

O bem viver Kaingang como contraponto à colonialidade e ao desenvolvimento

Eliana Piaia

Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil
Email: piaiaeliana@gmail.com

Josiane Carine Wedig

Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Brasil
Email: josiwedig@gmail.com

Recibido: 02.06.2021 | **Aceptado:** 21.03.2022

Resumo: Este artigo analisa aspectos que constituíram o colonialismo e a colonialidade do poder, do saber e do ser, e como esse modelo segue operando na lógica hegemônica do desenvolvimento, onde gênero, raça e classe foram instituídos como base de hierarquização e de classificação dos sujeitos. Nesse processo, as mulheres dos povos colonizados foram as mais subalternizadas. O bem viver Kaingang, em contraponto, aporta outras possibilidades de existência. São as mulheres desse coletivo, habitantes da Terra Indígena Mangueirinha, no Paraná, que expressam, pelas suas práticas e narrativas, críticas às violências sofridas pelas políticas de desenvolvimento em seu território. O artigo tem como base a pesquisa etnográfica realizada com elas, entre os anos de 2017 e 2021.

Palavras-chave: Colonialismo; interseccionalidade; perspectiva decolonial; resistências indígenas.

El buen vivir de Kaingang como contrapunto a la colonialidad y el desarrollo

Resumen: Este artículo analiza aspectos que constituyeron el colonialismo y la colonialidad del poder, del saber y del ser y cómo este modelo sigue operando en la lógica hegemónica del desarrollo, donde el género, la raza y la clase se establecieron como base para la jerarquización y clasificación de los sujetos. En este proceso, las mujeres de los pueblos colonizados fueron las más subordinadas. El buen-vivir Kaingang, por el contrario, ofrece otras posibilidades de existencia. Son las mujeres de esta comunidad, habitantes de la Tierra Indígena Mangueirinha, en Paraná, quienes, a través de sus prácticas y narrativas, expresan críticas a la violencia que sufren por las políticas de desarrollo en su territorio. El artículo se basa en una investigación etnográfica realizada con ellas entre 2017 y 2021.

Palabras clave: Colonialismo; interseccionalidad; perspectiva decolonial; resistencias indígenas.

Kaingang's well-being as a counterpoint to coloniality and development

Abstract: This article analyzes the aspects that constituted colonialism and the coloniality of power; knowledge and being, and how this model continues to operate in the hegemonic logic of development, where gender, race, and class have been established as the basis for the hierarchization and classification of people, a process in which the women from these colonized peoples have been the most subordinated. The Kaingang's well-being, on the other hand, presents a different style. It is the Kaingang women from the Mangueirinha Indigenous land, in Paraná, who criticize the violence suffered due to development policies upon their territory, through their practices and narratives. This article is based on an ethnographic research conducted on them, between 2017 and 2021.

Keywords: Colonialism; intersectionality; decolonial perspective; indigenous resistance.

Como citar este artigo:

Wedig, J. K. y Piaia, E. (2022). O bem viver Kaingang como contraponto à colonialidade e ao desenvolvimento. *Polis Revista Latinoamericana*, 21 (62), 163-181. doi: <http://dx.doi.org/10.32735/S0718-6568/2022-N62-1626>

Introdução

Neste artigo, analisamos como o processo colonial foi instaurado e como ele segue operando pela colonialidade do poder, do saber e do ser, na concepção hegemônica de desenvolvimento. Buscamos proceder a crítica ao paradigma da modernidade através da perspectiva decolonial, colocando em questão o modelo euro-norte-centrado, estabelecido como universal ou unidirecional (Porto-Gonçalves, 2006). Os povos da América e de África sofreram, desde o século XVI, a violência colonial do genocídio e da escravidão, que incidiu sobre seus corpos e territórios, afetando intensamente seus modos de vida. Frente à colonialidade que persiste, esses povos resistem e (r)existem – através de suas línguas, saberes, práticas, rituais e xamanismos¹ – ao intento modernizador de sobreposição hierárquica. Sua história habita na diversidade e na diferença. Portanto, partimos da compreensão das violências históricas que esses povos sofreram, particularmente, as mulheres indígenas, e consideramos as suas formas de resistência².

A pesquisa de campo foi realizada entre os anos de 2017 e 2021, na Terra Indígena (TI) Mangueirinha, no Sudoeste do estado do Paraná/Brasil, mais especificamente na comunidade de Passo Liso, através de etnografia, na qual acompanhamos as mulheres Kaingang no seu saber-fazer artesanal. São essas mulheres que nos conduzem para observarmos a perspectiva do bem viver Kaingang. Buscamos compreender como essa categoria se constituiu em oposição à noção de desenvolvimento. O bem viver se constrói como possibilidade política de reconhecimento das ontologias e cosmologias dos diversos povos indígenas que habitam

1 Segundo Guilherme Orlandini Heurich (2011, p. 18), no perspectivismo ameríndio, o xamanismo é central e implica em um “[...] ideal de conhecimento que não tem como horizonte cognitivo os objetos, mas sim outros sujeitos ou agentes, visto que as coisas do mundo não são propriamente coisas, mas sujeitos. [...]”.

2 Segundo Guilherme Orlandini Heurich (2011, p. 18), no perspectivismo ameríndio, o xamanismo é central e implica em um “[...] ideal de conhecimento que não tem como horizonte cognitivo os objetos, mas sim outros sujeitos ou agentes, visto que as coisas do mundo não são propriamente coisas, mas sujeitos. [...]”.

a Abya Yala, considerando seus modos de existência que relacionam humanos e extra-humanos. Ao lançarmos o olhar para a análise de gênero, mantemos o cuidado epistêmico para não reproduzir categorias ocidentalizadas de divisão sexual do trabalho ou dos espaços, visando, também, não generalizar o que é específico nas suas formas de organização e do contexto vivido por elas, reconhecendo seus lugares de enunciação sobre sua realidade.

O artigo está estruturado da seguinte forma: na seção subsequente a esta introdução, abordamos o colonialismo e a colonialidade, além de problematizarmos a ausência das questões indígenas nos debates de desenvolvimento. Analisamos como, na concepção moderna da vida, as sociedades não europeias foram definidas como atrasadas, primitivas e subdesenvolvidas pela ótica do evolucionismo social. Na seção seguinte, partimos da análise interseccional para compreender como as categorias de gênero, raça e classe, produzidas pela modernidade, geraram profundas opressões e desigualdades, que incidiram violentamente, sobretudo, sobre os corpos das mulheres dos povos que foram colonizados. Já na seção intitulada “a perspectiva do bem viver Kaingang”, abordamos esta categoria como contraponto ao modelo hegemônico de desenvolvimento, com relações íntimas com os contextos social, ambiental e cultural de cada território, constituindo-se, como alternativa, as já postas ideias de desenvolvimento, centradas na base econômica e euro-norte-centrada, repensando a relação da produção do conhecimento, na direção de reconhecer as diversidades cultural, cosmológica e ecológica que permeiam o lócus de vida desse povo.

O colonialismo e a colonialidade sobre os povos indígenas

O acontecimento da “descoberta da América” – processo que Enrique Dussel (1993) denominou como o “encobrimento do outro” – provocou genocídios e epistemicídios sobre os povos indígenas desse continente. Eles foram classificados, pelos colonizadores, como “selvagens” e “primitivos”, tendo seus modos de existência subjugados. Dessa maneira, inaugurou-se o sistema mundo colonial moderno (Wallerstein, 2001; Quijano, 2005), pautado no eurocentrismo e em um padrão de poder hegemônico, que teve como um dos seus eixos fundamentais a classificação racial dos indivíduos. O colonialismo inaugura a concepção de raça tal como a conhecemos e, com isso, produz a exploração de povos, pois essa noção constituiu o instrumento mais eficaz de dominação, que “serve como o classificador universal no atual padrão mundial de poder capitalista” (Quijano, 2005, p. 138).

