

BĒNJADJWÝR NIREX: CATEGORIAS DE LIDERANÇA DAS NIREX MEBENGOKRÉ

Maria Alice Costa de Oliveira  

FUNAI

submissão: 26/03/2021 | aprovação: 06/08/2021

RESUMO

O artigo apresenta as categorias de lideranças ocupadas pelas mulheres Mebengokré/Kayapó, da TI Kayapó, no Sul do estado do Pará, em seus processos de atuação política dentro e fora das aldeias. As características de cada perfil, os elementos que perpassam a performance política dessas mulheres, além de um esboço comparativo com relação aos homens e os desafios dessas lideranças em atuação são questões centrais que contribuem para a compreensão de como essas mulheres se constituem como representantes políticas e, para além, acionam agências – sempre políticas – para garantirem espaço nos processos políticos tanto em suas aldeias como na relação com o Estado e a sociedade nacional.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; Lideranças; Mebengokré/Kayapó.

BĒNJADJWÝR NIREX: LEADERSHIP CATEGORIES OF NIREX MEBENGOKRÉ

ABSTRACT

The article presents the categories of leaders occupied by Mebengokré/Kayapó women, from TI Kayapó, in their processes of political action inside and outside the villages. The characteristics of each profile, the elements that permeate the political performance of these women, as well as a comparative outline with respect to men and the challenges of these acting leaders, are central questions that contribute to the understanding of how these women constitute themselves as representatives and, in addition, they trigger agencies – always political ones – to secure space in political processes in their villages as well as in their relationship with the state and national society.

Keywords: Indigenous Women; Leaderships; Mebengokré/Kayapó.

BĒNJADJWÝR NIREX: CATEGORÍAS DE LIDERAZGO DE NIREX MEBENGOKRÉ

RESUMEN

El artículo presenta las categorías de lideranzas ocupadas por mujeres Mebengokré/Kayapó, de La TI Kayapó, en sur del estado de Pará, en sus procesos de actuación política dentro y fuera de las aldeas. Las características de cada perfil, los elementos que permean el desempeño político de estas mujeres, además de un esquema comparativo con respecto a los hombres y los desafíos de estos líderes en acción son temas centrales que contribuyen a la comprensión de cómo estas mujeres se constituyen como representantes políticos y además, activan agencias -siempre políticas- para garantizar espacios en los procesos políticos tanto en sus pueblos como en la relación con el Estado y la sociedad nacional.

Palabras clave: Mujeres Indígenas; Liderazgos; Mebengokré/Kayapó.

INTRODUÇÃO

Este texto é parte da dissertação de mestrado da autora, que abordou os processos de agência e as formas de atuação política das mulheres Mebengokré/Kayapó, especialmente quanto aos seus perfis de liderança, suas características e distintividades em relação aos homens, além dos desafios que essas mulheres lideranças enfrentam nos contextos internos –aldeias – e externos – instituições públicas, nos movimentos de mobilização, nas cidades e outros espaços. É, portanto, a tentativa de uma etnografia dos processos políticos nos quais as *bēnjadjwýr nirex* (*mulheres chefe/mulheres liderança*) atuam, de modo a visibilizar academicamente essas performances políticas que já são valorizadas e reconhecidas entre seu povo, mas que são, muitas vezes, apagadas dos espaços de produção acadêmica em função do destaque dado aos homens, replicando dicotomias superficiais que posicionavam a *nire* (*mulher*) Mebengokré num lugar de subalternidade, de inferioridade, de marginalidade, sempre em contraposição ao homem como chefe, detentor do poder de decisão e da centralidade política da aldeia e povo. Como aponta Cohn (2019):

Isso aparece no olhar não indígena como muito recorrente para os Jê, em que a existência de uma Casa dos Homens, em que se fazem reuniões e a oratória masculina, parece não só fazer crer em uma arena política

decisória, como, conseqüentemente, parece também retirar as mulheres desse processo decisório e político. (Cohn 2019:563-564).

Cohn (2019), que tem uma atuação de décadas junto aos Xikrin do Bacajá, povo de parentesco direto com os Mebengokré, reforça esse aspecto da exclusão acadêmica das mulheres indígenas em relação aos temas políticos. Trazer as mulheres indígenas ao centro do debate é, portanto, o objetivo primeiro de romper com esse padrão colonial de centralidade e superioridade masculina, de modo a destacar que as atuações políticas são distintas, mas que isso não significa inferioridade ou exclusão dos processos de tomada de decisões. Assim, a análise das atuações masculinas e femininas perpassa pela complementaridade, pois as mulheres se colocam ao lado dos homens, nem acima nem abaixo, bem como que, ainda que sejam atuações distintas, elas não se configuram hierarquias de poder, pois cada papel social faz parte da organização sociopolítica dos Mebengokré.

Por meio de um olhar voltado para os espaços de representatividade e atuação política, foi possível compreender a trajetória de algumas lideranças mulheres, destacando suas formações como tais e suas atuações dentro e fora das aldeias. Conhecer os perfis dessas lideranças contribui para se compreender quem são essas mulheres, suas

especificidades e características que as qualificam como lideranças, bem como os modos e contextos de atuação.

Para além das categorias de liderança, há questões que esboçam situações comparativas com as lideranças masculinas, mas tais comparações ocorreram sempre respeitando o que as mulheres Mebengokré apontaram: homens e mulheres atuam como perfis de liderança complementares, com performances distintas, mas, acima de tudo, voltadas para o mesmo objetivo de atender aos interesses de suas aldeias e acessar benefícios para as famílias que as constituem.

Este texto resume as categorias de lideranças em que as mulheres Mebengokré atuam, mas reforça que há construções que estão em plena transformação e ressignificação, como é o caso das novas lideranças de mulheres. Portanto, é um tema que não se esgota e somente aponta para um universo que ainda tem muito a ser analisado e compreendido, pois elas estão ampliando seus espaços de atuação política, firmando as *bēnjadjwýr nirex* como protagonistas fundamentais da sociopolítica Mebengokré para além das suas aldeias, espaço tradicionalmente já ocupado e valorizado, pois “o lugar do indivíduo feminino é também nos espaços políticos e de construção social”, como afirma Ariana dos Santos, indígena Karipuna (Santos & Machado 2019:78).

1 O POVO DO BURACO D'ÁGUA

O povo Mebengokré/Kayapó está ligado histórica e cosmologicamente aos Kayapó setentrionais, de origem provável entre os rios Araguaia e Tocantins, com os primeiros relatos de sua existência datando do século XIX. Segundo Turner (1992:313), o mito de origem do povo explica que todos os ancestrais morariam juntos numa região “entre águas”, o que também reforça a argumentação a partir da relação com a etimologia da palavra Mebengokré, que tem significado relacionado à sua cosmologia e origem, como sendo o “povo do buraco d’água” (Lea 2012: 60), ou a “gente do espaço dentro das ou entre águas” (Turner 1992: 311). Segundo o mito, o grupo descobriu uma árvore às margens do rio Tocantins que produzia espigas de milho. Ela foi derrubada pelos guerreiros e, à medida que eles iam recolhendo as muitas espigas para cultivá-las, passavam a falar línguas diferentes, pois as espigas determinavam a diversidade de línguas e povos. Essa é a explicação mítica dos Mebengokré/Kayapó para a origem dos grupos que se separaram formando os Jê atuais.

Portanto, os Mebengokré pertencem ao tronco linguístico Macro-jê, que compreende características partilhadas por outros povos indígenas, como a constituição do espaço das aldeias em forma circular, com uma casa dos

homens ao centro, causa e consequência de relações simbólicas bastante complexas. A língua é o grande marcador, uma vez que os Jê possuem similaridades que os agregam, ainda que a variabilidade dialetal seja grande. A complexidade da vida cosmológica contrasta com o desenvolvimento tecnológico dos grupos Jê, especialmente do povo Mebengokré, que era descrito pelas etnografias iniciais a partir do que não produziam (cerâmica, fermentação de alimentos, produção de canoas etc.).

O etnônimo Kayapó também é usado por outros povos que possuem laços históricos e socioculturais comuns. Este artigo, contudo, se refere aos Mebengokré/Kayapó como o grupo que habita as terras indígenas Kayapó, Las Casas e Badjunkore e a aldeia mais ao Leste da TI Mekrangnotire (Kendjam), um conglomerado de terras indígenas atualmente conhecido pelo senso comum como “o lado leste do Xingu”. Nas quatro TI’s vivem cerca de 6.033 pessoas¹ em 40 aldeias e 25 Postos de Vigilância (PV)² localizados

às margens do rio Xingu e seus afluentes, bem como em áreas de Cerrado existentes na interseção com a Floresta Tropical. A distintividade cultural é um diacrítico muito forte para todo o povo Mebengokré. Marcadores como a língua kayapó, os adornos corporais (pintura e outros artefatos), a manutenção dos padrões de casamento intragrupo, a realização de festas e rituais, a presença de elementos tradicionais na vida cotidiana (alimentação, caça e pesca, roças, adornos etc.) estão em todas as aldeias e na vida daqueles que moram em contextos urbanos, em maior ou menor intensidade.

