
- VI – Convocar a assembleia geral, sempre que houver dúvidas, sobre as contas apresentadas pela diretoria ou que esta se negue a prestar esclarecimentos solicitados e devidos. (ESTATUTO DA AMIJK, 2002)

Face ao exposto, podem congregiar na organização somente mulheres indígenas, dependentes de indígenas e descendentes de indígenas. Podem ser sócias a partir dos 16 anos de idade, porém só é permitido votar e ser votadas a partir dos 18 anos. As associadas dispõem de tais direitos:

- I – Manter-se informadas de tudo o que diz respeito a entidade;
- II – Participar dos eventos realizados pela entidade;
- III – Dar sua opinião sobre assuntos da entidade;
- IV – Votar e ser votado para qualquer cargo eletivo;
- V – Apresentar noções, propostas e reivindicações a qualquer dos órgãos da entidade;
- VI – Participar das assembleias gerais e de outros eventos promovidos pela entidade;
- VII – Usufruir dos benefícios e serviços assistenciais prestados pela entidade;
- VIII – Requerer a convocação de assembleia geral extraordinária da AMIJK, respeitando o disposto no presente estatuto e na legislação vigente. (ESTATUTO DA AMIJK, 2002)

Dito isso, a AMIJK atualmente é composta por 12 mulheres: Eliane Alves Sabino, Patrícia Alves Sabino, Valdisia Costa Silva, Glauciana Alves, Maria Raimunda Alves da Conceição, Carline Alves, Maria de Lourdes da Conceição Alves, Maria Hosana Alves, Marciana Ferreira Gomes, Maria Joana Alves da Conceição, Maria Claudia Alves e Juliana Alves. As mulheres que compõem AMIJK têm alguma relação familiar com Cacique Pequena, são filhas ou netas da mesma, excerto Marciana Ferreira Gomes que é sua ex-nora e Valdisia Costa Silva que é prima distante, como podemos observar no esquema a seguir:

Figura 6. Esquema das Associadas e as relações familiares entre elas



Fonte: Elaborado pela autora (2019)

A hierarquia apresentada anteriormente não é como funciona a hierarquia dentro da organização, é na verdade uma tentativa de apresentar de forma simples quem são as filhas de Cacique Pequena (as da segunda coluna) e quem são as suas netas (as da terceira coluna) bem como os cargos que ocupam dentro da organização. Para além disso, importa perceber que Cacique Pequena e Cacique Irê também estão presentes na organização, Já Cacique Jurema aparece no esquema para que consigamos identificar que duas de suas filhas ocupam cargo na organização, sendo elas Eliane Alves a presidenta e Patrícia Alves a vice-presidenta. O que significa afirmar que a organização é composta majoritariamente por familiares de Cacique Pequena.

É importante destacar que embora essa forma organizativa na teoria represente uma estrutura hierarquizada – assembleia geral, diretoria e conselho fiscal–correspondendo a padrões ocidentais, esse tipo de organização no contexto indígena na prática segue padrões completamente diferentes internamente a partir de uma perspectiva étnica e tradicional (SCHRODER, 1998), no caso da AMIJK não é diferente.

Nesse sentido, a hierarquia composta na associação não funciona na prática da forma como está descrito no estatuto, uma vez que, as associadas desenvolvem muito mais um trabalho coletivo em que se ajudam e participam das atividades da organização na medida que cada uma tem disponibilidade. Cacique Irê como é considerada uma importante liderança na aldeia é quem também se responsabiliza de estar sempre atuante e pensando os projetos juntamente com a presidenta Eliane – essas duas são as mais presentes no desenvolvimento

dos projetos e ações da organização – na verdade sua atuação enquanto Cacique não está desvinculada da sua atuação na associação isso porque suas obrigações enquanto Cacique e enquanto associada passam a ser parte de uma mesma obrigação com relação a gestão do povo.

Além disso, muitas das ações e projetos desenvolvidos não são pensados nem elaborados apenas pelas associadas, visto que elas contrataram um assessor, Sinval Diogenes, para ajuda-las na elaboração e nos tramites burocráticos de editais. O assessor recebe cerca de 10% por cada projeto financiado.

Com relação como funciona os encontros da organização, as mulheres não têm uma agenda fixa de reuniões e nem estrutura física ainda, entretanto, elas se encontram sempre que há necessidade e em qualquer horário que estejam disponíveis, seja durante o dia ou a noite nos espaços da aldeia ou em suas casas. Além disso, os homens não são impedidos de participar, ao contrário, pelo que foi observado no decorrer do trabalho de campo as associadas trabalham as vezes em conjunto com integrantes do CIJK, é tanto que muitas das obrigações do CIJK foi substituída para AMIJK como Cacique Irê nos relata:

hoje é como se a associação das mulheres tivesse pegado, talvez pela presença das três caciques mulheres, muito trabalho que é de competência do conselho. Só que assim, o conselho indígena ainda é o maior articulador por conta das reuniões que são feitas de dois em dois meses, por conta de toda uma organização que o próprio conselho tem, coisa que a associação não tem. (Juliana alves, março de 2019)