Segundo Bruno Latour (1994), a modernidade também estabeleceu dicotomias e hierarquizações entre sociedade e natureza, humanos e extra-humanos, racional (moderno e eurocêntrico) e irracional (saberes dos demais povos do planeta), verdadeira ciência e falsos saberes, sujeito e objeto, selvagens e civilizados. Essas classificações eurocentradas irão culminar, subsequentemente, na noção do evolucionismo social, que estabelece uma linha do tempo, pautada no progresso, que coloca na origem dessa linha os povos definidos como selvagens e, no outro lado, para onde aponta a seta do tempo, os que se autopromoceram civilizados e modernos. Assim, todos os povos teriam um caminho único a seguir, culminando no modelo de vida centrado nas instituições e no modo de vida europeus.

María Lugones (2014) salienta que a classificação de gênero é central na modernidade/colonialidade, marcada pelo patriarcado do homem branco, europeu, com posses. A autora propõe analisar o colonialismo e a colonialidade pela interseccionalidade entre gênero, raça e classe, como categorias que se inter-relacionam e que pautam as desigualdades estruturadas no sistema mundo colonial moderno. Nesse sentido, a colonialidade é aquilo que persiste do colonialismo europeu e perpetua a ordem social racista, sexista e de classe nas instituições modernas e na produção hegemônica da memória social. Segundo Catherine Walsh (2019, p. 19), o colonialismo gerou e configurou o “racismo subjetivo, institucional e epistêmico”, visando homogeneizar as formas de existência e as práticas sociais dos povos, que passam a ser avaliadas e hierarquizadas de acordo com um modelo universal. No processo colonial, foram estabelecidas hierarquias de conhecimentos, instituindo a hegemonia do saber eurocêntrico sobre os saberes dos distintos povos. A Ciência Moderna, advinda do Iluminismo, centrada na concepção do universalismo e da racionalidade ocidental, estabeleceu hierarquias, inferiorizando aqueles saberes que foram definidos como irracionais, mesmo quando apropriados por essa Ciência (Latour, 1994). Anibal Quijano (2005) demonstra que, antes da colonização, haviam técnicas e conhecimentos que compunham os territórios dos diversos povos que foram colonizados e cujos conhecimentos foram desqualificados, ao mesmo tempo que usurpados e apropriados pelas relações de poder colonial. Através desse processo, o paradigma da modernidade relegou como periféricos outros mundos e saberes que não o modo ocidental hegemônico de conhecimento e poder. A dicotomia eurocêntrica da separação entre sociedade e natureza cria o excepcionalismo humano e define a natureza como recurso passível de exploração para a acumulação de capital pela lógica ocidental do progresso e do crescimento econômico. Essa lógica extrativa avança sobre os territórios de povos indígenas, através de projetos estatais e mercadológicos que constroem e constituem paisagens artificiais, provocando transformações nas relações sociais, econômicas, políticas, religiosas e ambientais, gerando desigualdades e impactos drásticos sobre humanos e extra-humanos. Isso provoca a restrição do acesso a terra, a marginalização, a pobreza, os danos ambientais pela eliminação intensa da biodiversidade, dentre outros (Segato, 2012).

Durante os últimos 500 anos, a condição de invisibilidade dos povos indígenas se naturalizou nas relações sociais e de poder em que se construiu a historicidade e a hierarquia dos espaços de fala (Descola, 2006). No caso das mulheres indígenas, suas histórias não foram contadas por elas próprias, mas escritas pelos seus algozes (Federici, 2017). A colonialidade segue operando violências sobre os povos indígenas, inviabilizando suas práticas cosmológicas ao impor pressões para que eles adiram técnicas de uso da terra conforme o modelo de agricultura feita pelos brancos e, por conseguinte, destruindo e roubando seus territórios e suas riquezas (Luciano, 2006).

No caso da TI Mangueirinha – território onde se encontra a maior reserva natural de floresta de araucária angustifolia do mundo – ocorreu o avanço colonial sobre esse território, mais intensamente, em meados do século XX, através de projetos de colonização fomentados pelo Estado brasileiro e denominados “marcha para o oeste”. Com isso, passou a ocorrer

o desmatamento e a introdução de monoculturas. O governo federal estimulava a instalação de colonos descendentes de europeus, na região, “para desbravarem os sertões com promessas de assentamento para aqueles que desmatassem e produzissem grãos”. Nesse processo, os “setores madeireiros das elites políticas e econômicas do Paraná, que tinham suas bases no latifúndio”, instalaram madeireiras para a extração das florestas de araucárias e, posteriormente, expandiram as atividades agropastoril sobre os territórios indígenas Kaingang e Guarani (Castro, 2011, p. 28).

Como contraponto a esse modelo de desenvolvimento hegemônico, os coletivos indígenas, através de suas resistências e (r)existência, colocam em questão as instituições eurocêntricas como universais ou unidirecionais (Porto-Gonçalves, 2006). Catherine Walsh (2019) dá centralidade ao conceito de interculturalidade, para que os saberes desses povos, que se encontram subalternizados e invisibilizados, possam ser os precursores de inter-relações. Desse modo, pensar na fronteira e produzir a alteridade constitui a opção de expandir horizontes e reconhecer outros espaços, como compostos de biodiversidade, sociodiversidade, múltiplas formas de vida humana e de relações entre humanos e extra-humanos.

A colonialidade de gênero e a interseccionalidade

Como já apontamos acima, a colonialidade estabeleceu o sistema de gênero moderno colonial, em que as mulheres foram classificadas numa posição mais próxima da natureza objetificada (Lugones, 2008). Silvia Federici (2017) estabelece paralelos entre a opressão das mulheres no “Novo Mundo” – ocorrida pela violência contra as mulheres indígenas e africanas – e no “Velho Mundo” – pela queima das bruxas. Esses processos marcam o início do colonialismo/capitalismo/modernidade com suas bases patriarcais, que produzem o controle sobre as mulheres e lhes atribuem o papel de reprodução da força de trabalho. Gênero, raça e classe foram os principais aspectos de hierarquização e de classificação dos sujeitos, impostos através de diferentes formas de violências.

A perspectiva de análise do feminismo decolonial contribui para a compreensão das relações de gênero que se estabeleceram com a modernidade, através da hierarquia de classificação dos povos e de seus saberes, onde se instituiu a lógica de um sujeito supostamente universal, racional e civilizado – o homem branco, europeu, cristão, heterossexual. Esse sujeito – que concentra a etnia, a classe, a cultura, a lógica epistêmica e ontológica dominante – passa a governar o espaço público e privado, através da criação de instituições como o Estado-Nação, a Ciência, a Medicina, a Família, a Justiça, etc. (Almendra, 2015).