2 CATEGORIZANDO PERFIS – CACICAS, CHEFES³ DE MULHERES E NOVAS LIDERANÇAS

Este tópico vai se debruçar especificamente sobre as categorias de representatividade política das mulheres Mebengokré, identificadas a partir das entrevistas realizadas. Durante a pesquisa,

1 Dados fornecidos pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Kayapó, por meio de relatório (abril de 2019) obtido junto ao órgão, cujos dados são provenientes do Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena.

2 O quantitativo se refere às aldeias reconhecidas como tal pela Coordenação Regional Kayapó Sul do Pará, que considera aldeia todo grupo de famílias que estabelece uma organização política e territorial própria e, principalmente, tem o reconhecimento das demais aldeias como tal. Esses dados variam à medida que outros arranjos existentes podem ser considerados ou não como aldeias, a depender do contexto político (por exemplo, os antigos Postos de Vigilância da Funai podem ser identificados como aldeia por seus moradores e pelo Dsei, mas não pela Funai ou pelas outras aldeias, considerando critérios populacionais e de infraestrutura). Ainda segundo dados do relatório do Dsei, há 55 aldeias nas TIs atendidas.

3 O termo “chefe” foi retirado da tradução das falas das entrevistadas, realizada por uma das interlocutoras, também uma mulher Mebengokré. Não houve problematização por parte da pesquisadora quanto à possibilidade do uso de “chefa” como um marcador de gênero, uma vez que a intenção da pesquisa foi priorizar as próprias denominações para essas categorias.

as entrevistas do tipo semiestruturada foram o pontapé para iniciar um diálogo com as interlocutoras (Tuíre e Oé), reconhecidas por mim a partir da minha vivência e atuação junto ao povo Mebengokré enquanto servidora da Fundação Nacional do Índio⁴, bem como as demais interlocutoras apresentadas por Oé no decorrer da pesquisa (Nhakta e Bekwynhjakoro). As questões pontuadas por mim eram entremeadas de outras perguntas motivadas pelo desenrolar da conversa, mas, principalmente, as entrevistadas foram incentivadas a trazer os dados que considerassem relevantes para a compreensão do tema, de modo que a construção das conversas foi sempre horizontal e de livre temática e duração.

Sobre o tema deste tópico, é relevante iniciar por uma explanação mais ampla sobre a categorização de perfis de liderança do povo Mebengokré em geral. Gordon (2006) aponta duas categorias: *benadjworo rajx* (*chefe grande*, na tradução do autor) e liderança. A partir de minha atuação profissional, identifiquei que nas aldeias Mebengokré a hierarquia política se constitui de caciques, chefes dos guerreiros e lideranças, todas categorias voltadas para os representantes homens. O cacique é a figura política e de gestão mais

importante na aldeia: ele representa a comunidade interna e externamente, direciona as atividades cotidianas e media a tomada de decisões.

Esse último aspecto merece destaque, pois o cacique Mebengokré não é alguém que toma decisões sozinho ou que controla ou manda nas pessoas e na aldeia. Ao contrário: ele é reconhecido como um bom cacique quando consegue orientar os parentes, fazer reuniões para que todos decidam o que é melhor, quando sabe representar bem a aldeia e comunicar aquilo que todos decidiram anteriormente, em reunião interna da comunidade. A *cacica* Eunice Antunes, interlocutora da pesquisa de Francine Rebelo, reforça essa compreensão, pois “não existe eu mandar, eu ‘tô’ coordenando e sendo mandada pela comunidade” (Rebelo 2015:201). Bekwynhjakoro, interlocutora desta pesquisa, também destaca esse papel de comunicadora das decisões tomadas pela aldeia Kriny, ao explicar como ocorre a preparação das lideranças para uma reunião na cidade:

“geralmente a gente conversa antes e a comunidade sempre orienta a liderança quando for para a reunião, a comunidade orienta que, se tiver algo concreto, de certeza, algo que seja benefício para a comunidade, para o povo, ele pode aceitar e dizer que sim. Agora se for uma conversa mal

⁴ Sou indigenista especializado na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e atuei na Coordenação Regional Kayapó Sul do Pará, que atende aos Mebengokré/Kayapó, de setembro de 2010 a março de 2018.

resolvida, mal feita, uma situação mal explicada, é para ele dizer que não ou não decidir em algum tipo de situação”. (Bekwynhjakoro Kayapó, 15/09/2018, Aldeia Kriny, Bannach, Pará).

Também sobre o perfil dos caciques, Lea (2012:27) destaca a importância do discurso para a constituição de lideranças, afirmando que “os líderes “falam [de forma] bonita (*kabēmetx*)”, bem como “o termo *mēbēngôkre* para chefe é *benjadjwàry* (cantiga/este/colocar), devido ao fato de que somente ele sabe, ou tem legitimidade para emitir as cantigas conhecidas como *bem*”.

Ainda que eu não tenha localizado nas entrevistas ou na minha atuação profissional nenhuma referência a essa competência do canto para uma indicação de cacique, cabe destacar que a habilidade de uma oratória firme é muito valorizada pelo povo Mebengokré para lideranças. Sobre os critérios para a escolha dos seus caciques, cabe fazer um paralelo com os elementos valorizados pelo povo Ticuna, apresentados por Ibarra e Souza (2016):

assim, às qualidades de liderança valorizadas pelos indígenas tais como prestígio, honestidade, reconhecimento comunitário, conhecimento e prática da cultura, abnegação e auto sacrifício pelo bem comum, foram agregadas outras, afins com as necessidades de relacionamento com as sociedades modernas ocidentais. Conhecer a legislação e os direitos indígenas, saber falar e escrever na língua nacional, ser capaz de dialogar com os poderes públicos e organismos não governamentais, saber gerir projetos

e recursos de fundos públicos e privados, participar da construção, acompanhamento, monitoramento e avaliação de políticas públicas são habilidades técnicas que foram impostas aos líderes indígenas. (Ibarra & Souza 2016:101-102).

No que tange aos caciques Mebengokré, as qualidades ou valores morais listados no começo da citação também encontram seus paralelos no *ethos* da etnia, especialmente o prestígio e o reconhecimento comunitário. Entretanto, os demais elementos que dizem principalmente sobre a relação desses povos com o Estado e a sociedade não indígena são muito valorizados nos perfis das lideranças. São pessoas que têm habilidade reconhecida com a língua portuguesa e conseguem se expressar com mais segurança em contextos externos, podendo representar a aldeia ou fazer um questionamento, explicar questões, traduzir falas, dentre outras necessidades. Gersen Luciano explica que:

utilizo o termo lideranças não-tradicionais para diferenciar as lideranças políticas cujas funções e cargos não seguem os princípios tradicionais, tais como os dirigentes eleitos de associações, professores, agentes de saúde (Luciano 2006: 10).

No contexto Mebengokré também é comum que as lideranças tenham uma atuação profissional específica, como professor ou agente indígena de saúde, os mais comuns. As lideranças também têm

articulações políticas externas, pois conseguem dialogar com gestores e outros agentes levando demandas diversas. Normalmente, nas reuniões, as lideranças auxiliam os caciques, especialmente os *mebêngê* (*velhos*), com traduções das falas e contextualização das discussões.

Quanto ao chefe dos guerreiros, ele tem uma atuação mais interna, de articulação dos homens dentro das aldeias. Sua participação é relevante nos momentos de festas, caçadas e outras providências a serem tomadas no cotidiano que exigem a organização dos homens. Há aqui uma relação muito próxima com a *chefe de mulheres*, como se verá. O chefe dos guerreiros somente se torna um representante político externamente caso o cacique não esteja ou não possa representar a comunidade, o que é muito esporádico.

Em algumas ocasiões também foram indicadas duas categorias representativas masculinas: o substituto e o assessor do cacique, que atuavam em situações pontuais específicas, como reuniões junto à Funai, na impossibilidade da participação do titular. Essa representação se dava mais num contexto simbólico do que prático, visto que o substituto ou assessor apenas se apresentava e não tinha uma atuação efetiva nas discussões, como se fosse unicamente um registro da presença do cacique ou um ouvinte, que relataria as informações ao *bēnjadjwýr* em seguida.

É importante frisar que todas as categorias – cacique, chefe de guerreiros, liderança e substituto/assessor – são indicações ou reconhecimento vindo das comunidades, a partir das trajetórias de cada um. Não há autoatribuição de nenhuma dessas atuações e não é aceitável que pessoas se intitulem representantes sem que tenham efetivamente sido designadas para tal por suas aldeias.

A manutenção da figura de caciques, chefes de guerreiro e *chefes de mulheres*, indicados a partir de critérios próprios estabelecidos pelo povo Mebengokré é um exemplo de afirmação política, uma vez que, em alguns povos, a interferência do Estado foi determinante para alterações na configuração sociopolítica do grupo e na produção de ranhuras no tecido social, como ocorreu no contexto do povo Xukuru, em Pernambuco, onde o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) “institucionalizou a posição de cacique para facilitar o controle do Estado sobre a população” (Barros Jr. 2012:128) ou com os *curaca*, “chefes de grupos locais - que detinham poderes mágicos e habilidades para tratar com não indígenas” (Ibarra & Souza 2016:104), mas que foram substituídos pela figura do capitão pelo governo colombiano entre os Ticuna do Trapézio Amazônico. Com os Mebengokré do Mato Grosso também houve essa interferência exógena, onde “os Villas Boas introduziram a figura do ‘capitão’ no Parque do

Xingu, um líder que gozava de confiança dos *kubê*⁵, responsável pela distribuição de bens industrializados (*nekretx*) enviados aos índios pela Funai” (Lea 2012:32).