Dada as condições que a Associação foi criada, como observamos anteriormente, não seria difícil haver uma certa substituição das obrigações do CIJK para a associação, uma vez que, ela mesma foi instituída – para além de pensar um espaço para as mulheres– para resolver o problema de inadimplência do conselho e de certa forma afastar o antigo presidente da administração do mesmo, é tanto que posteriormente quem passou a ocupar a presidência foi Cacique Jurema. Fato que se confirma se observamos as novas finalidades do CIJK em seu novo estatuto (2008) que se confundem ou mesmo se repetem com as finalidades presente no estatuto da AMIJK descritas anteriormente:

I – Defender e promover a Justiça e a Paz, conscientização sobre os direitos e deveres do cidadão, da família, no sentido de construir um povo livre e uma terra sem males;

II – Proporcionar ao povo Jenipapo-Kanindé o direito da permanência voluntária no habitat por meio de recursos para o desenvolvimento e o progresso;

III – Organizar o povo, lutar e defender a posse permanente das terras, o direito de usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as unidades

existentes e uma melhor qualidade de vida;

IV – Promoção da ética, da paz, da cidadania, dos direitos humanos, da democracia e de outros valores universais;

V – Preservar toda área geográfica do povo Jenipapo-Kanindé, recursos hídricos, fauna e flora, na luta e defesa sistemática contra a ação de exploradores;

VI – Estudos e pesquisas, desenvolvimento de tecnologias alternativas, produção e divulgação de informações e conhecimentos técnicos e científicos que digam respeito às atividades.

Significa afirmar que a Associação das mulheres tem o papel de contribuir para garantia de demandas diversas da comunidade em conjunto com o Conselho geral. Isso fica mais evidente quando Cacique Irê nos relata:

...a associação deveria ter um papel bem mais voltado para a mulher jenipapo-kanindé, no entanto, pela própria associação ter tomado outras responsabilidades, a sua essência foi se perdendo. A associação é uma associação das mulheres, no início era um papel de somar junto as mulheres jenipapo-kanindé, para que essas mulheres se tornassem mulheres empoderadas, mulheres que pudesse ter um trabalho, mas mudando o ciclo a partir de projetos que foi se construindo, justamente pensando na juventude do povo. Acaba que a associação das mulheres tendo uma participação e não tendo com relação a esse empoderamento das mulheres que hoje estão a frente, porque assim, tem eu, Bida e mãe que estamos a frente que também participa da associação, do conselho geral e do conselho de saúde. (Juliana Alves, março de 2019)

A passagem revela que a associação não tem focado suas ações especificamente para a questão de gênero, de reunir politicamente as mulheres para discutir e desenvolver projetos voltados para questão feminina, ao contrário, suas ações tem sido direcionadas a demandas mais amplas do coletivo. Isso ficará mais claro na descrição dos projetos desenvolvidos pela associação.

É importante destacar que, no Movimento indígena é frequente a realização de diversos eventos – Assembleias, cursos, seminários, encontros regionais, nacionais e até internacionais – em que a participação dos membros é fundamental para fortalecer o Movimento Indígena de modo geral e para o fortalecimento do próprio movimento local.

Além disso, o associativismo tem promovido uma série de compromissos que exige das mulheres envolvidas muitas vezes o seu deslocamento da aldeia para outras cidades para resolver burocracias que envolvem a realização de projetos e legalidade da associação. Tudo isso, contribui para que elas viagem com bastante frequência fazendo com que reinventem a dinâmica doméstica e tentem articular sua vida pessoal com a luta política.

No caso de Eliane, presidenta da associação, tem que deixar o filho ou levar com ela para os eventos, se for pra passar mais dias, ela sempre deixa com uma de suas irmãs ou com



sua mãe (cacique Jurema), quando retorna de viagem tem que prestar contas com a comunidade sobre o que foi discutido, isso acontece geralmente em conversas informais durante a noite quando Cacique Pequena está reunida com seus filhos, netos e sobrinhos no terreiro de sua casa. O cotidiano dessas mulheres é atravessado por diferentes compromissos, sejam da associação, da escola, da família, entre outros, o que faz com que estejam constantemente sobrecarregadas de obrigações.

Isso por sua vez, faz com que elas acabem abrindo mão de muita coisa e por vezes até abduquem de sua vida pessoal, principalmente eventos familiares como: aniversários, jantares, almoço nos finais de semana, entre outros, por conta dos compromissos assumidos. Às vezes consiste em uma caminhada solitária, no sentido afetivo, pois seus companheiros não compreendem ou não querem que suas companheiras participem do movimento político e acabam rompendo a relação, que foi o que aconteceu com Eliane e com Cacique Irê – em seu primeiro casamento – as duas relataram que seus ex-companheiros não aceitavam que elas participassem do movimento e eram constante as reclamações, Antunes (2008) também evidencia isso ao descrever que:

Os homens queixam-se da exposição pública de suas esposas e filhas. Reivindicam a presença das mulheres no mundo doméstico, afirmando que suas funções primordiais são cuidar da família e da casa, essas atividades devem ser priorizadas, e não os assuntos da comunidade. Costumam questionar a seriedade do trabalho das líderes, alertando que tanto comprometimento com a causa não traz melhorias diretas para a família, além de deixar claro que a atuação política é desperdício de tempo, já que muitas vezes essas mulheres não são reconhecidas pelo seu trabalho, pois este, na maioria das vezes, não é remunerado. (p.110)