Por meio da colonialidade de gênero, as mulheres dos diversos povos foram classificadas em categorias inferiores e desiguais. Como define María Lugones (2014), houve hierarquizações distintas para as mulheres europeias e aquelas pertencentes aos povos colonizados. As primeiras foram classificadas como seres de emoção, mais próximas da natureza, reprodutoras da raça e do capital, concebidas como castas, sexualmente “puras e passivas” e relegadas ao espaço doméstico. Já as mulheres dos povos que foram racializados e inferiorizados na

América e na África foram classificadas como fêmeas, seus corpos foram estereotipados, vistos como objetos, passíveis de subjugação aos interesses dominantes. Conforme Ochy Curiel Pichardo (2016), houve, assim, uma separação entre as mulheres brancas e não brancas, em que as primeiras eram consideradas pela sua capacidade de reproduzir a família patriarcal do colonizador e as segundas eram violadas e vistas como reprodutoras de mão de obra escravizada. À vista disso, o colonialismo e a colonialidade produziram formas interseccionais de opressão de gênero, raça e classe como categorias que se co-constituem (Lugones, 2008).

Ainda, como demonstra María Lugones (2008), houve uma forte sexualização dos povos que foram colonizados, em que os colonizadores os definiram como intersexuais ou hermafroditas, subordinando, principalmente, as mulheres. Esses povos não se pautavam em binarismos sexuais como os que foram inseridos pela colonização de gênero e de sexo eurocêntrica. É importante salientar que, no período pré-intrusão colonial, algumas sociedades indígenas tinham sistemas de gênero muito distintos do ocidente e algumas nem contavam com o gênero como ordenador do poder. Nesse sentido, gênero e raça são categorias sociais que foram impostas pela epistemologia ocidental colonial – permeando a objetividade e a subjetividade da vida social – em que homens e mulheres dos diversos povos indígenas foram desumanizados.

O conceito de interseccionalidade foi elaborado por feministas negras dos Estados Unidos para denunciar as distintas opressões sofridas pelas mulheres dos povos que foram colonizados, opondo-se à categoria universal de mulher, que havia sido definida pelo feminismo de mulheres brancas do norte global. Uma análise interseccional propõe demonstrar que os corpos são afetados por eixos de discriminação diversos em torno de raça, gênero, classe social e outros. Na interseccionalidade, segundo Ochy Curiel Pichardo (2014), entrecruzam-se questões políticas e teóricas para compreender a violência, a subordinação e a opressão. Essa é uma categoria importante para compreender a violência que opera também sobre as mulheres indígenas, que foram invisibilizadas pelo projeto colonial fomentado pelo Estado, o qual estabeleceu regras de controle sobre seus corpos e territórios. Isso provocou classificações estereotipadas sobre os coletivos indígenas, ofuscando os seus modos de existência.

Rita Laura Segato (2012, p. 108) evidencia que a expansão da modernidade aumentou a violência e a desproteção de mulheres, produzindo o "genocídio de gênero", mesmo diante de legislações que garantem a sua proteção. Para a autora, o atual sistema econômico atinge sociedades distintas, bem como comunidades tradicionais e mulheres indígenas de diferentes povos. Uma compreensão sobre as violências sofridas pelos povos indígenas é expressa por Brulina Aurora (2019) – mulher indígena do povo Baniwa e pesquisadora –, a qual denuncia as violências que ocorrem contra as mulheres indígenas, causadas pela colonização, através de instituições como o Estado e a Igreja. A autora evidencia que as violações de direitos foram planejadas para silenciar as práticas culturais e as ciências das mulheres indígenas no cuidado de seus corpos e de seus territórios. A influência religiosa externa, a partir do discurso de "salvar almas", deslegitimou e discriminou as práticas de cuidado e criminalizou os conhecimentos ancestrais.

A colonialidade de gênero e a interseccionalidade perpassam diferentes momentos da vida das mulheres Kaingang da TI Mangueirinha, como pelo corpo de Regina Ganhkag Pinheiro. Em conversa que tivemos em 2019, ela contou que em uma de suas idas para a cidade vizinha, estava grávida e tinha um filho pequeno consigo, quando foi abordada por uma agente da prefeitura, que determinou que saísse da cidade e desejou, verbalmente, que o filho que a artesã esperava, morresse. Hoje a mãe associa essa violência com o quadro de baixo desenvolvimento escolar do filho que a acompanhava e presenciou a violência. Ela expressa: “acredito que foi por causa disso, nenhum outro filho meu é assim como este”. Esses relatos denotam os atravessamentos da violência direta e indireta, não somente sobre o corpo da artesã, mas de seu filho, o que também traz para a reflexão o modo coletivo como percebem suas relações.

María Lugones (2014) denomina como “subjetividade ativa” o processo de resistências que não, necessariamente, transforma por completo as relações de poder da “colonialidade”, mas constrói alternativas para tais imposições. Resistências que podem ser expressas através dos movimentos indígenas e das organizações de mulheres indígenas, que debatem as questões de educação, de saúde, de seus territórios, ou seja, do acesso a direitos, através do fortalecimento das lutas de seus povos. O feminismo decolonial propõe outras concepções de vida, baseadas nos modos de existência de mulheres que foram subalternizadas e em outras histórias que não narram somente o feminismo das mulheres brancas, ocidentais e burguesas (que também criaram formas de resistências importantes ao modelo da sociedade patriarcal), as quais permitem amplificar a voz das mulheres do Terceiro Mundo.

O enfoque nos estudos de gênero pode contribuir para ampliar a análise sobre as opressões e as formas de resistência e (r)existências. Rita Laura Segato (2012) questiona como a (des) articulação colonial do poder se apresenta em fissuras e como abordá-la nos estudos de gênero, buscando construir práticas decoloniais, como a modificação histórica nas relações de opressão de gênero vivenciadas nas comunidades indígenas. Esses aspectos apontam para a importância das pesquisas de gênero entre esses coletivos. Em contexto de estudos de povos indígenas na Amazônia, Luiza Elvira Belaude (2008) identifica que os estudos de etnologia ali realizados se concentram na perspectiva da corporalidade masculina, abordando pouco os aspectos femininos.

No entanto, também é preciso atentar, como ressalta Joana Overing (1999), em sua pesquisa com os Piaroa, que para esse povo a autonomia pessoal não está marcada pelo gênero, visto que homens e mulheres são igualmente valorados quanto ao cuidado e à confiança, ou seja, para eles não se aplica a perspectiva ocidental atribuída ao que é feminino ou masculino, tornando-se fundamental compreender essas dinâmicas com as especificidades de cada contexto de existência.

Ao abordar a questão de gênero entre o povo Kaingang de Faxinal e Ivaí, no estado do Paraná, Celia Rosângela Faustino, Maria Simone Jacomini Novak e Vanessa de Souza Lança (2009) discutem o papel das mulheres na organização sociocultural, analisando

a existência de projetos sobre a questão de gênero no âmbito escolar. Nesse estudo, as autoras indicam que são as meninas Kaingang que, em maior proporção, ingressam na escola e aos 13/14 anos abandonam o espaço escolar para assumirem as atribuições a elas destinadas, até a velhice. As autoras pontuam que é na economia de grupo que elas se sobressaem, pois são elas que, em geral, produzem e comercializam o artesanato, o qual é a principal fonte de renda da comunidade.

A partir da perspectiva do feminismo decolonial – protagonizado por mulheres indígenas, negras, terceiro mundistas – é possível analisar como operaram e ainda operam os sistemas de violência e de desigualdades sobre essas mulheres cujos saberes e fazeres foram/são invisibilizados pelo vigente sistema epistêmico ocidental (Aurora, 2019).

Na próxima seção, analisamos a noção de “bem viver” que tem sido vista como afirmação dos modos de existência dos povos indígenas da América Latina, e que difere do que a colonialidade impõe como progresso, crescimento e desenvolvimento.