Estabelecidas as categorias masculinas de representatividade, passaremos às *nirex* Mebengokré. A instituição de *cacicas* é um acontecimento recente (a eleição das três primeiras *cacicas* ocorreu em 2015), visto que era comum em algumas aldeias a indicação de *chefes de mulheres* como representantes principais das *nirex*. Além das *chefes de mulheres*, no desenvolvimento de minha pesquisa se apresentou um novo perfil reconhecido pelo povo: as novas lideranças de mulheres. É importante destacar novamente que as nomenclaturas utilizadas foram fornecidas pelas próprias interlocutoras e são utilizadas amplamente nas aldeias.

3 BĒNJADJWÝR NIRE: AS CACICAS MEBENGOKRÉ

A existência de caciques homens é um aspecto tradicional da sociopolítica Mebengokré. Mas em janeiro de 2015 foi a primeira vez que se ouviu falar de uma *cacica*, e a novidade também se fazia para os servidores da Funai mais antigos

em atuação na região.

Sobre este perfil, a principal interlocutora da pesquisa foi Tuíre Kayapó, a *nire* Mebengokré mais conhecida por parentes de outros povos e pelos não indígenas. A *cacica* contou que descende de uma família de lideranças, pois sua constituição como tal vem de muito tempo, desde quando ouvia falar sobre seus avôs, que também tinham sido caciques: “eu cresci vendo esse lado coletivo e então comecei dentro das aldeias a liderar mulheres, a participar e acompanhar movimentos dentro das aldeias e fui começando aos poucos”. Ela nasceu na aldeia Gorotire, TI Kayapó, onde viveu até 1996, quando saiu junto com outras famílias para formar a aldeia Las Casas, na TI de mesmo nome, homologada em 2009. No ano de 2011 ocorreu uma cisão em Las Casas, e Tuíre criou uma nova aldeia: Kaprankrere, acompanhada de outras famílias. Atualmente, a *cacica* retornou para Las Casas. Ela tem 54 anos, é mãe de quatro filhos e casada com Dudu Kayapó.

Tuire se tornou internacionalmente conhecida desde que protagonizou uma cena histórica durante o I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, uma grande mobilização contra a hidrelétrica de Belo Monte, ocorrida em 1988. Com 21 anos, de facão na mão, diante

⁵ *Kubê* ou *kuben*, termo da língua kayapó que significa não indígena.

de um *kuben* (não indígena) que representava a empresa Eletrobrás, Tuíre personificou todos os indígenas brasileiros quando negou a hidrelétrica e demonstrou força e disposição em lutar contra o empreendimento, se preciso fosse e, como de fato o foi, por muitos momentos da história recente.

Tuíre explicou que foi a primeira *cacica* a ser escolhida por sua aldeia, Las Casas⁶, em 2015. A motivação para sua eleição, segundo ela, foi a vitória da candidata Dilma Rousseff como Presidenta da República. O efeito dessa eleição histórica repercutiu diretamente no contexto político Mebengokré, que passou a eleger e reconhecer mulheres como *cacicas*, representantes máximas de poder político nas aldeias, juntamente com os caciques já existentes. As três primeiras *cacicas* eleitas foram Nhgrenhkramoro Kayapó, da aldeia Aukre; Nhakaê Kayapó, da aldeia Kikretum; e ela, Tuíre, todas no mesmo período. Rebelo (2015) também identificou essa mesma relação em sua pesquisa, pois “durante meus trabalhos de campo, os/as Guarani Mbya muitas vezes fizeram alusão à eleição de Dilma Rousseff, primeira presidenta do Brasil, como forma de explicar a recente emergência das *cacicas* mulheres nas aldeias” (Rebelo 2015:26).

Após a escolha destas três *bēnjadjwýr*, há

confirmação de que foram eleitas *cacicas* nas aldeias Gorotire e Turedjam, havendo, também, outras aldeias começando a se interessar pelo tema, sugerindo que a eleição de *cacicas* irá se expandir, gradativamente, para as demais aldeias.

Oé Kayapó acredita que as aldeias maiores – como é o caso de Gorotire, Kikretum, Turedjam e Aukre – passaram a ter necessidade de representatividade de mulheres, para que, ao lado dos homens, pudessem tomar decisões e ter um espaço de fala garantido. Segundo ela,

“antigamente as mulheres realmente não tinham esse lugar de ser, por exemplo, uma *cacica*, de ser uma pajé (...). E a questão de ser *cacica* é porque hoje em dia elas veem que elas têm que ter a voz delas, o que elas querem dizer ao lado do homem, porque os homens saem de casa falando que vão falar aquilo, que vão manter o posicionamento da reunião, chega lá eles não falam, não é, eles voltam e elas ficam frustradas, então elas querem que eles sejam porta-vozes, mas só que eles não atendem realmente o que elas querem. Então hoje em dia tem as *cacicas* porque as mulheres sentem falta, elas acabam elegendo uma mulher para ser *cacica*, para representar elas, o que elas querem, o que tem que ser feito, o que tem que ser dito”. (Oé Paiakan Kayapó, 09/03/2018, Redenção, Pará).

Esse interesse por ter seu espaço de fala nos espaços políticos também é apontado por Santos e Machado, no contexto das mulheres dos povos

⁶ No momento da pesquisa, Tuíre era *cacica* da aldeia Kaprankrere, que foi constituída a partir de cisão da aldeia Las Casas, ambas na TI Las Casas, no município de Pau D'Arco (PA). Atualmente, ela reside novamente em Las Casas.

de Oiapoque (AP), em que “as mulheres sentiam a necessidade de fazer parte nas tomadas de decisão, de dar opinião sobre sua situação e de falar o que estavam sentindo, mas não tinham espaço” (Santos & Machado 2019:82). Nos povos de Oiapoque, as mulheres compunham as primeiras assembleias e encontros nas décadas de 1970 e 1980 somente como apoio na organização, preparo dos alimentos e cuidados com as crianças, fato que foi mudando a partir do embrião de um grupo de mulheres, que culminou na criação da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão, em 2006. Atualmente, há *cacicas* ou lideranças mulheres na maioria das aldeias.

Tuíre Kayapó destacou que a atuação de uma *cacica* é para o contexto mais externo, nas articulações e mobilizações: “a minha liderança é mais para fora, para poder falar, para poder ser a voz do povo lá fora”. Essa externalidade é uma das primeiras características da atuação de uma *cacica*. Elas participam das agendas locais, regionais e nacionais (eventos diversos de mobilização, reuniões com instituições públicas e privadas, eventos sociais etc.), sendo reconhecidas pelos gestores como representantes de suas aldeias igualmente como os homens.

No caso de Tuíre, especialmente, ela é mais conhecida que o cacique de sua aldeia, sendo o nome de referência para agendas externas.

Nhakaê, *cacica* de Kikretum, é presença constante no município paraense de Tucumã e tem agenda permanente com os gestores públicos – Funai, Dsei, Prefeitura – e outras instituições. Esse externo, o “sair da aldeia” para espaços políticos, antes de exclusividade masculina, Luana Cardoso chama de reterritorialização. Antropóloga, liderança indígena do povo Kumaruara, com atuação permanente no movimento indígena, ela reflete:

Nesse sentido, as mulheres estão se reterritorializando politicamente nos espaços tidos antes como de dominação masculina. O papel político das mulheres indígenas configurou em um quadro de múltiplas identidades políticas, no qual as mulheres assumem posições em diferentes situações da vida cotidiana. (Cardoso 2019:304).

Outra característica significativa do perfil das *cacicas* identificada na pesquisa é a relação de linhagem ou de parentesco com outras lideranças. Tuíre rememorou que tinha avôs que eram lideranças e que desde pequena ouvia de sua avó e sua tia sobre essas lideranças, sobre características, sobre como ser uma, afirmando que “cresci vendo esse lado coletivo”. Nhakaê é filha do principal cacique da aldeia Kikretum e neta de um dos mais importantes caciques do povo Mebengokré na história recente – Tuto Pombo Kayapó. Outra interlocutora, Nhakta Kayapó, afirmou que a escolha da *cacica* da aldeia Gorotire “é através

da família dela, porque o cacique é passado de geração para geração”, também estabelecendo esse vínculo de descendência ou parentesco para as indicações de *cacicas*.

O perfil de uma *cacica* se constitui, também, a partir de sua atuação e isso inclui a preocupação e o cuidado com o outro. Tuíre explicou que uma *cacica* deve ter “preocupação com sua comunidade, com as pessoas, carisma com a comunidade, cuidar bem de sua comunidade, como *meprires* (crianças), *mebêngêt* (velhos), sempre estar em luta dentro da aldeia, organizando”, o que remete a uma série de preocupações e atitudes que demonstrem esse cuidado.