E acrescenta dizendo que isso só passou a se modificar quando esses homens passaram a perceber que a luta das mulheres estava trazendo benefícios, principalmente para eles próprios, conforme Antunes (2008) destaca:

Uma mudança nessa pressão masculina transcorreu quando uma série de projetos formulados pelas mulheres do local recebeu investimentos de órgãos governamentais e ONGs internacionais. Muitos dos homens passaram a ter funções – pedreiros e serventes na construção de várias obras públicas: banheiros e esgotos, posto de saúde, seleiro, galpão de artesanato, escola e pousada – em que desenvolvem atividades lucrativas advindas desses projetos. À medida que os projetos iam sendo aprovados, as críticas masculinas se flexibilizavam, já que os homens constatavam que a energia despendida com a mobilização política trazia benefícios para todos, inclusive para eles próprios. Assim, passaram a conviver melhor com essa nova realidade, admitindo os seus aspectos positivos. Portanto, essa modificação social se concretiza quando o parceiro passa a ser beneficiado com um trabalho remunerado, resultado das ações ativistas das mulheres do local. (p.111)

Entretanto, os homens ainda exercem pressões sobre suas companheiras para que elas não participem o que faz com que muitas não se envolvam com a luta como nos relata Cacique Irê:

Algumas mulheres acabam deixando de participar do movimento porque se casam jovens demais, se prendem no casamento, os maridos as vezes não permitem e não dão liberdade pra que elas atuem no movimento. No caso de Cacique Pequena, não é porque a comunidade a colocou que foi fácil pra ela, porque além dela lidar com o preconceito masculino, ela teve que trabalhar essa autonomia e esse empoderamento em um contexto que meu pai era alcoólatra. A Bida, conseguiu porque o esposo dela veio junto, então fica mais fácil quando os dois estão no movimento. Eu consegui porque no meu primeiro relacionamento eu fracassei e depois eu me impus. Eu disse que não era aquilo que eu queria, ser apenas dona de casa e viver só dedicada a família, eu queria ir mais além. E aí eu tenho conseguido ocupar esses outros espaços porque nesse meu segundo casamento eu tenho um companheiro que me dar essa força, de uma certa forma ele faz co-participação do movimento. Mas, algumas preferem se omitir, ficar caladas, do que ir para a linha de frente e dizer: eu quero, eu posso e eu vou fazer! Nós temos muitas mulheres de destaque no povo jenipapo-kanindé que são mulheres que conseguem se virar sozinhas, são mulheres que hoje põe o sustento da família, ajuda no sustento familiar, mas que quando é na hora de sair desse mundo Jenipapo, da lagoa encantada, elas não conseguem. (Juliana Alves, março de 2019)

É bastante significativa a fala de Cacique Irê ao relatar que não foi fácil – e nem é – está à frente da luta política. Isso ameniza, como ela mesmo relata, quando seus companheiros participam, caso contrário eles a impendem de participar, mesmo que as mulheres em alguns casos sejam as provedoras do sustento familiar. Além disso, ela relata sobre as constantes desconfianças com relação as suas viagens para participar do movimento, afirmando que:

...as pessoas pensam que quando a gente vai pro mundo para procurar outros homens, isso na mente de muitos e até mesmo na mente de muitas mulheres. Essa questão do machismo não está na cabeça só dos homens não, está na cabeça das mulheres também, elas dizem: “já vai é viçar podendo tomar de conta da casa dela, dos filhos, tá vendo a vida que ela quer?”. Então assim, infelizmente não está só na mente dos homens. O meu marido é super compreensível porque desde que a gente começou a se relacionar que eu estava no movimento e aí eu comecei a levar ele para alguns espaços de atuação que a gente podia estar juntos, então ele já tem essa visão de que eu não faço do meu movimento brincadeira, de que eu não vou para me divertir, de que eu não vou para estar brincando com um e com outro, eu vou para executar um papel que foi demandado, que me foi confiado. De sair da aldeia para os debates, momentos discussões e trazer um retorno para a aldeia. (Juliana Alves, março de 2019)

Face ao explicitado, Há um poder feminino consolidado na gestão do povo e território como constatamos no decorrer dos capítulos, contudo, isso não significa que as mulheres não enfrentem problemas com relação ao gênero e que não haja contradições quanto a

participação das mesmas no atual campo político Jenipapo-Kanindé, mesmo que essas mulheres tenham desenvolvido e experienciado novas práticas políticas para além das formas “tradicionais”.

#### **4.4 Projetos desenvolvidos pela AMIJK**

Dentre os projetos aprovados e financiados desenvolvidos pela organização, assim como outros executados de forma autônoma, podemos destacar: Projeto Vaca Leiteira (2004); Cineclube Aldeia (2009); Mostra Indígena de Filmes Etnográficos (2015); Escola de Cinema Indígena – Um olhar etnográfico (2018) e a reforma na casa de farinha da aldeia (2018).

O Projeto Vaca Leiteira teve início em 2004 tendo sido incentivado pela FUNASA – Fundação Nacional de saúde – e pela FUNAI. Essas duas instâncias fizeram uma formação com o povo Jenipapo-Kanindé em que posteriormente foi elaborado um projeto de acordo com a necessidade mais emergente na aldeia no período. O principal problema no período era o crescente número de crianças desnutridas. Desta forma, como possibilidade para combater a desnutrição as lideranças propuseram como alternativa a criação de vacas para retirada de leite para alimentar as crianças.