A perspectiva do bem viver Kaingang

A concepção de bem viver emerge de experiências e das cosmologias indígenas da América Latina, como oposição à modernidade eurocêntrica colonialista e capitalista. Para Eduardo Gudynas (2011) há, na concepção do bem viver e nos distintos significados que ela assume para os diferentes povos, outras formas e possibilidades de existência, que são compreendidas através dessas vozes e saberes. O autor apresenta a ideia de “bem viver” como alternativa e crítica à concepção de desenvolvimento, centrada na base econômica, propondo atentar para as relações íntimas com o contexto social, ambiental e cultural de cada território.

No século XXI, o termo bem viver foi proposto nas Constituições plurinacionais da Bolívia e do Equador, em que houve o reconhecimento legal “da composição étnica e epistemológica plural dos territórios nacionais” (Fuscaldo e Urquidi, 2015, p. 2). Essa perspectiva busca reconhecer os diversos conhecimentos, as relações socioculturais, o respeito mútuo entre humanos e extra-humanos, visando melhores condições de vida, baseadas na solidariedade e na reciprocidade. Há, ainda, uma compreensão da profunda integração entre todos os elementos do cosmos, que “é povoado por uma multiplicidade de formas de existência interdependentes e inter-relacionados” (Fuscaldo e Urquidi, 2015, p. 3). Sobre esse aspecto, Luiza Elvira Belaunde explica que:

“O acesso à educação, saúde, transporte e meios de subsistência são direitos básicos das populações indígenas; mas confundir esses direitos com os conceitos indígenas de viver bem gera confusão e invisibiliza, mais uma vez, a inteligência indígena. Sem dúvida, para se engajar na filosofia e na prática do viver bem a partir da família e do espaço local até o contexto mais amplo das nacionalidades e suas estruturas de autogoverno, é necessário se desvencilhar da armadilha dos indicadores de medição da pobreza. Viver bem não significa acumular coisas e garantir serviços, mas estabelecer acordos socialmente, articulando as agencialidades dos diferentes seres que compõem as ontologias políticas indígenas” (Belaunde, 2017, p. 194).

A partir dessa concepção é realizada a crítica, pelos movimentos sociais indígenas, ao modelo hegemônico de vida eurocêntrico. Conforme Bruce Albert (2004), os coletivos indígenas organizam estratégias identitárias, territoriais e de legitimação, as quais trazem para o debate questões de denúncia do modelo civilizacional ocidental e incluem outras perspectivas ecológicas, sociais, cosmológicas, identitárias e ontológicas na direção contrária do projeto moderno de desenvolvimento, que visa homogeneizar o ser e as formas de viver, em favor da lógica de mercado e do capital.

Esses povos reivindicam o direito de “serem atores vivos de seu próprio devir”, onde suas culturas, seus conhecimentos e seus espaços de vida sejam reconhecidos como forma própria de integração e não dissociação com os outros seres que habitam aquilo que foi definido enquanto natureza, de não explorá-la, considerando que humanos e extra-humanos coexistem (Surrallés, 2004, p. 140).

Anibal Quijano (2014) aponta que é necessário observar as variações dessa expressão, conforme seus locais de origem: no Norte do Peru e Equador, com os termos bem viver e boa maneira de viver; no Sul da Bolívia em Quechua, por Sumac Kawsay como boa vida na convivibilidade; a compreensão Aymara de Suma Kamanã, “conviver bem” entre os seres vivos. Essas expressões preconizam relações igualitárias, respeitáveis e equilibradas entre humanos e extra-humanos. Para Bruna Muriel Huertas Fuscato e Vivian Urquidi (2015, p. 1), a compreensão de Sumac Kawsay e Suma Kamanã, a partir de experiências indígenas na Bolívia, “é um desafio aos paradigmas que fundamentam o projeto civilizacional da modernidade eurocêntrica colonialista e capitalista”.

Estamos cientes dos limites da tradução das palavras de um povo para outro, no entanto, tomamos essa perspectiva do bem viver para a compreensão das especificidades do modo de vida Kaingang da TI Mangueirinha. Cabe salientar que não há uma palavra em Kaingang que defina esse termo, como as mulheres nos contam.

No diálogo com as artesãs Kaingang, elas nos contam das lutas que realizam para que os taquarais fiquem em pé, visto toda a relação cosmológica com a taquara e também o uso dela para a confecção do artesanato. O manejo e as colheitas das taquaras dependem de um conjunto de observações: da lua certa para o corte, do tempo de ir para a mata e evitar deparar-se com as cobras ou outros atuantes que ocupem este espaço da mata. Chegaram a mencionar, em uma de nossas idas para a coleta com elas, que poderiam haver onças ou lagartas que vivem nos colmos das taquaras. Para as mulheres Kaingang, o saber-fazer artesanal estabelece uma relação intensa com a taquara, mas também com o cipó, com as sementes, com as plantas medicinais e comestíveis, que demandam o cuidado com a mata. Todas essas relações compõem seu bem viver, contrapondo-se ao modelo capitalista e desenvolvimentista de avanço das monoculturas de soja sobre suas terras. Na TI Mangueirinha, a colonialidade do poder opera através do avanço da agricultura convencional-monocultural, do plantio de soja, sobre o território Kaingang nas últimas décadas, resultando na devastação da área de floresta de araucárias. As áreas florestais,

ainda presentes, resultam do trabalho incansável e da luta dos Kaingang e Guarani Mbyá pelo direito à terra tradicional (Rosa e Freitas, 2019). As taquaras, que antes estavam próximo às residências, agora precisam ser buscadas em longas distâncias pelas mulheres. É possível observar a floresta suplantada pela expansão da fronteira agrícola e pelo desmatamento, colocando em risco os ambientes de vida, ameaçando a continuidade histórica do bem viver do povo Kaingang.

As mulheres Kaingang realizam inúmeras resistências frente a esse processo. Um dos exemplos foi a proposta de criação de uma associação de artesãs, como nos conta Ozana Sales (uma das interlocutoras Kaingang), no ano de 2020. Ela reuniu em sua casa várias mulheres que expressaram a preocupação coletiva com o fortalecimento e manutenção do artesanato Kaingang. Elas relataram preocupações com o desmatamento que coloca em risco as diferentes formas de vida humanas e extra-humanas, das próprias pessoas e dos taquarais. Elas também mencionaram o temor do desaparecimento das plantas medicinais e, por conseguinte, de suas práticas de saúde e cura. Além disso, referiram a necessidade de perpetuação desses conhecimentos para as futuras gerações de filhas(os) e netas(os). Constituir a associação, também tem como objetivo acessar recursos financeiros provenientes do Imposto sobre a Circulação de Mercadorias e Serviços (ICMS Ecológico)³, valor que é repassado do estado do Paraná para os municípios com áreas de conservação ou preservação ambiental. Atualmente, há uma associação que é constituída e gerida por homens indígenas que administram esses recursos com a prefeitura municipal, e que tem servido para a ampliação de áreas de agricultura. Para as mulheres artesãs Kaingang, acessar esses recursos permite a sua aplicação na proteção e recuperação da mata e dos taquarais e na manutenção das práticas culturais. Entendemos que essa vontade de criar uma associação de mulheres artesãs, colocando-se como protetoras da floresta, dos taquarais e da cultura, oponha-se à associação atualmente existente de produtores indígenas que “organiza e apoia a produção com agricultura mecanizada em áreas coletivas e individuais” e que “realiza a manutenção do maquinário” e da “infraestrutura da associação” (Rosa e Freitas, 2019, p. 21).