Outra característica relevante para a atuação de uma *cacica* é o conhecimento da realidade de suas aldeias e a capacidade de se basear nela para pautar suas demandas, apresentadas, principalmente, ao Governo (nos diferentes níveis). A presença das mulheres no cotidiano das aldeias – da roça ao preparo dos alimentos, do cuidado das crianças aos mais velhos, do uso dos recursos que contemplam desde a água ao peixe – garante a elas um olhar privilegiado sobre as pessoas, sobre os recursos e sobre a aldeia de um modo geral, o que as constitui como interlocutoras privilegiadas das demandas de suas comunidades. Os homens são

reconhecidos por repassarem as necessidades mais estruturais (equipamentos, recursos financeiros e materiais diversos), ao passo que as mulheres têm a propriedade de aprofundar as questões, apontar dados desde a saúde, educação até aspectos econômicos e culturais. E as *cacicas*, assim, teriam essa habilidade reforçada, como lideranças e como mulheres.

É importante destacar, também, outras características geralmente atribuídas às lideranças de modo geral, mas que também se aplicam às *cacicas*: a habilidade de se expressar, não ter vergonha, ter força para defender seu povo e respeitar a todos, indígenas e não indígenas. São habilidades muito vinculadas à capacidade de se relacionar com o outro, e esse outro pode ser o parente da aldeia ou o gestor público durante uma reunião.

Sobre aspectos positivos e negativos dessa atuação, Tuíre corroborou com a argumentação de Oé sobre “o que é bom de ser liderança é ter reconhecimento, ter o respeito e a autonomia de estar lutando. O que é ruim é que é cansativo e, às vezes, os problemas que a gente enfrenta de os parentes serem contra, uns não querem respeitar. Então, assim, hoje em dia tem muito isso”.

4 CHEFES DE MULHERES: AS LIDERANÇAS NAS ALDEIAS

Tuíre Kayapó, em sua entrevista, frisou que a principal diferença entre *cacicas* e *chefes de mulheres* é o âmbito de atuação: as *cacicas* representam suas aldeias nos diversos contextos políticos, interna e externamente. Já as *chefes de mulheres* são lideranças no contexto de suas comunidades, para organizar e atuar na conjuntura local. Bekwynhjakoro, *chefe de mulheres* da aldeia Kriny, traçou seu perfil de atuação quando exercia a mesma função na aldeia Gorotire, onde residia antes de mudar para Kriny:

“Fui líder das mulheres lá no Gorotire. Fui escolhida por ter alguns perfis, que são: ser calma, ter paciência com todo mundo e sempre reunia as mulheres para poder aconselhar, orientar. Eu juntava para poder fazer as festas, as pinturas, algo que fosse acontecer na aldeia, para fazer limpeza ou algo do tipo, era eu que saía conversando de casa em casa, mobilizando para algum tipo de ação dentro da aldeia. Devido ao jeito que eu estava fazendo todo mundo me respeitava, juntamente com outras duas, que trabalhavam comigo, porque gostavam do jeito que eu estava fazendo”. (Bekwynhjakoro Kayapó, 15/09/2018, Aldeia Kriny, Bannach, Pará).

Bekwynhjakoro agora é a *chefe de mulheres* da aldeia Kriny, na TI Kayapó, dividindo esta função com outras duas mulheres – Bekwynhry Kayapó e Amimhitô Kayapó, casada com um dos caciques de Kriny, Pedro Paulo. Natural da aldeia

Gorotire, Bekwynhjakoro também é esposa do outro cacique de Kriny – Ngoty Kayapó, filho do cacique Kanhok, uma das lideranças tradicionais mais importantes do povo Mebengokré. A família se mudou de Gorotire para Kriny quando o sogro, Kanhok, fundou a aldeia e indicou o filho para ser cacique.

Essa relação conjugal da *chefe de mulheres* com o cacique é indicada por Cohn (2019), no contexto do povo Xikrin do Bacajá, em que a autora identificou como “associações femininas” e “associações masculinas”, sendo que “embora estejam ligadas – dado que as últimas se centram nos chefes da aldeia e as primeiras, na esposa dos chefes –, revelam uma esfera de tomada de decisões e de colaboração autônoma e clivada pelo gênero” (Cohn 2019:554). Ainda que não seja uma regra, as mulheres dos caciques, na prática, vêm assumindo esse lugar de liderança nas organizações coletivas do cotidiano das *nirex*.

No caso de Bekwynhjakoro, de Kriny, ela reforçou que também tem uma agenda política por ser esposa do cacique, ter que se posicionar nas reuniões e tomar decisões quando ele se ausenta. Ela não foi eleita, mas explicou que, exatamente por ser esposa do cacique, tem assumido essa atuação de representar as mulheres nas reuniões, inclusive de se apresentar em contextos externos, quando necessário. Ela também indica uma atuação mais

próxima do seu marido e cacique na organização da aldeia.

É interessante observar que o perfil de *chefe de mulheres* congrega características pessoais e de atuação no cotidiano da aldeia. Nhakta Kayapó explicou que “a gente escolhe a pessoa que respeita, que recebe com carinho, que ajuda, então a gente escolhe aquela pessoa. Não tinha um nome, uma espécie de cargo. A gente só escolhia e ela ficava”. Ser calma, paciente e mediadora, além de possibilitar a união das mulheres, é apontado por Bekwynhjakoro, o que infere que essa mulher deve ter uma boa relação com todas as demais, para garantir a união, a convivência harmônica, o apoio e a atuação conjunta em demandas comuns. Essa união é salutar e vai muito além da harmonia da aldeia, como aponta Segato (2012):

Os vínculos exclusivos entre as mulheres, que orientavam para a reciprocidade e a colaboração solidária, tanto nos rituais como nas tarefas produtivas e reprodutivas, veem-se dilacerados no processo do encapsulamento da domesticidade como “vida privada” (...). As consequências desta ruptura dos vínculos entre as mulheres e do fim das alianças políticas que eles permitem e propiciam para a frente feminina foram literalmente fatais para sua segurança, pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior. (Segato 2012: 8).

A autora reflete sobre o esvaziamento do poder das mulheres indígenas em suas comunidades, produzido pelas relações de seus povos com o colonial/modernidade. Esse enfraquecimento do poder tradicional da mulher (baseado nas relações de dualidade e complementaridade), produz um contexto de subalternização e insegurança, como a própria autora aponta, culminando na violência física e psicológica. Segato (2012) discute outros elementos que interferem nesse contexto de violações, mas o que cabe destacar, nesse tópico, é que a *chefe de mulheres* atua exatamente para garantir que as mulheres Mebengokré mantenham-se unidas, constituindo relações de sororidade e apoio, seja nas sessões de pintura coletiva, na partilha de alimentos ou no combate à violência doméstica. Sobre esse tema, em específico, Bekwynhjakoro afirmou que a aldeia Kriny tem um controle social efetivo e estratégias próprias para lidar com possíveis ocorrências, o que permite relacionar diretamente a atuação das *chefes de mulheres* à proteção das *nirex* da aldeia. Todo esse contexto reforça a “potência feminina e a feminilidade como potência” (Cohn 2019:565)

A *chefe de mulheres* também é uma mobilizadora para atividades coletivas, responsável por seu planejamento, de modo a garantir que todas se unam para realizar as tarefas definidas, tudo isso com respeito e carisma, para que todas sejam

motivadas a realizar as atividades em conjunto, como ocorre. As principais atividades são a pintura coletiva, a confecção de adornos padronizados para festas, a coleta de recursos na mata, o preparo de alimentação nos eventos e festas, entre outros.

Nhakta Kayapó indicou, ainda, outra atribuição da *chefe de mulheres*: a representatividade política no contexto das aldeias, pois informou que, naquele momento, sua aldeia “não tinha *cacica*. Ela [*a chefe de mulheres*] representava nós em toda reunião, ela falava, ela vai lá ouvir e passar para nós, às vezes a gente fala a nossa ideia: olha, fala isso, a gente precisa disso. Mas ela nunca saiu para outra aldeia”. Essa atuação política, ainda que restrita ao interior da aldeia, é reconhecida pelas outras mulheres como uma representatividade, visto que há uma organização para que essa representação ocorra.

A principal diferença em relação às *cacicas* está no espaço de atuação, mas também se dá nas atividades executadas. Em algumas aldeias é a *chefe de mulheres* que participa das reuniões representando as demais mulheres, sendo, muitas vezes, a única *nire* presente. Ela, portanto, é uma liderança fundamental para mobilizar, manter os arranjos sociais e também equilibrar a representatividade política entre homens e mulheres quando não há *cacica* eleita.

5 NOVAS LIDERANÇAS: O PERFIL DE ATUAÇÃO PARA ALÉM DAS ALDEIAS

Além das *cacicas* e *chefes de mulheres*, há outra categoria que, mesmo que não formalmente reconhecida como de uma liderança tradicional, tem em sua prática política a atuação bem definida, além de ser um perfil que tem despontado nos últimos cinco anos e se destacado nas arenas políticas externas, além de já ser valorizado nas aldeias. São as mulheres que têm assumido funções nas instituições públicas, especialmente na área da saúde e que, a partir dessa atuação, têm se constituído como exemplo de referência nos questionamentos, na defesa de demandas e no papel de interlocutoras e mediadoras entre os códigos indígenas e não indígenas.