O projeto foi escrito pelos técnicos da FUNASA e aprovado, seu recurso e execução foi destinado para a AMIJK. A AMJK ficou responsável de comprar as vacas e pagar alguém para trabalhar no manejo dos animais com o recurso do projeto, além disso, as famílias eram responsáveis de retirar o leite. O projeto ficou ativo por volta de 3 a 4 anos, depois foi suspenso por conta da falta de alimentação para as vacas, inclusive por conta disso, elas já não produziam tanto leite quanto antes e algumas acabaram morrendo. Entretanto, foi um projeto fundamental para o combate da desnutrição das crianças no período e também para a própria AMIJK que passou a mostrar seu potencial enquanto uma organização que poderia desenvolver e articular projetos para comunidade.

Em 2009 foi criado o Cineclube Aldeia e tendo sido realizado pela AMIJK com o apoio de produtores e pesquisadores, o qual, posteriormente foi contemplado a partir do edital Ceará de Cinema e Vídeo (Secult-CE). Importante destacar que a partir desse projeto desencadeou a Mostra Indígena de Filmes Etnográficos e Escola de Cinema Indígena – Um olhar etnográfico. Nos momentos iniciais, antes de ser financiado, Cacique Juliana relata:

O projeto começou logo depois de montar o Museu Indígena Jenipapo-Kanindé. A gente escolhia um filme, passava, aí algumas pessoas da comunidade ofereciam batata, macaxeira, goma para poder fazer tapioca, peixe. Em uma noite do mês, uma noite de lua cheia, a gente fazia fogueira, montava toda a alimentação, escolhia um filme, sobre os povos indígenas no

Brasil, convidava uma liderança tradicional do povo e aí fazia o momento lá no Museu e encerrava com o Toré. Então a gente fez isso por um ano. (Juliana Alves, janeiro de 2018)

Posteriormente, sentiu-se a necessidade da AMIJK de conseguir recursos para financiar o projeto com objetivo de envolver os jovens com as novas tecnologias audiovisuais, no sentido de se apropriar das mesmas para utilizá-las a favor da luta do povo Jenipapokanindé, como também dos povos indígenas do Ceará. De acordo como está no próprio projeto:

O Cineclube Aldeia tem como principal objetivo fortalecer a política de audiovisual cearense através do fomento à produção, formação e difusão de filmes com a temática indígena. Servindo como referência a outras comunidades indígenas. Além de contribuir com o fortalecimento das culturas indígenas e a defesa de seus direitos por meio do uso de novas tecnologias como ferramentas para expressar, transmitir e compartilhar conhecimentos, a partir de suas próprias visões de mundo. (PROJETO CINECLUBE ALDEIA, 2014/2015)

Desta forma, o projeto tem sido proposto para formar jovens cineastas indígenas para registrarem elementos da cultura e da luta Jenipapo-Kanindé, assim como de outros povos no sentido de fortalecer o movimento indígena a partir da produção e divulgações do que esses jovens têm produzido dentro da perspectiva dos próprios povos indígenas.

No projeto de manutenção do Cineclube Aldeia de 2014/2015, foi proposto oficinas para a continuação da formação desses jovens, como Oficina de Desenvolvimento Cine Clube, que buscou promover “a vivência cineclubista, como base para que todos os participantes reflitam sobre a sua importância do grupo dentro da organização da atividade cultural, valorizando a participação do público na formação estética e ideológica do cineclube” (PROJETO 2014/2015).

Oficina de Leitura e Expressão em Audiovisual que teve o objetivo de despertar o senso crítico dos jovens a partir da leitura de textos sobre a temática e Oficina de Áudio Visual para que os jovens aprendessem a utilizar os recursos audiovisuais e produzirem material para serem exibidos no Cineclube Aldeia.

No ano de 2015 ocorreu a primeira Mostra Indígena de Filmes Etnográficos, sendo também uma iniciativa da AMIJK articulado também com o projeto Cineclube Aldeia, financiado a partir do XI Edital Ceará de Cinema e Vídeo. A Mostra surge, principalmente, para fortalecer e dar destaque a produção audiovisual etnográfica e indígena do estado. Nesse sentido, a Mostra consistiu em reunir os demais povos indígenas do estado, como Tapeba, Tremembé, Anacé, Pitaguary e os próprios Jenipapo-Kanindé, no qual,

Além da mostra principal, a programação inclui oficinas, rodas de conversa,

núcleos de vivência, apresentações culturais e mostras paralelas de filmes etnográficos, como a *Mostra Curumim*, dedicada ao público infantil, e a *Mostra Jenipapo-Kanindé*, voltada à história e à cultura da etnia. O processo de curadoria e produção do evento é totalmente compartilhado com os membros da etnia. O evento pretende contribuir para a articulação entre comunidades indígenas no Ceará e dessas com outros agentes, fomentando a criação de redes de colaboração em cinema indígena e etnográfico.<sup>24</sup>