A partir da constituição dessa associação de artesãs Kaingang, essas mulheres não visam dividir a organização interna já existente, mas problematizam quais políticas públicas são fomentadas, afirmando que não há um reconhecimento das especificidades dos modos de existência dos Kaingang, e nem todas as vozes são ouvidas. Em outros termos, essas mulheres realizam o “processo vivo e múltiplo da experiência de descolonização, tomam o espaço como uma dimensão da multiplicidade” (Varea e Zaragocin, 2017, p. 21).

Nesse contexto, ao analisarmos o papel político das mulheres na organização social Kaingang, observa-se o que aponta Cinthia da Rocha (2010, p. 1-2) em relação a como os assuntos políticos, as decisões e a liderança externas são funções exercidas pelos homens e,

3 Lei Complementar Estadual 59, de 01 de outubro de 1991 - Dispõe sobre a repartição de 5% do ICMS, a que alude o art. 2º da Lei 9.491/90, aos municípios com mananciais de abastecimento e unidades de conservação ambiental, assim como adota outras providências. Disponível em: <<https://www.legislacao.pr.gov.br/legislacao/pesquisarAto.do?action=exibir&codAto=8383&indice=1&totalRegistros=1>>. Acesso em: 02 out. 2021.

nessa relação, estabelece-se uma assimetria entre a agência feminina e os seus pares. No entanto, as mulheres Kaingang, assim como muitos homens⁴, assumem seu protagonismo na relação com a mata, na confecção e venda do artesanato, no ensino dessas práticas para as crianças da comunidade (Piaia, 2021).

Além disso, elas opõem o saber-fazer artesanal e a vida comunitária ao trabalho *fora* da terra indígena, principalmente nos frigoríficos onde são empregados como assalariados ou nas lavouras da região onde são contratados como trabalhadores temporários na colheita de uva, maçã, alho, cebola etc., trabalho que é definido por elas como *penoso*. Está em jogo aqui uma concepção muito diferenciada de trabalho dos termos ocidentais e do capitalismo moderno. Isso pode ser notado nas falas, como a de Ozana Sales, que expressa:

“Prefiro trabalhar com artesanato, trabalho para mim mesma, é minha empresa. Meu marido já falou para irmos trabalhar na cidade, ele é índio misturado, eu falei para ele que não devemos enriquecer os donos de empresas. Hoje eu vendo dois balaios, amanhã nenhum, mas depois vendo mais dois ou três e fico com meu povo e minha família” (Ozana Sales, 2018).

Ficar com o seu povo é parte do que constitui seu bem viver, em contraponto à lógica do trabalho assalariado, central ao capitalismo moderno. Da mesma forma, a fala de Rejane Kaingang – habitante de TI de Nonoai, no Estado do Rio Grande do Sul – expressa o bem viver como um contraponto ao modelo hegemônico de desenvolvimento:

“O bem viver Kaingang é comer a comida típica, cultivar festas típicas, conviver em coletividade, dispor dos rios, da mata, dos remédios, de conviver com os filhos e a família onde quer que nós vamos. É sentar no chão, subir em árvore, se conectar com outros mundos, falar com os espíritos. Porém, o bem viver Kaingang tem sido vivido com menos intensidade por causa das interferências capitalistas” (Rejane Kaingang, 2019).⁵

Nessa direção, Angelica Domingos Ninhpryg (2016) – intelectual Kaingang e assistente social da TI no Rio Grande do Sul – conta que na sua infância ela convivia com seus parentes e com a natureza, e isso era inerente a suas vidas. As pessoas participavam das atividades coletivas, como ir juntos à mata para colher taquara, a família comercializada o artesanato nas cidades, as crianças brincavam em meio a essas paisagens e eram felizes. Ela analisa essa dinâmica de vida e de subjetividade como distinta daquela dos não indígenas. Conforme seu relato: “[...] não que para os indígenas o trabalho não tenha sentido, mas são valores diferentes dos impostos pela sociedade capitalista, que compra a força de trabalho e a energia dos trabalhadores” (Ninhpryg, 2016, p. 24). Para os Kaingang, a interação é distinta, estabelecida através da “relação uns com os outros, seja os animais, a floresta, os espíritos”, em que, para além da produção material, ocorre “a produção de saberes e valores” (Ninhpryg, 2016, p. 24). Nesse sentido, o bem viver Kaingang é expresso pela autora, da seguinte forma:

4 O cacique João Santos mencionou que estão, seguidamente, realizando vistorias nas demarcações do território indígena e sempre há mudança desses marcos que fazem as divisões entre a TI, onde vivem numa constante preocupação com essa invasão de seus territórios.

5 Palestra ministrada no I Ciclo do Observatório Social dos Povos Indígenas da Região Sul. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=wyxguaDExNw&t=1569s>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

“O bem viver Kaingang pode ser considerado um movimento contra-hegemônico, pois estes modos de vida, modos de existência, vão contra a ordem neoliberal competitiva, que viola os direitos humanos, que discrimina coletivos indígenas, quilombolas, mulheres, entre tantos outros” (Ninhpryg, 2016, p. 27).

As concepções do bem viver evocam, portanto, críticas potentes que os povos indígenas fazem ao modelo de sociedade inaugurada pelo colonialismo, pelo capitalismo e pelo industrialismo, e oferecem outras perspectivas de vida, que partem dos seus valores, das suas experiências, das suas práticas de vida e de sua (r)existência (Acosta, 2006). Essa ecologia dos povos indígenas está pautada no vínculo entre aquilo que foi denominado, na lógica ocidental, como cultura e natureza. Conforme Ana Elisa de Castro Freitas,

“[...] uma vez estabelecido o elo de pertencimento entre cultura e natureza, entre sociedade e ambiente, entre o grupo e seu território – pelo corpo – uma vez estabelecida a adesão cosmológica, intelectual e afetiva a um espaço conhecido e culturalizado, pela práxis, um conjunto de procedimentos, condutas e estratégias tende a integrar um esforço para que este vínculo não se desfaça” (Freitas, 2005, p. 326).

A autora, em diálogo com Iracema Rã Ga Nascimento – mulher Kaingang que reside em Porto Alegre, no Estado do Rio Grande do Sul, observou que o avanço das lavouras de monocultura separa a família, e “o trabalho mecanizado da lavoura reorganiza a divisão sexual do trabalho, além de também estabelecer cortes de geração” (Freitas, 2005, p. 348). Como contraponto à essa lógica monocultural, o Mrūr Jykre (cultura do cipó), possibilita a “manutenção do vínculo eco-lógico com a floresta, os vínculos sócio-lógicos que constituem o modo Kaingang-pe/povo do mato, índios da tradição” (Freitas, 2005, p. 348). Iracema se opõe ao agronegócio, elencando suas práticas de bem viver. Nesse sentido, Douglas Jacinto Rosa e Ana Elisa de Castro Freitas (2015, p. 256) apontam que a perspectiva do bem viver Kaingang pode ser compreendida como a “a afirmação de continuidade histórica com seus antepassados, em um tempo de fartura, dos pinheirais, das pescarias no inverno, e dos remédios”. Essa territorialidade, composta pela mata, pelo rio e outros seres extra-humanos, constituem espaços de memória, que “expressam seu modo específico de leitura de mundo e seu desejo de recriar e reinventar o mundo dos antigos” (Rosa e Freitas, 2015, p. 256).