Luciano (2006: 16), no contexto dos povos indígenas do alto rio Negro, reconheceu a ocorrência do perfil que denominou de “novas lideranças políticas”, com características que se aproximam das identificadas nesta pesquisa:

O termo novas lideranças políticas é utilizado para designar aquelas que recebem tarefas específicas para atuar nas relações com a sociedade não indígena, ou seja, lideranças que não seguiram os processos sócio-culturais próprios para chegarem ao posto. São os dirigentes de associações e de comunidades, os dirigentes políticos e técnicos indígenas. Embora complementares, são diferentes das “lideranças tradicionais”, como os

caciques ou chefes de povos, clãs, frátrias ou sibs, tanto no processo de escolha ou legitimidade, quanto nas funções que exercem. (Luciano 2006:16).

O autor enfatiza que essas não são “lideranças tradicionais” e que sua atuação se daria num contexto político mais externo, “geralmente são consideradas como *brokers* (*mediadores*) entre as antigas lideranças e a sociedade regional ou nacional” (Luciano 2006:16). Essa capacidade de mediação entre seu povo e a sociedade não indígena se coaduna com as características apontadas para esse perfil de novas lideranças. Dessa forma, “suas escolhas ou legitimidades passam por sua capacidade de se relacionar com o mundo não-indígena, como falar a língua portuguesa e possuir bom nível de escolaridade” (Luciano 2006:16), critérios importantes para essa relação a ser estabelecida com o mundo *kuben*.

As trajetórias de duas das interlocutoras da pesquisa apontam para esse perfil de mediadoras dos dois contextos: indígena e não indígena. Nhakmanko Kayapó, mais conhecida como Nhakta, é agente indígena de saúde e trabalha na sede do Dsei Kayapó, em Redenção (PA), onde reside atualmente. Tem quatro filhos, dois homens e duas mulheres, é casada e o marido é auxiliar de

dentista também pelo Dsei, atuando nas aldeias. Nhakta tem 32 anos, estava cursando o terceiro ano do ensino médio na época da entrevista (2018), com perspectiva de continuar a formação para um curso técnico ou mesmo uma graduação na área da saúde. Seu pai, um importante cacique da aldeia Gorotire, levou a família para morar em Redenção quando ela era criança, ficaram por poucos anos, período em que ela estudou e aprendeu a falar português, além de outros códigos da sociedade *kuben*.

Nhakta explicou que começou a trabalhar ajudando os não indígenas da saúde no atendimento às famílias da aldeia Gorotire e como se destacou nessa função, passou a ser convidada a participar de reuniões fora da aldeia, para falar sobre a realidade de seu povo. Porém, em função de questões internas, decidiu deixar o emprego e se mudou para a aldeia Kaprankrere, no município paraense de Pau D’Arco, onde morou e estudou até 2012. Em 2015 passou no processo seletivo do Dsei e voltou a trabalhar, primeiramente nas aldeias, mas, agora, somente na sede, passando a residir novamente em Redenção, sede do órgão.

A segunda interlocutora desse perfil é Oé Paiakan Kaiapó, de 37 anos, graduada em Serviço Social, mestranda em Sociologia e Antropologia, tem duas filhas adolescentes e é separada. Filha de

Paulinho Paiakan Kayapó⁷ e neta de dois caciques, um do lado materno e outro do lado paterno, ela informou que pertence à “linha de lideranças⁸”, que explicou ser uma base para a indicação da maioria das “grandes lideranças”. Oé morou na aldeia Aukre, TI Kayapó, até os quatro anos de idade, depois mudou-se para Belém (PA) com sua família para acompanhar o pai, que era servidor da Funai. Desde então passou a morar e estudar na cidade, necessidade que o pai percebia para que, no futuro, suas filhas pudessem representar e lutar pelo povo Mebengokré.

Sua primeira experiência profissional foi na Prefeitura de Conceição do Araguaia (PA), como assistente no Departamento de Cultura. Depois assumiu o cargo de professora na aldeia Gorotire, ficando por quatro meses. Retornou a Redenção, tentou vagas de emprego em outros espaços, mas alega que o preconceito com sua identidade indígena reduzia suas oportunidades. Foi contratada pelo Dsei Kayapó do Pará e atuou

no período de 2014 a 2019, mais especificamente no Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI) de seu povo. Desde então é assessora da Associação Floresta Protegida, com sede em Tucumã (PA), organização que representa a maioria das aldeias Mebengokré/Kayapó.

Tanto Nhakta como Oé, na época da pesquisa, eram funcionárias públicas da área da saúde e/ou instituições importantes para o contexto Mebengokré. Além da atuação profissional, o acesso à formação escolar também é um diferencial, pois todas as interlocutoras têm escolarização para além do ensino fundamental ofertado nas aldeias, pois compreenderam a necessidade de avançar nos estudos para alcançar novos espaços de atuação política e profissional, além de terem tido a oportunidade por meio de suas famílias para a continuidade dos estudos.

Ana Manoela Primo dos Santos, indígena Karipuna, reflete sobre os deslocamentos de mulheres de seu povo para acessarem a formação

⁷ Paulinho Paiakan era cacique e uma importante liderança do povo Mebengokré. Tornou-se mundialmente conhecido por defender as demandas de seu povo em diversos contextos no Brasil e no exterior. Amigo de artistas famosos e referência na militância indígena, seu nome ficou conhecido nas décadas de 1980 e 1990 e ainda hoje é destaque no contexto Mebengokré e indigenista. Paulinho era servidor da Funai, pai de três filhas, casado e faleceu em 2020, vítima de Covid-19.

⁸ É a relação de descendência do *bēnjadjwýr tǝx* (chefe maior, cacique forte ou de prestígio). Os grandes caciques seriam descendentes de outros caciques importantes do povo Mebengokré, o que contribui para a sua indicação, por isso, o termo é destacado por Oé nos casos de Tuíre e dela mesma, por descenderem de grandes chefes do povo Mebengokré. Cabe ponderar, entretanto, que esse não é um critério absoluto para a indicação de caciques/*cacicas*, mas ser da “linha de lideranças” é motivo de prestígio social e também implica na composição de uma performance política mais atuante, pois estar na “linha de liderança” significa ter tido uma preparação maior para a atuação, como indica Tuíre nos processos de aprendizado que vivenciou com seus avós e avós, grandes lideranças.

escolar em níveis para além do ofertado nas aldeias. Em seu texto, ela rememora a decisão de seu avô em encaminhar as filhas mais velhas para estudar em Belém, a capital paraense, fora da aldeia, uma iniciativa pioneira no seu povo. Ana Manoela afirma que “nós, quando trasladamos pelos espaços urbanos, não esquecemos quem somos, estamos conectadas ao povo e a aldeia” (Santos 2020:17), compromisso que tanto Nhakta como Oé reforçam em suas falas, ao afirmarem que suas formações escolares e acadêmicas permitiram-lhes estar em espaços antes só ocupados por não indígenas ou por homens Mebengokré e que, assim, nesses lugares, elas podem continuar ajudando seus parentes, mesmo fora da aldeia, mas nunca distantes.

A escolarização e a permanência na cidade também possibilitam outros aprendizados considerados importantes por essas novas lideranças, como a fluência na língua portuguesa, o acesso a serviços bancários, o domínio de códigos sociais, dentre outros, ferramentas que ajudam a realizar a leitura da sociedade não indígena e que contribuem para essas mulheres se destacarem como tradutoras em ambos os contextos – Mebengokré e *kuben*.

As novas lideranças representam as *nirex* que têm um emprego, moram nas cidades, cuidam de seus filhos sustentam suas casas ou dividem as despesas com seus maridos que viajam, participam

de eventos e do movimento indígena, falam e são ouvidas, que estudam e se formam, que são profissionais respeitadas e que valorizam e respeitam sua cultura e, por tudo isso, se tornam cada vez mais referência de autonomia e de luta para as outras *nirex* Mebengokré. Lea e Maia Paiakan Kaiapó, mulher do povo Mebengokré/Kayapó e irmã de Oé Kaiapó, interlocutora dessa pesquisa, trazem, em seu texto, um recorte do ano de 2011, relativo às *nirex* Metuktire, também Kayapó:

(...) ao indagar as mulheres sobre a vontade de estudar e trabalhar como professoras, tal como alguns homens estão fazendo, riram da antropóloga constatando, com toda razão, que estão plenamente ocupadas com seus filhos e seus netos, sendo impensável acumular mais tarefas cotidianas. (Lea & Kaiapó 2020:101).

O exemplo das novas lideranças interlocutoras dessa pesquisa, assim como a própria autora, Maia, e outras mulheres Mebengokré demonstra que esse quadro vem se alterando gradativamente. Se não representa o desejo de todas as *nirex* estudar e trabalhar em profissões diversas, é certo que muitas meninas e jovens, a partir do acesso à escola, de outras oportunidades de continuidade da formação escolar e, ainda, do exemplo que suas parentas constituem, já vislumbram futuros outros para além do cotidiano tradicional da aldeia.