Em abril de 2017 ocorreu a segunda Mostra Indígena de Filmes Etnográficos, dessa vez foi contemplado pelo Edital de Apoio a Projetos Culturais de Demanda Espontânea 2016/Secult-CE. A partir das Mostras Indígenas de Filmes Etnográficos, a AMIJK tem pontuado a importância e a necessidade de formar os jovens da Aldeia para que “...eles mesmo sejam os protagonistas e registrem a história do povo Jenipapo-Kanindé” (CACIQUE JULIANA, Lagoa Encantada, 2018). Foi a partir disso que surgiu também o projeto Escola de Cinema indígena – Um olhar etnográfico. De acordo com o Release da abertura elaborado pela Associação:

A "Escola de Cinema Indígena - Um olhar etnográfico" investe na formação e produção audiovisual etnia Jenipapo-kanindé e outros povos indígenas para que se expressem a partir de sua própria voz e olhar, passando de objetos a sujeitos do discurso. A metodologia foi totalmente inspirada no projeto "Vídeo nas Aldeias" uma atividade realizada pelo indigenista Vincent Carelli, antropólogo e documentarista franco-brasileiro (...) O projeto tem a proposta de apoiar as lutas dos povos indígenas para fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais. Permitindo que crie um importante acervo de imagens sobre os povos indígenas do Ceará, com o objetivo de conhecer, valorizar, registrar e difundir o patrimônio e diversidade cultural e artística...

O projeto tem apoio da Secretaria da Cultura do Estado do Ceará – SECULT e contempla quatro etnias, sendo realizado pela AMIJK. O projeto tem duração de 2 anos e meio, sendo dividido a formação por módulos com aulas gratuitas e quinzenais para os jovens dos quatro povos selecionados: Tapeba, Jenipapo-Kanindé, Kanindé e Pitaguary.

Desta forma, além de ter o objetivo de capacitar os jovens para utilizar o audiovisual como ferramenta de registro e expressão da própria cultura, também tem o objetivo de promover o intercâmbio cultural entre os povos do estado. Importante destacar que os jovens Jenipapo-kanindé que participaram da primeira formação e também do Cineclubes Aldeia atuaram como monitores nas oficinas.

---

<sup>24</sup> Disponível em: <http://www.indiojenipapokaninde.org/a-mostra/>

Figura 7. Mulheres Jenipapo-Kanindé organizando a aula inaugural do projeto Escola de Cinema indígena



Fonte: Emily Jenipapo-Kanindé (2018)

Figura 8. Aula do Projeto Escola de Cinema Indígena



Fonte: A autora (2019)

Fonte: A autora (2019)



Fonte: A autora (2019)

No projeto de escola de cinema indígena não só os jovens participam como podemos observar nas imagens, está aberto para qualquer pessoa do povo que queira participar, o próprio Pajé é um dos alunos. Os alunos do projeto já apresentaram alguns vídeos que elaboraram no decorrer do projeto, entre esses vídeos estive presente na exibição de um. O vídeo foi sobre a festa do Mocaroró, registraram desde o momento de fazer a bebida até o momento da festa propriamente dita. Ao final da exibição do vídeo foi nítido a emoção dos alunos quando viam seu nome passar na tela e sua contribuição na elaboração do mesmo, para eles foi algo muito significativo, bem como para as lideranças, principalmente Cacique Pequena, que se encheu de orgulho ao falar no final que eles estavam indo por um bom caminho e que tinham feito um ótimo trabalho.

Além dos projetos citados, tem ainda o projeto São José aprovado recentemente no ano de 2018, no momento o projeto se encontra ainda em fase de conclusão. O projeto tem o objetivo de reformar a casa de farinha da aldeia. A casa de farinha é comunitária e bastante simbólica para o grupo, eles utilizam principalmente preparação de farinha, tapiocas, bejus, entre outros, para consumo diário e não para fins comerciais.

Figura 10. Reforma na casa de farinha protagonizada pela AMIJK



Fonte: A autora (2019)

Nesse caso, o projeto também tem contribuído para empregar alguns indígenas na aldeia que se encontram em maior situação de vulnerabilidade econômica como Cacique Irê relata:

Todos os projetos que a gente executa na aldeia, a gente dá prioridade para nossos indígenas que estão desempregados e que não tem nenhuma renda. No entanto, alguns a gente também tem que se adequar ao que é exigido no edital. Então como é que a gente faz? Por exemplo, o projeto da reforma da casa de farinha, foi uma empresa e teve licitação, só que aí a gente entra em concordância com a empresa de 50% ser de funcionários da empresa e 50% ser de funcionários da aldeia, ou seja, a empresa reaproveita o que a gente tem de mão de obra para que a gente possa dar oportunidade a essas pessoas que estão dentro da aldeia (Juliana Alves, janeiro de 2018).

Face ao explicitado, podemos constatar que AMIJK tem desenvolvido diversas ações desde sua criação e desempenhado um papel fundamental na aldeia no sentido de catalisar projetos e firmar parcerias com instâncias externas. Tais projetos têm sido pensados no sentido de beneficiar a comunidade como um todo.



## 5 - CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Iniciamos essa dissertação falando da relação entre gênero, feminismos e antropologia e problematizando como a categoria gênero vai sendo modificada a partir da luta política de diferentes mulheres no decorrer do que costumamos dividir como “ondas do feminismo”, cada onda teve uma importante contribuição para as teorias antropológicas sobre gênero e para desnaturalizar as relações desiguais de poder entre os gêneros.