O bem viver Kaingang ainda foi expresso no evento “Grito da Floresta”, ocorrido em 2014, que reuniu coletivos indígenas do Rio Grande do Sul, os quais, alinhados com o discurso de povos indígenas da América Latina, propuseram a ideia de bem viver frente a metas estatais socioambientais e suas noções de desenvolvimento sustentável. Ainda, sobre o conjunto dessas reivindicações Kaingang, Douglas Jacinto Rosa e Ana Elisa de Castro Freitas (2015, p. 263) elencam a Petição feita pela Terra Indígena Re Kuju – Campo do Meio em Gentil no Rio Grande do Sul que defenderam a vida de 19 indivíduos fàg – pinheiros, “visibilizando um sentido mais amplo do território Kaingang e do bem viver em sua perspectiva”. A petição revela a intenção daquela comunidade em defender aquilo que foi denominado natureza como compoendo seu modo de existência.

O bem viver assume, em diferentes contextos indígenas, nomeações e definições específicas, que assinalam a necessidade de reconhecer outros modos de existência, que não estão pautadas na concepção de desenvolvimento euro-norte-centrada. Nele se expressa a interdependência entre a terra, a filosofia e a criatividade de cada coletivo indígena. A terra não se valoriza pelo seu potencial econômico (como na visão ocidental de propriedade privada), mas porque ela é a base dos conhecimentos e a fonte de distintas filosofias indígenas (Aikman, 1995 apud Díaz, 2011). Os Estados-Nação na América Latina seguiram a lógica eurocentrada do progresso sem considerar os modos de existência dos diversos povos que habitam o continente, gerando lacunas econômicas, políticas, sociais, perpetuando assimetrias.

Na TI Mangueirinha, são principalmente as mulheres as guardiãs dos saberes coletivos e as que mantém viva a oralidade, a vivacidade de suas práticas e dos laços afetivos, das trocas e das alianças políticas. As mulheres artesãs reivindicam que seus taquarais fiquem em pé e que possam transitar livremente para além dos espaços de suas comunidades. Para o povo Guarani, que também habita a TI de Mangueirinha, o bem viver é expresso pelos termos *teko porã* e *nhande reko* – modo de viver, de produção de pessoas guarani (Jesus, 2015). A dimensão dessas relações e a perspectiva do bem viver também perpassam pela compreensão da produção dos corpos e de suas cosmologias e ontologias.

Figura 1
Mulheres Kaingang destalando a taquara – Mulheres e crianças Kaingang e Guarani vendendo o artesanato.



Fonte: Arquivo pessoal (2019)

A composição do mundo Kaingang está sustentada pelas dualidades *kamé* e *Kanrú-kré*. A narrativa da origem desse povo, do tronco linguístico Macro Jê, apresenta aspectos do parentesco por descendência paterna, de metades duais que se complementam, que são marcas, “normalmente observadas nas pinturas corporais utilizadas nos cerimoniais, rituais, festas e, principalmente, nos artesanatos” (Schild, 2016, p. 79). Segundo Luiz Fernando Caldas Fagundes e João Mauricio Farias (2011, p. 7), essa mitologia que é associada com

a oposição entre o sol e a lua, ou uma desunião temporal e de espaço, “[...] exprime e explica um mundo vivido no presente, nunca uma fábula. Não se trata de separar o passado do presente, o pensado do vivido, o mito do rito, pois, na verdade, uma coisa é constitutiva da outra [...]”.

Ao dialogar com as interlocutoras Kaingang da TI Mangueirinha sobre suas metades clânicas, se estariam representadas nos grafismos de seus artesanatos, elas não responderam diretamente. Fomos aprendendo sobre essa composição, acompanhando o saber-fazer artesanal, como quando Leticia Laleska Gabriel, uma das interlocutoras responde, “quando eu era criança, eu via minha avó fazendo artesanato e eu sabia que em determinados lugares nós não íamos vender porque lá era o espaço das outras artesãs, e que elas tinham as formas diferentes de seus grafismos” (Laleska Gabriel, 2019). Em outra ocasião, chegamos em uma casa Kaingang, observamos uma peça artesanal presente naquela residência. Questionamos se estava associado ao símbolo clânico. Cleni Honorio nos contou que representava a metade clânica de seu marido (*Kanrú-kré*) e que ela pertencia a outra metade.

Figura 2
Símbolo clânico Kanrú - Kré, em residência Kaingang a residência de Cleni Honorio.



Fonte: Arquivo pessoal (2021)

A partir de outras etnografias, compreendemos que os grafismos *Kong-gãr* constituem as marcas *ra*: redondo/fechado (*ror*) ou compridos/abertos (*téi*), que identificam as metades *kamé* e *Kainru-Kré*. A cada uma dessas categorias “[...] está amalgamado um conjunto de outras palavras-noções que, junto com o *téi* e *ror* formam estas duas categorias contrastantes, opositoras e complementares” (Baptista da Silva, 2001, p. 173). Para os Kaingang, conforme Damiana Bregalda Jaenisch (2010, p. 42), a noção de objeto não deve ser “lida enquanto ser inerte, mas como um objeto-sujeito, um atuante”.

Conforme afirma Ana Elisa de Castro Freitas (2005), o horizonte cultural é que configura os Kaingang e sua eco-lógica enquanto Jê-Meridionais, pertencentes a esta parcela territorial eco-geográfica, que convertem e mantêm seus espaços pela via cosmológica e se situam territorialmente e historicamente pelo constructo sociocultural desses espaços. A origem do mito desse grupo possibilita reconhecer que os começos de mundos existem para além do que a epistemologia ocidental nos tem apresentado como razões existenciais. *Kamé* e *Kanhru* compõem a existência Kaingang. O mito não está associado apenas ao passado, mas compõe o cotidiano e se ressignifica, inclusive “dando significado às relações entre humanos e os extra-humanos” (Garcia, 2019, p. 89). Com relação aos aspectos fundamentais de sua cosmologia, remetemo-nos ao que pontua Rogério Reus Gonçalves da Rosa:

“[...] a floresta e os seres que nela habitam aparecem enquanto um ponto nodal desse coletivo: no próprio vocábulo *Kanhgág* que significa “gente do mato”, nas marcas (metades) presentes nos animais e nas plantas, na etapa principal da formação do *kujà* neófito, nos espíritos animais e vegetais que cedem seus poderes e saberes aos *kujà*, no remédio do mato que gera o bem-estar aos humanos, nos ensinamentos dos cantos e das danças dos “*bichinhos*” (o lagarto *kame* e o mico *kanhru*) para a realização do Ritual do Kiki e nas narrativas mitológicas (macaco esperto e tigre tolo, dois sóis e origem da lua). Em resumo, o poder advém da floresta, atravessando a vida de todos não humanos nesse território, expandindo-se em direção ao espaço limpo e à casa dos Kaingang, poder esse ordenado pelos *jagre* e domesticados pelo *kujà*” (Rosa, 2014, p. 118-119).

Conforme Douglas Jacinto Rosa e Ana Elisa de Castro Freitas (2015), a continuidade histórica com seus antepassados, memórias e desejos consiste em um recriar a história presente, aproximando-se da perspectiva do bem viver. Essas relações com o mato são fundamentais para os povos indígenas. Em sua etnografia junto aos Guarani, em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Sérgio Baptista da Silva (2013, p. 45) afirma que “o mato, como se vê é o local onde estão presentes inúmeras alteridades extra-humanas que possuem vontades, propriedades imateriais, e com os quais é possível relacionar-se”. Relações que são fundamentais para manter seus corpos enquanto pessoas Guarani.