As interlocutoras e outras parentas do mesmo perfil, mesmo que não sejam formalmente instituídas como lideranças, já são exemplos

de *nirex týx* (*mulheres fortes*), de mulheres que lutam, que estão conquistando novos espaços e que serão exemplo para as *menire* (meninas, crianças) que estão agora aprendendo sobre ser mulher Mebengokré.

A atuação de novas lideranças é extremamente complexa e desafiadora para essas mulheres. O distanciamento da aldeia, as cobranças dos parentes, o preconceito dos não indígenas, além do acúmulo de tarefas da vida profissional, familiar e pessoal, são questões que perpassam a todas. Luana Kumaruara afirma que “pelo fato de eu ser jovem e mulher, encontrei muitas barreiras e vi o quanto é difícil transitar e se legitimar como liderança em espaços institucionais” (Cardoso 2019:301). Oé, em sua entrevista, também indicou vários pontos desafiadores para sua atuação. As novas lideranças, portanto, estão permanentemente em aprendizado, superação, afirmação e na luta pela abertura e manutenção dos espaços que não são delas, são de seus povos e para que outras mulheres possam ocupá-los futuramente.

5.1 NIRE TÝX (MULHER FORTE): ELEMENTOS QUE CONSTITUEM A NIRE MEBENGOKRÉ EM ATUAÇÃO POLÍTICA

Para além dos perfis de lideranças instituídos formalmente, é possível perceber características

gerais na atuação das *nirex* Mebengokré em contextos políticos. Diferentes mulheres, de diferentes aldeias e em diferentes contextos são reconhecidas por práticas, posicionamentos e intervenções que apresentam semelhanças, o que infere que a atuação política das *nirex* Mebengokré, especialmente considerando suas performances, pode indicar elementos de um perfil compartilhado, constituído em suas atuações cotidianas, mas que são permeados de interesses políticos, relações de poder e por seu *ethos* como “expressão correspondente de seus aspectos afetivos padronizados” (Bateson, 2006:96).

É importante compreender as implicações referentes ao ponto de onde parte o olhar do interlocutor que se refere ao perfil de mulheres Mebengokré. Quem fala “de fora” costuma comparar os perfis de atuação com o homem, além de demonstrar um estranhamento e valorizar o fato dessas mulheres terem espaço de fala e posicionamento crítico nos contextos diversos, quase exotizando essa possibilidade. Para as *nirex* Mebengokré, não há nenhum estranhamento ou constrangimento, mas apenas a constatação de que possuem uma atuação efetiva dentro de suas aldeias e que essa atuação tem características próprias, diversas da masculina, inclusive tendo orgulho dessa distinção que fazem questão de estabelecer sempre de forma positiva, visto que

“as mulheres também fazem parte das engrenagens que movimentam a vida social” (Santos & Machado 2019:81).

O primeiro estranhamento comum vem do fato de as *nirex* se posicionarem, serem ouvidas e consideradas em suas afirmações. A descoberta de que aquelas mulheres – que aparentemente são tímidas, que não falam português diretamente, que usam o mesmo modelo de vestido e normalmente estão cercadas de crianças e acompanhadas por um homem – sabem se expressar, criticar, demandar, e que podem fazer isso de forma mais enfática que o homem, surpreende a muitos, especialmente quando os homens respeitam esses discursos, como se isso fosse novidade. Maria Matos contribui para essa desconstrução:

Engana-se quem pensa ser recente esse protagonismo das mulheres indígenas no contexto político das relações interétnicas só porque o movimento indígena incorporou a perspectiva de gênero em sua agenda política nesses últimos anos. 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). O fato de as mulheres indígenas não frequentarem lugares públicos ou mesmo de serem limitadas quando dele participam, não significa que estão sendo mantidas alienadas das tomadas de decisões coletivas sobre o destino de seu povo (Matos 2012:146).

Assim, é comum que para o não indígena a atuação dessas mulheres seja vista como periférica, não protagonista, de “bastidores”, ao passo que para elas e seu povo há uma atuação estratégica, determinante, que se estabelece nos locais onde são tomadas as decisões – em suas casas e nas reuniões internas das aldeias. Cinthia da Rocha contribui com esta temática da atuação política no contexto doméstico:

Entre os/as Kaingang, observa-se que, apesar de os homens salientarem sua centralidade na tomada de decisões que se referem a seus grupos domésticos ou à coletividade da vida aldeã, é muito comum que tais decisões sejam adotadas somente após a consulta das opiniões das mulheres. É quando as reuniões públicas são paralisadas e os homens retornam para suas casas que as mulheres colocam suas posições. Assim, posteriormente, ao voltarem para o grande grupo masculino, eles repassam essas informações como se fossem ideias pessoais. Portanto, mesmo que as influências femininas na sociopolítica Kaingang não sejam explicitadas – e sejam especialmente abafadas pelo discurso dos homens – elas são efetivamente importantes e decisivas nessas dinâmicas. (Da Rocha 2012:118-119).

Segato (2012), considerando o contexto de diversos povos amazônicos e do Grande Chaco¹⁰, na América do Sul, afirma que esta divisão de tomada de decisão entre os espaços do coletivo da domesticidade é

10 É uma área composta por regiões da Argentina, Brasil, Bolívia e Paraguai e *chaqueños*, é o nome dado aos habitantes dessa região sobretudo no Norte argentino – Resistencia, Santiago del Estero e Ciudad de Formosa – não existindo uma tradução em língua portuguesa que se adeque ao original em castelhano (Segato, 2012:13, nota de rodapé ao final do texto).

habitual e ocorre em um mundo claramente compartimentalizado no qual, ainda que exista um espaço público e um espaço doméstico, a política, como o conjunto de deliberações que leva às decisões que afetam a vida coletiva, atravessa os dois espaços (Segato 2012:8).

É importante destacar que a autora usa o termo “compartimentalizado”, de modo a reconhecer que existem distinções entre os espaços e seus ocupantes, mas, na continuidade de sua escrita, defende que “não existe o monopólio da política pelo espaço público e suas atividades, como no mundo colonial moderno. Ao contrário, o espaço doméstico é dotado de politicidade” (Segato 2012:08), reafirmando que as mulheres têm atuação política efetiva e legitimada mesmo nos contextos tradicionais em que as arenas de decisão são masculinas ou que há espaços distintos desse processo.

Outro ponto a ser debatido é quanto às instâncias de representatividade. No contexto Mebengokré não há associação de mulheres: elas são parte das aldeias que compõem as associações de seu povo. Desse modo, suas atuações políticas não são institucionalizadas no formato organizacional não indígena, mas sim partem dos modos tradicionais e próprios de atuação e organização sociopolítica e isso não interfere ou reduz sua relevância. Como afirmam Santos e Machado (2019), ao refletir a

partir do contexto da Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão (AMIM), em Oiapoque (AP):

(...) é imperativo afirmar que a atuação feminina no movimento indígena não se restringe e nem se inicia somente a partir da constituição de suas entidades organizativas de mulheres indígenas. É certo que essas entidades muito contribuem para um maior envolvimento, aglutinação e organização dessas mulheres, como é o caso da AMIM no Oiapoque, mas é necessário que se entenda que a mulher indígena atua em sua sociedade desde sempre, embora isso não seja dito em muitas abordagens acadêmicas a respeito do tema. (Santos & Machado, 2019:84).

Trazer essas questões é relevante não para determinar ou reforçar que as *nirex* Mebengokré têm sua atuação política limitada à esfera doméstica (de modo geral, uma vez que as *cacicas* e novas lideranças têm atuação em contextos externos, como já apresentado), mas, sim, para compreender que há diferentes estratégias acionadas para a participação dessas mulheres, seja diretamente nas reuniões ou nas discussões internas de cada casa, bem como que o “doméstico” também é espaço social e, portanto, político. Assim

faz-se necessário não apenas visibilizar a participação das mulheres como agentes sociais integrados nas diversas esferas em que atuam, mas, também, considerar políticos espaços até então tidos como privados” (Rebello 2015:182).

A mulher Mebengokré também é reconhecida

por sua habilidade de se posicionar nos contextos políticos, inclusive os não indígenas. Nhakta, sobre uma *chefe de mulheres* da aldeia Gorotire, afirmou que “ela fala, tem voz, todas as coisas ela fala, levanta, ela só é bem tímida, mas quando tem que falar ela tem voz, ela fala, ela representa as mulheres também”, exemplificando que as mulheres Mebengokré sempre se posicionam em público quando necessário. Oé destacou em vários momentos de sua entrevista as características significativas para traçar o perfil de atuação política de uma *nire* Mebengokré, em especial, a coragem, o empoderamento, a força e a determinação de agir quando necessário. A expressão *nire tyx* (mulher forte) resume este perfil de mulheres de luta, de posicionamento, de ação e de agência, seja em suas aldeias ou fora delas.