A terceira e quarta onda podem ser consideradas as mais críticas atualmente por terem desenvolvido o conceito de interseccionalidade e indicar que somente o gênero não consegue dar conta de explicar a realidade, subordinação e opressão de todas as mulheres em todos os lugares, mas este, precisa ser articulado com outras categorias – sejam elas raciais, de classe, territoriais e entre outros – que rodeiam a vida das diferentes mulheres. Esses movimentos “recentes” também tem contribuído para as próprias teorias sobre gênero na antropologia e desestabilizado categorias – natureza, público, privado, entre outras – entendidas por uma perspectiva ocidental e dicotômica.

O feminismo comunitário de mulheres indígenas é destacado nesse trabalho como fazendo parte da quarta “onda do feminismo” e entendido como um movimento político que tem contribuído para o processo de descolonização do gênero a partir de suas críticas ao feminismo branco ocidental, incorporando uma outra ideia de se pensar e “ser” mulher. A mulher no feminismo comunitário é entendida como um corpo que faz parte do todo, da comunidade e do coletivo e por conta disso suas demandas não estão apenas no âmbito individual, mas sobretudo coletivo.

Além disso, as feministas comunitárias entendem o patriarcado não só como o sistema que afeta somente a elas, mas os seus povos, inclusive os próprios homens a partir do processo colonial e do entroncamento do patriarcado interno e externo que Julieta Paredes destacou, entendendo que assim como elas, os homens também foram submetidos a violências e que sua humanidade também precisa ser restituída para que o corpo-comunidade caminhe em equilíbrio. Nesse sentido, foi o movimento que deu base para entender o próprio movimento de mulheres indígenas no Brasil e a importância da trajetória de vida de Cacique Pequena articulada a luta pelo povo e território.

Observamos no último tópico do primeiro capítulo um significativo movimento de mulheres indígenas no Brasil que vem ganhando força desde a década de 90, mas que isso não significa que antes as mulheres indígenas estivessem alienadas as tomadas de decisões de seus

povos ou não participassem da vida política, isso porque, público e privado são esferas que se complementam e não adversas como em outras sociedades não indígenas e que suas decisões podem ser representadas pelos homens como observamos o caso específico da sociedade Kaingang.

Deste modo, foi possível perceber a partir da descrição de como tem se constituído o movimento de mulheres no Brasil e que elas têm desenvolvido uma luta de forma bastante semelhante com a luta das feministas comunitárias a partir da ideia de luta conjunta e de demandas não só individuais a condição de mulheres, mas sobretudo, coletivas relacionadas a comunidade e ao território.

Com relação ao campo propriamente dito, observamos que povo Jenipapo-kanindé está situado na zona costeira cearense, região bastante vislumbrada para grandes empreendimentos hoteleiros e pela empresa Ypióca para extração de recursos ambientais, esses atores hegemônicos pressionaram de diferentes formas o grupo e os violentaram, tanto através de ameaças, quanto na poluição da lagoa encantada, inclusive correram o risco de serem expulsos de suas próprias terras. Mas isso foi o ponta pé para (re)organização política do povo, o qual, contaram com a importante atuação de Cacique Pequena.

A ascensão de Pequena ao Cacicado foi decorrida desse protagonismo e sua articulação política para lidar com agências externas, mas sobretudo, a questão familiar lhe favoreceu bastante, uma vez que, a mesma possui uma família bastante numerosa. Ocupar esse espaço também favoreceu com que suas filhas e filhos também se tornassem lideranças, formando assim uma unidade política de gestão do povo e território como observamos no decorrer da descrição da organização sócio-política do grupo.

O que a trajetória de Cacique nos fez compreender para além de sua luta e resistência é que após assumir a posição de Cacique ela começa a desenvolver um discurso e uma prática de poder feminino mais amplo, não necessariamente voltado somente para agenda do gênero e foi a partir desse poder mais amplo que ela foi viabilizando a questão de gênero e colocando outras mulheres no poder como fez ao escolher duas de suas filhas mulheres ao invés de filhos homens.

Desta forma, essas três mulheres começam a ocupar uma posição estratégica de poder na gestão do povo e território, são elas que vão ter poder de decisão no interior da organização social e vão passar a representar o povo em todos os eventos do Movimento Indígena do Ceará e se destacar dentro desse movimento mais amplo, não é por acaso que atualmente Cacique Irê se tornou representante da Articulação das Mulheres Indígenas no Ceará, ou seja, isso decorre também dessa posição que ocupa na aldeia o que possibilita

também ela transitar em outros espaços que comumente é ocupado somente pelos homens no Movimento Indígena.

A Associação das Mulheres Jenipapo-Kanindé tem desenvolvido diversas ações desde sua criação e desempenhado um papel fundamental na aldeia no sentido de catalisar projetos e firmar parcerias com instâncias externas. Esses projetos tem sido todos voltados para a comunidade e não especificamente para as mulheres, sendo em sua grande maioria de cunho educacional. Isso inclusive, tem aberto outros espaços educacionais para os jovens e contribuído para que o povo experiencie uma nova forma de registrar sua história, para além da oralidade, como tem sido feito pelos alunos da escola de cinema indígena.