O que se observa é que seguem ocorrendo violências contra esses coletivos, pela ação da colonialidade do poder, do saber e do ser. Ao mesmo tempo, há, também, inúmeras resistências produzidas pelos povos indígenas ao longo desses 500 anos, conforme expressa Silvia Rivera Cusicanqui:

“Enquanto a modernidade histórica foi a escravidão para os povos indígenas da América, foi também uma arena de resistência e conflito, um cenário para o desenvolvimento de estratégias envolventes e contra hegemônicas e de novos idiomas e projetos indígenas da modernidade” (Cusicanqui, 2010, p. 53).

Ainda, sobre a perspectiva de pensar o bem viver, Luisa Elvira Belaunde (2017) – em contexto de pesquisa com olaria pelos Airo Pai ou Secoyas, que vivem na tríplice fronteira entre Colômbia, Equador e Peru – aponta para o conteúdo político da cerâmica e a sua relevância para compreender as sociocosmologias ameríndias. Ela expõe que o artesanato permite abordar uma política indígena, através “[...] das percepções de si mesmo e dos outros, nas semelhanças e as diferenças” e que “exige um retorno literal à terra: amassando-a para

fazer recipientes com os quais serão servidos alimentos para outrem" (Belaunde, 2017, p. 197). Assim, também, as mulheres Kaingang da TI Mangueirinha expressam seu saber-fazer na confecção das peneiras, das tuias, das fruteiras, dos cestos trançados, para uso próprio e para comercialização, e nisso reside também seu *bem viver* (Piaia, 2021).

Considerações finais

Conhecer os fundamentos da sociedade colonial, cujos poderes seguem sendo perpetuados pela colonialidade, contribui para entendermos como se produziu a imagem do "outro", marcada pela violência que impôs a homogeneidade sobre as diversidades, em que não foram consideradas as especificidades socioterritoriais (Cusicanqui, 2010). O projeto colonial, centrado no Estado-Nação, invisibilizou os povos indígenas e, principalmente, as mulheres indígenas, sobre as quais incidiram violências múltiplas de controle sobre seus corpos e seus territórios, subalternizando seus modos de existência.

A etnografia com as mulheres Kaingang, através de seu saber-fazer artesanal, demonstra suas formas de (r)existência, em que suas cosmo-ontologias são vividas e expressas na composição dos corpos, das pessoas e de seu território Kaingang. A arte ou artesanato Kaingang é "porta-voz de entrada para pensar as relações diversas" (Jaenisch, 2010, p. 24), possibilitando compreender como a colonização operou e opera sobre seus conhecimentos e territórios. A história das lutas Kaingang é constante, seja em âmbito local ou nacional, à exemplo da participação de mulheres Kaingang na Marcha das Mulheres Indígenas⁶ em Brasília – Distrito Federal, no mês de setembro de 2021.

Considerar as questões advindas do colonialismo, leva-nos a pensar em estratégias para descolonizar práticas e saberes. Conforme problematiza Carlos Walter Porto-Gonçalves (2006, p. 23), "[...] nos encontramos em plena descolonização do pensamento e por isso, olhamos o mundo dialogando com o pensamento subalterno que vem sendo construído nesses quinhentos anos". Nesse sentido, compreendemos que a decolonialidade vem sendo construída a partir "da valorização da experiência e reconhecimento de uma variada gama de discursos e sujeitos de enunciação" (Freitas e Hardes, 2018, p. 48), em que a concepção múltipla de bem viver emerge de distintos contextos dos povos indígenas da América. Seus modos de existência e seus projetos próprios indicam críticas potentes ao sistema mundo colonial moderno e aos seus arcaísmos, dando atenção para os lugares de vida como propostas e práticas alternativas plurais, onde espiritualidades, artes, organizações coletivas, cosmo-ontologias etc., interrelacionam-se.

⁶ Desde a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida em agosto de 2019 em Brasília – DF, esta segunda mobilização em 2021, com os mais de 150 povos de diferentes etnias que estiveram presentes, reivindicaram a garantia e defesa de direitos, como o direito ao território e seus modos de vida, a defesa ao meio ambiente enquanto espaço comum para todos os humanos e extra-humanos e enquanto corpo que se estende aos corpos femininos. Tais movimentos foram televisionados e registrados em diferentes espaços nacionais e internacionais. Disponível em <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/> e <https://cimi.org.br/2021/09/primavera-indigena-mulheres-indigenas-ocupam-brasil-para-reflorescer-mentes/>. Acesso em 02 de out. 2021.

Ao utilizar a perspectiva do bem viver para falar do modo de vida Kaingang, não visamos definir um sentido único, mas entender como as mulheres Kaingang têm definido o que é para elas bem viver, e como esse coletivo constituiu, em seu cotidiano, conhecimentos e saberes que (r)existem frente aos processos desenvolvimentistas, cuja expressão tem sido observada, principalmente, pelo avanço da soja e outras monoculturas, sobre suas terras. As interlocutoras desta etnografia explicitam as problemáticas que enfrentam desde que a colonização aportou em seus territórios, e como os seus conhecimentos têm resistido ao intento modernizador desse processo, como um contraponto aos processos hegemônicos que subjagam seus saberes e seus modos de vida. Suas (r)existências são processos que constituem formas próprias de bem viver.

Referências

- Acosta, A. (2016). O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo, Brasil: Elefante.
- Albert, B. (2004). Territorialidad, etnopolítica y desarrollo: A propósito del movimiento indígena em la Amazonía brasileña. In A. Surralés, P. G. Hierro (Ed.), *Tierra Adentro – Territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 277-306). Lima, Peru: Tarea Gráfica Educativa.
- Almendra, J. C. (2015). La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista. *Oximora Revista Internacional de Ética y Política*, 7, 119-137. Recuperado de <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14502>.
- Aurora, B. (2019). A colonização sobre as mulheres indígenas: reflexão sobre cuidados com o corpo. *Revista de Estudos em Relações Interétnicas*, Universidade de Brasília, 1 (22), 109-115. Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/20530/22568>.
- Baptista da Silva, S. (2001). *Etnoarqueologia dos Grafismos Kaingang: um modelo para a compreensão das sociedades Proto-Jê Meridionais*. (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- _____. (2013). Cosmo-Ontologia Mbyá-Guarani: Discutindo o Estatuto de “Objetos” e “Recursos Naturais”. *Rev. Arqueologia*, 1 (26), 42-54. Recuperado de <https://www.revista.sabnet.org/index.php/sab/article/view/367/277>.
- Belaunde, L. E. (2008). *El recuerdo de Luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima, Peru: UNMSM Fondo editorial CC.SS.
- _____. (2017). Viver bem e a cerâmica: técnicas artefatuais e sociais na Amazônia. @ antropologia da UFSCar, São Carlos, 9 (2), 185-200. Recuperado de http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/11_Luisa_Elvira.pdf.
- Castro, P. A. S. (2011). *Angelo Cretã e a Retomada das Terras Indígenas do sul do Brasil*. 2011. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Díaz, R. (2011). A produção de conhecimento na defesa das teorias indígenas: entre epistemologia, identidade e política. *Tellus*, 20, 13-38. Recuperado de <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/213/259>.
- Dussel, E. (1993). *1492: O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade*. Rio de Janeiro, Brasil: Vozes.
- Fagundes, L. F. C., Farias, J. M. (Orgs.). (2011). *Objetos-Sujeitos: a arte Kaingang como materialização de relações*. Porto Alegre, Brasil: Ed. Deriva.
- Faustino, R. C., Novak, M. S. J., Lança, V. S. (2009) *Educação, trabalho e gênero na sociedade indígena: estudo sobre os Kaingang de Faxinal do Paraná*. *Emanipação*, 10 (1), 341-350. Recuperado de <https://revistas2.uepg.br/index.php/emanipacao/article/view/908/968>.
- Federici, S. (2017). *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo, Brasil: Elefante.