5.2 NIRE E MEMY (HOMEM): DISTINÇÃO E COMPLEMENTARIEDADE

A comparação entre as lideranças masculinas e femininas é quase instantânea ao se abordar este tema, seguida do estranhamento da descoberta ou constatação da firmeza com que as mulheres se posicionam, como se fosse um comportamento esperado exclusivamente dos homens. Essa dualidade e “oposição entre gênero masculino e feminino (...) estão onipresentes em seu cotidiano”

(Lea 2012:30) e parecem já ter sido assimiladas por aqueles que convivem diretamente com o povo Mebengokré. Como tema intrínseco à concepção desse povo e das percepções sobre ele, a dualidade também será vista nesta perspectiva da atuação política.

Cabe uma reflexão sucinta sobre a dualidade aqui apontada em diversos trechos. Segato (2012) analisa o binarismo como o antagonismo da dualidade e de que forma a colonial/modernidade vem estabelecendo relações binárias onde, tradicionalmente, havia dualidade e complementaridade:

O gênero, assim regulado, constitui no mundo-aldeia uma dualidade hierárquica, na qual ambos os termos que a compõem, apesar de sua desigualdade, têm plenitude ontológica e política. No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual. (Segato 2012: 9).

A desigualdade a que a autora se refere está nas diversas formas como os povos compreendem as relações entre homens e mulheres, estabelecendo divisões de tarefas e papéis sociais distintos. No contexto Mebengokré, igualmente, desde a divisão

de tarefas cotidianas à cosmologia e vida ritual. Mas cabe destacar o que foi reiterado na pesquisa pelas interlocutoras: o homem não é o inimigo, mas sim o marido, familiar ou membro do mesmo grupo, com o qual as *nirex* desejam somar nas lutas em benefício de todos. Sobre as relações de gênero, Lea e Kaiapó (2020) fazem algumas reflexões sobre feminismo e mulheres indígenas, em que

Maial argumenta que o feminismo entra no sentido de dar voz às mulheres, de dar espaço a elas de representação dentro do movimento indígena, mas não no sentido de interferir na cultura. As mulheres não querem realizar as mesmas atividades que os homens, por exemplo, não querem caçar e pescar. Elas têm suas próprias atividades e saberes, como aquilo que diz respeito às roças e à pintura corporal. (Lea & Kaiapó 2020:99).

As *nirex* Mebengokré também estabelecem distinções significativas entre representatividades de homens e mulheres, especialmente nos espaços externos, requerendo para si um papel atuante no que tange às demandas mais afeitas às famílias de suas aldeias. Entretanto, essas diferenças não soam como atrito ou como uma necessidade de estabelecer uma hierarquia de atuação, mas sim performances que se somam, pois “diferentemente do posicionamento político antagônico assumido por feministas, as mulheres indígenas se colocam no movimento indígena, sobretudo em sua fase

inicial, de modo complementar à luta dos líderes masculinos” (Matos 2012:140). Oé reforça essa afirmação, pois “uma coisa unifica e complementa a outra. Enquanto o cacique está lutando por outras coisas a *nire* está lutando pelas pessoas”. (Oé Paiakan Kayapó, 09/03/2018, Redenção, Pará).

Durante a pesquisa, foram indicadas características distintas de lideranças de homens e mulheres. Bekwynhry apontou que “as mulheres é que têm mais coragem que os homens, para falar e reivindicar realmente a necessidade”, estabelecendo uma distinção já sinalizada anteriormente: as *nirex* são as que falam, que tocam nos pontos mais sensíveis, que questionam e cobram as demandas mais delicadas em uma discussão, que têm a coragem, como fala Bekwynhry, de apontarem o dedo e estabelecerem falas consideradas duras.

Oé indicou uma distinção de performance nos processos de mobilização, tomando como exemplo um ato que participou com seu povo. Enquanto o homem seria reconhecido pela virilidade, observada na força física, na borduna e na pintura corporal, as mulheres demonstram essa força por sua presença e determinação. Para Oé, o homem estereotipa a força física, mas a *nire* a demonstra na resistência física, na concentração para a mobilização e na disposição para atuar enquanto for necessário:

“(...) e eu acredito muito porque elas têm mais autonomia e mais força que os homens, até durante o movimento também. No movimento eu prestei muita atenção nisso: os homens têm aquele instinto masculino, forte, pintura, borduna e força. E só cantam e dançam durante aquele evento ou algo do tipo, quando duram. Já as mulheres não, elas procuram não comer, apenas bebem água, se for preciso elas dançam a noite toda, o dia todo, elas não têm a tranquilidade que o homem já tem, elas são mais comprometidas que o homem”. (Oé Paiakan Kayapó, 09/03/2018, Redenção-PA).

A distinção também se dá marcadamente diante das demandas apresentadas por cada gênero. As mulheres teriam uma visão mais voltada para suas aldeias, para as pessoas e suas demandas. Os homens tendem a se preocupar com o estrutural, a conjuntura mais ampla e recursos materiais. Oé indicou, no contexto da saúde, que eles costumam pedir coisas mais estruturais e materiais, como barcos, motores, construção de postos de saúde, elementos que também são importantes. Já as mulheres, por estarem a par da realidade e das dificuldades enfrentadas pelas pessoas, se preocupam mais com a qualidade do atendimento prestado, sabem informar sobre as doenças que afetam seus parentes, sobre a qualidade da água, sobre os medicamentos que estão em falta, dentre outras questões ligadas ao cotidiano ou que o impactam. Luana Kumaruara reforça que a atuação política da mulher indígena é mais ampla e voltada

para as demandas que envolvem as pessoas e suas aldeias como um todo:

O reflexo desta posição política feminina resulta na amplitude dos debates que vão além da questão da terra, mas do território que abarca necessidades centrais como educação, saúde, meio ambiente e a empregabilidade por meio de projetos sociais e econômicos que valorizam a cultura e a identidade indígena nas suas aldeias. (Cardoso 2019: 305).

Para além das distinções de performance e de demandas, também são apontados fatores socioculturais como determinantes para uma atuação diversa entre homens e mulheres, que seriam mais desconfiadas e tímidas e, portanto, mais distantes nessa relação de atuação política junto aos gestores públicos. O fato de não viajarem sozinhas ou não falarem com outros homens não indígenas, especialmente as mulheres casadas, teria implicações e limitações para essa performance representativa, principalmente as que exigem deslocamentos para fora das aldeias.

Ainda que tenham sido estabelecidas diferenças significativas entre as lideranças de homens e mulheres, questões essas que são, inclusive, motivo de orgulho para as *nirex* entrevistadas na pesquisa, essa constatação não pretende estabelecer um escalonamento de atuações. Como foi destaque no depoimento de Oé, que abre esse tópico, a palavra é complementaridade, exemplificado

pela fala de Bekwynhjakoro sobre os processos de representatividade política na aldeia Kriny:

“Geralmente é o homem e a mulher. O homem, por ele ser líder, ele toma conta dos assuntos referentes aos homens. Por exemplo, quando chega algum visitante na aldeia ou alguém para abordar algum assunto, é preciso que, hoje em dia, os dois participem, então tem um homem para poder juntar os homens naquele local e tem a mulher representante para poder recolher as mulheres naquele local também, para poder passar essas informações para as mulheres também”. (Bekwynhjakoro Kayapó, 15/09/2018, Aldeia Kriny, Bannach, Pará).

Bekwynhjakoro reconhece o papel de liderança do homem, estabelecendo-o como o líder, alguém que está à frente dos processos políticos. Entretanto, a mulher está ao lado, dividindo o papel de representante, de atuante, de líder das mulheres. Portanto, essa atuação, “ainda que possam funcionar em complementaridade, são ontologicamente completos e cada um dotado da sua própria politicidade, apesar de desiguais em valor e prestígio” (Segato 2012: 9).

Assim, a dualidade já indicada também se estabelece no contexto político interno e a novidade – para alguns – e o desejo – das *nirex*, principalmente – é que essa complementaridade esteja presente, também, nos contextos externos. Se nas aldeias, homens e mulheres se reconhecem e se respeitam como pares igualmente atuantes,

as *nirex* também estão pleiteando e conquistando, gradativamente, esse espaço externamente, onde a presença masculina era quase que exclusiva. Falar e ser ouvida na Funai, no Dsei, nas reuniões e eventos diversos, ser apresentada como liderança, chefe de mulheres, *cacica*, defender as demandas de sua aldeia e de seu povo em iguais condições aos homens, essa é a complementaridade plena e as *nirex* estão construindo esse processo em diferentes frentes.

5.3 OS DESAFIOS DE LIDERAR

As *nirex* Mebengokré em atuação política – *cacicas*, *chefes de mulheres*, novas lideranças – vivenciam uma série de desafios para se consolidarem ou exercerem suas funções, independente do contexto. São desafios pessoais, institucionais, políticos, impostos por pessoas ou conjunturas ou, algumas vezes, por elas próprias. Desafios que seguem sendo combustível para essas mulheres irem além dos marcos que já acessaram.

Tais categorias de liderança correspondem a identidades sociais estabelecidas pelo povo Mebengokré, consideradas positivas e legitimadas (Da Matta 1976). Ainda assim, são identidades que possuem um alto custo por exigirem posturas e benefícios específicos, que fazem delas objetos tanto desejáveis quanto desafiadores. Este tópico

contribuirá para a compreensão do alto custo de ser *cacica, chefe de mulheres* ou liderança, exatamente por isso que se tratam de identidades caras ao seu povo.

A *cacica* Tuíre estabeleceu seus desafios num contexto mais político, inclusive em um nível macro, denunciando que o Governo não respeita os povos indígenas, ameaça e permite ameaças aos seus territórios e essa conjuntura exige que eles estejam sempre prontos para lutar e defender seus direitos toda vez que for necessário. Num nível mais pessoal e local, Tuíre afirmou que ser *cacica* “é cansativo e, às vezes, os problemas que a gente enfrenta de os parentes serem contra, uns não querem respeitar”.

As *chefes de mulheres* do Kriny – Bekwynhjakoro e Bekwynhry – apontam desde as ameaças externas aos territórios indígenas, especialmente a partir das mudanças de Governo, até as pressões sofridas pela ambição dos vizinhos fazendeiros. Afirmam também que, na atuação dentro da aldeia, o trabalho exige delas atenção, respeito e organização, seja para uma festa, que é um trabalho longo e cansativo, seja para aconselhar a comunidade a se manter unida e sem brigas. Ser uma boa liderança também é um desafio, porque há a cobrança própria e também as expectativas da comunidade. A dificuldade no domínio da

língua portuguesa foi citada por Bekwynhjakoro como um empecilho para compreender melhor os contextos externos e, assim, poder se posicionar e lutar.

É importante, portanto, considerar não só os contextos sociopolíticos distintos, mas, especialmente, as referências que cada liderança terá em relação a desafios e dificuldades. Morar na cidade (com todos os perigos da urbanidade), sofrer a pressão de parentes por essa posição (ser acusada de esquecer os costumes, por exemplo), a relação com a família (abdicar do tempo com filhos e maridos para estar nos eventos e atividades), os desafios da vida profissional (dominar técnicas novas, se apropriar de temas e ferramentas, provar que tem capacidade de ocupar os espaços de atuação, lidar com o preconceito), são aspectos que as novas lideranças também apontam como desafios.

Num contexto mais político e estrutural, todas essas mulheres são desafiadas e também desafiam aos outros, a partir da posição que foram colocadas pelo Estado, por pesquisadores, pelos não indígenas: à margem, na periferia, no espaço doméstico, privado, natural, sempre estabelecidas em contextos de binarismo em relação aos homens. Portanto, o Estado e todas as instituições públicas ou privadas que estabelecem uma relação qualquer

com os Mebengokré precisam atualizar suas formas de diálogo e espaços de atuação e de representatividade, porque agora essas arenas não são mais de exclusividade masculina. E isso implica em uma preparação ideológica – no sentido de desconstrução do machismo e do androcentrismo presente nas práticas administrativas e metodológicas – como a necessidade de um tradutor no caso das explanações – além de diversas formas veladas e explícitas.

São muitos desafios. Mas todos os evidenciados aqui demonstram que essas mulheres estão na luta, estão buscando a superação das dificuldades ou barreiras para continuar cumprindo com seus papéis de *cacica*, de *chefe de mulheres*, de profissionais e de novas lideranças. Nenhuma das entrevistadas na pesquisa narrou questões de rotina doméstica, do desafio de conciliar as agendas de mãe, esposa, profissional, estudante, liderança. É como se tais desafios cotidianos, que são bastante relevantes, fossem invisibilizados pelo desafio maior de agir, de representar, de trabalhar, de superar os limites impostos, de fazer algo maior por seu povo, como todas têm consciência de que o fazem. E elas seguem fazendo de cada dia um aprendizado e uma vitória nas lutas cotidianas, afinal, ser mulher, em diferentes culturas e contextos, remete à luta.

CONCLUSÃO

A categorização dos perfis de lideranças das mulheres Mebengokré foi o fio condutor para a compreensão dos processos de agência e atuação política dessas *nirex*, especialmente em contextos externos às suas aldeias, onde têm buscado espaços de protagonismo e voz, considerando o monopólio masculino que foi instituído nas relações deste povo com o Estado e a sociedade nacional.

Compreender e analisar os perfis de liderança é importante para visibilizar externamente essas atuações e, especialmente, para romper com o binarismo que as subalterniza em muitas pesquisas e produções acadêmicas. Conhecer as categorias e seus espaços de atuação amplia as arenas políticas para além daquelas institucionalizadas ou organizativas, garantindo às mulheres Mebengokré o reconhecimento de suas agências em todas as esferas, e para além da doméstica, que não deixa de ser, também, importante espaço politizado.

Conhecer esses perfis e os elementos que fazem parte da compreensão de ser uma *nire tyx* é um exercício de reconhecimento e de protagonismo das mulheres indígenas no espaço científico, em especial, as *nire* Mebengokré, garantindo a elas a valorização de seu papel salutar de complementaridade na sociopolítica Mebengokré, de modo a romper com a centralidade masculina imposta pela colonial modernidade.

Por fim, este texto se configura como mais um espaço possível para se discutir gênero no contexto de povos indígenas, com enfoque para os processos políticos protagonizados pelas mulheres Mebengokré. Reconhecer essas categorias, suas características e os desafios dessa atuação é potencializar o recorte de gênero como possível em todos os temas e debates. Conhecer sobre essas mulheres indígenas é um exercício, ainda que restrito, de valorização acadêmica e de compreensão das múltiplas agências – todas políticas – que elas acionam nos seus cotidianos e além deles.

As mulheres Mebengokré fazem política, independentemente de suas atuações constarem nos registros bibliográficos ou acadêmicos. As categorias aqui apresentadas, portanto, são abstrações de seus exercícios diários de ocupação de espaços e de participação política cada vez mais ampliada em momentos diversos. Essa é uma de suas lutas: estar lá, seja onde for, para terem voz, reconhecimento nos contextos não tradicionais e garantir o acesso e manutenção de seus direitos, o bem-estar de todos e o respeito a si e ao seu povo. É um processo complexo e desafiador, em que Tuire resume sobre ser *cacica*, sobre ser uma *nire tyx*: “a minha luta não é fraca!”.

REFERÊNCIAS

Barros Jr., F. 2012. Organizações tradicionais e políticas públicas contemporâneas: avanços e retrocessos na autonomia da mulher Xukuru, in *Gênero e Povos Indígenas*. Editado por A. Sacchi, e M. M. Gramkow, pp. 128-139. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Bateson, G. 2006. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. 2. ed. São Paulo: Edusp.

Cardoso, L. S. 2019. Memorial de uma liderança indígena: a construção política da trajetória... Driblando as armadilhas da colonização. *Tellus* 39: 293-307. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/634>. Acesso em: 22 mar. 2021.

Cohn, C. 2020. Fazendo pessoas, fazendo coletivos: as mulheres Xikrin do Bacajá. *Amazônica, Revista de Antropologia*, 11:2: 549-581. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/7554>. Acesso em: 17 mar. 2021.

Da Matta, R. 1976. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. *Dados*, 13: 33-54.

Da Rocha, C. C. 2012. Agência feminina na sociopolítica Kaingang, in *Gênero e Povos Indígenas*. Editado por A. Sacchi, e M. M. Gramkow, pp. 116-127. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Gordon, C. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: ISA/NUTI/UNESP.

Ibarra, E. S. R., L. V. S. Souza. 2016. Mulheres Ticuna: gênero e política na Amazônia. *Amazônica, Revista de Antropologia* 8 (1): 90 - 117. Disponível em <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/4726>. Acesso em: 15 ago. 2021.

Lea, V., e Kaiapo, M. P. 2020. Indagações a respeito das transformações na vida das mulheres Mëbêngôkre e no valor simbólico do feminino gerado pela aproximação com a sociedade regional no Brasil Central, in *Línguas e Culturas Macro-jê: saberes entrecruzados*. Editado por M. Miranda et. al, pp. 95-118. Barra do Garças: GEDELLI/UFMT.

Lea, V. R. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp; Fapesp.

Luciano, G. J. S. 2006. Projeto é como branco trabalha, as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasil.

Matos, M. H. O. 2012. Mulheres no movimento indígena: do espaço de complementaridade ao lugar da especificidade, in *Gênero e Povos Indígenas*. Editado por A. Sacchi, e M. M. Gramkow, pp. 140-171. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio/GIZ/FUNAI.

Rebello, F. P. 2015. Kunhanguemba'ekua: as trajetórias das mulheres cacicas Guarani Mbya de Santa Catarina. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

Segato, R. L. 2012. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES* 18. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 16 dez. 2021.

Santos, A. M. P. 2020. Ser mulher Karipuna e outras subjetividades em contexto de deslocamento entre a aldeia em Oiapoque e o espaço urbano belenense. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social* 7 (12):1-23. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/18347>. Acesso em: 9 nov. 2020.

Santos, A., e Machado, T. L. 2019. As mulheres no movimento indígena de Oiapoque: uma reflexão a partir da associação das mulheres indígenas em mutirão. *Espaço Ameríndio* 13 (1): 67-86. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/80987>. Acesso em: 9 nov. 2020.

Turner, T. 1992. Os Mebengokre Kayapó: História e Mudança Social. De comunidades autônomas para a coexistência interétnica, in *História dos Índios do Brasil*. Editado por M. Carneiro da Cunha, pp. 311-338. São Paulo: Ed. Schwartz Ltda.