Contudo, mesmo que o povo seja governado por mulheres – me apropriando das palavras da Cacique Pequena – isso não significa que não enfrentem dificuldades e contradições dentro da organização social. Essas mulheres muitas vezes não têm seu trabalho reconhecido ou mesmo já foram impedidas por seus ex-companheiros de participar das lutas empreendidas pelos povos indígenas, além disso, tem que estar o tempo todo negociando sua militância com a vida pessoal o que ocasiona muitas vezes o distanciamento de sua família e a solidão por estar sempre viajando.

Portanto, percebemos esse poder feminino de gestão do povo e território sendo instrumentalizado de forma institucional a partir da criação de uma Associação de Mulheres Indígenas Jenipapo-Kanindé. A associação foi instituída em momento muito específico de conflito político o que facilitou a sua inserção sem que houvesse questionamentos, inclusive surge não porque as mulheres se sentem desprestigiadas e necessitam de representação política na vida pública do mundo aldeia como ocorre na maioria da criação das associações de mulheres indígenas, mas ela surge justamente para fortalecer esse poder feminino de gestão povo e território, é tanto que seus objetivos presentes no estatuto são objetivos amplos que contempla a comunidade como um todo e não somente as mulheres, isso se confirma também a partir dos projetos desenvolvidos pela organização.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALEGRE, Maria Sylvania Porto. CULTURA E HISTÓRIA: SOBRE O DESAPARECIMENTO DOS POVOS INDÍGENAS. **Rev. de C. Sociais**, Fortaleza, V. XXIII/XXIV, N° (1/2) : 213-225, 1992/1993.

ANTUNES, Ticiane de Oliveira. **CONSTRUÇÃO ÉTNICA E POLÍTICAS PÚBLICAS: MOBILIZAÇÃO, POLÍTICA E CULTURA DOS ÍNDIOS JENIPAPO-KANINDÉ DO CEARÁ**. Dissertação de Mestrado/ UECE, Fortaleza, 2008

ATHIAS, Renato. **DIVERSIDADE ÉTNICA, DIREITOS INDÍGENAS E POLÍTICAS PÚBLICAS**. 2005. Disponível em:  
<[https://www.ufpe.br/documents/1334653/1334918/publicacoes\\_4.pdf/922d310e-92f5-43e8-a48c-1c71da7a0592](https://www.ufpe.br/documents/1334653/1334918/publicacoes_4.pdf/922d310e-92f5-43e8-a48c-1c71da7a0592)>. Acesso em: 21 jul. 2019.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **As etnogêneses: Velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político**, Mana, p.39-68, 2006.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960a.

BUTLER, Judith **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CUNHA, Manuela 1986 [1979]. **Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade**. São Paulo: Brasiliense.

COSTA, João Paulo Peixoto. ELES DIZEM QUE NÃO SÃO ÍNDIOS: DISCURSO E IDENTIDADE INDÍGENA NO CEARÁ (1812 – 1820). **Revista Ultramares** Artigos Nº 1, Vol.1, Jan-Jul/2012 ISSN 2316-1655

CABNAL, L. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: **Feminismos diversos: el feminismo comunitario**. España: ACSUR – Las Segovias, 2010.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. 2003b

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário. Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p. 431-456.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento; Justificando, 2017.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, Santa Cruz (22) p.202-246, 2004.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. **Cadernos de Campo**, São Paulo, nº13, 2005, p.155-161.

Fundação Biblioteca Nacional. Departamento Nacional do Livro. **IRACEMA. José de Alencar**. Introdução. À ... Rio de Janeiro — Maio de **1865**.

GALVÃO, Eduardo. Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900/1959. In: **Encontro de Sociedades**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 193-228

GOMES, Priscila Greyce de Amaral; AIRES, Joubert Max Maranhão Piorsky. **Os caminhos trilhados pelas mulheres indígenas na constituição de organizações femininas**. Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF. Disponível em <[http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541462713\\_ARQUIVO\\_artigorba.pdf](http://www.evento.abant.org.br/rba/31RBA/files/1541462713_ARQUIVO_artigorba.pdf)> Acesso em 22 de janeiro de 2019.

INGOLD, Tim. Antropologia *não* é etnografia. In: \_\_\_\_\_. **Estar vivo**. Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ. **Caracterização territorial: características geográficas, recursos naturais e meio ambiente** – Ceará em números/ 2010. Disponível em: Acesso em: 10 set. 2019.

OLIVEIRA, Kelly Emanuely de. **Estratégias sociais no movimento indígena: Representações e redes na experiência da APOINME**. 2010. 276 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2010.

LASMAR, Cristiane. **Mulheres Indígenas: Representações**. 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>>. Acesso em: 04 fev. 2017.

LUSTOSA, Isis Maria Cunha. **OS POVOS INDÍGENAS, O TURISMO E O TERRITÓRIO: UM OLHAR SOBRE OS TREMEMBÉ E OS JENIPAPO-KANINDÉ DO CEARÁ**. Tese (Doutorado) - UFG, Goiânia, 2012.

\_\_\_\_\_. **Turismo e povos indígenas na zona costeira do Ceará: Impactos e acordos**. in : RODRIGUES, Lea Carvalho; SILVA, Isabelle Braz Peixoto da (Org.). Saberes Locais, experiências transnacionais: Interfaces do fazer antropológico. Fortaleza: ABA publicações, 2014, p. 219-250.

LEAL, Caroline; ENEIDA, Heloisa; ANDRADE, Lara Erendira (Org.). **Mulheres Indígenas em Pernambuco Afirmando Tradições, Identidades e Protagonismos**. 2011. Disponível em: <[http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras\\_indiosNE.pdf](http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras_indiosNE.pdf)>. Acesso em: 06 abr. 201

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementariedade ao lugar da especificidade**. 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. p. 140-171

MACHADO, Jurema. **Gênero e Mulheres Indígenas no Nordeste**. In: LEAL, Caroline; ENEIDA, Heloisa; ANDRADE, Lara Erendira (Org.). *Guerreiras a Força das Mulheres Indígenas: Mulheres Indígenas em Pernambuco Afirmando Tradições, Identidades e Protagonismos*. 2011. Disponível em: <[http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras\\_indiosNE.pdf](http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras_indiosNE.pdf)>. Acesso em: 06 abr. 2017

ORTNER, Sherry. Está a Mulher para o Homem Assim Como a Natureza para a Cultura ? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louse (Org.). **A mulher, a acultura e a sociedade**. 31. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 96-120.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, vol.4, n.1, Rio de Janeiro, 1998.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, nº 42, 2014, p.377-391.

PAREDES, Iulieta. **Hilando Fino Desde el Feminismo Comunitário**. 2. ed. México: Cooperativa El Rebozo, 2013.

PISCITELLI, Adriana. Gênero: história de um conceito. Em: SZWAKO, J. E.; ALMEIDA,

Heloisa Buarque de. (orgs). **Diferenças, igualdade. Coleção Sociedade em foco: introdução às ciências sociais**. São Paulo: Beriadis & Vertecchia, 2009.

RAMOS, Elisa Urbano; SILVA, Francisca Bezerra da. O MOVIMENTO DE MULHERES INDÍGENAS EM PERNAMBUCO. In: MENDONÇA, Caroline Leal (Org.). **Mulheres Indígenas da Tradição**. Pernambuco: 2018. p. 8-10.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

ROCHA, Cinthia Creatini da. **Agência feminina na sociopolítica Kaingang**. 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. p. 140-171

ROSALDO, Michelle (1974; 1980). **O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e entendimento intercultural**. Em: *Horizontes Antropológicos*, n. 01, ano 01. Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 11-36.

RUBIN, G. (2011). **"The traffic in women: notes on the 'political economy' of sexy"**. In, In, *Deviations: a Gayle Rubin Reader*. London: Duke Univ Press.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto. **Vilas de índios no Ceará Grande: Dinâmicas Locais sob o Diretório Pombalino**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2005.

SACAVINO, Susana. Tecidos feministas de Abya Yala: Feminismo Comunitário, Perspectiva Decolonial e Educação Intercultural, **Uni-pluri/versidad**, Vol. 16, N.º 2, 2016

SCOTT, Joan. **Gênero: Uma Categoria Útil para Análise Histórica**. 1989. TRADUÇÃO: Christine Rufino Dabat. Disponível em: [file:///C:/Users/Regy/Downloads/genero\\_joan\\_scott\(2\).pdf](file:///C:/Users/Regy/Downloads/genero_joan_scott(2).pdf). Acesso em: 10 abr. 2017.

SEGATO, Rita Laura. **Os Percursos do Gênero na Antropologia e para Além dela**. 1998. Disponível em: [http://www.miniweb.com.br/Historia/artigos/i\\_antiga/pdf/serie236empdf.pdf](http://www.miniweb.com.br/Historia/artigos/i_antiga/pdf/serie236empdf.pdf). Acesso em: 20 mar. 2017.

\_\_\_\_\_. **Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil**. Brasília, 2003. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie326empdf.pdf> : Acesso: 06/01/2018.

\_\_\_\_\_. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. Coimbra, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533> Acesso em 03 de março de 2018.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dullei, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 576 p.

SOUZA, Lady Day Pereira da; CEMIN, Arneide Bandeira. **Mulheres Indígenas em Porto Velho (RO): Gênero, Migração e Participação Política**. 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. p. 172-171-183

SCHRODER, Peter. **GTZ – Participação e envolvimento de comunidades indígenas**. Fortaleza, p.21

SACCHI, Ângela. **Mulheres indígenas e participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas**. **Revista Antropológicas**, Pernambuco, v. 14, n. 12, 2003, p.95-110

\_\_\_\_\_. **Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina**. **Unesp**, São Paulo, v. 10, n. 2, jul. 2014, p.62-74.

SANT'ANA, Graziella Reis de. **HISTÓRIA, ESPAÇOS, AÇÕES E SÍMBOLOS DAS ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS TERENA**. 2010. 239 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 2010.

SUÁREZ, Mireya. **Enfoques feministas e antropologia**. **Série Antropológica**, n.177, 1995.

URIARTE, Urpi Montoya. **Podemos todos ser etnógrafos?** **Renobra**, v. 10, 2012, p.171-189.

VERDUM, Ricardo (organizador) **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas/Ela Wiecko V. de Castilho .... [et al]**. - Brasília: Inesc, 2008.

WAGNER, R. (1981). **The Invention of Culture**. Chicago: The University of Chicago Press.