- Freitas, A. E. C. (2005). *Mrūr Jykre – a cultura do cipó: territorialidades Kaingang na margem leste do Rio Guaíba, Porto Alegre, RS.* (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Freitas, A. E. C., Harges, E. (2018). O ofício antropológico (re)visitado: O encontro etnográfico frente às experiências colaborativas. In Ramírez, J. L. R et al. (Coords.) *Enseñar y Aprender a Investigar. Experiências várias em América.* Ciudad de México (pp 44-62). Ciudad de México, México: EDUMET. NET, Biblioteca Virtual.
- Fuscald, B. M. H., Urquidi, V. (2015). O Buen Vivire os saberes ancestrais frente ao neoeextrativismo do século XXI. *Polis Revista Latinoamericana*, 40, 1-16. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/10643>.
- Garcia, G. M. (2019). *O Caminho se Faz ao Andar: aprendizagem e educação junto a mulheres indígena Kaingang.* (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Gudynas, E. (2011). Buen vivir: germinando alternativas al desarrollo. *América Latina em Movimento*, 462, 1-20. Recuperado de http://www.mobilizadores.org.br/wp-content/uploads/2014/05/bem-viver_germinando-alternativas-ao-desenvolvimento.pdf.
- Jaenisch, D. B. (2010) *A arte Kaingang da produção de objetos, corpos e pessoas: imagens de relações nos territórios das Bacias do Lago Guaíba e Rio dos Sinos.* (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Jesus, S. C. (2015) *Pessoas na medida: Processos de Circulação de Saberes Sobre o Nhande Reko Guarani na Região das Missões.* (Tese de Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Lasmar, C. (1999). Mulheres indígenas: representações. *Revista Estudos Feministas*, 7 (1 -2), 143-156. Recuperado de <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11989/11264>.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.* Rio de Janeiro, Brasil: Editora 34.
- Luciano, G. S. (2006). *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje.* Brasília, Brasil: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tábula Rasa*, 9, 73-101. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600906>.
- _____. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22 (3), 935-952. Recuperado de <https://journals.openedition.org/polis/12440?file=1revistapolis@ulagos.cl>.
- Ninhpryg, A. D. *O bem viver Kaingang: perspectivas de um modo de vida para construção de políticas sociais com os coletivos indígenas.* (2016). (Trabalho de Conclusão de Curso, Graduação em Serviço Social). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Overing, J. (1999). Elogio do cotidiano: A confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônica. *Mana*, 5 (1), 81-107. Recuperado de <https://www.scielo.br/pdf/mana/v5n1/v5n1a04.pdf>.
- Paula, M. F. (2013). ICMS ecológico e terras indígenas: Um estudo de caso da Reserva Indígena de Marrecas-PR. *Revista Capital Científico – Eletrônica (RCCe)*, 11 (1), 1-16. Recuperado de <https://revistas.unicentro.br/index.php/capitalcientifico/article/view/1032/1979>.
- Piaia, E. (2021). *Territorialidades acionadas pelo saber-fazer artesanal de mulheres Kaingang da terra indígena Mangueirinha, 1-195* (Dissertação de Mestrado). Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco, Brasil.
- Pichardo, O. C. (2014). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In I. M. Azkue et al. (Ed.). *Otras formas de (Re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (pp. 45-60). Lejona, Espanha: Biblioteca del Campus.
- _____. (2016). *El Feminismo Decolonial Latinoamericano Y Caribeño. Aportes Para Las Prácticas Políticas Transformadoras.* In *Encuentro Reflexiones diversas hacia el desarrollo: género, comunicación y decolonialidad.* Aula Magna de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología Granada, Espanha.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2006). De saberes e de territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência Latino-Americana. *GEOgraphia*, 8 (16), 41-55. Recuperado de <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/13521/8721>

- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lan-der (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspec-tivas Latinoamericanas (pp. 116-142). Buenos Aires, Argentina: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- _____. (2014) "Bien Vivir". Entre el "desarrollo" y la De/Colonialidad del Poder. In A. Quija-no. Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estrutural a la coloniali-dad/descolonialidad des poder. 847-859. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Rocha, C. C. (2010). O papel político feminino na organização social Kaingang. Fazendo Gênero 9 – Diásporas, Diversidade, Deslocamentos. Universidade Fe-deral de Santa Catarina. Recuperado de http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1277601188_ARQUIVO_ApresentacaoFinal_formatada30junho.pdf.
- Rosa, D. J., Freitas, A. E. C. (2015). O "Bem Viver" Kaingang e seus desafios. O exercício do direito de petição e sua aplicação no processo de reconhecimento territorial. In A. E. C. Freitas Ana Elisa de Castro (Org.). Intelectuais Indígenas e a Construção da universidade Pluriétnica no Brasil. Povos indígenas e os Novos Contornos do Programa de Educação Territorial/Conexões de Saberes (pp. 251-272). Rio de Janeiro, Brasil: E-papers.
- Rosa, R. R. G. (2014). O xamanismo Kaingang, o poder e a floresta: uma análise da relação do Kujã (xamãs) com seus jagrê e santos do panteão do catolicismo popular. In E. Fleck, E. C. Deckmann (Org.). Religiões e religiosidades no Rio Gran-de do Sul: manifestações da religiosidade indígena (pp. 70-97). São Paulo, Brasil: ANPUH.
- Rosa, C. M. M., Freitas, J. V. (Coord.). (2019). Inventário Florestal Nacional: principais resultados: Terra Indígena Mangueirinha. Serviço Florestal Brasileiro. Brasília, Brasil: MAPA.
- Schild, J. D. J. I. J. (2016). Mulheres Kaingang, seus caminhos, políticas e redes na TI Se-rrinha. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.
- Segato, R. L. (2012). Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernos CES, (Coimbra) (18), 106-131. doi 10.1002/9781119084679.ch19.
- Surrallés, A. (2004). Horizontes de Intimidad. Persona, Percepción y Espacio Em Los Candoshi. In A. Surrallés, P. G. Hierro (Ed.). Tierra Adentro – Território indígena y percepción del entorno (pp.137-162). Lima, Peru: Tarea Gráfica Educativa.
- Zaragocin, S. (2017). Feminismo Decolonial y Buen Vivir. In Varea, S., Zaragocin, S. (comp.), Feminismo y Buen Vivir – Utopias decoloniales (pp.17-25). Cuenca, Equa-dor: Pydlos Ediciones.
- Wallerstein, I. (2001). Capitalismo histórico e civilização capitalista. Rio de Janeiro. Bra-sil: Contraponto.
- Walsch, C. (2019). Interculturalidade e Decolonialidade do Poder. Um Pensamento e Posicionamento "Outro" a Partir da Diferença Colonial. Rev. Eletrônica da Fa-culdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL), (5), 6-39. Recu-perado de <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/revistadireito/article/view/15002>.



Este es un artículo de acceso abierto bajo licencia Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional