



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL - UFMS
FACULDADE DE ARTES, LETRAS E COMUNICAÇÃO - FAALC
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS DE LINGUAGENS - PPGEL

TATHIANE MARIA DE SOUZA BATISTA

**O PROTAGONISMO DA MULHER INDÍGENA ÑANDESY NO ESTADO DE MATO
GROSSO DO SUL: ANÁLISE DE NARRATIVAS**

CAMPO GRANDE
2024

TATHIANE MARIA DE SOUZA BATISTA

**O PROTAGONISMO DA MULHER INDÍGENA ÑANDESY NO ESTADO DE MATO
GROSSO DO SUL: ANÁLISE DE NARRATIVAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestra em Estudos de Linguagens.

Área de concentração: Linguística e Semiótica

Linha de pesquisa: Linguagens, Identidades e Ensino

Orientadora: Profa. Dra. Fabiana Biondo

CAMPO GRANDE

2024

TATHIANE MARIA DE SOUZA BATISTA

**O PROTAGONISMO DA MULHER INDÍGENA ÑANDESY NO ESTADO DE MATO
GROSSO DO SUL: ANÁLISE DE NARRATIVAS**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Estudos de Linguagens da
Faculdade de Artes, Letras e Comunicação (FAALC),
da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
(UFMS), para a obtenção do grau de Mestra em
Estudos de Linguagens.

Área de Concentração: Linguística e Semiótica
Linha de Pesquisa: Linguagens, Identidades e Ensino
Orientadora: Profa. Dra. Fabiana Biondo

Campo Grande, MS, 30 de setembro de 2024.

COMISSÃO EXAMINADORA

Profa. Dra. Fabiana Poças Biondo (Orientadora - Presidente)
Doutora pela Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, Brasil
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/Campo Grande)

Prof. Dra. Patrícia Graciela da Rocha (Avaliadora - Membro Titular)
Doutora pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis/SC, Brasil
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS/Campo Grande)

Prof. Dra. Juliana Grasiéli Bueno Mota (Avaliadora - Membro Titular)
Doutora pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Presidente
Prudente/SP, Brasil
Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD/Dourados)

AGRADECIMENTOS

Ei, Povoada é um-um nome curioso né?
Porque a gente sempre fala de Povoada
Em relação à Terra né?
A Terra é povoada
Mas, também sou terra
A gente também é terra de povoar
Deus te ajuda
Deus te ajude e te livre do mal
Te desejo tudo de bom, viu fia'? (Povoada!)
Eu sou uma, mas não sou só, minha fia'
Povoada
Quem falou que eu ando só?
Nessa terra, nesse chão de meu Deus
Sou uma mas não sou só
[...]
- Sued Nunes

À minha bisavó Conceição, que, mesmo sem convivermos juntas, sua descendência indígena me atravessou ao ponto de esta pesquisa existir. Sem o seu sangue em minhas veias, nada disso aconteceria.

Aos meus avós, que, com o suor do trabalho e sem concluir os estudos, me ensinaram o poder da sabedoria de viver, a qual nenhum livro é capaz de transmitir.

Aos meus pais, que, dentro de suas possibilidades, pavimentaram o terreno para que eu pudesse caminhar com mais facilidade e, com toda certeza, são as pessoas que mais acreditam no meu potencial e se orgulham disso. Eu os amo profundamente.

Aos meus tios e padrinhos, que, em muitos momentos, exerceram o papel de pais, me oferecendo afeto, disciplina, coragem, cuidado e aconchego. Eu sou um pouquinho de vocês.

Ao meu esposo, companheiro, amigo e apoiador, que acreditou antes mesmo do meu ingresso ao mestrado e, durante todo o processo, não mediu esforços para que eu o concluísse.

Aos meus sogros, que, durante a pesquisa de campo, me deram apoio emocional e estrutural, oferecendo sua casa, comida, veículo, preocupação e tempo para me ouvirem, cuidando de mim como uma filha.

À Ñandesy participante desta pesquisa, dona do fogo e das narrativas, que me concedeu sua história, sua casa e seu tempo. Espero ter honrado suas falas e o seu povo, Guarani Ñandeva.

A todo o povo Guarani e Kaiowá, que, durante essa trajetória de pesquisa, me recebeu com muito carinho. Eu respeito suas lutas, suas histórias e, principalmente, o seu direito à terra!

À minha orientadora, que acreditou no meu poder de desenvolver e melhorar a escrita, comprou a minha ideia de pesquisa e, mesmo com todos os percalços da vida, me acolheu como orientanda e agora como amiga.

Aos meus amigos, que estiveram presentes durante esse processo, me oferecendo apoio emocional e proporcionando momentos de alegria e boas conversas.

A um amigo em especial, João Vitor, que me ensinou a ter uma relação de amizade sem competitividade e se alegrou com cada conquista até aqui.

À professora Juliana Mota, que me recebeu em sua sala no início de 2020, sem ao menos me conhecer, mas me acolheu e me orientou com textos, conselhos e sua sabedoria, e agora compõe a banca.

À banca avaliadora, composta pelas professoras Dras. Juliana Mota e Patrícia Graciela da Rocha, meus sinceros agradecimentos pela contribuição, apontamentos primordiais e principalmente o olhar humano para a minha pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa é de abordagem qualitativa e analisa narrativas de uma mulher Guarani Ñandeva que possui o papel de rezadeira em sua comunidade - uma *Ñandesy*. O objetivo geral é investigar se e como as relações de gênero e as relações territoriais e interpessoais influenciam na construção identitária dessa mulher, que por vezes assume o protagonismo em sua comunidade. Como aparato teórico, são utilizados estudos sobre feminismos de orientação decolonial (HOLLANDA, 2020; LUGONES, 2020; CRENSHAW, 2019; MIÑOSO, 2020; PAREDES, 2010 e CUSICANQUI, 2021), sobre a população indígena da região de Mato Grosso do Sul (SHADEN, 1974, CAVALCANTE, 2018, MOTA, 2015; AMADO LE BOURLEGAT e URQUIZA, 2019), sobre questões identitárias (KILOMBA, 2019 e HAIDER, 2019) e sobre a teorização de narrativas, (MEIHY e SEAWRIGHT, 2020, ARFUCH, 2019, PEDRO, 2017, ROVAI, 2017, LOZANO, 2017 E ALBERTI 2017). Partindo da concepção de Moita Lopes (2006), segundo a qual a Linguística Aplicada precisa dialogar com diferentes teorias para a compreensão do nosso tempo, propõe-se um estudo interdisciplinar que tem como *corpus* analítico uma entrevista realizada com uma *Ñandesy*, rezadeira de uma aldeia no município de Dourados, no estado de Mato Grosso do Sul, território ainda não regularizado pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). De uma perspectiva que considera os depoimentos da *Ñandesy* e a história da pesquisadora deste trabalho como "narrativas" de si, o trabalho permitiu observar a sua atuação na comunidade como liderança religiosa e política, por meio de suas histórias e observações da pesquisadora durante o trabalho de campo. Nesse tempo de experiência e vivência com a comunidade Guarani e a *Ñandesy*, exercendo o seu trabalho, bem como das análises de suas histórias, foi possível perceber que seu papel como mulher, líder e protagonista altera algumas das relações de gênero dentro daquele território e constrói diferentes parentelas através da reza e da liderança.

Palavras-chave: ñandesy; rezadeiras; feminismos; identidade.

ABSTRACT

This research is qualitative in nature and analyzes the narratives of a Guarani Ñandeva woman who plays the role of a healer in her community—a Ñandesy. The main objective is to investigate whether and how gender relations, territorial relations, and interpersonal relationships influence the identity construction of this woman, who sometimes assumes a leading role within her community. The theoretical framework includes studies on decolonial feminism (HOLLANDA, 2020; LUGONES, 2020; CRENSHAW, 2019; MIÑOSO, 2020; PAREDES, 2010; and CUSICANQUI, 2021), on the indigenous population of the Mato Grosso do Sul region (SHADEN, 1974; CAVALCANTE, 2018; MOTA, 2015; AMADO LE BOURLEGAT and URQUIZA, 2019), on identity issues (KILOMBA, 2019; and HAIDER, 2019), and on narrative theory (MEIHY and SEAWRIGHT, 2020; ARFUCH, 2019; PEDRO, 2017; ROVAI, 2017; LOZANO, 2017; and ALBERTI, 2017). Following Moita Lopes' (2006) conception that Applied Linguistics needs to engage with different theories to understand our times, this interdisciplinary study uses as its analytical corpus an interview with a Ñandesy, a healer in a village in the municipality of Dourados, in the state of Mato Grosso do Sul, on land that remains unregularized by the Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). By considering the Ñandesy's testimonies and the researcher's account as "self-narratives," the work allowed for an observation of her role in the community as both a religious and political leader, through her stories and the researcher's observations during fieldwork. Through this period of experience and engagement with the Guarani community and the Ñandesy, carrying out her work, as well as through the analysis of her stories, it became evident that her role as a woman, leader, and protagonist reshapes certain gender relations within that territory and fosters new kinship ties through prayer and leadership.

Keywords: Ñandesy; healers; feminisms; identity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. CAPÍTULO 1 - TEÓRICO.....	16
1.1. Questões identitárias.....	16
1.2. Mulheres indígenas: aspectos feministas decoloniais.....	20
1.2.1. Ser mulher indígena no processo de colonização.....	20
1.2.2. Mulheres indígenas guarani e feminismos.....	23
2. CAPÍTULO 2 - METODOLÓGICO.....	29
2.1. História Oral Aplicada.....	29
2.2. Aspectos culturais dos povos Guarani.....	35
2.3. Território Indígena no MS: aspectos históricos, geográficos e sociais.....	38
2.4. Ñandesys: nossa mãe.....	43
3. CAPÍTULO 3 - ANÁLISES.....	48
3.1. <i>O nosso trabalho, o nosso tekohá: identidade e território.....</i>	<i>48</i>
3.2. <i>Porque hoje o machismo quer falar muito mais alto, só que eles não conseguem comigo: conflitos de gênero.....</i>	<i>74</i>
3.3. <i>O chefe dos porcos que me chama: figura de liderança, medo e protagonismo feminino.....</i>	<i>84</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	114
REFERÊNCIAS.....	117

INTRODUÇÃO

Ao iniciar os meus estudos a respeito das comunidades indígenas no final da minha graduação em Letras, deparei-me com a abundância cultural de seus diferentes povos. Lembrei-me das aulas de história no Ensino Básico e de como a história do Brasil se resumia à “chegada do grande explorador” Pedro Álvares Cabral e suas “aventuras na terra selvagem”. Esse pensamento me acompanhou até a escolha do curso de graduação; à época eu desejava fazer história, mas a grade curricular contemplava mais horas de história indígena e eu almejava estudar a maravilhosa “Revolução Francesa”. Por fim, optei por Letras com habilitação em Língua Inglesa, mas, à época, com a esperança de lecionar em alguma escola de inglês, e com método canadense. Hoje sou professora de Língua Inglesa na Rede Pública de ensino em Campo Grande/MS.

Como uma ironia do destino, em um domingo em família após o almoço, meu avô por parte de mãe começou a contar sobre as dificuldades de sua mãe, minha bisavó, mulher indígena, desaldeada, que na primeira oportunidade casou-se com um homem branco, sua "grande chance" de ascensão social. Ela foi vítima de violência doméstica e criou com muita dificuldade seus oito filhos, frutos dessa união, falecendo em 1999.

No dia 18 de novembro de 2019, já em vias de finalizar a graduação em Letras, vi que a página no Facebook oficial da *Kuñangue Aty Guassu* (reunião de mulheres Guarani Kaiowá que ocorre todos os anos, como um processo de luta e resistência aos problemas enfrentados), publicou notícias sobre um ataque ocorrido contra uma *ñandesy* (como são chamadas algumas mulheres indígenas rezadeiras, conforme irei explicar melhor mais à frente) na aldeia Taquaperi, no estado de MS, por conta de uma acusação de bruxaria.¹ Esse ocorrido me fez lembrar das conversas em família sobre a minha bisavó e instigou em mim alguns questionamentos que busco discutir nesse estudo. A partir dessa notícia, passei a me perguntar sobre os aspectos socioculturais envolvidos na agressão dessa mulher indígena, bastante representativa em sua comunidade, conforme informaram os veículos de comunicação à época; associando essas informações ao apagamento identitário e ao sofrimento de minha bisavó por conta de sua condição de mulher e

¹ Disponível em <<https://www.facebook.com/Kuñangueatyguasu/posts/1006796056359727>>. Acesso em 27 jan. 2021.

de indígena, nasceu em mim a vontade de querer compreender melhor os aspectos identitários e sociais envolvidos nas relações de gênero nessa comunidade.

De acordo com o Censo de 2022,² a terceira maior população indígena do Brasil é a do povo Guarani Kaiowá do estado de Mato Grosso do Sul (MS), cuja história foi drasticamente mudada após a “Guerra do Paraguai” (1864-1870), que redefiniu sua cultura e suas atividades de subsistência, como a forma de se organizarem em moradias comunais e a precarização da agricultura comunitária (CAVALCANTE, 2019).

Os dados da fundação apontam que existem hoje, aproximadamente, mais de 43 mil indígenas Guaranis, que subdividem-se em ñandeva e Kaiowá, em todo o estado do Mato Grosso do Sul,³ distribuídos em 22 aldeias.⁴ Ainda, segundo o relatório “Violência contra os Povos Indígenas no Brasil - dados de 2018”,⁵ o MS é o segundo estado que apresenta o maior número de homicídios de indígenas no Brasil e, ao se tratar da violência de gênero, é considerado o local mais perigoso para uma mulher indígena viver.⁶

A despeito dos números de violência, e também por conta deles, as mulheres Guarani Kaiowá se reúnem todos os anos, como um processo de luta e resistência aos problemas enfrentados, nas assembleias de mulheres *Kuñangue Aty Guassu*,⁷

² Os indígenas no Censo 2022. Disponível em <<https://educa.ibge.gov.br/criancas/brasil/nosso-povo/22324-os-indigenas-no-censo-2022.html>>. Acesso em 10 out. 2024.

³ MS – O Martírio de um Grande Povo – identidade, afirmação e reconhecimento dos direitos e terras dos Guarani-Kaiowá. 04. dez. 2012. Disponível em <<https://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ms-o-martirio-de-um-grande-povo-identidade-afirmacao-e-reconhecimento-dos-direitos-e-terras-dos-guarani-kaiowa/#:~:text=Viol%C3%Aancia%20%E2%80%93%20les%C3%A3o%20corporal-.S%C3%ADntese.mais%20de%2044%20mil%20hectares>>. Acesso em 17 ago. 2023.

⁴ MS – O Martírio de um Grande Povo – identidade, afirmação e reconhecimento dos direitos e terras dos Guarani-Kaiowá. 04. dez. 2012. Disponível em <[http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ms-povos-indigenas-guarani-kaiowa-lutam-por-demarcacao-da-ti-guyraroka/#:~:text=Segundo%20Brand%20\(1997\)%2C%20citado,sociol%C3%B3gicas%20t%C3%ADpicas%20da%20organiza%C3%A7%C3%A3o%20social](http://mapadeconflitos.ensp.fiocruz.br/conflito/ms-povos-indigenas-guarani-kaiowa-lutam-por-demarcacao-da-ti-guyraroka/#:~:text=Segundo%20Brand%20(1997)%2C%20citado,sociol%C3%B3gicas%20t%C3%ADpicas%20da%20organiza%C3%A7%C3%A3o%20social)>. Acesso em 20 jul. 2022.

⁵ Relatório: Violência contra povos indígenas no Brasil – Dados de 2018 Conselho Indigenista Missionário - Cim. Disponível em <<https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2019/09/relatorio-violencia-contr-os-povos-indigenas-brasil-2018.pdf>>. Acesso em 20 jan. 2021.

⁶ FONSECA, Bruno; ANJOS, Anna Beatriz. A luta das Guarani e Kaiowá na região mais perigosa para mulheres indígenas no país. 21 out. 2019. Disponível em <<https://apublica.org/2019/10/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-pais/>>. Acesso em 20 jan. 2021.

⁷ Kuñangue Aty Guassu é o nome dado às grandes Assembleias das Mulheres Kaiowá e Guarani, organizadas no Cone Sul de Mato Grosso Do Sul. Disponível em <<https://www.Kuñangue.com/>>. Acesso em 20 jan. 2021.

discutindo pautas a respeito das demarcações de terras, da saúde da mulher indígena e da violência de gênero. Acompanhando as reuniões realizadas em 2019 e 2020, pude observar o protagonismo das *ñandesys*, fato que me chamou demasiadamente a atenção. São mulheres que possuem papel de líder religiosa dentro de suas aldeias, que são responsáveis pelo cuidado religioso, medicinal e também social. Elas tornaram-se importantes na luta e representatividade feminina em seu território. Em uma entrevista para a “Pública”,⁸ a *ñandesy* Alda Silva, de 70 anos, fala a respeito de como as mulheres da comunidade a procuram para denunciar a violência doméstica:

Elas vêm pedir socorro, sou eu que atendo aqui. Levanto à noite, a qualquer hora atendo. Não tenho celular, quem tem são minha filha e meu marido. Aí já vou avisar eles para ligar, peço para eles me emprestarem o celular e ligo para a polícia ou para a Sesai virem ver o que está acontecendo (ANJOS; FONSECA, 2019, s/p).

Nesse trecho, é possível observar que o papel exercido pelas *ñandesys* dentro das aldeias pode ir além da reza e da cura medicinal; ele perpassa pelo contato social e ativo na comunidade, colocando-se à frente dos problemas de gênero enfrentado por outras mulheres dentro de seu *tekohá*.⁹

Mediante essas observações e as motivações ontológicas anteriormente mencionadas, estabeleço como objetivo geral desta pesquisa **investigar se e como as relações de gênero e as relações territoriais e interpessoais influenciam na construção identitária de uma mulher indígena Guarani que exerce o papel de *ñandesy*, bem como seu possível protagonismo em sua comunidade.**

Como desdobramento, tenho como objetivos específicos: i) identificar, descrever e analisar aspectos de gênero envolvidos na construção identitária da *ñandesy* participante do estudo; ii) identificar, descrever e analisar aspectos territoriais e interpessoais envolvidos na construção identitária da *ñandesy* participante do estudo; iii) discutir os modos como a *ñandesy* se identifica como protagonista e quais sentidos e significados ela atribui à sua relação com o seu povo, especialmente com as outras mulheres.

⁸ Agência de jornalismo independente sem fins lucrativos. Disponível em <<https://apublica.org/>>. Acesso em 20 jan. 2021.

⁹ *Tekohá* - traduzido para “terra indígena” em Guarani; entretanto a significação da palavra para o povo Guarani perpassa por significados carregados de afetividade e história de luta, *tekohá* pode ser entendida tanto como a terra indígena, onde os pertencem, como também possui o sentido de “lar”, *tekohá* - “onde nós estamos”.

É fato que o desenvolvimento do protagonismo das mulheres indígenas no MS pode ser estudado por meio de dados levantados pelas organizações governamentais e não governamentais; entretanto, como é posto por Amado, Le Bourlegat e Urquiza (2019), apesar do entendimento das mulheres indígenas a respeito da importância de seu papel dentro e fora de sua comunidade e o crescimento do seu protagonismo, ao analisar de forma mais individual, notou-se um distanciamento do que de fato acontece:

Quando questionadas na Roda de Conversa sobre o reconhecimento do papel das mulheres na Reserva Indígena de Dourados, a grande maioria (80%) respondeu positivamente. No entanto, durante as entrevistas semiestruturadas individuais, elas acabaram revelando que são alvos de preconceito no âmbito familiar (AMADO; LE BOULEGAT e URQUIZA, 2019, p. 11).

Nesse sentido, vejo a importância do processo de escuta direta dessas mulheres que vivenciam a realidade cotidiana das aldeias, pois, por meio dos relatos individuais é possível encontrar dificuldades do seu reconhecimento como protagonistas dentro de sua comunidade. Minha escuta está baseada em dois recortes relacionados: de gênero e de indianidade. Como base teórica, utilizo sobretudo a perspectiva feminista de base decolonial, que compreende como responsável pelos inúmeros problemas latino-americanos o processo colonial, seja durante a colonização histórica ou a moderna, como afirma Lugones (2020, p. 57). Para a autora, “toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existente [está] em conexão com a colonialidade”.

Também em abordagem feminista decolonial, Hollanda (2020, p. 16) aponta a “urgência que hoje vivemos de recuperar narrativas ancestrais, de desconstruir e reconstruir o conforto pré e pós-colonial, recuperar epistemologias silenciadas”. Ao tratar das linhas convergentes deste estudo, partimos do conceito de *interseccionalidade*, que trata da “colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias”, ou seja, além das mulheres indígenas estarem dentro da minoria de gênero, estão também inseridas em uma minoria racial, constituindo opressões interligadas (CRENSHAW apud AKOTIRENE, 2019, p. 19). Segundo Quijano (2005, p. 117), “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”. O autor ainda ressalta que tal processo classificatório foi estabelecido por brancos como uma forma de

dominação identitária, portanto, é necessário desenvolver um olhar decolonial sob este recorte, principalmente ao adentrar no estudo de gênero.

Ainda na linha da *interseccionalidade* neste estudo, voltado à mulher indígena Guarani do MS, seguiremos os estudos apresentados por Amado, Le Bourlegat e Urquiza (2019), que se referem a três linhas de opressões: a racial, a econômica e a de gênero. Isso, pois, os territórios em que circula a indígena com quem conversamos nesta pesquisa apresentam problemas socioeconômicos, intensificando os problemas de gênero - como a dependência financeira que essas mulheres possuem; em contrapartida, também apresentam mulheres que são mães solas, chefes de família, líderes, etc..

Logo que iniciei o meu contato com a entrevistada, que participa deste estudo, percebi a forte relação que ela mantém com a natureza - tida como o sagrado -, o que me levou a mobilizar também estudos ecofeministas, que afirmam a importância da “inclusão das mulheres indígenas e suas cosmogonias e tradições em nosso universo simbólico interseccional” (HOLANDA, 2020, p. 24). Como lembrou Torres (2009), o ecofeminismo trata da síntese do ambientalismo e do feminismo, propondo que as duas lutas não sejam separadas, pois a legitimação do patriarcado, caracterizada pela dominação e centralização de poder, corrobora para a destruição em massa do meio ambiente.

Por meio da *Kuñangue Aty Guassu*, as mulheres *ñandesys* se unem, atribuem forças, seja ela espiritual, como no início da reunião *online* de 2020, na qual foi realizada uma oração com cantos e danças de cada aldeia Guarani do MS, ou de resistência contra a violência (doméstica, estatal, etc.), pois cada líder indígena pôde ser ouvida, representando todas as mulheres de sua aldeia. Essa representação possui um significado muito maior do que entendemos por “líder”, pois nossos olhares são ocidentalizados, a concepção de liderança atrelada a essa relação só pode ser verdadeiramente compreendida por meio das narrativas dessas protagonistas.

A partir dessa base, concatenada ainda com estudos sobre construção identitária, sob a perspectiva de Kilomba (2018) e Haider (2019), proponho-me a analisar as narrativas de uma mulher *ñandesy* residente de uma aldeia próxima à

Reserva Indígena de Dourados, que foi entrevistada a respeito de seu protagonismo e das questões de gênero e interpessoais que incidem sobre sua identidade.

As narrativas serão utilizadas como caminho para a compreensão das inquietudes desta pesquisa. Trabalhar com a história oral, principalmente de corpos subjugados, como afirma Rovai e Branco (2017, p. 150), não se trata de “dar voz”, mas sim um processo de escuta atenta, com a finalidade de compreender que essas mulheres possuem “muito mais do que memórias de violência e submissão para exhibir”.

As narrativas serão tomadas aqui, assim, não apenas como um recurso para a produção de dados, ou para uma complementação de hipóteses, mas como o objeto principal a ser analisado. As narrativas trarão questões que não serão encontradas nos livros ou artigos, pois as informações empíricas trazidas pela *ñandesy* são únicas.

Como estudiosa da Linguística Aplicada, que vai além da perspectiva positivista ligada ao ensino da língua e caracteriza-se fortemente pela abordagem inter e transdisciplinar, intento analisar as narrativas mencionadas para lidar, ainda, com as minhas inquietudes por compreender de que maneira o processo colonizador afetou a relação da comunidade com as *ñandesys* e de que forma elas constroem suas identidades atualmente.

Para compreender essa construção, foi necessário debruçar-me sobre algumas teorias sobre identidade, como será apresentado no capítulo 1, voltado para a discussão da identidade cultural; seguirei as perspectivas pós-coloniais e decoloniais de Bhabha (2019) e Quijano (2005); abordarei a discussão a respeito de interseccionalidade, segundo Akotirene (2019). Para dialogar com o gênero, sobretudo com mulheres indígenas, seguirei as concepções discutidas por Sampaio (2021), Teles (1999), Oliveira (2018), Paredes (2010) e Souza (2023), que abordam a necessidade de compreender as especificidades e as demandas desse grupo, que se distingue de mulheres que vivem em outros contextos, como as mulheres brancas urbanas, por exemplo.

A proposta do capítulo 2 é discutir questões metodológicas da pesquisa, a respeito das linhas teórico-metodológicas utilizadas para a realização e análises da entrevista. Seguirei a perspectiva da História Oral abordada por Alberti (2013),

Lozano (2017), Pedro (2019) e Meihy e Seawright (2020), que a compreendem sob uma ótica humanizada e ao mesmo tempo científica, proporcionando nuances não captadas por documentos escritos, pois os autores entendem que, apenas com a vivência do processo de escuta por parte do pesquisador com o seu entrevistado é possível construir narrativas para além de dados. Além dos teóricos citados que discutem a História Oral, apresentarei alguns conceitos iniciais para um melhor desenvolvimento das análises trabalhadas no capítulo seguinte, autores que dialogam sobre a cultura Guarani e Kaiowá e a territorialidade desses povos, principalmente dentro do contexto sul-matogrossense, como Pereira (2016), Souza (2023), Cavalcante (2019) e Mota (2015).

No capítulo 3, apresento trechos da entrevista documentada, analisando-os e dialogando com a minha vivência pessoal com a cultura guarani e a *Ñandesy* participante. Dialogo suas narrativas por meio de percepções de autores que discutem indianidade, raça e gênero como Sampaio (2021), Fanon (1983) e Rocha (2015), respectivamente.

Por fim, trago algumas reflexões finais sobre como as narrativas apresentadas pela participante mostram-se pertencentes e, ao mesmo tempo, à frente de sua comunidade, através do seu trabalho como liderança política e religiosa.

CAPÍTULO 1 - ASPECTOS TEÓRICOS

Ha upépe,
tataypýpe,
óga tuja ahojaguýpe,
pe mbyja oguejyhápe
tatarendýndie
ojajái...
Mbeguemi,
che py'ápe,
heñói ha
oñembohapo,
okakuaa,
mba'e rendy,
ne ñe'ẽ.¹⁰
(Suzy Delgado)

1.1. QUESTÕES IDENTITÁRIAS

O processo de comparação é comum a nós, seres humanos; observar o que consideramos ser qualidades e defeitos do próximo corrobora para uma construção do que queremos e não queremos ser. Olhar para si dentro de um contexto individual e social perpassa pelo processo comparativo, como pontuado por Woodward (2014), o que nos revela que a identidade é relacional; ela existe no momento em que estabelecemos comparações entre o "eu" e o "outro".

De acordo com Quijano (2005), a primeira definição de raça estabeleceu-se a partir desse processo de comparação e da declaração de quem é preto ou branco; o que partiu da parte europeia do mundo, a partir do contato do branco europeu com outros povos. As primeiras teorias de raça surgiram pelo olhar do colonizador e permearam durante muito tempo a construção dos Estudos Sociais. Quijano (2005) exemplifica esse início da construção racial ao afirmar que a “idéia de raça, em seu sentido moderno, não tem história conhecida antes da América” (p.117). Conforme o autor,

¹⁰ E ali,/ junto ao fogo,/ ao abrigo da velha casa,/ onde caem as estrelas,/ com as chamas,/ a brilhar... Suavemente,/ em minha alma,/ germina/ e se enraíza,/ cresce,/ uma chama,/ tua língua.

com o tempo, os colonizadores codificaram como cor os traços fenotípicos dos colonizados e [a] assumiram como a característica emblemática da categoria racial. Essa codificação foi inicialmente estabelecida, provavelmente, na área britânico-americana. Os negros eram ali não apenas os explorados mais importantes, já que a parte principal da economia dependia de seu trabalho. Eram, sobretudo, a raça colonizada mais importante, já que os índios não formavam parte dessa sociedade colonial. Em consequência, os dominantes chamaram a si mesmos de brancos. (QUIJANO, 2005, p. 118)

Quijano (2005, p. 117) compreende que “raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”, a partir de uma exigência social do período colonial em demarcar diferenças, fruto da demanda de controle social das populações subjugadas, consideradas inferiores. Ou seja, o autor lembra que é por meio do controle da identidade de um povo que a colonização permeia.

As diferentes formas de compreensão do mundo atravessam as construções identitárias. É possível exemplificar essa construção com a relação que os hindus possuem com o Rio Ganges, sendo para eles o rio mais puro e sagrado do mundo, por ser a materialidade da deusa Ganga; entretanto, para a parte ocidentalizada do mundo, o que se evidencia é o seu nível de poluição. O que é puro para os hindus destoa do que é puro para os não hindus. Segundo Woodward (2014, p. 61), a subjetividade que envolve um determinado grupo pode ser compreendida em “termos de estruturas e práticas sociais e simbólicas”, e a

[...] representação inclui as práticas de significação e os sistemas simbólicos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos. É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e àquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar. (WOODWARD, 2014, p. 18)

De acordo com a autora, portanto, a construção da identidade perpassa por influências coletivas, permeadas pelas ideologias, sendo essas as responsáveis pela codificação e acolhimento dos sujeitos. As particularidades identitárias de cada indivíduo corroboram para o surgimento de novas identificações dentro de um grupo

comum, levando um único indivíduo a pertencer identitariamente a outros grupos. Contudo, esse sujeito, podendo ser agente ou não, dentro desses variados grupos, traz diferentes influências externas, codificando novas significações no local em que ele se encontra, como nota a autora.

Além da compreensão da ideologia como “recrutamento”, apresentada por Woodward (2014) e Silva (2014), ao tratar da identidade, volta-se para a óptica da diferença. Eles a definem como uma “entidade independente”, pois afirmar uma marcação identitária é dizer que não se é o contrário - por exemplo, dizer “eu sou branca” é marcar que “não sou negra”. A concepção da diferença abordada por Silva (2014) segue uma perspectiva linguística, pois a identidade e a diferença foram/são concebidas por meio dos atos de linguagem. Essa perspectiva se afasta da visão “essencialista” a respeito da identidade, e se aproxima do seu entendimento como criações sociais e culturais. O autor ainda pontua que, apesar de compreender a construção da identidade por meio dos atos de linguagens, é necessário levar em consideração que a linguagem se apresenta como um sistema instável, expondo também seus “vacilos”; porém de forma geral, ele salienta a identidade e a diferença como “um processo de produção simbólica e discursiva”. De forma semelhante ao que pontuou Quijano (2005), pois Silva (2014, p.81), também lembra que “a diferenciação está presente no poder”, pois, é pela diferenciação que se rege o controle de privilégios e bens sociais.

Realizar esta pesquisa, desde o início, mexeu com o que eu entendo sobre mim; foi interessante compreender esse processo. Mesmo o objetivo da pesquisa tendo se voltado para a narrativa do outro, minhas narrativas colidiram no decurso. De acordo com Bhabha (2019), a existência envolve ser convocado à realidade em relação a outra entidade, sua perspectiva ou posição; para ele, o locus é indissociável ao processo de existência e dentro da concepção pós-colonial, segundo Bhabha (2019, p. 87), “o problema da identidade retorna como um questionamento persistente do enquadramento, do espaço da representação, onde a imagem [...] é confrontada por sua diferença, seu Outro”.

Analisar questões identitárias é olhar, então, para a colisão de diferentes estruturas, pois ninguém é só uma coisa *ou* outra. Akotirene (2019, p. 19) aborda alguns pensamentos de Crenshaw ao tratar da forma como se configura um sistema interseccional, o qual ela, Crenshaw, define como uma “colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias”. Para Akotirene (2019, p. 59), “a

interseccionalidade impede reducionismos da política de identidade”, pois, ao voltar-se para os estudos identitários, segundo a autora, faz necessário uma análise sensível que explora as conexões nas estruturas coloniais modernas que expõem a fragilidade da identidade, examinando os cenários em que diferentes estruturas, formas de discriminação e interseções se chocam e se entrelaçam. A autora lembra ainda que não é possível discutir identidade sem compreender a interconexão fundamental entre o racismo, o capitalismo e o sistema cisheteropatriarcal.

Akotirene (2019) traz a relação entre raça, classe e gênero como peça fundamental para a compreensão de questões identitárias mais amplas - para além de uma política identitária baseada em apenas um traço social. Para ela, as três categorias estão em posição de igualdade quando se trata de pensar nessas questões. Como eu parto, neste estudo, da fala de uma mulher indígena que por conta da necessidade econômica e social precisou retomar seu território para realizar uma prática de cultura de subsistência, eu preciso olhar para os atravessamentos desses três marcadores que influenciaram a trajetória de vida dessa mulher.

Dado isso, busco também pensar a respeito do próprio resgate cultural indígena brasileiro, o qual não apresenta apenas a simbologia originária, mas abarca uma construção política de reapropriar-se daquilo que foi retirado com violência. Retomar os preceitos religiosos e tradicionais é uma resposta política ao Estado que usufruiu e ainda usufrui de sua existência. A identidade não é imutável, estática ou simplesmente transferível, ao estar em um outro contexto, a mesma ação pode possuir uma significação extremamente diferente da dada original.

Ao percorrer pela formação histórica de um sujeito, é importante observar a coletividade pela qual sua construção como indivíduo perpassou, pois, partindo da premissa de Hall (2006, p. 38), “a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento”. As configurações identitárias de um indivíduo estão ligadas a uma memória coletiva e, como notou Halbwachs,

[...] nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos só. (HALBWACHS, 1968, p. 26)

A memória é vista como coletiva, pois, para o autor, apesar de uma vivência ser posta individualmente, compartilhamos códigos linguísticos e a construção narrativa, a qual o tempo possibilita criar, perpassa por experimentações já vividas pelo coletivo. A construção da afirmação de que não há memória individual pode ser relacionada com o pensamento de Hall (2006), segundo o qual em que todas as criações perpassam por elementos já criados. Desta maneira, podemos compreender melhor novos significados das antigas práticas dos povos originários.

1.2. Mulheres indígenas: aspectos feministas decoloniais

1.2.1. Ser mulher indígena no processo de colonização

Conforme mencionei acima, estudar aspectos identitários de mulheres indígenas implica em considerar intersecções como as de raça e gênero. Quanto a esta última categoria, nesta pesquisa, voltei-me para o olhar decolonial a respeito da construção do feminismo na América Latina. Para isso, parto da observação de Hollanda (2020, p. 16), que destaca a “urgência que vivemos de recuperar narrativas ancestrais, de desconstruir e reconstruir o confronto pré e pós-colonial, recuperar epistemologias silenciadas [...]”. A necessidade de retomada do que foi ceifado é um dos principais pilares do olhar decolonial e, em nosso caso, do olhar decolonial para o feminismo e especificamente para mulheres indígenas.

A emergência para tal resgate se configura de formas diferentes. A forma como mulheres negras, brancas e indígenas compreendem as relações de gênero são divergentes, mesmo estando em um mesmo contexto geopolítico. A construção sócio-histórica desses grupos de mulheres se diferenciam; como afirma Auad (2003), “as mulheres indígenas foram as primeiras a sofrer discriminação em território brasileiro. E, portanto, foram as primeiras a resistir à dominação religiosa e econômica dos homens brancos europeus” (2003, apud SAMPAIO, 2021, p. 81).

No processo de colonização brasileira, a mulher indígena desempenhou um papel, aos portugueses, de serventia, seja como mão-de-obra ou sexual. De acordo com Teles (1999), após o início do processo de escravização negra no Brasil, as mulheres indígenas foram “substituídas” pelas mulheres negras e seus corpos foram esquecidos, mantendo a imagem da mulher indígena de 1500 até hoje no imaginário popular. Isso pois, como bem lembrou Sampaio (2021, p. 85), “a invenção unilateral

de identidade constitui uma das marcas das violências físicas e simbólicas do projeto colonial e imperialista”. O controle identitário de um povo é um dos processos de colonização e da própria construção da sua nação.

As cicatrizes coloniais ainda permanecem, e a estagnação da figura da mulher indígena contribuiu para os desafios dentro da sociedade, pois sua identidade foi constituída pelo animalesco, a desumanização de seus corpos, tornando-se uma justificativa para a exploração no período colonial, e agora para o abandono estatal (SAMPAIO, 2021). Como é possível observar no trecho a seguir:

Com a chegada dos jesuítas, em meados do século XVI, a tarefa principal destes missionários era transformar os selvagens em homens cristãos. Mas com o assassinato de dom Pedro Fernandes Sardina, o primeiro bispo da Bahia, pelos índios canibais, os jesuítas reforçaram a idéia de que a única maneira satisfatória de transformá-los em “criaturas racionais” era com o emprego da força. (TELES, 1999, p. 16 - 17).

De acordo com Teles (1999), a morte do primeiro bispo da Bahia pelos indígenas foi utilizada como argumento para justificar a ideia de que os indígenas não poderiam mais ser salvos por meio da catequização, mas, sim, pelo uso da força. Ainda segundo a autora, o papel da mulher indígena se diferenciava dos homens, pois para os colonos a serventia indígena era composta entre: “os homens para o trabalho escravo e as mulheres como esposas, concubinas ou empregadas domésticas” (p. 17).

Silva (1965), especialista em História do Brasil Colonial, transcreve alguns escritos da primeira carta de Pero Vaz de Caminha à Corte portuguesa e, em uma de suas transcrições, a autora analisa o momento no qual Caminha se refere às mulheres indígenas; esse podendo ser um dos primeiros registros oficiais do olhar português para as mulheres indígenas brasileiras:

Em relação aos corpos femininos, sua admiração foi calorosamente expressa, referindo as moças “bem gentis com cabelos muito pretos compridos pelas espáduas e suas vergonhas tão altas e saradinhas e tão limpas das cabeleiras que de as nós bem olharmos não tínhamos nenhuma vergonha”. Ao Atentar nas mulheres nativas, a comparação com as europeias foi explicitada ao mencionar uma moça tão benfeita “e tão redonda”, com “sua vergonha” tão graciosa, que “a muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha por não terem a sua

como ela”, em um recurso literário aos dois sentidos da palavra vergonha: órgão sexual e sentimento. (SILVA, 1965, p. 28).

Por meio desse relato e outros presentes na carta é possível observar que o olhar para os povos indígenas, desde o primeiro contato, foi de afastamento humano, o colocando sempre na figura do *outro*; entretanto, o que mais se destaca é a objetificação da mulher indígena, pela comparação física de cunho sexual da indígena com a mulher branca, sendo a branca menos provida de “atrativos sexuais”.

A falta de mulheres brancas no início da história da colonização do Brasil e a forte miscigenação entre homens brancos com mulheres indígenas e negras, foi um dos principais fatores que contribuíram para “elevar o *status* da mulher branca” (TELES, 1999, p. 18). Com o sequestro das mulheres negras trazidas em condição de escravidão, as mulheres indígenas passaram a ser “desinteressantes” à coroa portuguesa e sua imagem descartada. É o que vem mostrando estudos dedicados às narrativas feministas, ligados ao feminismo decolonial:

Em meio aos conflitos, entrecruzamentos e interpretações, as narrativas feministas discutem as invisibilidades das mulheres na narrativa histórica e inscrevem representações sobre as mulheres como heroínas e vítimas do patriarcado, especificamente até os anos 1990 quando os estudos de gênero questionam esta dicotomia. Entretanto, nas esparsas referências na produção sobre os feminismos no Brasil, a exemplo das mencionadas neste tópico, as mulheres indígenas são representadas como vítimas do patriarcado durante a colonização portuguesa e pelas práticas patriarcais do Estado brasileiro (SAMPAIO, 2021, p. 84).

De acordo com Sampaio (2021), as mulheres indígenas foram as primeiras a sentir todas as consequências do colonialismo no Brasil, porém, também, as primeiras a resistirem a ele. A autora destaca a importância de não resumí-las apenas em “vítimas”, mas sim, “vítimas que resistem à colonização” (p. 81).

O contexto histórico do Brasil colonial para as mulheres brancas de classe média resumia-se a casamentos precoces ou, na falta deles, elas eram enviadas pelas famílias aos conventos; os conhecimentos de leitura e matemática eram restritos aos homens burgueses (TELES, 1999). Já a realidade da mulher indígena e negra era diferente; quanto a estas últimas, a escravização foi um dos mais importantes meios de crescimento econômico da coroa portuguesa no Brasil, porém,

além da serventia como mão-de-obra escrava, a mulher negra era “usada como instrumento de prazer sexual do seu senhor, podendo até ser alugada a outros senhores” (TELES, 1999, p. 21).

Teles (1999) resume que “a divisão do trabalho por sexo se consolidou na Colônia, fortalecendo a dupla opressão da mulher; de sexo e classe. O machismo e a exploração econômica serviram ao sistema global de dominação patriarcal e de classe” (p. 21). Independentemente desse contexto, as mulheres escravizadas lutavam contra esse sistema se negando a gerar filhos, evitando gravidez ou cometendo abortos, mas, o mais importante, se organizavam para fugas e criações de quilombos (TELES, 1999).

Quanto aos povos indígenas, passado o período de dominação pela coroa portuguesa, eles passaram por diferentes períodos históricos, lutando por demarcações de terras, questão que será melhor desenvolvida posteriormente; entretanto, a figura feminina ainda foi por muito tempo esquecida, apenas a liderança indígena (exclusivamente masculina) que representava a “voz” do seu povo (OLIVEIRA, 2018). De acordo com Oliveira (2018), “a realidade da mulher indígena nas aldeias ainda está em fase de organização”. A autora se refere à organização como política, por exemplo, os coletivos voltados às pautas femininas dentro das aldeias. A primeira organização formalizada de mulheres indígenas aconteceu em 1980, com a Amarn (Associação das Mulheres Indígenas do Alto do Rio Negro) e a Amitrut (Associação das Mulheres Indígenas de Taracúá, Rio Uaupés e Tiquié). Apenas em 1994 houve a primeira participação com votos válidos das mulheres em uma assembleia de lideranças indígenas (OLIVEIRA, 2018).

1.2.2. Mulheres indígenas guarani e feminismos

É importante ressaltar que assim como cada povo possui sua cultura e suas pautas, entre as mulheres indígenas não é diferente, especialmente se tratando de mulheres em contexto urbano em comparação com as de aldeias. Algumas teóricas, como Oliveira (2018), vão tratar de suas vivências como uma mulher indígena urbana, salientando que o contexto urbano leva ao apagamento da sua identidade indígena. Quanto à mulher indígena aldeada, como Souza (2023) destaca, são mulheres invisibilizadas por diversos motivos, e um deles é a tentativa de reclusão

territorial para não ter que conviver em sociedade; desta maneira, penso que as aldeias acabam exercendo uma função de confinamento, limitando os espaços em que essas mulheres podem existir.

No estado do Mato Grosso do Sul, onde encontram-se 116,3 mil indígenas, de acordo com o censo de 2022,¹¹ há um alto índice de violência contra mulheres indígenas. De acordo com um levantamento realizado por pesquisadores de Dourados, tendo como fonte as notificações registradas pelo Sistema de Informação de Agravos de Notificações (SINAN), de 2009 a 2017 foram levantados 1862 casos de violência contra as mulheres indígenas no MS. Esse número pode ser muito mais expressivo, entretanto, devido à subnotificação, falta de acesso a alguns locais e questões políticas de liderança interna nas aldeias; como já foi denunciado no perfil do Instagram da *Kuñangue Aty Guassu*,¹² há uma instabilidade nos dados, distanciando-se um tanto da realidade. Com isso, é possível afirmar que as mulheres indígenas aldeadas de MS encontram-se em situação de extrema vulnerabilidade.

Em um relato informal durante minha pesquisa em uma aldeia Guarani no estado do MS, ouvi que antes de existir a Reunião da *Kuñangue Aty Guassu* as mulheres indígenas não possuíam voz ativa naquele território e não podiam falar durante as reuniões da comunidade, apenas os homens.

Como pude notar durante a pesquisa de campo deste estudo, falar sobre questões de gênero e sobre machismo dentro das aldeias é um assunto delicado, principalmente vindo de uma mulher branca urbana, como eu; há sempre muito cuidado ao relatar essa temática a um *karaí*,¹³ pois a violência nas aldeias indígenas do MS é frequente e sofrida por homens e mulheres. Assim, as mulheres indígenas parecem ter um receio em denunciar agressões de seus "pares" indígenas, para evitar retaliação por parte da sociedade branca. Parece haver um receio de corroborar para a visão de que a violência ocorrida entre eles é algo "oriundo" da cultura indígena.

¹¹ FERNANDES, Paulo de Camargo. Com 116,3 mil em MS, Estado dobrou população indígenas em 12 anos. Publicado em 07 ago. 2023. disponível em <<https://agenciadenoticias.ms.gov.br/com-1163-mil-em-ms-estado-dobrou-populacao-indigenas-em-12-anos/>>.

¹² kunangueatyguasu. Publicado em 10 jun. 2023. Disponível em <<https://www.instagram.com/reel/CiT8gRBOznJ/?igshid=MTc4MmM1YmI2Ng%3D%3D>>. Acesso em 07 de ago. 2023.

¹³ "branco", "não indígena" em guarani.

Acredito que esse cuidado com a imagem de seu povo é perfeitamente justificável. Enquanto escrevo essa pesquisa, leio diariamente violências sofridas pelos povos indígenas do MS - a última delas aconteceu em um acampamento na região de Dourados, o qual foi todo incendiado.¹⁴ Não é difícil encontrar exemplos de violência contra os povos indígenas por parte do Estado ou dos fazendeiros, por isso é possível compreender o receio das mulheres indígenas ao falar sobre os problemas internos das aldeias.

Em uma pesquisa realizada por Amado; Bourlegat e Urquiza (2019) nas aldeias Jaguapiru e Bororó da Reserva Indígena de Dourados (doravante RID), verificaram que em reuniões mais gerais com as mulheres desses territórios alegaram possuir mais liberdade, direito à escolha e independência social, entretanto, ao realizarem entrevistas mais individualizadas, elas relataram dificuldades de serem ouvidas e suas vontades respeitadas dentro dos seus núcleos familiares.

Na atual conjuntura, no nível da família indígena, as mulheres se sentem mais vulneráveis, discriminadas e desvalorizadas pelos homens e lutam por se emancipar. Ainda que estejam conscientes da importância de seu papel na manutenção da família, elas se ressentem da discriminação e falta de apoio masculino, seja para poder estudar ou trabalhar fora da aldeia. Quando questionadas na Roda de Conversa, sobre o reconhecimento do papel das mulheres na Reserva Indígena de Dourados, a grande maioria (80%) respondeu positivamente. No entanto, durante as entrevistas semiestruturadas individuais, elas acabaram revelando que são alvos de preconceito no âmbito familiar. (AMADO; BOURLEGAT e URQUIZA, 2019, p. 54).

Neste estudo, não quero levantar todas as problemáticas existentes nas relações de gênero dentro das comunidades indígenas, mas sim voltar-me para as práticas e agências realizadas pelas mulheres inseridas nesse contexto perante a sua luta corpo-território - o que, inevitavelmente, demandará apontar algumas dessas problemáticas.

¹⁴ FREITAS, Hélio. Ministério cobra investigação de ataques a acampamento. Campo Grande News, 17 ago. 2023. Disponível em <<https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/ministerio-cobra-investigacao-de-ataques-a-a-campamento>>. Acesso em 29 de ago. 2023.

Em uma entrevista realizada pela autora Heloísa Buarque de Hollanda,¹⁵ a entrevistada Taily Terena explica que a luta da mulher indígena não é sobre “elas”, mas uma união pela Terra; devido a isso, elas não se intitulam “feministas”, mas sim “guerreiras” e ainda complementa dizendo que o machismo foi importado para dentro das aldeias, não é uma cultura originária dos povos.

Los feminismos son teorías de las mujeres. Las mujeres no somos iguales, tenemos distintas identidades, formamos parte de los tejidos sociales a lo largo de todo nuestro planeta Madre Tierra Pachamama. Las distintas corrientes de feminismo corresponden a estas identidades, pertenencias a tejidos sociales y opciones políticas que las mujeres tomamos a lo largo de la historia de nuestros pueblos. (PAREDES, 2010, p. 117).

Conforme Paredes (2010), os feminismos são teorias das mulheres, porém as mulheres não são iguais, o que remete a um problema das teorias feministas nascidas na parte norte do globo, que em geral contemplam um único perfil de mulher. A autora ainda diz que a imagem global do que é “o feminismo” perpassa por uma visão imperialista, já que se constitui um imaginário do que ele possa ser. Paredes (2010) propõe uma visão decolonial sobre as discussões feministas ao tratar-se das mulheres sul-americanas.

O conceito inicial dos estudos feministas nascidos na Europa não deve sofrer uma “adaptação” para se encaixar às vivências das mulheres indígenas. Questionar o sistema patriarcal da América do Sul é concomitantemente questionar processos colonizadores (PAREDES, 2010). Essa indagação me leva a pensar nas vivências expostas pelas mulheres indígenas no Brasil; conforme lembra Taily Terena, na entrevista mencionada acima, o patriarcado foi importado para dentro das comunidades indígenas.

Conforme Paredes (2010), a compreensão dos processos históricos voltados à emancipação dos corpos colonizados está atrelada ao conceito de feminismo comunitário, o qual, segundo a autora, é a união entre homens e mulheres para descolonização social do seu próprio povo. Além disso, a autora entende que o “feminismo es despatriarcalizador. Por lo tanto, es descolonizador,

¹⁵ Feminismo Indígena | O Que Querem as Mulheres?. Publicado em 21 set. 2021. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=uZvNpKn0lfg>>. Acesso em 04 de mar. 2023.

desheterossexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista (PAREDES, 2010, p. 120).

Falar das mulheres indígenas é falar de corpos ligados à terra, fundamentalmente. As mulheres indígenas guarani são detentoras do fogo, entendido como um aspecto cultural e político. Sentar-se ao fogo é uma ação corriqueira na cultura guarani, é onde se firmam alianças, parentescos e se tomam decisões políticas; porém, é o mesmo fogo que cozinha, esquentando a água para o banho, alimenta e cuida (SOUZA, 2023; PEREIRA, 2016; SCHADEN, 1974). O fogo guarani possui consigo sua própria identidade e, para Souza (2023), as mulheres indígenas são donas dele, pois “são as mulheres que gerem e fazem crescer o futuro, são elas que apresentam as crianças ao coletivo e contribuem para o seu reconhecimento, inclusive afetivo, enquanto membro” (p. 257).

A mulher indígena guarani aldeada é a maior responsável pelo gerenciamento de seu lar, desde o nascimento ao convívio social de seus filhos com a comunidade. É possível compreender quando uma mulher indígena diz “não somos feministas, mas sim guerreiras” por meio do conceito de corpo-território:

Este corpo foi produzido com rezas de seus avôs e suas avós, com as massagens de sua mãe, com remédios, dos quais ela ainda hoje guarda os saberes, com os alimentos verdadeiros que cultivava em seu quintal e a faz uma dona de seu fogo. Ou seja, é uma *ha'i*, cabeça de sua parentela, tendo criado os cinco filhos sozinha, dos quais se orgulha de ver, nos dias de hoje, todos casados, estudando e trabalhando dentro da própria aldeia. Mas este corpo também foi feito com as dores dos amores perdidos, a dor do parto, do medo da morte diante das ameaças nas terras retomadas ou dentro das reservas, e da necessidade de falar no centro das assembleias para “segurar” sua luta. (SOUZA, 2023, p. 239).

Quando a autora utiliza a palavra *ha'i* em guarani, ela se refere à palavra “mãe” para o português e a coloca como o centro de sua família. A mulher indígena guarani descrita pela autora é constituída pela vivência de seus ancestrais e seu povo. Nascer indígena é nascer em um corpo político, principalmente no contexto sul-mato-grossense, onde o agronegócio cresce diariamente e compete por terras férteis com os povos originários e as lutas sociais, como o Movimento Sem Terra (MST). O corpo da mulher indígena aldeada é moldado por todo sistema que a integra: Estado; sociedade; ruralistas; vida em comunidade.

O corpo franzino daquela mulher, que se agiganta com sua história e seus ideais, foi produzido para suportar o dia a dia nas aldeias, as dificuldades de crescer dentro de uma reserva, de se casar, fazer filhos, enterrar o marido, despertar para a luta e fazer dela seu motivo de vida. (SOUZA, 2023, p. 239).

Partindo do entendimento que o feminismo decolonial discute a não hegemonia entre as mulheres, ressalto que as mulheres indígenas são plurais, mesmo tratando de pautas coletivas; existem mulheres indígenas que se opõem a essa luta. Entretanto, existir como mulher indígena no Brasil é nascer inserida à guerra, não é um contexto de privilégio, escolher lutar não se resume apenas em falar nas plenárias, mas gerar, cuidar de seus filhos e esposos, produzir e dominar o fogo também são atos de guerrilha.

CAPÍTULO 2 - METODOLÓGICO

2.1. História Oral Aplicada

Quando iniciei a escrita deste trabalho, o fiz em terceira pessoa, na tentativa de me afastar o mais possível das narrativas aqui apresentadas; naquele momento, eu acreditava que precisava, tão somente, ouvir. Pelo fato de eu ser uma mulher branca, e não uma mulher indígena, tive receio da minha voz sobressair a quem de fato deveria ser ouvida. Contudo, aos poucos fui me dando conta de que as narrativas da mulher indígena participante do estudo estavam imbricadas às minhas, e que não seria possível nem interessante isolar completamente uma e outra; desse modo, quem ler este trabalho certamente ouvirá também a minha voz. Isso, pois, o processo de escuta foi realizado exclusivamente por mim, e aqui estão compilados três anos de estudos de vozes que apenas eu ouvi - por esse motivo, precisei também apropriar-me da minha própria voz. Assim, coloco-me por inteira neste trabalho, e me responsabilizo por tudo que é dito e não dito.

Minha relação com a Linguística Aplicada (doravante LA), campo de estudos em que se insere este trabalho, foi um tanto complexa durante a graduação; levou um tempo para eu compreender os materiais de estudos e as vertentes teóricas alinhadas a uma pesquisa em “LA” dentro da academia. A desconstrução da necessidade do apego teórico a uma única perspectiva de estudos foi assimilada com muita ajuda da minha orientadora, no intuito de me deslocar para a possibilidade de um trabalho inter e transdisciplinar. Entender o papel da LA dentro dos estudos linguísticos e as suas fronteiras não demarcadas que perpassam, cruzam e por vezes até chocam diferentes territórios fez-me perguntar várias vezes “onde” minha pesquisa se encaixava e, como que por desdobramento, “qual o meu lugar?” (e aqui já se pode entrever minha relação com estudos sobre identidade).

Desde que pensei em estudar mulheres indígenas, no entanto, já sabia que queria ouvir suas histórias - e isso foi, aos poucos, me levando a pesquisar sobre métodos de análises de narrativas; nesse percurso, cheguei à História Oral.

Como sabemos, a história dos povos indígenas passou por um processo de dizimação, assim como as comunidades em si. Como notaram Alberti (2013) e Ferreira; Amado (2006), devido ao apagamento histórico, à dizimação de

comunidades indígenas e à falta de documentos históricos, restaram os materiais arqueológicos e as histórias orais passadas de geração em geração entre os próprios povos indígenas, principalmente entre os xamãs, tornando-os guardiões da história e da cultura de seu povo. No campo dos estudos historiográficos, os autores lembram que, devido à falta (ou mesmo distorção de registros oficiais), houve a necessidade de voltar-se aos depoimentos orais de quem viveu ou ouviu histórias do período estudado. Nesse contexto é que ganham importância os estudos em História Oral aliados aos estudos de comunidades indígenas.

Enxergar os relatos orais como material histórico foi um processo lento; entretanto, sua evolução se deu com o desenvolvimento tecnológico, como a evolução dos gravadores de áudio e das câmeras de vídeos, proporcionando uma realização mais fiel de transcrições de entrevistas no campo acadêmico-científico (ALBERTI, 2013 e LOZANO, 2017). De acordo com Alberti (2013), a principal característica das pesquisas no campo da História Oral é a prevalência do método qualitativo de investigação, onde se valoriza não apenas recortes de falas, mas a história dos participantes como um todo.

As pesquisas no âmbito da História Oral possuem um teor qualitativo e subjetivo, devido ao fato de se estar diretamente em contato com a linguagem do próprio falante. Diferente de usos de falas recortadas em meios jornalísticos, o trabalho da História Oral realiza o processo de escuta diretamente com o falante; desse modo, todo e qualquer levantamento do entrevistado é passível de análise.

Assim, não é mais fator negativo o fato de o depoente poder “distorcer” a realidade, ter “falhas” de memória ou “errar” em seu relato; o que importa agora é incluir tais ocorrências em uma reflexão mais ampla, perguntando-se por que razão o entrevistado concebe o passado de uma forma e não de outra e por que razão e em que medida sua concepção difere (ou não) das de outros depoentes. (ALBERTI, 2013, p. 26)

A autora aborda que não apenas o que é dito deve ser observado, mas também o não dito, os levantamentos dos possíveis motivos, as pausas, as interrupções e até mesmo o esquecimento. Voltar-se para a linguagem oralizada é voltar-se para a essência do ser. Lozano (2017, p. 15) configura o uso da oralidade como a aproximação “de um aspecto central da vida dos seres humanos”, pontuado pelo autor como o “processo da comunicação, o desenvolvimento da linguagem, a

criação de uma parte importante da cultura e da esfera simbólica humanas”. Nesse sentido,

o trabalho da história oral exige do pesquisador um elevado respeito pelo outro, por suas opiniões, atitudes e posições, por sua visão de mundo enfim. É essa visão de mundo que norteia seu depoimento e que imprime significados aos fatos e acontecimentos narrados. Ela é individual, particular àquele depoente, mas constitui também elemento indispensável para a compreensão da história de seu grupo social, sua geração, seu país e da humanidade como um todo, se considerarmos que há universais nas diferenças. (ALBERTI, 2013, p. 33)

Trabalhar com narrativas oralizadas requer do pesquisador, portanto, um olhar sensível e exige o desenvolvimento da credibilidade ao seu entrevistado, é preciso exercer um posicionamento de sensibilidade e honestidade com quem relata, um movimento que coloca o cientista em uma perspectiva mais humana e próxima ao seu “objeto” (a narrativa). Ao ouvir histórias de vulnerabilidade social, traumas, entre outras temáticas emocionalmente sensíveis, esse cuidado deve ser redobrado, não apenas no momento da entrevista, mas também nas escolhas de recortes e nas análises.

O meu fascínio pela História Oral, além dos elementos socioemocionais, é a possibilidade de ter acesso ao relato na íntegra, diferentemente de recortes jornalísticos que já passaram por uma curadoria, por exemplo. É poder voltar para aquela narrativa como um todo, observar a atmosfera do local e de quem acompanha, voltar-se para as pausas, esquecimentos, negações de respostas, expressões faciais, risadas e choros que muitas vezes não são relatados em entrevistas jornalísticas.

Pedro (2019), ao trabalhar com narrativas de mulheres militantes da ditadura militar brasileira,¹⁶ além de abordar suas memórias, em um dado momento cita interrupções de terceiros no instante da entrevista e ilustra toda a espacialidade envolvida no momento de escuta da sua entrevistada, como podemos acompanhar na sequência:

É importante destacar que, durante todo o depoimento dela, o marido permaneceu na sala e interferiu na entrevista, narrando coisas que tinha

¹⁶ Início com o golpe militar em 1969 e término em 1985.

esquecido, corrigindo o que ela dizia ou ainda tentando lembrá-la de contar algo; muitas vezes falava de coisas que somente ela tinha vivido, enquanto ele estava preso. Depois da entrevista, contamos quantas vezes ele interferiu e a soma foi 35 vezes. Era como se fosse uma espécie de segunda parte da entrevista da esposa. A interferência constante mostrou uma relação de gênero fortemente hierarquizada, com fortes traços de continuidade. Quando se pensa gênero, temos claro que, dependendo da situação e da época, as posições se modificam. A velhice costuma ter um protagonismo mais acentuado das mulheres. A aposentadoria do marido, a falta de poder trazida pela velhice, costuma mudar as hierarquias no casal. Não foi o que observamos durante a entrevista. (PEDRO, 2017, p. 49)

Nesse trecho, a autora traz o contexto da entrevista, e as narrativas abordadas por ela ultrapassam a oralidade e chegam à análise da espacialidade apresentada pelos envolvidos de forma direta e indireta. Além das histórias carregadas de sofrimento exercido pelo machismo na vida da entrevistada apresentada acima, a autora consegue captar o machismo no momento de sua entrevista, no qual a sua entrevistada, ao falar de suas vivências, é interrompida pelo esposo, para explicar fatos que ele não viveu; esse mecanismo é possível apenas pelo contato direto com o narrador e tudo que o envolve. Assim, o trabalho com a História Oral exige do pesquisador uma escuta e um olhar atentos, pois “a maneira como a pessoa elabora a narrativa nos mostra muito mais do que um texto escrito” (PEDRO, 2019, p. 42).

Um importante ponto a ser levantado é a construção da História Oral como campo científico, dado que se trata de um campo importante para fundamentar metodologicamente esta pesquisa. Para Lozano (2017, p. 17), o fazer história oral consiste em produzir “conhecimentos históricos, científicos e não simplesmente fazer um relato ordenado da vida e da experiência dos ‘outros’”. Trabalhar com narrativas orais é adentrar na linguagem do outro e compreender sua narrativa como mecanismo de promover questões, inicialmente subjugadas como “assuntos pessoais”, para o cenário e o debate político” (ROVAI; BRANCO, 2019, p. 149). Assim, os pesquisadores

analisam, interpretam e situam historicamente os depoimentos e as evidências orais. Complementam suas fontes orais com as outras fontes documentais tradicionais do trabalho historiográfico. Não se limitam a um único método e a uma técnica, mas as complementam e as tornam mais complexas. Explicitam sua perspectiva teórico-metodológica da análise histórica e, sobretudo, estão abertos e dispostos ao contato com outras disciplinas. (LOZANO, 2017, p. 23)

Uma característica da História Oral é poder ser contemplada dentro de diferentes áreas, devido ao seu caráter subjetivo e contextual; ela transita de forma satisfatória e conversa com outros campos. De acordo com Borges (2020), essa característica transdisciplinar aponta um campo menos estático que o de outros métodos de pesquisa, que caminha para uma compreensão mais humanizada dos quadros acadêmicos, visto que o autor a denomina como “História Oral Aplicada”.

Conforme Meihy e Seawright (2020, p. 12), o uso do termo “aplicada” na área da História Oral, remete ao desejo de se envolver com a história narrada, o não afastamento, mantém-se o olhar do pesquisador, porém sob uma perspectiva mais humanizadora. O autor ainda indaga que esse emprego da palavra atribui o sentido de uma história “cuidada, cultivada e educada”. A História Oral dos afetos, como o próprio autor pontua, não segue entrevistas cartesianas ou com perguntas fechadas, mas abre espaço para a temática levantada pelo pesquisador, para escutar verdadeiramente as colocações de seu entrevistado, que pode ou não seguir a linha do entrevistador.

O trabalho da História Oral propõe o contato direto com o entrevistado; deste modo, as entrevistas possuem um papel primordial para o resultado final da pesquisa. A construção da relação que o pesquisador tem com o participante é relevante para as narrativas apresentadas. Alguns autores utilizam o termo “entrevista”, já outros, mais atuais, como Meihy e Seawright (2020), denominam como uma “conversa”.

Meihy e Seawright (2020) abordam a diferença entre uma típica entrevista e a realizada como narrativa, na História Oral, visto que a primeira possui uma sequência de perguntas fixas, pré-estabelecidas, já a segunda, possui a característica de captar memórias e traumas. De acordo com os autores, a História Oral, tem como característica o questionamento dentro das narrativas, “como?”; “por quê?”; “para quem?” e “por quem?”. Para fins burocráticos, porém, em alguns momentos os autores utilizam o termo “entrevista” - como fazemos também neste trabalho -, porém eles compreendem que é por meio da entrevista não cartesiana que se alcançam as narrativas.

Devido ao caráter qualitativo das pesquisas na área da História Oral, o número de entrevistados não é o aspecto primordial para a realização da pesquisa, visto que há uma necessidade de ligar-se às pessoas participantes. Essa ligação faz com que os entrevistados concedam suas histórias, por isso não devem ser resumidas a pequenos fragmentos, se a pessoa concedeu a sua história por inteiro (MEIHY e SEAWRIGHT, 2020). Essa “concessão” é chamada de “pacto pela narrativa”, onde firma-se um pacto entre o pesquisador e o narrador construindo uma parceria necessária, “porque essas fontes são construídas por meio da negociação, mas também da generosidade”. (PORTO, 2021, p. 41).

Afinal, por que contar? Além da motivação já conhecida - a luta contra o silenciamento e invisibilidade social e histórica -, existe o desejo de se distanciar da imagem de vítima que é imposta pelo discurso oficial. [...] Contar é resistir, sobreviver e dar relevância para essas vivências traumáticas, que são também plurais, humanas e, por isso, também contraditórias. [...] Essas narrativas são criadas a partir de um relato fundador, esboçando diversas categorias sociais e formas de costumes, gestos, pessoas e situações comuns, ainda que contadas diferentemente, que também fazem parte de pertencer a um grupo. Essas identidades se organizam em torno dessas memórias e têm como objetivo a atuação mais efetiva dessas pessoas como sujeitos históricos e sociais. (PORTO, 2021, p. 38)

No trecho acima, a autora dialoga sobre esse pacto entre o pesquisador e o narrador e os possíveis motivos de se conceder suas histórias. Quando se trata, principalmente, de grupos subjugados pelo “discurso oficial”, como os povos indígenas, existe essa busca por declarar sua versão, relatar o seu lado da história, entretanto, cabe ao pesquisador não performar manejos e ideias “salvadoras” de “dar voz a grupos minorizados”, mas de “criar um espaço de escuta, de modo a estabelecer um engajamento *com* alguém e não *por* alguém”. (PORTO, 2021, p.40).

O modo de narrar as suas vivências e as dos seus antepassados é uma prática viva dentro das culturas indígenas, a história oral está presente no dia a dia por meio dos saberes medicinais, das práticas religiosas, dos conhecimentos da caça, produção agrícola, dentre outros saberes passados por meio da oralidade, de geração em geração. Como explica Peralta (2022),¹⁷ os indígenas acreditam que

¹⁷ Pesquisador indígena kaiowá que aprendeu a ler aos 37 anos e hoje está em intercâmbio na França por meio de sua pesquisa de doutorado. Tive a honra de conhecê-lo através do Geopovos, que relatarei melhor posteriormente, e aprendi com suas apresentações e textos sobre suas vivências e de seus pares.

quando a criança começa a falar significa que se manifestou nela o espírito, ou seja, a vida para a plenitude, nossa essência, nosso ser verdadeiro. [...] Portanto, tirar de nós o direito a fala é negar nosso teko, nossa existência e assim abalar a nossa sustentabilidade espiritual. (PERALTA, 2022, p. 33).

O trecho acima ressalta a importância da fala para os indígenas, pois, sem o direito dela, não há o *teko*, - a vida guarani -, esse termo será melhor desenvolvido posteriormente, contudo de antemão, destaco que o autor expressa a importância da fala como mecanismo religioso - manifestação do espírito -, e de sobrevivência cultural. A fala, para os povos indígenas, se apresenta como uma ferramenta de resistência. Devido às características dessa pesquisa, a entrevista foi realizada com a aprovação do Comitê de Ética da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, cujo processo pode ser consultada pelo Certificado de Apresentação para Apreciação Ética (CAAE), número 64262422.5.0000.0021.

2.2. ASPECTOS CULTURAIS DOS POVOS GUARANI¹⁸

De acordo com o *Terras Indígenas no Brasil*,¹⁹ 74 terras indígenas estão demarcadas, porém há 728 em processo de demarcação, e dentro desses territórios há 262 povos e 154 dialetos.²⁰ Castro (2013), durante sua pesquisa no Parque do Xingu, conviveu com o povo Yawalapiti e uma das suas principais observações foi sobre a relação desse povo com a natureza e como ela molda não apenas o seu estilo de vida, mas também a língua e as visões de mundo. Ao voltar-me para a cultura Guarani, especificamente, não imaginava a existência de tanta pluralidade cultural dentro de um único grupo. Essa pluralidade se constitui principalmente pela sua divisão por famílias. O povo Guarani divide-se em três grandes famílias: Kaiowá; Mbya e Ñandeva. Como aborda Schaden (1974, p. 13), “a tentativa de estudar a cultura Guarani como unidade talvez pareça ousada. Com igual direito poder-se-ia falar em três, quatro ou mais culturas Guarani”; a pluralidade cultural dentro do

¹⁸ SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. 3º edição E.P.U - Editora Pedagógica Ltda. São Paulo, 1974.

¹⁹ Situação atual das Terras Indígenas. Disponível em <<https://terrasindigenas.org.br/>>. Acesso em 24 de set. 2022.

²⁰ Informações gerais sobre Terras Indígenas no Brasil. Disponível em <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/brasil>>. Acesso em 24 de set. 2022

mesmo povo exige um olhar mais atento e cuidadoso ao tratar de questões identitárias.

Essa pluralidade cultural nos faz encontrar diferenças importantes entre as famílias: sua relação social dentro de uma vida comunitária e sua relação com a natureza. Um exemplo dessa relação é o vínculo que as diferentes famílias possuem com a “água”. Os antigos Nandeva da região litoral, possuíam uma forte ligação com a água e acreditavam que o ato de banhar-se no rio logo pela manhã atribuía “vida longa”, porém os mais novos e da região centro-sul do país, “preferem ficar perto do fogo”, sendo o elemento da natureza mais importante para essa família. (SCHADEN, 1974, p. 21).

Os Nandeva e Kaiowá do centro-sul, por sua vez, possuem uma forte ligação com o fogo e é por meio dele que se estabelecem uniões, acordos, afeto e espiritualidade. A construção familiar dos Guaranis é regida não apenas pela ligação consanguínea, muitas vezes não sendo um elo suficiente de união como em outras culturas, mas pelo grau de confiança. A parentalidade é construída pela partilha, o “sentar ao fogo” sendo um símbolo importante de confiança para com aquele parente, podendo ser da mesma comunidade ou não.

Che ypyky kuéry é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de coresidência. A língua kaiowá obriga a colocar um pronome como che (meu, minha) ou nde/ne (teu, tua) antes da expressão, quando quer se referir ao fogo doméstico, pois, sem o pronome, a expressão significa “antepassados”. Uma tradução aproximada de *che ypyky kuéra* seria “meus descendentes diretos”. Numa primeira acepção, *ypy* significa “proximidade”, “estar ao lado”, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. (PEREIRA, 2016, p. 23)

O “fogo”, para o Guarani-Kaiowá, representa tanto a união com os antepassados, como a união com os parentes de agora. Na maioria das casas Guarani, a cozinha se encontra no lado de fora, um espaço contendo um fogão a lenha ou um fogaréu no quintal, ali está a centralidade da casa. Em uma experiência pessoal de almoçar em uma casa Kaiowá, vivenciei um momento de partilha, onde todos sentavam perto do fogaréu onde em uma enorme panela se preparava a comida. Ali conversamos, contamos histórias até o alimento ficar pronto. A comida era primeiro servida às crianças e depois aos adultos. O fogo tem esse poder afetivo

dentro das casas Kaiowá e é por meio dele que se expressa esse afeto; ser convidado a sentar-se ao fogo é um sinal de confiança e carinho.

Conforme Schaden (1974) notou já na década de 70, o local (físico) mais importante para o Guarani é a *oýguatsú*, casa de festas religiosas, em que os parentes se reúnem para as festividades e marcos importantes. Atualmente, porém, a casa de reza vai além da sua finalidade inicial, pois é recorrente que reuniões de debates políticos na comunidade também aconteçam nas *oýguatsús*, conforme presenciei em uma visita à casa de uma amiga na terra Guarani. Isso mostra que alguns aspectos da cultura Guarani foram ressignificados, e com a casa de reza não foi diferente.

Schaden (1974) observou ainda que a casa de reza mantinha sua finalidade espiritual; atualmente, entretanto, pude observar que essas casas simbolizam também a centralidade de preservação da cultura e da luta política, sendo um importante centro de encontro para a comunidade interna e, principalmente, com a comunidade externa, os não indígenas.

A espacialidade das aldeias também se transformou ao longo do tempo, pois antes elas eram organizadas à volta da casa de reza e agora as casas são individuais, postas em terrenos distribuídos de forma ocidentalizada, como lotes e quadras; de fato, essa distribuição acaba por alterar também as relações interpessoais da comunidade. Além disso, o número de casas de rezas diminuiu consideravelmente, em relação a algumas décadas atrás. Como notou Cavalcante (2019), durante os anos de 1990 e 2000, com o progresso das missões evangélicas, as casas de rezas, por falta de cuidado, foram deixando de existir, não sendo mais úteis para aquele momento e contexto.

Com a criação da *Kuñangue aty Guassu*,²¹ em 2006, houve um maior incentivo social e financeiro para a retomada das casas de reza. Entretanto, de acordo com o levantamento da O.K.A, Observatório *Kuñangue Aty Guassu*,²² desde de 2016, 17 casas de rezas foram queimadas devido a preconceitos religiosos e a

²¹ Grande Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá.

²² Intolerância religiosa, racismo religioso e casas de rezas Kaiowá e Guarani queimadas. Disponível em https://apiboficial.org/files/2022/03/Relato%CC%81rio_Intolera%CC%82ncia-religiosa-racismo-religio-so-e-casa-de-rezas-queimadas-em-comunidades-Kaiowa%CC%81-e-Guarani.pdf. Acesso em 17 de maio de 2023.

disputas territoriais, sendo um dos maiores problemas atuais nas Reservas Indígenas do Mato Grosso do Sul.

De acordo com Cavalcante (2019), os territórios Guarani possuíam terras férteis e a cultura de subsistência era o plantio, entretanto, devido ao avanço das cidades e ao aumento populacional, o espaço para a roça foi afetado e o avanço do agronegócio afetou diretamente a forma de vida, os obrigando a trabalharem em grandes fazendas, ou irem para os centros urbanos serem mãos de obra barata (CAVALCANTE, 2019; SHADEN, 1974).

A cultura guarani está diretamente ligada aos recursos naturais e a outros importantes conceitos de ser e existir, como sua relação com o fogo, entre si e a natureza; ao longo do trabalho discutirei melhor essas concepções, contudo, para dar continuidade, consideramos necessário iniciar a construção do modo “ser guarani” por meio do território.

2.3. TERRITÓRIO INDÍGENA NO MS: ASPECTOS HISTÓRICOS, GEOGRÁFICOS E SOCIAIS

Sou filha única e uma parte da minha família materna reside na cidade de Dourados/MS, então possuo memórias afetivas das viagens que fizemos para que eu pudesse ver meus primos douradenses. Em uma dessas viagens que fiz na infância, vi casas feitas com lonas na beira da estrada e perguntei à minha mãe se eram “sem-terra” - ela já havia me explicado o que eram os sem-terra em outra viagem - e ela respondeu “quase isso, são indígenas, mas, naquele momento não compreendi sua fala, acredito que tinha entre 8 e 9 anos. Minha mãe, antes de engravidar, foi muito ativa politicamente, era filiada ao PT (Partido dos Trabalhadores) e contou que já se jogou em frente a uma viatura da PM (Polícia Militar) em um dos protestos que participou. Ela não teve uma formação acadêmica, porém, eu tive a sorte de ser gerada e educada por uma mulher que, mesmo sem compreender teoricamente os processos exploratórios, conseguia enxergar as dificuldades de sobreviver em um país tão desigual.

A fala da minha mãe relacionando o Movimento Sem Terra (MST) com os indígenas que residem na região de Dourados pode ser interpretada como veracidade pela falta de território a povos tão numerosos concentrados naquela

região, mas ao mesmo tempo questionada, pois todo o Brasil é território indígena, não configurando um grupo “sem terras”. Para debater a espacialidade e as condições atuais dos povos indígenas da região de Dourados é preciso compreender a sua formação política.

A Terra indígena Guarani é nomeada como *Tekohá*, porém sua compreensão não se limita apenas às fronteiras físicas. Segundo o dicionário guarani de Luiz Caldas Tibiriçá (1989), *Teko*, em sua grafia *teco*, significa “vida, costume” (p.163); em minhas pesquisas, sempre me deparei com o termo *teko* referindo-se ao modo de viver guarani e kaiowá, como explica Peralta (2022):

A ocupação dos territórios, para esses povos, sempre esteve relacionada com a áreas repletas de riquezas naturais consideradas apropriadas para a manutenção do modo de ser Kaiowá e Guarani, ou seja, o teko. (PERALTA, 2022, p. 17)

O *teko* é a vida, o costume guarani e o sufixo *-há*, ou grafado como *-ha*, segundo o dicionário de Tibiriçá (1989, p. 60) significa “sufixo que dá ideia de lugar”, ou seja, *tekohá*, o lugar onde se vive a vida guarani - interpretação livre -. *Tekohá* é lugar de nascimento, vivências, pertencimento e morte. Pereira (2016) relata o sentido e as atribuições de significados que a concepção dessa palavra tem para o povo Guarani; ele especifica a cultura Kaiowá, mas seu sentido se aproxima aos *ñandevas*.

A noção de tekoha normalmente é traduzida como comunidade ou o espaço da aldeia. Remete a conceitos semelhantes, presentes em outras formações sociais guarani e tupi em geral, onde aparecem variações do mesmo radical. É uma noção que expressa pertencimento a determinado local, de forma que os Kaiowá costumam designar alguém que nasceu ou vive em Pirakuá como pirakuaense (pirakuápegua), emprestando o sufixo da língua portuguesa para expressar pertencimento. Tal pertencimento deve ser entendido como uma categoria relacional, podendo ser aplicada para designar a casa onde se nasce ou vive, a parentela à qual se pertence, a região ocupada pela parentela dentro de uma terra indígena, a terra indígena, ou mesmo o território ocupado por um conjunto de parentelas relacionadas. (PEREIRA, 2016, p. 115).

O *tekohá*, exercendo uma posição de local de pertencimento, não se resume apenas ao território indígena, mas à sua casa ou de toda sua parentela, excluindo ou

incluindo outros núcleos, o *tekohá* para um guarani perpassa pelas suas alianças, que foi drasticamente alterada pela intervenção do Estado, como já observou Shaden (1974). O território Guarani é constituído por laços, afetos e desafetos, como afirma Mota (2015):

Os espaços de vida dos povos indígenas também são configurados pelas influências oriundas das relações sociais que ocorrem nas fronteiras de (des)encontros com os outros. As fronteiras são porosas e constantemente redefinidas no movimento de des-reterritorialização, na construção e produção de territórios e multiterritorialidades, na articulação ambulante e ambivalente entre o fixo e o móvel. Portanto, os mapas etnológicos - que buscam representar onde estão distribuídos os povos na superfície do espaço em termos de fixação no espaço -tempo- permitem entender que essas fronteiras são construídas por relações produzidas nos “lugares de cada um”, seja pelas relações de amizades ou inimizades. (MOTA, 2015, p. 117).

Os laços entre os guaranis se sobressaem às delimitações territoriais. Mota (2015) ainda afirma que a “concepção de espaço que não é uma superfície, mas construído nas inter-relações das tramas sociais” (p.120), *tekohá* é o modo de ser em um espaço, delimitado ou não, o *teko* irá existir, pois “sem *tekoha* não há *teko* e sem *teko* não há *tekoha*” (p. 123). Devido aos diferentes modos de ser, cada *tekohá* é único, formado por estruturas, regras e diferentes alianças, e isso é perceptível dentro dos territórios oriundos da RID.

Após a Guerra do Paraguai, a região de fronteira precisava ser povoada para a segurança do território nacional, o povo Kaiowá já residia naquele lugar, entretanto, corroborado pelas necessidades do Estado, fez-se necessário a presença de homens brancos. O povoamento naquela região foi muito incentivado pelo Estado e aliado ao avanço da produção de erva-mate, aos poucos, esse território indígena foi invadido e constituindo aldeias e cidades (CAVALCANTE, 2019). Conforme Troquez (2019, p. 43), o surgimento do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) no ano de 1910, fez com que as populações indígenas fossem “submetidas a um processo compulsório de aldeamento”.

Com esse contexto socioeconômico brasileiro do início de 1900, era preciso destinar uma pequena parcela de espaço aos indígenas que residiam pela região, com isso, surgiu a Reserva Indígena de Dourados (RID), por meio do Decreto 401 de 3 de setembro de 1917 (TROQUEZ, 2019). A RID é composta por três povos: Guarani-Kaiowá, Guarani ñandeva e Terena. A estratégia do Estado era exilá-los da

civilização para não serem vistos, esperava-se uma diminuição ou até mesmo o fim desses povos, entretanto a população cresceu, tanto a indígena, como o centro urbano, ocorrendo o encontro da cidade com a área de Reserva, aumentando ainda mais as problemáticas já existentes (CAVALCANTE; TROQUEZ, 2019).

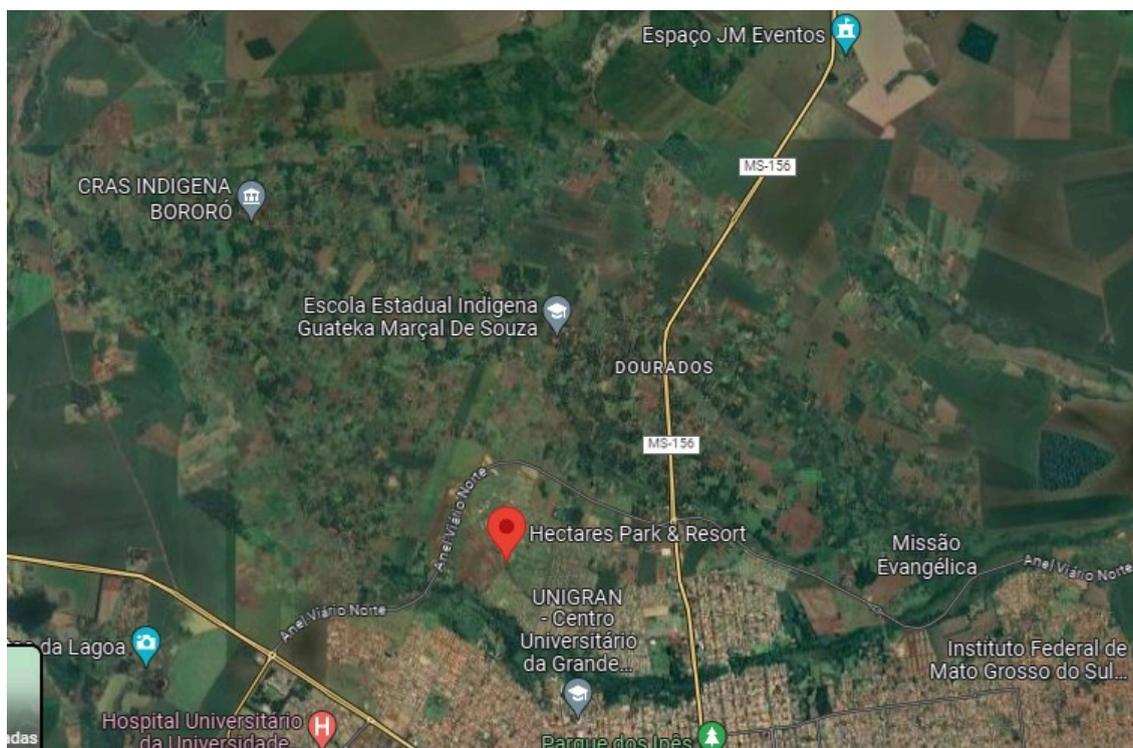
Alocá-los em um território com diferentes povos, língua, cultura e seus conflitos internos foi uma cruel estratégia colonialista por parte do Estado, pois foi um importante mecanismo para tomada de todo o território restante (CAVALCANTE; TROQUEZ, 2019). Com o passar dos anos, indo contra as expectativas do Estado, houve um aumento significativo da população na RID; de acordo com o último censo do IBGE, a Reserva possui atualmente uma população de 13.473 mil indígenas.²³ O alto número populacional inviabiliza uma cultura de subsistência. No momento presente, a falta de espaço na RID é um dos maiores problemas latentes em desenvolvimento social dentro da Reserva. Os indígenas vivem hoje uma situação de confinamento, deste modo, sua relação com a cidade tanto de Dourados como a de Itaporã é conflituosa.

O contexto sócio-histórico-cultural em que estão inseridos os indígenas da RID é marcado por certa instabilidade das fronteiras culturais. Transitaram e transitam neste espaço também turistas, indigenistas, funcionários das secretarias de educação, da FUNAI, da FUNASA, missionários, pesquisadores, entre outros, em constante contato com os indígenas. Os indígenas, por sua vez, transitam pela cidade por diversos motivos, como: práticas religiosas, estudo, trabalho, diversão, vendas de artesanato, de alimentos, “mendicância”... (TROQUEZ, 2019, p. 51).

As fronteiras da Reserva já se encontram com as da cidade, o *teko*, modo de ser e existir, sofre consequências das linhas invisíveis que invadem a RID. Troquez (2019) descreve a relação de todos envolvidos como um grande emaranhado de erros históricos, uma série de seguidos erros estatais e sociais que constituem e delimitam 3 grandes etnias. Em uma das minhas idas à Dourados, assustei-me com o número de condomínios de alto padrão que se formaram ao lado do Anel Viário Norte, uma das principais fronteiras físicas com a RID, como podemos visualizar na imagem de satélite a seguir:

²³Com 116,3 mil em MS: Disponível em <[41](https://www.agraer.ms.gov.br/com-1163-mil-em-ms-estado-dobrou-populacao-indigenas-em-12-anos/#:~:text=A%20Terra%20Ind%C3%ADgena%20Dourados%20tem,um%20total%20de%2013.473%20mil.> https://www.agraer.ms.gov.br/com-1163-mil-em-ms-estado-dobrou-populacao-indigenas-em-12-anos/#:~:text=A%20Terra%20Ind%C3%ADgena%20Dourados%20tem,um%20total%20de%2013.473%20mil.>. Acesso em 16 out. 2023.</p></div><div data-bbox=)

Imagem 1: Reserva Indígena de Dourados



Fonte: Print de tela com edição própria retirado do Google Maps da Reserva Indígena de Dourados. Disponível em

<https://www.google.com/maps/place/Hectares+Park+%26+Resort/@-22.1728822,-54.8684762,11028m/data=!3m1!1e3!4m6!3m5!1s0x9489a9294f3d5abf:0x7c03bcc89619ce7!8m2!3d-22.1968163!4d-54.8348638!16s%2Fg%2F11gmcx2734?entry=ttu>. Acesso em 16 out. 2023.

Na imagem acima, é possível visualizar as delimitações da RID, o Anel Viário e marcado no balão vermelho um dos condomínios de luxo da região. A proximidade entre essas duas realidades é um “barril de pólvora”, pois neste ano, 2023, houve conflitos próximos a essa área, contra a construção de outro condomínio em um território que já estava sendo reivindicado.²⁴ Como uma saída para esses e outros problemas relacionados à falta de espaço, novas aldeias foram surgindo, em outras áreas, porém próxima a Região da Grande Dourados, como é o caso do *tekohá* da *ñandesy* entrevistada. A área a qual a entrevistada reside é oriunda da falta de espaço e assistência dentro da RID, são áreas muito próximas, em alguns trechos se

²⁴ Indígenas no MS retomam terra para frear condomínio de luxo: 10 são presos e casa é incendiada. Publicado em 12 abr. 2023. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2023/04/12/indigenas-no-ms-retomam-terra-para-frear-condominio-de-luxo-10-sao-presos-e-casa-e-incendiada>. Acesso em 16 out. 2023.

encontram, contudo, dentro deste novo *tekohá* há um novo *teko*, outras normas, leis, processos culturais, por exemplo a cultura de subsistência.

Mota (2015, p. 96) questiona “qual é a nossa concepção de espaço quando refletimos sobre os territórios e as territorialidades dos indígenas?”. O *tekohá* a qual me volto é formado majoritariamente por pessoas nascidas e criadas na aldeia Jaguapiru, por isso me refiro como “oriunda” da RID, contudo, seus mecanismos de funcionamento não são todos iguais. Quando dei início ao processo burocrático de autorização para realizar minha pesquisa neste *tekohá*, tive inúmeros empecilhos frente ao comitê de ética, sendo alguns deles, o não reconhecimento da *ñandesy* como uma líder válida para a assinatura do termo de anuência e a falta de documentação registrada e/ou reconhecida pela FUNAI, esses e outros contratempos me fez questionar o que nós *karaís* compreendemos como território indígena.

As construções geopolíticas e culturais necessárias para a formação de um *tekohá*, não perpassam por linhas claras de marcação ou de registros documentais e principalmente a constituição de uma liderança. Um líder pode ser reconhecido como líder apenas pela sua parentela e não por outras, contudo, ele não deixa de ser líder dentro do seu recorte, “cada *tekoha* tem uma identidade que lhe é própria, carrega uma história e uma Geografia que lhe é particular” (MOTA, 2015, p. 124).

2.4. ÑANDESYS: NOSSA MÃE

Desde criança frequento casas de benzedadeiras, minha avó, mesmo muito católica, realizava sincretismo com crenças ancestrais, como banhos de erva e simpatias contra “mal-olhado”; deste modo, todos os filhos e netos precisavam ser benzidos. Quando eu visitava os meus primos que residiam em Vila Vargas, distrito de Dourados, eu me benzia na casa da Dona Moça, que naquela época, 15 anos atrás, tinha mais de 60 anos. Sua casa era de madeira, tinha um fogão a lenha e um papagaio na gaiola, seus traços indígenas eram marcantes e todas as crianças chamavam-lhe de bruxa.

Hoje, adulta, gostaria muito de saber sobre a história da Dona Moça; ela era uma mulher que morava sozinha, sem marido e filhos, características que compõem

um estereótipo social e que levaram, em outros tempos, à morte de homens e mulheres em fogueiras. Interessante observar de forma diacrônica o apagamento dessa cultura da benzedeira dentro da minha família, prática muito realizada pela minha bisavó, que já a minha avó, ao frequentar a igreja católica, incorpora de forma mais discreta e pontual e nos seus filhos é perdida; acredito que a urbanização teve um importante papel para a desvalorização dessas práticas ancestrais, lembro-me de por diversas vezes ouvir falar da palavra “quebrante” quando um bebê na família nascia, sendo essa uma expressão utilizada para “inveja, mal-olhado”. Alguns estudos apontam que as alterações no modo de viver são consequência da “urbanização, universalização da medicina convencional e acesso facilitado aos meios de comunicação”, distanciando os sujeitos da fé em crenças populares. (COUTINHO, LUCENA e BONIFÁCIO, 2018, p. 240)

A palavra *ñandesy* ou *ñandesy*, vem do guarani - *Ñandesy* é a esposa de *ñanderu*, “a primeira divindade”. *ñanderu*, em língua portuguesa, compreende-se como “nosso pai”, ou, por alguns, como o próprio deus (um dentre outros) ou Deus (único), esse entendimento varia de acordo com as crenças pessoais ou culturais da família/grupo àquele indígena pertence (PEREIRA, 2016).

A minha entrevistada é uma *ñandesy* praticante de rezas e crenças guarani, que ao mesmo tempo segue e pratica o evangelho cristão, devido à influência da Missão Evangélica em sua aldeia durante sua adolescência. A figura do rezador e da rezadora é carregada de pertencimento cultural e, principalmente, detêm a sabedoria espiritual daquele grupo.

Geralmente, quem detém esta função são pessoas que passaram por um complexo período de aprendizados com os seres celestiais, direta ou indiretamente, através de sofisticados processos de aprendizados, como sonhos, experimentações e acompanhamentos. São reconhecidas as pessoas mais velhas, anciãs e anciões, chamadas de *Ñandesy* e *Ñanderu*, reproduzindo, aos seres terrenos, o mesmo nome que dão aos celestiais, sendo estes orientadores dos modos de ser e de viver nesta terra, pautados na alegria, na reciprocidade e na solidariedade entre os parentes. (SOUZA, 2023, p. 47).

Na prática, o rezador, xamã, curandeiro, entre outras denominações utilizadas por diferentes autores, indígenas e não indígenas, a *ñandesy* e o *ñanderu* de sua comunidade realizam os processos semelhantes de cuidado espiritual e religioso,

que para a cultura guarani, é fazer política. Segundo a crença guarani, *ñanderu* abriu os caminhos para seus filhos seguirem e o xamã para a comunidade representa esse guia.

Os caminhos novos inauguram percursos sociais. Isso está expresso na própria mitologia, repleta de referências aos caminhos traçados pelos deuses e heróis míticos. Abrir caminho é criar um lastro para relações sociais. Assim, Ñanderuvusu, a primeira divindade, “abriu” seu próprio caminho em direção ao céu quando abandonou a terra. Como todos os caminhos pertencem a quem os abriu, desde essa época é denominado “o caminho de Ñanderuvusu”. É por esse caminho que seguem os xamãs em suas visitas aos diversos patamares celestes. Percorrendo o caminho de Ñanderuvusu, os xamãs imitam o gesto de Ñande Ryke'y ou Pa'i Kuara, o primogênito de Ñanderuvusu, que seguiu o rastro do pai nos tempos primordiais. [...] A viagem xamânica segue até hoje o traçado do caminho deixado por Ñanderuvusu e por seu filho mais velho — Ñande Ryke'y — que, com a sabedoria de suas rezas, descobre o caminho do pai e prova que de fato ele pertence à estirpe dos deuses. (PEREIRA, 2016, p. 114 - 115).

De acordo com a crença exposta na citação acima, o filho, ao percorrer o caminho do pai, comprova sua divindade. A comunidade guarani atesta a posição do xamã local e há entre eles um acordo de reverência e apreço, algo que constatei em minha vivência com os guaranis por meio de relatos e observações. O trabalho da *ñandesy* e *ñanderu* apresenta semelhanças, entretanto o recorte de gênero, principalmente no contexto atual, cria um importante distanciamento de ambos os papéis. O primeiro exemplo que quero destacar é exatamente da minha primeira pesquisa realizada em um veículo de comunicação quando pensei em voltar-me às *ñandesys* com um olhar de pesquisadora.

Ela conta que mulheres da aldeia a procuram para relatar episódios de violência dos quais são vítimas. “Chega estupro, violência [doméstica], chega também marido que mata a mulher”, afirma. “Elas vêm pedir socorro, sou eu que atendo aqui. Levanto à noite, a qualquer hora atendo. Não tenho celular, quem tem são minha filha e meu marido. Aí já vou avisar eles para ligar, peço para eles me emprestem o celular e ligo para a polícia ou para a Sesai virem ver o que está acontecendo.” (ANJOS e FONSECA, 2019, s/p).²⁵

²⁵A luta das Guarani e Kaiowá na região mais perigosa para mulheres indígenas no Brasil. Publicado em 22 out. 2019. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-brasil/#:~:text=Sociedade-.A%20luta%20das%20Guarani%20e%20Kaiow%C3%A1%20na%20regi%C3%A3o,para%20mulheres%20ind%C3%ADgenas%20no%20Brasil>. Acesso em 07 nov. 2023.

A partir do depoimento descrito acima, podemos inferir que as *ñandesys* conseguem proporcionar um acolhimento às mulheres que, em alguns casos, não é possível por meio de um xamã homem. Segundo o relato de Souza (2023), ao participar de uma *Aty Guassu*, grande assembleia guarani e kaiowá, um *ñanderu* previu o final do mundo, anunciou a todos presentes em detalhes toda tragédia eminente vista por ele através de um sonho; a comoção e preocupação foi generalizada, entretanto, segundo a autora,

foi a intervenção da rezadora que fez com que o rezador voltasse a sua reza para segurar o mundo e que, assim, segurasse também os seus excessos de sentimentos - numa demonstração desta atuação contínua de potência anti destruição que exercitam as mulheres nos mundos guarani. (SOUZA, 2023, p. 51).

Para a cultura guarani as rezadeiras são responsáveis por “segurarem o mundo”, pois são elas que mantêm o equilíbrio da terra comum de acordo com as divindades espirituais. Se não houver rezadeiras, não haverá vida terrena e no momento de desespero do rezador presente na *Aty Guassu* relatada pela autora, foi a *ñandesy* que, ao ver o desespero das crianças ao ouvir a história do *ñanderu*, interveio e o colocou novamente na centralidade, “segurando o mundo” novamente (SOUZA, 2023).

O agenciamento realizado pela mulher guarani regado ao afeto, cuidado e principalmente a preocupação com suas crianças - não apenas seus filhos, mas também as crianças de toda a aldeia -, somado à figura da rezadora, faz com que as *ñandesys* possuam um papel extremamente importante de gerenciamento logístico, cultural, religioso e político dentro das aldeias, exercendo seus saberes ancestrais somados com as necessidades atuais da comunidade.

Os rezadores, para a cultura guarani, são responsáveis pela estruturação de uma aldeia; só se inicia e se finaliza um processo de retomada de terra por meio da reza, só se realiza partos por meio da reza, com intervenção médica ou não, só se discutem políticas internas à aldeia com a iniciação da reza. Os rezadores e as rezadeiras são instrumentos não apenas de manutenção cultural ou representações

de divindades, mas são peças fundamentais para a sustentação social e política de um *tekohá*. Isso, pois,

para construir *tekohá* tem que pedir permissão aos deuses e aos *jará* e, para isso, “tem que rezar muito”, de modo que sem *ñandesy* e *ñanderu* essa negociação fica impossibilitada, o que pode causar grandes transtornos e hostilidades por parte desses deuses e seres, pois eles “mandam no índio”, como espontaneamente disse uma menina Kaiowá, filha de um casal de rezadores. (MOTA, 2015, p. 130).

Para qualquer decisão importante tomada por um Guarani que vá afetar sua vida ou dos demais é necessário a permissão divina oriunda das rezas dos *ñanderus* e *ñandesys*. A Iniciação de um *tekohá* precisa de um trabalho de reza, e como já abordado anteriormente, a sobrevivência do guarani depende da sobrevivência do *tekohá* que depende da sobrevivência dos rezadores, “se não tiver mais reza e rezadores, o mundo vai acabar” (VERA, 2016 apud SOUZA, 2023, p. 56).

Devido ao exposto, é notório a importância da figura da mulher *ñandesy*, que exerce o papel espiritual - imbricado ao papel político e social dentro da cultura Guarani -, e suas narrativas de vida são o foco do meu estudo. É possível analisá-las no próximo capítulo, no qual apresento o percurso tomado como pesquisadora até chegar à minha entrevistada e, por fim, à suas narrativas.

CAPÍTULO 3 - ANÁLISES

Tata rovere
oñembopere
mitã mandu'ápe.
Tata rendague
oho chendive.
Oje'ove'ýva
tata rovasa,
ohapy vaekue
che ñe'ẽ.

(Suzy Delgado)²⁶

3.1. O NOSSO TRABALHO, O NOSSO TEKOHÁ: IDENTIDADE E TERRITÓRIO

Desde quando iniciou o meu interesse em voltar-me às narrativas de mulheres *ñandesys*, eu queria conhecer uma *ñandesy* de forma mais próxima de sua vivência em comunidade, pois já acreditava que, desse modo, poderia ouvir suas histórias de vida sem a formalidade de contextos estabilizados de pesquisa. Tendo isso em vista, o primeiro passo que tomei foi no sentido de me inteirar sobre o contexto mais específico onde vivem essas mulheres; assim, comecei a buscar publicações a respeito da Reserva Indígena de Dourados. Nesse processo, um nome me chamou atenção: “Thiago Cavalcante”, professor da Universidade Federal da Grande Dourados, UFGD, que possui trabalhos voltados à RID, analisando-a por concepções territoriais e culturais do povo Guarani, Kaiowá e Terena. Deste modo, enviei um e-mail a ele falando sobre a minha proposta de pesquisa e, no dia seguinte, ele me retornou sugerindo que eu entrasse em contato com a professora Juliana Mota, pelos seus estudos sobre mulheres indígenas. Após contactá-la, a professora me respondeu convidando-me a participar do Grupo de Pesquisa CNPq Geografia e Povos Indígenas (Geopovos *Ñandereko*), liderado por ela e do qual participam também seus orientandos dos cursos de graduação e pós-graduação de geografia da UFGD-MS, focalizado em estudos indígenas.

Por meio do grupo de pesquisa, conheci uma pesquisadora indígena, participante do Geopovos, que me apresentou o seu trabalho chamado “Sementes”,

²⁶ A fagulha do fogo/ deixou seus vestígios/ na memória da criança./ E a marca do fogo/ seguiu-me pela vida./ O que não se apaga,/ benção do fogo,/ queimou então/ minha palavra.

por meio do qual ela e uma amiga *ñandesy*, moradora da RID, levam mudas e sementes para as aldeias mais distantes e ensinam práticas de cultivo sem agrotóxicos e pesticidas. Pedi para acompanhá-las em uma de suas visitas e, depois disso, foram algumas idas e vindas acompanhando-as no projeto. Na primeira visita às aldeias por conta do Projeto Sementes, entrei no carro que elas utilizavam para realizar as visitas e finalmente conheci a segunda integrante do Projeto. Devido a questões éticas e de ordem burocrática, seus nomes serão preservados, entretanto, esta segunda integrante, por ser a participante central desta pesquisa, não será mencionada apenas como “entrevistada”. Peço, então, a permissão à minha bisavó, a partir de agora, para referir-me à participante como “Conceição”.

A pesquisadora disse: *Tathi, essa é a Dna. Conceição, uma grande amiga e ñandesy, referência em agroecologia. ñanderu* cuidou do meu caminho, o encontro aconteceu e, desde aquele dia, de forma muito aberta, Conceição me recebeu em sua vida, tornando-se também uma grande amiga e, suas narrativas, as protagonistas desta pesquisa.

Durante minhas férias, passei cerca de um mês hospedada na casa da minha sogra em Dourados-MS para realizar as visitas às aldeias com a Dna. Conceição e a pesquisadora. Conheci de perto o Projeto Sementes e pude ver como os moradores ficavam ansiosos pela visita das duas. Logo pela manhã, elas abasteciam o porta-malas do carro, cedido pela UFGD, com mudas de variadas plantas, árvores frutíferas, leguminosas, entre outros alimentos. Além das sementes, elas viram a necessidade de levar roupas para doação e alguns itens mais emergenciais, pois o projeto atendia aldeias afastadas do perímetro urbano, o que dificultava o acesso de alguns recursos naqueles locais.

As imagens seguintes foram tiradas em uma das visitas e apresentam a rotina do Projeto Sementes. Como se pode observar, na imagem 2 há uma sacola com sementes variadas. Dna. Conceição ganhou-as em um encontro de agroecologia em outra cidade e as guardou para dividir com outras aldeias; na imagem 3, estamos plantando algumas sementes no quintal de uma senhora, moradora da aldeia.

Imagem 2: Sementes do projeto.



Fonte: Acervo próprio

Imagem 3: Participação no processo de plantio das sementes e mudas doadas à comunidade.



Fonte: Acervo próprio.

Na visita retratada por essas imagens, a dona do quintal da segunda foto é uma senhora, chefe de família que criou seus filhos e agora cria os seus netos sozinha. Quando chegamos em sua casa, ela estava subindo um pequeno barranco próximo ao rio, carregando água em um balde, junto ao seu neto que, acredito, tinha por volta dos 6 ou 7 anos de idade e estava sempre ao lado dela. Esta senhora falava apenas Guarani, não sei se porque ficou intimidada pela minha presença ou por não falar português. Suas panelas secavam em cima de tábuas voltadas ao sol, muito bem limpas. Essa foi a única vez que a vi. Essa senhora e sua vivência de liderar o seu pequeno quintal e todos que dependem dele é uma história rotineira dentro da cultura guarani daquela região; esbarrei em outras histórias como a dessa mulher por inúmeras vezes ao longo da minha pesquisa, mas com a história da Conceição tive um envolvimento diferente, pois fomos nos aproximando ao longo das visitas que fizemos juntas por conta do Projeto Sementes e, aos poucos, fui percebendo que eu havia partido em busca de uma história para ouvir e, por fim, ela também me encontrou para ouvir a minha.

Durante esse período em que estive com elas nas visitas às aldeias, com a pesquisadora e a Conceição, fizemos juntas três visitas ao todo, em aldeias diferentes; após esse tempo de convivência e dialogando sobre a minha pesquisa, perguntei à Conceição se ela gostaria de participar; ela aceitou o convite e mostrou grande interesse em apresentar a sua versão sobre a constituição do seu *tekohá* e sua vivência como uma mulher indígena e *ñandesy*. Antes de iniciar formalmente a pesquisa, fomos à aldeia Jaguapiru, dentro da RID, local onde ela nasceu e Conceição me apresentou alguns lugares importantes para o seu povo, como a casa de reza *Gwyrá Nhe'engatu Amba*, que significa “Lugar onde o pássaro da Boa Palavra tem Acento”, apresentou-me outras lideranças de outras aldeias e me recebeu em sua casa algumas vezes.

O *tekohá* onde Conceição reside, onde ela e seus parentes realizaram a retomada, fica próximo ao anel viário, dentro da área de Dourados, é cercado por um córrego, sua casa pelas bananeiras e a mata a protegendo, um verdadeiro refúgio. Quando marcamos o dia para gravarmos a nossa entrevista, ela me recebeu mostrando novamente o local. Achei interessante que na primeira vez que fui ao seu *tekohá* ela me mostrou o que cultivava como uma amiga apresenta a sua casa, mas no dia da gravação da entrevista, ela voltou a me mostrar o local, contudo de uma

maneira mais séria, como se recebesse a visita de uma repórter. Sentei-me junto a ela em um toco de árvore derrubado para iniciar a nossa conversa, que se iniciou como uma entrevista, com um breve roteiro o qual eu havia previamente preparado, mas, ao longo do diálogo o caráter “jornalístico” que estava instalado se quebrou e aos poucos ela dominou a pauta das discussões, de forma mais descontraída. Sentamos um pouco afastadas de sua casa, pois a casa estava cheia; as crianças brincavam pelo terreiro. Conceição preparou sua casa para me receber e suas filhas fizeram nosso almoço no fogareiro para que ela pudesse me atender.

As imagens 4 e 5 apresentam o momento de chegada e o local onde realizamos nossa conversa gravada.

Imagem 4: Conceição e as bananeiras na entrada do seu *tekohá*.



Fonte: Acervo próprio.

Imagem 5: Conceição no local onde aconteceu nossa conversa gravada.



Fonte: Acervo próprio.

Como mencionei, no início de nossa conversa, Conceição ainda estava um pouco retraída e respondia de maneira um tanto formal; acredito que isso se deve ao fato de que o ato de gravar uma conversa e assinar um termo de consentimento faz com que moldamos nosso discurso; isso é quase inevitável, pois o tipo de formalidade exigida responde pela construção de diferentes maneiras de se apresentar uma narrativa (ALBERTI, 2013 e MEIHY e SEAWRIGHT, 2020). Conceição se apresentou da seguinte forma:

Trecho 1:

*C: Bom dia, meu nome é Conceição, sou liderança, sou representante do Tekohá ***²⁷. E tem uma movimentação de 40 pessoas, né? Criança, jovem, adolescente e bebê. E aqui eu estou pra uma administração indígena, né? Cuidando, zelando e dando a maior força pro meu povo. E a gente tá aqui pra fazer a nossa plantação, que é a nossa plantação indígena, né? O milho saboró branco, o milho saboró pintado, o milho saboró amarelo. E também o macucu, banana, batata*

²⁷ Padrão utilizado no trabalho para remoção de identificação de nomes próprios e de locais.

doce e milho normal, né? Cana. Esse que é o nosso trabalho, o nosso Tekohá, né? Como ñandesy, né Rezadeira, dançador também, né? Porque eu danço, minhas filhas tudo dançam. Nós somos o originário Guarani, Guarani ñandeva.

Conceição, ao apresentar-se, logo após dizer o seu nome, já diz “*sou liderança, sou representante*”, de forma que pude perceber que a sua principal marcação identitária para comigo foi sua imagem de liderança - o que se reforça ainda mais pelo uso da palavra “*administração*”, que remete a alguém que organiza, administra ou, em última instância, “*cuida*” de seu povo, de sua comunidade (*E aqui eu estou pra uma administração indígena, né? Cuidando, zelando e dando a maior força pro meu povo*). Logo em seguida, especificar o que é plantado, anunciar cada variedade de milho cultivado, pode ser caracterizado também como uma forma de se apresentar e apresentar seu povo - o que não deixa de ser uma forma de ela dizer quem ela é. De acordo com Haesbaert (2020, p. 76), “na América Latina o território é lido frequentemente no diálogo com os movimentos sociais, suas identidades e seu uso como instrumento de luta e de transformação social”, o autor dialoga sobre a necessidade do corpo em relação ao território e vice-versa, por uma perspectiva que parece fazer sentido para o povo Guarani, como pude notar desde meu primeiro contato com Conceição. O autor lembra, ainda, que essa relação é diferente do norte do globo, em que a conexão do homem para com a terra é de extrema exploração capitalista, voltada apenas para a produção ao mercado.

No trecho de minha conversa com Conceição em destaque, a relação corpo-território também aparece quando ela demarca a relação das mulheres com a dança, fazendo questão de me dizer que ela é rezadeira, mas também “*dançador*” (*Rezadeira, dançador também, né? Porque eu danço, minhas filhas tudo dançam*). Conceição alia a sua reza com a sua arte de dançar, que por fim, alia a coletividade feminina, o seu corpo produzido pela reza que exerce a dança com suas parentes; este trecho de nossa conversa me lembrou o estudo de Marchese (2020), que trata do conceito de “*geografía política feminista del cuerpo*”, em que o corpo feminino possui espaço geográfico dentro de uma sociedade; neste caso, para Conceição, ele exerce o ser mulher guarani.

Conforme notou Haesbaert (2020), discutir corpo-território é voltar-se contra toda a cadeia exploratória capitalista; a história do Brasil é marcada pela exploração da matéria-prima, pelo ataque direto à terra e o sequestro desses materiais. A América-latina serviu/serve como uma peça fundamental para a sustentação de toda a cadeia global e os territórios indígenas do MS encontram-se em um solo importantíssimo para os grandes produtores/exportadores agrícolas. Esse processo exploratório é também discutido em estudos do ecofeminismo, como apresentado a seguir:

[...] o ecofeminismo e o feminismo decolonial são - apesar de originados em pontos diferentes do globo - associáveis por meio de uma percepção de que a colonização não funciona sem a exploração da natureza e a exploração da natureza não funciona sem a colonização dos povos que habitam determinadas regiões. (DIAS; SOARES e GONÇALVES, 2019, p. 198).

Compreendo que Conceição, ao dizer “*a gente tá aqui pra fazer a nossa plantação, que é a nossa plantação indígena*”, coloca como um propósito de existência pessoal e política a relação de seu povo com a terra. Assim, busca se identificar ao usar as palavras *liderança* e *plantação indígena*. Dizer quem ela é, de algum modo, perpassa pelos alimentos que ela planta (*O milho saboró branco, o milho saboró pintado, o milho saboró amarelo. E também o macucu, banana, batata doce e milho normal*).

Como apresenta Mota (2015, p. 125), os guaranis são povos agricultores, visto que as parentelas se organizavam em “grandes casas comunais, [...] que chegavam a comportar entre dez a sessenta famílias nucleares que se organizavam coletivamente no cultivo da terra”, e os principais critérios de escolha do local de sua construção eram voltados à qualidade do solo. A influência da terra no modo de vida guarani era tanta, ao ponto de se estruturarem socialmente para a vida de plantio.

Conceição é uma Guarani ñandeva; na literatura, os povos guaranis do MS, principalmente na região de Dourados, os ñandevas, são resumidos a Guaranis apenas. Como já mencionado em seção anterior, os Guaranis são subdivididos em mais três etnias, entretanto, no MS há registros apenas dos Kaiowá e ñandeva, devido à presença mais expressiva dos Kaiowás nesta região. Normalmente, ao falarem “kaiowá” referem-se ao guarani-kaiowá e ao dizerem “guarani”, referem-se

ao guarani-ñandeva. Por isso, Conceição diz: *Nós somos o originário Guarani* e logo em seguida reforça: *Guarani ñandeva*.

Conceição expressa muito orgulho ao relatar que faz o cultivo do macuco, pois, de acordo com ela e outros moradores com quem pude conversar informalmente, essa foi uma planta muito utilizada na alimentação indígena Guarani; porém, com o tempo o seu cultivo diminuiu, tornando-se mais difícil de encontrá-lo. Em uma visita que tive junto a Conceição a outro *Tekohá*, um senhor guarani muito conhecido na região cultivava essa planta em seu quintal; ele havia ganhado uma muda da planta e no dia da nossa visita compartilhou com a Conceição outra muda. Meses depois, após eu voltar ao seu *tekohá*, a *ñandesy* produziu um grande canteiro dessa planta. Ela relata ser um ótimo alimento para consumir de forma cozida com um pouco de leite.

A imagem 6, apresentada abaixo, foi tirada em uma visita a uma aldeia próxima a Caarapó/MS; nela eu seguro um *macuco*, colhido por mim junto aos outros moradores. Nessa visita, Conceição pediu uma muda para plantar em seu *tekohá* e, um ano depois, na imagem 7, é possível ver como ficaram os *macucos* plantados por ela.

Imagem 6: *Macuco* colhido em uma visita a uma aldeia durante participação no Projeto Sementes.



Fonte: Acervo próprio.

Imagem 7: Dna. Conceição no dia da entrevista em seu *tekohá* segurando dois *macucos*.



Fonte: Acervo próprio.

Conceição pediu para eu tirar a foto (imagem 7), mostrou-me muito orgulhosa dizendo *minhas mãos é boa minha filha*. Durante a entrevista e em outros momentos que pude conversar com Conceição, ela se orgulhava de mostrar como a sua terra é fértil e o seu *tekohá* próspero. Essa prosperidade foi conquistada por meio de muita coragem expressa em seu relato no trecho 2.

O contexto das aldeias indígenas próximas a Dourados-MS, como já mencionado, é de alta densidade demográfica para uma cultura de subsistência. No trecho a seguir, Conceição relata os motivos da retomada de terra e a formação do seu *tekohá*:

Trecho 2:

[...] Eu via, né, lá na aldeia, igual aquela senhora que tá sentada bem quietinha lá. [...] Ali, perto da casa dela, tem seis casas. Não dá pra criar uma galinha. Não dá pra plantar um pé de nada. Só tem muita criança. [...] E aí, eu comecei a olhar, e eu via o sofrimento do povo. As crianças não podiam brincar. [...] Eu olhava aquelas crianças, né? Passando necessidade. Eu falava, mas não posso deixar. Eu falei, eu nasci pra ser lutadora. Por que que eu não vou lutar por esse povo?

Uma questão que me chamou a atenção desde o início de meu contato com as *ñandesys* foi a relação de luta e de cuidado com sua comunidade. Isso ficou claro para mim desde quando comecei a acompanhar as assembleias das Mulheres Kaiowá e Guaraní, as *Kuñangue Aty Guasu*, e se intensificou em minha aproximação com as aldeias e com Conceição (*Por que que eu não vou lutar por esse povo?*). Esse ponto, somado à já mencionada relação dessas mulheres com a terra e com a natureza, levou-me a aproximar as vivências indígenas com a teoria ecofeminista. Um dos motes desta vertente é a preocupação com uma ética do “cuidado”, um pouco criticada dentro de algumas frentes feministas, de forma compreensiva, visto que nós mulheres somos compulsoriamente associadas ao ato de cuidar, historicamente, e essa tem sido uma relação responsável, entre outras coisas, por justificar a ausência paterna nos cuidados com os filhos. No contexto indígena,

porém, as identidades das mulheres estão vinculadas ao cuidado coletivo, como forma de existência - daí a ligação com o ecofeminismo e sua lógica coletiva do cuidado.

De acordo com Dias, Soares e Gonçalves (2019, p. 195), ecofeminismo “pode ser caracterizado como uma perspectiva moral, ancorada na ética do cuidado”. As autoras ainda complementam que “o discurso ético feminino aposta na sensibilidade, nos afetos e no cuidado, como base para construção de relações autenticamente construtivas”. Dentro da cultura guarani, o cuidado com o outro é quase que equivalente ao cuidar de si (SOUZA, 2023).

Correlacionar a luta emancipatória feminina às palavras cuidado, moral e sensibilidade, gerou-me um desconforto inicial, por remeter-me a concepções patriarcais que busco repelir; contudo, durante a qualificação desta dissertação, a Professora Dr^a. Juliana Mota, que compôs a banca, relatou a vivência em uma *Aty Guassu*, Assembleia Geral do povo Kaiowá e Guarani, onde normalmente, no primeiro dia de encontro apenas os homens falam e decidem as pautas e urgências para a comunidade; no período da noite, eles voltam às suas casas e suas esposas por vezes discordam de todos os acordos firmados pelos companheiros. A professora explicou que devido à discordância de suas mulheres dentro de casa, geram-se mudanças nos tratados firmados, que são alterados no outro dia em função do que as mulheres consideram mais adequado, pois os homens não querem se indispor com suas parceiras.

Com o relato da professora, consigo enxergar os processos de agência feminina no campo privado, dentro da cultura guarani, apesar da ausência da voz feminina dentro das discussões nas assembleias mais gerais, as *Aty Guassu*. Essa ausência no campo público, comum em uma cultura patriarcal como a que atravessa também as mulheres indígenas (dadas as suas devidas especificidades), é digna de ser problematizada, e o é inclusive pelas mulheres indígenas, que viram suas demandas ausentes nas pautas das assembleias gerais e, a partir dessa necessidade, criaram a *Kuñangue Aty Guassu*, assembleia das mulheres indígenas, como mencionei antes. Segundo o relatório final da última reunião, realizada em 2023, as pautas discutidas envolvem o seu corpo-território e as demandas apresentadas por cada mulher Kaiowá e Guarani, tais como o seu gerenciamento em seus lares, a forma de condução do fogo guarani, que é capaz de criar e

desfazer alianças, entre outras. Essa perspectiva comunitária das mulheres nas aldeias remete ao “cuidado” que se desloca de uma linha capitalista ligada ao crescimento individual e se coloca como uma relevância coletiva aos já existentes e aos que ainda virão, como defende o ecofeminismo.

É essa coletividade, marca das comunidades indígenas que pude conhecer, que parece delimitar parte dos aspectos identitários das mulheres rezadeiras. Entrevistar uma *ñandesy* que esteve à frente de uma retomada de terra, como a Conceição, obriga-nos a compreender que seu corpo se conecta e se constitui atravessado no e por aquele espaço geográfico de seu povo - espaço este que, portanto, faz-se também social. Por isso, conversei com a Conceição sobre como o seu *tekohá* foi retomado, de forma a melhor compreender sua história de vida e sua constituição como indígena e *ñandesy*. Ao falar sobre esse episódio de sua vida, Conceição se emociona, e inicia sua história mencionando o sofrimento que ela e seus parentes passaram na aldeia Jaguapiru, seguindo pelo relato das lutas de seu povo até os dias de hoje, para permanecer em seu espaço. No dia da nossa entrevista, além de mim, Conceição receberia mais tarde a visita da Associação Humanitária Universitários em Defesa da Vida (UNIVIDA).²⁸ Por essa razão, sua casa estava cheia de crianças, mães e idosas que aguardavam o grupo para receber doações e atendimento de saúde; uma dessas idosas presentes era uma mulher quieta, que se comunicava apenas em guarani.

Como foi exposto no capítulo anterior, a falta de espaço na RID é um dos maiores problemas atuais, gerando outros problemas como as violências internas, dificuldades socioeconômicas, entre outras. Diante desta fragilidade territorial e social, Conceição se vê motivada a realizar algo que altere a realidade de seus parentes, como podemos ver no seguinte trecho: [...] *eu nasci pra ser lutadora. Por que que eu não vou lutar por esse povo?*. Conceição se denomina “lutadora” e não apenas por lutas pessoais, mas principalmente pela luta coletiva. Como já discutido anteriormente, a luta das mulheres indígenas é uma luta coletiva, que engloba todo o seu povo e, principalmente, voltar-se para a construção de um território seguro para

²⁸ “A Univida se propõe a levar jovens universitários a uma vivência extraordinária, colocando-os em contato com populações em risco social, na expectativa que respondam a esta experiência humanitária tornando-se profissionais conscientes de seu papel social.”. Trecho disponível em <<https://www.univida.org.br/quem-somos/>>. Acesso em 09 set. 2024.

as próximas gerações. Como pude notar, essa é a luta da Conceição, e sua construção identitária é constituída pelas lutas sociais.

Outra questão que me chamou a atenção, no dia da entrevista com Conceição, foi que durante a distribuição de mantimentos, roupas e remédios por parte da ONG UNIVIDA, os homens mantiveram-se afastados e apenas as mulheres buscaram as doações. Essa atitude me remete a diferentes inquietações: talvez acreditem que, pelo fato de serem homens, os *karaís* tenham menos “empatia”, e os homens se afastam para não intervir, ou talvez porque eles se sintam desconfortáveis com o fato de suas esposas precisarem de auxílio externo. Essas inquietações partem de mim, uma mulher branca criada em uma cultura capitalista individualista, na qual está enraizada a necessidade da propriedade privada e acúmulo de bens, portanto, essas suposições não são conclusões, porém, no dia em questão, essa situação me atravessou ao ponto de virar uma anotação no meu caderno de campo. Esse tópico voltará a ser discutido mais adiante.

Em outro momento, quando perguntei sobre o início da sua vida como *ñandesy*, Conceição relata que desde criança acompanha os partos de mulheres indígenas:

Trecho 3:

T:²⁹ *E desde pequenininha a senhora já via parto?*

C: *Já via.*

T: *Não tinha medo nem nada?*

C: *Não, não. A gente... Eu já nasci de certo pra ser guerreira mesmo. Porque eu era corajosa. Porque medo eu não tenho. Eu não sei o que é medo.*

De fato, para ser uma mulher indígena aldeada em Mato Grosso do Sul, o segundo estado brasileiro com maior participação dos lucros no agronegócio,³⁰ é

²⁹ A letra T representa a minha fala, Tathiane e a letra C a fala da Conceição.

³⁰ MERLADE, Aline. Agrolink. Quais são os estados mais ricos do agro?. Publicado em 29 set. 2022. Disponível em

<<https://www.agrolink.com.br/noticias/quais-sao-os-estados-mais-ricos-do-agro-468426.html>>.

Acesso em 22 out. 2023.

necessário ter coragem. Não quero colocá-la no campo da mulher “guerreira”, como uma romantização do sofrimento, muito pelo contrário, para mim, o fato de a própria Conceição se identificar como “corajosa” é compreender que seu corpo é político e agente dentro de todo esse sistema social e econômico que ela vive. Sua participação em partos é exemplo disso e dessa relação comunitária de cuidado atribuída às mulheres indígenas - sobretudo as que ocupam lugar de liderança, como Conceição.

Outro ponto que merece destaque em minha conversa com Conceição é a falta de território na RID para proporcionar uma vida digna aos indígenas, o que fez com que a luta pela retomada de território se tornasse uma questão de sobrevivência. Para a construção do seu *tekohá*, de acordo com Conceição, comparada a outras aldeias da região, não houve tantas implicações judiciais ou violentas, pois o antigo morador já possuía uma relação com os indígenas anterior ao processo de retomada, como podemos observar no trecho a seguir.

Trecho 4:

T: Dona Conceição, e como você se estabeleceu nesse tekohá? Esse onde a senhora tá hoje, como foi a luta?

C: A luta, até nem foi luta. Até nem foi luta. Porque aqui tudo é da minha família. Tudinho. Que era meu mesmo.

T: Sim.

C: Já era meu mesmo. Então, esse pedaço que você tá vendo, nunca foi plantado. Nunca. Mas o japonês era o dono dela, né? Então, ele só ocupava água. Ainda roubando água do Jaguapiru. Então, como ele era muito amigo do meu povo indígena, a gente deixou ele pegar essa água. Porque a água é pra todo mundo, né? Só que ele não poderia roubar como ele roubou, né?

De acordo com Conceição, o antigo morador do seu *tekohá* era um japonês que utilizava a água que ia para a aldeia Jaguapiru. Ele detinha uma importante parte do córrego que levava a água à aldeia, mas Conceição explica que eles possuíam uma relação amistosa e, deste modo, todos utilizavam aquela água,

dentro do território que ele ocupava, que inicialmente era dela, de sua família, como afirma em seu relato.

Conceição continua contando como realizou, junto com a ajuda de seus filhos, genros e noras, a retomada do território:

Trecho 5:

C: [...] *E a gente foi pra luta, né? Eu vim, olhei, e era feio, feio, feio, feio, feio. Aí, nós entramos lá embaixo. Onde era um pouco mais limpo, né? Era feio.*

T: *Uhum. Aqui tudo mato?*

C: *Tudo mato. Aqui tudo, você não via nada aqui. Aqui não tinha planta, aqui não tinha nada. Só aquelas touceiras de capim, dessa grossura.*

Inicialmente, no trecho 4, quando pergunto sobre a retomada de território e *como foi a luta?*, Conceição diz *até nem foi luta*, contudo, já no trecho 5, ela inicia com *E a gente foi pra luta, né?*. Interessante observar que quando eu afirmo *luta*, ela não reconhece como, mas ao descrever o processo de retomada, ela o identifica como tal. O conceito de “luta” pode ser variável dentro desse contexto. Com a existência de retomadas que viveram ações de extrema violência por parte de fazendeiros e policiais, como o caso de *Pyelito Kue*,³¹ localizada na cidade de Iguatemi/MS, onde indígenas, moradores da retomada, sobreposta pela Fazenda Maringá, sofreram agressões e ameaças em novembro de 2023 por homens encapuzados, é possível pensar que a retomada do *tekohá* da Conceição não implicou em “luta” em sentido de uso de violência e armamentos, mas envolveu, sim, uma organização e uma “luta” (no sentido de agência, de resistência) de seu povo.

Intrigante observar que, em uma região tomada pelo agronegócio, as touceiras de capim, muito utilizadas para a alimentação do gado e de outros animais, para Conceição não tem valor, é apenas “mato”. Isso me remete ao exemplo sobre o

³¹ Jagunços atacam ocupação Guarani Kaiowá no MS e espancam indígenas, antropóloga, engenheiro e jornalista canadense. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2023/11/24/jaguncos-atacam-ocupacao-guarani-kaiowa-no-ms-e-espancam-indigenas-antropologa-engenheiro-e-jornalista-canadense>>. Acesso em 10 set. 2024.

Rio Ganges e as atribuições de significados a ele, como mencionei anteriormente. Parece que processo semelhante se aplica às touceiras de capim.

Voltando ao processo de retomada narrado por Conceição, ela me conta exatamente o dia e a hora em que ela aconteceu:

Trecho 6:

C: *E a gente entrou. Aí, eu entrei dia 16 de março, nove horas da manhã.*

T: *16 de março, a senhora lembra o ano?*

C: *Foi em 1916. Agora tá oito anos que eu tô aqui.³² Aí, o que que eu fiz? Olhei pro céu, o sol radiante, quente, quente, quente, quente, quente, quente, quente, eu olhei pro céu, aí eu fiz o meu pedido, pro sol. Eu falei, eu vou retomar esse lugar, desde a beira do corgo, até lá em cima. Só que eu não quero que passe fogo pra canto nenhum, você vai me proteger. E vou por fogo. E vim. Eu fiquei em pé ali, tá vendo aquele pé de árvore ali, cascada? Então, eu fiquei entre quatro ali.*

T: *Vocês colocaram fogo em tudo?*

C: *Não, eu coloquei lá, eu coloquei outro lá, e outro lá na frente. Eu falei, “ó, meu protetor, agora tá na tua mão!”. Aí, eu falei pra eles, “agora vocês esperam a polícia, Bombeiro, e o IMAM, né? Eu falei, vocês têm coragem? Então, vocês vão ficar comigo. Porque eu não recuo o meu pé daqui”. Aquele fogo levantou no céu. Verdade. E foi, minha filha. E eu olhando.*

T: *Queimando?*

C: *Queimando. Aí a minha menina falou pra mim, “e se vim pra cá, mãe?” Eu falei, “eu pulo o corgo”. Ela falou, “de que jeito, mãe? Porque ali, como é que você vai pular?” Porque ela tava dessa grossura. Gordas, gordas, gordas. E eu olhando, né? E foi, foi, foi. Mais ou menos uma hora e quarenta minutos, cessou o fogo lá. Onde*

³² Aqui há uma divergência de datas. Em uma orientação burocrática com a FUNAI/Dourados, um dos técnicos me informou que aquele território está aproximadamente há 20 anos pertencendo ao povo Guarani, porém não existe nenhuma documentação registrada em um órgão reconhecido judicialmente. São muitos anos de luta e vivência, e é claro que datas não serão confirmadas com veracidade pela Dna. Conceição e não é o intuito desta pesquisa realizar esse tipo de verificação.

eu pedi. Aí, eu falei pra eles, agora nós vamos lá olhar. Aí, olha, ficou o chão assim, ó.

T: Tudo preto?

C: Tudo.

T: Queimado?

C: Tudo. Aí, nós fomos. Cheguei lá, e lá era pra queimar melhor ainda, porque lá era soja-água. Aquele capim de vaca. Que aquele lá é uma seda pra queimar. Você acredita que quando chegou até onde eu pedi, parou o fogo?

T: Parou?

C: Aham. Não veio ninguém. (risadas)

T: Ninguém apareceu? E aí? (risadas)

C: Eu olhei e falei, aí eu falei da minha idioma, né?

T: Aham.

C: Atima Che iru, Atima!

Conceição, após atear fogo e orar pedindo ao sol, seu protetor, até onde o fogo deveria alcançar, finaliza sua ação agradecendo, *Atima Che iru, Atima!*, uma tradução próxima para o português seria “Obrigada meu amigo, obrigada!”, Conceição controlou o fogo e retomou o seu território, para si e seus parentes naquele momento e outros que compunham aquele *tekohá* futuramente. Aqui, ganha destaque suas crenças e o valor de sua reza, ligado à natureza (*Olhei pro céu, o sol radiante, quente, quente, quente, quente, quente, quente, quente, eu olhei pro céu, aí eu fiz o meu pedido, pro sol*) e a uma relação bastante próxima/pessoal com o divino (*você vai me proteger, “ó, meu protetor, agora tá na tua mão!”*). Como se pode notar, a força, a agência, a relação com o divino e a liderança das *ñandesys* e *ñanderus* é primordial para a realização de uma boa retomada. O que evidencia seu protagonismo nesses momentos cruciais para seu povo.

A presença dos rezadores e rezadoras, com suas rezas e remédios, nas ações políticas de retomadas, são fundamentais para o sucesso das ações,

como já visto. É neste momento, que colocam em prática os aprendizados de força e coragem deixados por Nandesy ete - py'aguasu, py'a mbarete, e preparam seus corpos para a guerra contida na ação de retomar e para a festa esperada com a terra recuperada. Não por acaso, estes sentimentos profundos fazem referência a py'a - o coração/estômago. (SOUZA, 2023, p. 275)

De acordo com Souza (2023), o início, meio e conclusão de uma boa retomada que perdura e se mantém, possui como base um forte trabalho de reza; os rezadores e as rezadeiras desempenham um forte papel de sustentação frente à luta. No caso de Conceição, a retomada de seu *tekohá* foi relativamente tranquila, em comparação a outros locais, como a retomada *Tekoha Gwapo'y Mi Tujury*, que resultou na morte da sua liderança Márcio Moreira em Amambai/MS,³³ por exemplo. --Eu não tive a experiência de vivenciar uma retomada, mas ouvi relatos de amigos indígenas que disseram haver muita tensão, cansaço, constante estado de alerta, porém, principalmente, muita reza de proteção.

Para construir o tekoha, o lugar precisava ser adequado e passar pelo processo de reza para afastar os espíritos maléficos, confirmando assim, a interconexão da espiritualidade com a territorialidade para o nosso povo. (PERALTA, 2022, p. 36).

Em meus contatos com Conceição, pude notar que ela possui um forte poder de persuasão com os membros de sua comunidade, bem como com aqueles com que de algum modo se articulam. Ela circula muito bem politicamente entre os indígenas e *karaís*, articulando necessidades e possibilidades entre eles. Muitas vezes, em sua companhia, eu perguntava, *está tudo bem eu ficar aqui? Posso acompanhar seu trabalho?*, com muito receio de incomodá-la; após repetidos questionamentos, ela me respondeu *eu sei que você é uma boa pessoa e luta por nós!*, após isso fiquei em paz, e percebi que minha relação com o local tornou-se completamente diferente, de uma sensação de desconforto, passei a me sentir acolhida e em “paz”. Conceição soube me manejar e acolher, ela domina o fogo.

³³ MONCAU, Gabriela. Em emboscada, mais um indígena Guarani Kaiowá é assassinado em Amambai (MS). Brasil de Fato. Publicado em 15 jul. 2022. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2022/07/15/em-emboscada-mais-um-indigena-guarani-kaiowa-e-assinado-em-amambai-ms>>. Acesso em 30 de mar. de 2024.

Como já abordei anteriormente, para os povos Guaranis, o fogo possui uma complexidade de sentidos e significados. Em guarani, “fogo” pode ser dito como *tata* ou *ata* e a sua atribuição de sentido, como já mencionado, perpassa por toda uma cultura ancestral de vida em comunidade. Dna. Conceição, ao atear fogo no momento da retomada da terra de seu povo, atribui o seu significado à luta, de tal modo que a demarcação da terra acontece naquele momento, sem a ação do Estado. Pelo poder de suas próprias mãos, guiadas pelo grande *ñanderu*, ela concretiza, ela retoma as terras de seus ancestrais, as devolve a eles e à sua comunidade.

Como mencionei anteriormente, o fogo é um elemento que rege todos os campos da cultura guarani. A aproximação do guarani com o fogo perpassa pela organização social e chega às concepções do “divino”. Dna. Conceição já era detentora do fogo quando residia na aldeia Jaguapiru, ela já era responsável pela organização de sua parentela e, com o domínio desse fogo, ela foi a responsável pela retomada desse território. Segundo Pereira (2016),

mesmo do ponto de vista da produção, embora seja perfeitamente viável um fogo realizar todas as atividades produtivas relacionadas à sua sobrevivência, é comum que, por questões mais de sociabilidade que de produtividade, vários fogos se reúnam e cooperem no trabalho, dando origem a unidades produtivas maiores. Nesse caso pode, inclusive, ocorrer a diminuição da eficiência econômica do fogo, mas aumenta, por assim dizer, a sua eficiência política, pois a economia é apropriada como cenário de interação social. Assim, o fogo reúne um pequeno número de pessoas que se consideram parentes próximos, com vínculos imaginados como estáveis ao longo do tempo. (PEREIRA, 2016, p. 30).

A ação de Dna. Conceição e sua parentela é um forte exemplo do poder do fogo dentro da cultura guarani; ela, sendo responsável pelo fogo, o conduz para a criação de um novo *tekohá*. É um processo extremamente potente, espiritual e político, pois o fogo a guia, a constitui como indígena e ela o manuseia pelos seus interesses próprios, que concomitante, são interesses coletivos, ao menos daquele núcleo de parentes.

Em um outro momento da nossa conversa, pude compreender melhor essa relação de liderança concatenada ao manuseio do fogo. Conceição relata os dias

seguintes de sua retomada e como foi recebida pelo fazendeiro que ocupava as terras indígenas:

Trecho 7:

T: *Aí ninguém veio, depois do fogo. Nem o dono da terra?*

C: *Ninguém. Aí depois, recém abriu essa rodovia. Ninguém via essa rodovia, ninguém via, porque a sujeira que tava. Aí eu contratei três homens, falei, vocês roçam pra mim até na beira da estrada. Falei, vão derrubando madeira, pau verde, seco. Falei, porque isso vai servir pra mim.*

C: *Aí, 11 horas, minha menina trouxe o almoço pra nós, almoçamos aqui. Aí nós já limpamos, já levantamos a nossa barraca, e já permanecemos ali. Com oito dias que o japonês apareceu, com três indígenas, pra intimidar. E eu tô sentado com o meu facão. Aí ele veio, “bom dia”.*

T: *Desculpa, ele andava com os indígenas?*

C: *Andava, é o peão dele. “Bom dia, dona Conceição”, “bom dia”. “A senhora é a viúva do finado *** ?” “Sim, senhor, sou eu mesma”. Eu falei, “então, eu tô aqui”. Ele falou assim pra mim, “a senhora pretende ficar aqui?”, “Pretendo não, já tô aqui.”*

T: *Chegou tarde. (risadas)*

C: *“Já tô aqui”. Ele falou, “sabia que essa terra é meu?” “Ah, é?” Falei, “eu não fui no Japão pra tirar tua terra. Eu tô no que é meu. Eu não fui lá no Japão.” Aí ele quietou.*

T: *Ficou na dele?*

C: *Ficou quieto, ficou quieto. Aí ele falou, “não, é só isso aí que eu vim saber”. “Ah, então fica sabendo que aqui já o nosso povo tá aqui”. Aí nós entramos entre oito, e hoje nós estamos em quarenta.*

Conforme pudemos observar no relato acima, após realizar a ação inicial de retomada, Conceição pagou a um grupo de pessoas para limpar o terreno e retirar algumas madeiras para que ela pudesse construir sua casa. Com 11 dias de retomada, o fazendeiro retornou com alguns homens que trabalhavam para ele para

intimidar Dna. Conceição. Na transcrição da nossa conversa é possível notar meu “espanto” ao saber que os homens que o acompanhavam eram indígenas, entretanto essa é uma realidade muito comum, pois, por falta de oportunidade de trabalho na cidade, muitos indígenas acabam trabalhando para fazendeiros e sítiantes como uma tentativa de sobrevivência financeira e social dentro daquele meio: aldeia e fazendas.

Conceição sempre me disse que “não teme o perigo”, não teme ao ponto de responder ao fazendeiro, que possuía fenótipo oriental: *eu não fui no Japão pra tirar tua terra. Eu tô no que é meu. Eu não fui lá no Japão.* Ao situar geográfica e politicamente seu espaço e o do fazendeiro, Conceição, sem precisar dizer isso, remonta ao processo de colonização e inverte a lógica de “propriedade”, de “direito” e poder circunscrita pela colonialidade. Segundo Dias, Soares e Gonçalves (2019, p. 197), “é preciso destacar que sem a associação entre uma dominação cultural e uma dominação geográfica no sentido ecológico da dominação, a colonização nunca teria ocorrido, ou pelo menos, não se daria da forma como se deu”. Desta forma, Conceição, em sua “justificativa” de retomada, coloca o outro em seu mesmo lugar, ao citar o Japão, o território ancestral do seu colonizador, que também sofreu as marcas do processo de colonização.

Povos originários das Américas, África e Ásia bem como animais e plantas destes mesmos locais foram tratados de forma exploratória, escravizados, dizimados e comercializados em prol dos interesses religiosos, culturais, econômicos e políticos dos europeus. (DIAS, SOARES e GONÇALVES, 2019, p. 192).

Conforme argumentou Conceição, o homem japonês era o seu colonizador, que se apropriou do seu território, da sua água e de seus parentes como mão-de-obra barata, os escravizando dentro de uma estrutura totalmente exploratória, aprisionando todos os recursos daquele local. Desse modo, a luta de Conceição se liga à terra, que se liga à sua subjetividade e aos seus, que se liga aos animais e às fontes de água presentes naquele espaço; a luta pela sobrevivência dentro do seu contexto está conectada à liberdade de toda uma rede de seres, uma cadeia humano-natureza fundamental à luta anti-colonialista, como já notaram os

estudos ecofeministas. Nessa direção, podemos notar, a partir da narrativa de Conceição sobre a retomada de seu *tekohá*, que

a cosmovisão dos povos indígenas é muito diferente da cosmovisão ocidental, pois rejeita a separação do humano da natureza. Para nós indígenas, não somos separados da natureza, fazemos parte dela, ou, melhor ainda, somos a própria natureza. Essa filosofia de se considerar como sendo natureza, faz com que nos aproximemos do mundo ao redor com cuidado e respeito, pois se ferirmos a natureza estaremos ferindo a nós mesmos. [...] Mas, para nós indígenas, o ser humano é a natureza, estamos interconectados em uma única teia da vida, ambos se cuidando. A natureza, para nós, é um ser vivo, que deve ser admirado, cuidado e amado. E da mesma forma que não separamos humanos da natureza, não separamos natureza da cultura, assim como fazem os não indígenas. (PERALTA, 2022, p. 25)

Segundo Peralta (2022), pesquisador indígena da região da aldeia Panambizinho/MS, a perspectiva indígena sobre sustentabilidade entra na contramão da ótica ocidental, pois para os povos originários, a terra e a espiritualidade são um só, sendo instâncias indissociáveis. Peralta (2022, p. 31) utiliza o termo “sustentabilidade espiritual” e ele explica que “o principal aspecto relacionado a esse conceito é a manutenção e o fortalecimento espiritual”. A terra é a presença do Grande *ñanderu* e sem ele não há vida indígena. A crença na cultura indígena é um importante pilar da sustentação da terra; no entanto, o avanço das variadas religiões dentro das aldeias resultou em enfraquecimento espiritual, tendo como consequência, inclusive, a perda do território (PERALTA, 2022).

Segundo o nosso sistema, a famosa frase do saudoso Bartomeu Melià (em memória) “sem *tekohá* não há *teko*”, se encaixa muito bem no tema da discussão da sustentabilidade territorial. Ou seja, a existência do território é imprescindível para que haja ambiente com saúde e alimentação sustentável, mas tudo isso só é viável se for sustentado pela tecnologia da espiritualidade. (PERALTA, 2022, p.35)

A espiritualidade, como podemos notar nos depoimentos de Conceição, está conectada à terra, que se conecta à fala, que se conecta à cultura e, como uma cadeia cíclica, organizam-se por meio de uma relação de codependência. Assim, todos esses elementos constituem e mantêm a existência e a resistência dos povos Guarani e Kaiowá. Por isso, ser guarani está tão conectado à vivência na/para

espacialidade e a espiritualidade. É o que defende Conceição, ao destacar o trabalho de plantio em sua comunidade:

Trecho 8:

T: E aqui neste tekohá, o que que vocês fazem?

C: Aqui nós trabalha, nós planta, o que eu já falei, a nossa planta é esse aí.

T: Planta de tudo, né?

C: Tudo, tudo.

T: Aí vocês vendem ou é pra vocês?

Quando conheci pela primeira vez a plantação da comunidade de Conceição, a minha primeira pergunta foi se eles vendiam os produtos, pois minhas lentes colonizadas me direcionaram compulsoriamente à relação entre a terra e o lucro. Hoje, avaliando a minha pergunta nesse contexto, é intrigante pensar que imediatamente o meu pensamento sobre a partilha entre o povo guarani estava ligada à partilha do “capital” a ser obtido pela venda dos alimentos, mas não da própria horta e dos alimentos. Conceição, porém, imediatamente inverte a “lógica” que me orientava, ao dizer que compartilha os alimentos com seu povo, obedecendo à “regra” de dar mais para quem tem menos (que subverte, vale notar, algumas “máximas” ocidentais, tais como: “pode mais quem paga mais”; “pobre cada vez mais pobre, rico cada vez mais rico”; entre outras):

Trecho 9:

C: Quando eu colho, eu reparto. Pra aquele que ainda não tem. E aquele que já tem, então ele vai também ajudar aquele que não tem. É assim meu trabalho aqui. Aí aqui a família que planta e tem bastante, divide com a família que não tem. É, divide com outro que não tem. Até ele se aprumar, né? É assim.

T: E como que a senhora é reconhecida pelos moradores aqui? Qual a relação que a senhora tem com eles?

C: Muito bem, muito bem. Me amam de verdade, todo mundo. Vai vir agora mesmo com o povo, você vai ver. O rapazinho japonês é o também que eu criei, é japonês. Mãe índia, né? Ele é japonês. Ele vai vir.

T: Ele é japonês e a mãe é indígena.

C: E a mãe é indígena.

C: Olha só!

No trecho 9, mais uma vez se destaca, por meio de relações territoriais e de cuidado com seu povo, o papel de liderança e o traço identitário de anciã, cuidadora, zelosa e protagonista que constituem em termos identitários a *ñandesy* Conceição. Seu protagonismo no espaço de seu *tekohá*, por sua vez, também vai se demarcando por meio das ações que pude acompanhar em minhas visitas à aldeia de Conceição (organização da dinâmica de doações, quando da visita da UNIVIDAS, domínio e iniciativa quanto ao plantio, quanto ao contato com representantes não-indígenas, cuidado com as mulheres e crianças, entre outras), e também por meio de suas narrativas, quando nos conta de seu protagonismo frente à retomada de terras, ao manuseio do fogo, à distribuição dos alimentos, à adoção de crianças, à defesa dos direitos de povos, suas espiritualidade latente, ligada à natureza, entre outras que vão apontando para seu protagonismo e construção de uma subjetividade de mulher, indígena, *ñandesy*, líder, cuidadora, corajosa, espiritualizada, etc. Além disso, ainda no trecho 9, quando eu, enquanto pesquisadora e não-indígena, expressei surpresa com o fato de ela cuidar de uma criança japonesa e indígena (*olha só!*), repensei a história da retomada de terra contra o japonês. Isso mostra uma questão interessante dentro da cultura guarani aldeada, em que crianças também são criadas junto a outros núcleos, outras parentelas. Conceição criou e ainda cria crianças de parentes não consanguíneos; essa criação pode ser praticada de diversas formas, como inserir essa criança dentro de sua casa e passar a morar em seu lar ou a criança passar o dia em seu terreiro, brincando e se alimentando naquele local. No caso desse rapaz, que posteriormente eu conheci, ele cresceu em seu terreiro, brincando com seus filhos e netos e mesmo tendo uma mãe viva, é exemplo de um guarani que pertence a mais de um fogo. É o que continua a nos contar Conceição no trecho a seguir, em que se destaca também, e fortemente, a

relação dos guaranis com a natureza e neste caso, mais especificamente, com a água:

Trecho 10:

C: Daqui a pouco ele tá aqui, ele vai trazer um grupo de pessoas. Então pra mim, isso pra mim é um fundamento muito maravilhoso. De eu poder ajudar meu povo, cuidar do meu povo, né? Porque é como eu já te falei, eles não têm um lugar suficiente, coitadinho, pra eles conviver com a família. Então aqui não, aqui é uma liberdade. E nós indígenas gostamos de liberdade. Nós gostamos de mato. Mas nós somos assim, como diz, nós somos como um pássaro que bebe nas margens do rio. E hoje nós temos aqui. Lá na aldeia atual, as crianças não ficam limpas assim. Lá tudo sujo porque não tem água. Não tem água. Semanas e semanas e semanas ninguém tem água. E aqui não, a água corre assim até embaixo.

T: Água é vida, né?

C: Água é vida. Esse aí que eu falei pra saúde. Vocês falam que você quer dar saúde, você quer fazer isso, você vai fazer aquilo. Eu falei, será que vocês estão fazendo isso? Vocês não estão fazendo. Nós queremos a saúde. O quê? Água. Eu falei, vai tomar banho, água. Vai fazer comida, água. Vai cozinhar mandioca, água. Vai fazer um chá, água. Vai fazer um cafezinho, é água. Vai tomar um tereré, é água. A água é a saúde. E a mãe terra é o que nós amamos. É essa terra que nós pisamos. É isso aí.

Ao destacar a consciência da importância da natureza para a vida humana, Conceição equivale água à saúde (*Nós queremos a saúde. O quê? Água*), destaca ainda a relação que estabelece entre seu corpo e o território, a natureza, a liberdade (*eles não têm um lugar suficiente, coitadinho, pra eles conviver com a família. Então aqui não, aqui é uma liberdade. E nós indígenas gostamos de liberdade. Nós gostamos de mato. Mas nós somos assim, como diz, nós somos como um pássaro que bebe nas margens do rio*). Ao acionar, em sua fala, as ideias de lugar (território), de liberdade, de mato, pássaro, água e rio, Conceição vai dando destaque aos elementos com que está ligada e os quais a constituem. Desse modo, mostra que, para ela, as relações interpessoais se entrelaçam às conexões com a terra. Vale

notar também que, quando Conceição diz: *Esse aí que eu falei pra saúde. Vocês falam que você quer dar saúde, você quer fazer isso, você vai fazer aquilo. Eu falei, será que vocês estão fazendo isso?*, confirmei com ela que está se referindo aos agentes de saúde, pois um dos problemas na RID é a falta de saneamento básico. Assim como o japonês interferiu nesse direito, tomando a terra para si e limitando o uso do córrego, o Estado rege a colonização da privatização e controle de acesso dentro das aldeias. A luta de Conceição é, portanto, coletiva - o que, no entanto, não deixa de tornar possível entrever como ela se constitui nessa (e por meio dessa) coletividade. Notamos, ainda, que embora seja clara a conotação coletiva em sua narrativa, reconhece que existe um vasto leque com ramificações do manejo dessa luta, tanto externos como internos. São estes últimos os que ganham maior destaque na seção a seguir.

3.2. PORQUE HOJE O MACHISMO QUER FALAR MUITO MAIS ALTO, SÓ QUE ELAS NÃO CONSEGUEM COMIGO: IDENTIDADE E QUESTÕES DE GÊNERO

Quando iniciei minha pesquisa sobre mulheres indígenas, fui bombardeada de notícias em páginas policiais, casos de feminicídios, estupros, violência patrimonial, infanticídio, entre outras; acredito que devido a isso, quando submeti a minha proposta de dissertação ao Programa de Pós-graduação, utilizei alguns exemplos de violências sofridas, principalmente por *ñandesys*. Meu entendimento a respeito dessa estrutura de violência era primário, e ao longo dos estudos fui compreendendo alguns mecanismos que a constitui.

A violência nas Reservas Indígenas é presente, assim como em todo o país, entretanto a RID, como já mencionado, está situada geograficamente em um “barril de pólvora”, pois, de um lado encontra-se o perímetro urbano, cercado os limites da reserva com condomínios de alto padrão e de outro fazendas de produção agrícola. Os indígenas da RID encontram-se no “não lugar”, não pertencentes a nenhuma realidade imposta pelo estado - uma das maiores estratégias de extermínio. Os índices de suicídios são alarmantes, de acordo com dados do DATASUS, analisados por Araújo e Xavier (2023). No trecho a seguir apresento informações que (alerta!)

podem ser gatilho psicológico quanto ao tópico suicídio, porém me pareceram pertinentes a essa discussão:

As taxas de suicídio entre indígenas variaram entre 8,53/100 mil, em 2001, e 22,04/100 mil, em 2017. O principal método de suicídio para ambos os sexos foi enforcamento, estrangulamento ou sufocamento (88,3% para homens e 90,1% para mulheres). O segundo método de suicídio mais frequente entre as mulheres indígenas foi a autointoxicação por agrotóxicos (3%). Os indígenas brasileiros tiveram taxas mais altas de suicídio por enforcamento em comparação com brasileiros não indígenas, tanto para homens quanto para mulheres. Diferentemente, os brasileiros não indígenas apresentam maiores taxas de suicídio pelo uso de armas de fogo para mulheres e homens. Suicídio por envenenamento com agrotóxicos (X68) foi o segundo mais prevalente entre as mulheres indígenas (3%), mas as taxas entre as mulheres não indígenas é ainda maior. A região com maiores taxas de morte por lesões autoprovocadas em todos os anos do estudo foi a Centro-Oeste, variando entre 29,55, em 2013, e 58,8, em 2008, seguido pelo Norte região, que apresentou taxas variando entre 2,77/100 mil, em 2000, e 35,99/100 mil, em 2017. O estado de Mato Grosso do Sul teve a maior taxa de suicídio, variando entre 105,03/100.000, em 2005, e 47,7/100.000, em 2013, seguido pelo estado do Amazonas, com taxas entre 0,99/100 mil, em 2000, e 44,94/100 mil, em 2014, e estado de Roraima, que atingiu 44,47 casos em 2017. (ARAUJO e XAVIER, 2023, s/p)³⁴

A citação acima traz os índices de suicídios entre os povos indígenas brasileiros, e evidencia a situação do MS. Contudo, para além dos números, o que me chamou atenção foram as formas de suicídio predominantes entre as mulheres indígenas: a mais realizada sendo enforcamento e a segunda intoxicação por agrotóxicos. Esses dados, a meu ver, carregam alguns significados. Quando estive em uma das aldeias cercadas por plantações de milho e soja, um dos moradores nos disse: *Ainda bem que vieram agora, algumas semanas atrás estava impossível por causa do veneno que jogam nas plantações.* A pulverização de agrotóxico já é um tópico preocupante dentro das comunidades indígenas do estado, como pode-se observar também em alguns veículos de comunicação.³⁵

Assim, as mulheres terem como meio para a auto violência, para o suicídio o uso do agrotóxico, me soa como a materialidade do processo colonial. Conceição, constantemente em suas narrativas, ressignifica a sua vivência e de todo seu povo,

³⁴ Artigo publicado em Língua Inglesa. Tradução livre.

³⁵ Comunidades indígenas sofrem com contaminação por agrotóxicos. Publicado 13 jun. 2023. Disponível em

por meio justamente de suas relações com elementos da natureza, principalmente com a terra. Parece-me bastante simbólico, portanto, que a morte da terra (por meio do uso de agrotóxicos) se interliga, de algum modo, à morte de muitas mulheres indígenas (levando algumas delas, em última instância, a tirarem a própria vida de igual modo, por meio dos agrotóxicos). O processo de colonização e o crescimento desenfreado do agronegócio em nosso país traz como consequência violências como a do uso desenfreado de agrotóxicos. Mata-se a terra e, direta ou indiretamente, matam-se mulheres indígenas, em sua ligação ancestral com seu corpo-terra.

Certamente, as vivências indígenas atuais não são e não devem ser reduzidas à violência, como minhas conversas com Conceição bem me fizeram notar. No entanto, o meu olhar de mulher não indígena e urbana foi originado pela estrutura violenta do universo colonizador e, infelizmente, permeou quase que exclusivamente o início dos meus estudos. Após a pesquisa, passei a olhar um tanto mais a partir de uma lente de resistência das mulheres indígenas, e menos de violência; porém, aspectos da violência colonial contra elas ainda me atravessam, inevitavelmente.

Gostaria de ressaltar que, apesar de eu compreender que incorporei inconscientemente constituições coloniais e um imaginário social negativo e até um tanto "piedoso" sobre os indígenas, as feridas coloniais realmente são irreparáveis e, mesmo dentro da universidade, somos muitas vezes direcionados a corroborar com as ideias coloniais, mesmo que também os questionem, constantemente. Segundo Cusicanqui (2021, p. 101) “o discurso modernizante das elites apenas encobre processos de arcaização e conservadorismo econômico, cultural e político, que reproduzem e renovam a condição colonial de toda a sociedade”.

Quando redigi as perguntas para a conversa com Conceição, apesar das leituras anteriores e da vivência inicial nas aldeias, a todo momento, do início ao fim deste trabalho, eu estive em processo de me descolonizar, o tanto quanto é possível nos limites colonizadores em que me constitui. Processo contínuo, portanto, que nunca terá fim. Em uma das vivências em uma aldeia afastada junto a Conceição, uma mulher nos relatou que seu filho de 10 anos participava da colheita nos sítios próximos em troca de 30 reais. Quando ouvi fiquei horrorizada e logo afirmei em voz alta *MAS ISSO É CRIME!*; no mesmo instante Conceição, em um tom mais alto,

olhou-me e disse: *É MINHA FILHA, MAS ELE PRECISA!*. Após essa fala, mantive-me em silêncio. Durante as reuniões do grupo de estudos Geopovos, a Prof^a. Dr^a Juliana Mota sempre frisou a importância do silêncio no trabalho de campo, aprendi isso com as leituras teóricas sobre o campo da História Oral, mas principalmente com ela e nessas situações dentro da aldeia.

Cusicanqui (2021) dialoga e levanta críticas a produções acadêmicas sobre a população indígena, destacando que, muitas vezes, os interesses acadêmicos estão alinhados ao pensamento colonial.

As elites adotam uma estratégia de travestismo e articulam novos esquemas de cooptação e neutralização. Reproduz-se assim uma “inclusão condicionada”, uma cidadania recortada e de segunda classe, que molda imaginários e identidades subalternizadas no papel de ornamentos ou massas anônimas que teatralizam sua própria identidade. (CUSICANQUI, 2021, p. 99)

Observando os questionamentos e as demandas das mulheres indígenas, compreendo melhor sua urgência pela sobrevivência de seu povo, meu como já me parece também mais claro o seu sentimento de “não pertencimento” às vertentes feministas previstas em estudos acadêmicos. Refletir e dialogar sobre as vivências femininas dentro de uma aldeia é pensar em si, a mulher, como parte de um todo, parte do homem, das crianças e do território. Embora as perspectivas interseccionais e decoloniais dos feminismos venham se direcionando também por essas redes de opressão (inclusive na relação com a natureza, com os animais não-humanos, como mostram o ecofeminismo e o feminismo pós-humanista, por exemplo), no senso-comum ainda predomina uma compreensão de feminismo a partir de uma separação de gênero - o que se afasta bastante da luta feminina nas aldeias indígenas, voltadas sobretudo para a sobrevivência dos seus e pela manutenção de seus territórios. É o que Conceição também nos lembra no trecho a seguir:

Trecho 11:

T: *E como é ser mulher dentro de um tekohá?*

C: *Nossa, é difícil, né, é difícil, porque hoje o machismo quer falar muito mais alto, só que eles não conseguem comigo. (risadas) Eles tentam, mas não conseguem.*

T: *Como que é, Dna. Conceição ser mulher indígena dentro do tekohá, com os outros homens?*

C: *Ah, é muito difícil, porque o machismo quer falar muito mais alto. Porque ele é homem, ele sabe tudo, ele tem força, ele tem palavra ativa, mas mais do que o meu não é. Porque eu consegui, consegui derrubar esse machista deles, né. O machismo deles baixou.*

T: *Quando a senhora, por exemplo, tem alguma reunião de liderança e a senhora chega e eles te respeitam?*

C: *Me respeitam, me respeitam demais. Levantam, eles me abraçam, me dão os bem-vindos, então sou muito bem recebida por eles.*

T: *A senhora conseguiu construir essa...*

T: *Construir essa amizade com todos eles, né.*

C: *Com todos eles, graças a Deus, eu não tenho nem o que falar.*

T: *Mas e as outras mulheres, que a senhora percebe, assim, é diferente?*

C: *Percebo, percebo, que eles não aceitam, né. Eles não aceitam, então eles acham que eu sou mais do que todo mundo. Eu não sou, eu sou menor. Menor, porque pelo que eu vejo, eu sou muito bem amado por todos. É isso aí.*

Antes de retomar as falas de Conceição, gostaria de comentar sobre algumas formas de organização social dentro da cultura Guarani. Segundo Pereira (2016), todo guarani pertence a um fogo, seja por núcleo consanguíneo, de alianças ou outros fatores, nenhum guarani vive bem sem pertencer a um - tanto que o autor coloca o fogo como uma condição de preexistência do ser guarani. Alguns acontecimentos ao longo da vida de um guarani podem alterar a posição do fogo a que cada um pertence; por exemplo, o filho ou a filha casar e ir morar com os sogros, ou pais que se separam ou até mesmo mudam de companheiros/as.

Todas essas alterações na configuração familiar alteram as ligações de alianças. Pereira (2016, p. 26) ainda explica que o fogo doméstico é responsável por ligar três tipos de relações: “descendência, aliança e uma relação de pseudoparentesco, através da adoção de crianças”. Entretanto, a relação de conjugalidade é uma das mais fortes e dominantes para a manutenção desse fogo; assim, como pais que se separam muitas vezes não mantêm contato com os filhos, a preservação da união conjugal é um importante fator para o manejo do fogo.

O autor ainda exemplifica a importância da figura da mulher como detentora do fogo ao relatar quando um cacique se separou e a comunidade passou a não ter o mesmo olhar para ele, por ele não ter uma esposa, pois ele perdeu o seu fogo. Como ficou bastante claro para mim durante a realização deste estudo, Dna. Conceição é viúva e, mesmo sem a presença de uma figura masculina, ela maneja o fogo da sua parentela. Para morar neste *tekohá*, é necessário à sua prévia autorização, ela exerce o poder de um cacique. Ela é respeitada por todos, dentro e fora de sua comunidade, por indígenas e não indígenas, ela é convidada a comparecer em congressos nacionais e internacionais para falar do seu povo. Claramente, ela não possui uma posição como a de outras mulheres (e mesmo de alguns homens) naquele local. Talvez por isso, diferentemente do que ocorre com muitas mulheres indígenas, ela é respeitada pelos homens (*Me respeitam, me respeitam demais. Levantam, eles me abraçam, me dão os bem-vindos, então sou muito bem recebida por eles*), em contrapartida ao machismo que ela mesma afirma existir em sua comunidade quando eu pergunto como é ser mulher por lá (*Ah, é muito difícil, porque o machismo quer falar muito mais alto. Porque ele é homem, ele sabe tudo, ele tem força, ele tem palavra ativa, mas mais do que o meu não é*).

Dna. Conceição, como detentora do fogo, maneja-o de forma muito sábia, estabelecendo alianças políticas dentro e fora da cultura indígena. Uma característica marcante dos guaranis da qual ela destoa às vezes é o silêncio; ela faz um bom uso da palavra, é expansiva e convida todos/as a conhecerem a sua história. Essas são características que, em minha jornada, encontrei em poucos guaranis. Em uma conversa, Conceição me disse que suas netas são muito caladas (*vocês não vão conseguir nada assim*). Essa fala de Conceição, que atribui valor ao uso da linguagem, me remeteu a Janks (2016), segundo o qual,

[...] as pessoas podem se mudar das comunidades em que nasceram e encontrar diferentes formas de estar no mundo. Para algumas delas, isso cria oportunidades de aprender uma língua adicional e também outras crenças e valores. Elas podem ver essa diferença como algo produtivo, uma chance de expandir seus conhecimentos e seu próprio horizonte de possibilidades. Muitas adquirem identidades híbridas e aprendem a se sentir confortáveis em um número acentuado de discursos. (JANKS, 2016, p. 33)

O manejo social e linguístico que Conceição realiza com os não-indígenas, de fato, pareceu-me uma forma de buscar aliados à causa coletiva a qual (e para a qual) ela vive. Em uma das diversas conversas que tivemos, ela me relatou sobre uma fazendeira que a procurou para realizar trabalhos de reza, pois seu filho estava desaparecido. Ela realizou as rezas com algumas condições a respeito das terras, ela não detalhou quais eram, mas sua fala me fez notar, ainda mais, o quanto ela consegue transitar por diferentes lugares, tendo seu discurso ouvido e seu trabalho de *ñandesy* respeitado - marca de seu protagonismo em seu território.

Conceição faz o possível para a manutenção do fogo guarani; até mesmo, prepara suas filhas e netas para a sobrevivência do seu *teko*. Segundo ela, as mulheres são responsáveis por alcançarem lugares não alcançados pelos homens. Como já mencionado anteriormente a respeito da ação da UNIVIDAS no dia da entrevista gravada, observei que as mulheres são as responsáveis por realizarem esse manejo com a comunidade externa e arrecadar não apenas ajuda humanitária, mas aliados no geral. Quando visitei outras reservas com a Conceição e outra pesquisadora indígena, éramos três mulheres em um carro, andando em estradas de chão, distantes da Região da Grande Dourados-MS, entre aldeias e inúmeras fazendas de milho e soja; passávamos por algumas caminhonetes vindas dessas fazendas, e acredito que um carro com três homens indígenas o tratamento seria diferente, pois muitas vezes esses são vistos com maus olhos pelos não indígenas. Dessa forma, observei que as mulheres indígenas conseguem acessar lugares que os homens indígenas têm mais dificuldades, e essas ações são formas de agência entre si para alcançarem objetivos coletivos e constituírem sua subjetividade de liderança e cuidado com seu povo e seu território.

A imagem a seguir foi tirada em uma das visitas realizadas junto ao Projeto Sementes à aldeia Guyraroká, e quem nos apresentou o território, as plantações e suas histórias foi a esposa do líder local, junto a outras mulheres. Essa mulher,

liderança local, nos guiou durante toda a trilha, portando um facão na mão para retirada de plantas e proteção pessoal.

Imagem 8: Liderança com o facão na mão conversando com a Dna. Conceição.



Fonte: Acervo próprio.

Segundo Pereira (2016, p.28), o homem perde o fogo quando perde sua mulher, e “o fogo é o ponto focal a partir do qual a pessoa se insere nas redes sociais”. A força feminina guarani é uma força de manejo e condução social, na contramão dos índices de violência, de ordem institucional e colonizadora, dentro das aldeias; a mulher guarani e kaiowá estabelece um importante elo dentro de seus núcleos e sua vivência é em prol do coletivo. Lembro, porém, que meu olhar se restringe aos textos que li e às mulheres indígenas com as quais tive contato em minhas visitas às aldeias, sobretudo a Conceição. Assim, não posso falar sobre interesses individuais de cada mulher, assim como estou consciente de que Conceição e outras mulheres podem realizar esse manejo social ao benefício de seus interesses pessoais também, contudo, até onde pude observar, estes coincidem com os interesses coletivos.

Souza (2023, p. 121) acredita que as mulheres indígenas são “mais atingidas pela desagregação das parentelas na reserva do que os homens”, contudo apesar das estruturas violentas envoltas em suas vivências, elas são um dos mais importantes pilares de sustentação cultural, conforme pude também observar. Souza (2023) menciona um trecho de uma conversa realizada com o professor kaiowá Eliel Benites, no qual afirma que

[...] a presença das mulheres é fundamental para que o ato inicial da retomada se consolide, para que a retomada “vingue” - que possa nascer e se assentar. Para Eliel, as mulheres são a conexão entre as pessoas, pois é “através de seus cuidados, bem como do seu choro, de sua emoção, da chicha que é produzida, das relações de namoros e, principalmente, da ruptura com a etiqueta da reserva” - protagonizada por elas - o que garante a continuidade nas retomadas. Quem mantém os parentes na retomada são as mulheres, consideradas como portadoras de um *jeko vy'aha* (modo de fazer alegria) potente e transformador: tornam-se o centro da aldeia, são necessárias, são as grandes portadoras da alegria e, por isso, podem trazer e assentar a alegria na terra recuperada - tarefa desafiadora. (SOUZA, 2023, p. 121 - 122).

É essa tarefa desafiadora de manter os parentes nas retomadas que pude perceber que Conceição realiza com grande magnitude e protagonismo, o que se materializa em suas narrativas sobretudo quando menciona sua atuação frente a sua parentela, à ação de retomada e às ações de vivência interna e externa à aldeia. Conceição conquistou uma posição de prestígio frente a sua comunidade e, até certo ponto, aos *karaís*, pois chegou a ser premiada em órgãos públicos. Observei que ela aceita e acolhe muito bem os *karaís*, ela os cativa em prol de sua luta, o que acredito ser um importante fator de manutenção de ajuda externa. É preciso lembrar, no entanto, que enquanto eu a conhecia melhor e realizava este estudo, sua casa de reza foi queimada, junto com sua cozinha, perdendo vários utensílios domésticos, Conceição disse que sabia quem fez essa ação violenta, mas não me contou, não sei se por medo ou outros motivos.

Os conflitos de gênero mencionadas por Conceição, porém, estão presentes e se dão não apenas entre homens e mulheres, mas também entre as próprias mulheres. Por diversas vezes ela me relatou situações desconfortáveis com outras mulheres, principalmente com outras *ñandesys*. No trecho a seguir, ela me fala de seu conflito com uma rezadeira:

Trecho 12:

T: Dona Conceição, como a senhora percebe a importância da sua atuação na comunidade pra outras mulheres? Como que a senhora é recebida por outras mulheres?

C: Ó, sou recebida no maior carinho, com muito amor. Só o único que não me recebe bem, cê já sabe (risadas).

Ao mencionar que há alguém que não a recebe muito bem, Conceição se refere a outra *ñandesy*, com a qual ela me confidenciou ter um certo conflito, que perpassa relações de competição e poder entre mulheres. No entanto, como ela me relatou outros casos de “inimizade” e não quis se aprofundar sobre os motivos desse desentendimento, suponho que possa ser um problema pontual de relacionamento. De todo modo, é possível notar que existem desentendimentos internos de ordem de lideranças femininas.

Outro ponto relevante que gostaria de destacar é o que Conceição compreende como “machismo” ou “ser machista”: *Porque eu consegui, consegui derrubar esse machista deles, né. O machismo deles baixou.* Conceição atribui como ações de soberania, de poder e voz ativa masculina (*ele sabe tudo, ele tem força, ele tem palavra ativa*). Conforme Souza (2023), a posição de certo “privilegio social” “não livra as mulheres do impacto da penosidade do machismo estrutural” (p. 149), contudo, Conceição me apresenta, em vários pontos de sua narrativa, uma perspectiva de liderança muito firme e consolidada; a história a qual ela me concede perpassa por uma performativa muito centrada em “lidero e luto por esse povo” e é esta a história na qual me debruço.

Após aprender com essas mulheres guarani, passei a encontrar nas mulheres brancas, as quais eu julgava subordinadas a seus maridos e familiares, “o manejo do fogo”. Notei isso na forma como elas conduzem as relações familiares, de forma positiva ou negativa, mas, de todo modo, performando um importante papel de manutenção e de liderança familiar, de agenciamento. Elas decidem como e quem se relaciona dentro do seu núcleo.

O exercício dessa liderança pode ser adquirido pela representação de respeito ao legado, admiração e/ou medo. A imagem de liderança de Conceição é melhor analisada na próxima seção, onde aborda como ela é recorrida pela comunidade em momentos que precisa lidar com pessoas/instituições externas à comunidade.

3.3 O CHEFE DOS PORCOS QUE ME CHAMA: FIGURA DE LIDERANÇA, MEDO E PROTAGONISMO FEMININO

Durante o processo de autorização do comitê de ética para a realização da pesquisa no território em questão, meu trabalho foi recusado algumas vezes, principalmente pelo fato de a aldeia não ser demarcada e não haver uma documentação oficial tanto sobre o local, como sobre quem seria, de fato, sua liderança. Primeiramente, Conceição não foi reconhecida como uma líder pelo comitê, devido à ausência de documentos que a definisse como tal; contudo, até esse momento, já é possível compreender que ela exerce uma figura de liderança, a despeito da confirmação por um papel (nos moldes da cultura ocidental). Essa exigência do comitê de ética, vale notar, mostra que para ela ser considerada liderança, no universo dos *karaís*, é necessário a validação dos próprios *karaís*.

Esse exemplo de um dos problemas burocráticos que minha pesquisa enfrentou me pareceu recorrente também no *tekohá* de Conceição. Conforme ela mesma me narrou, seu *tekohá* possui dificuldades de receber ajuda estatal pela falta de reconhecimento como um território demarcado pelos *karaís*. Assim, Conceição alegou que além da luta pela terra, ela luta também por ser oficialmente reconhecida como “líder”. Este termo, aliás, na cultura Guarani, tem algumas conotações próprias. Segundo Conceição, na aldeia Jaguapiru, onde ela nasceu, o líder, cacique, é nomeado através do voto; contudo, mesmo dentro desse território, há ramificações de liderança. Como já mencionado anteriormente, as parentelas são configuradas e reconfiguradas ao longo da vida de um Guarani, e cada parentela possui sua própria liderança (PEREIRA, 2016). Apesar da existência de um líder nomeado pelo voto, alguns, talvez muitos, moradores da Jaguapiru ainda consideram o líder antecessor como o cacique por conta de questões de parentela.

A sobreposição da cultura ocidental (configurada pelo “voto” democrático), portanto, não elimina a relação cultural entre liderança e parentesco, tradicional aos guaranis.

No contexto da aldeia de Conceição, conforme me relatou, ela se constituiu líder por meio da sua iniciativa de retomar a terra. A história a seguir foi me concedida em uma conversa informal e durante a nossa entrevista pedi para que Conceição a relatasse novamente, pois, quando a ouvi pela primeira vez, deparei-me com relatos de uma vivência muito intensa de Conceição, como mulher.

Trecho 13:

*C: Aqui a nossa retomada é grande, entre duas rotatórias. Aí o outro grupo é lá em cima, na Terra Vermelha. Aí eu fui pro banco para receber essas minhas cozinheiras, já ia cozinhar, porque a gente ia dar almoço aqui. Mas foi diferente, porque quando eu recebi uma ligação, eu tava no banco. E eu pensei que era eles. Aí eu falei, “ah, menina, vocês tão pensando o que?” Eu falei, “eu não falei pra vocês que eu vinha receber pra fazer compra, pra nós comer com o povo?” Aí o cara calou. Aí de novo. Aí ele falou, “não, Dona Conceição, eu sou” [...] Como é que ele falou?... “Delegado da federal. Sou da justiça. Eu recebi um mandato e tô com uma carta pra me ler adiante da senhora pra me destruir o Tekohá Terena”. Aí eu falei pra ele, “mas se você já tá com isso, não precisa de mim”. Falei, “não precisa de mim”. Falei, “porque quando você foi destruir o ***, você não pediu ajuda pra ninguém. Você entrou e fez. E porque agora você precisa de mim, pode fazer do jeito que você quer. Se a cagada tá pronta, pode fazer”. “Não, mas eu preciso, é de Brasília, tô com a carta”. “Então, paciência, você vai esperar a hora que eu puder, eu vou”. Aí fui receber, quando eu cheguei naquela rotatória, polícia, mulher do céu, ninguém entrava, ninguém passava, ninguém saía. Aquele carro do meu genro parou. “Para aí. Você tem que afastar. Aqui não passa ninguém”. Eu falei, “quem falou?” Eu falei, “o chefe dos porcos que me chama”. Eu falei, “o chefe dos porcos me chama. Teu chefe tá me chamando lá. E eu tô indo”. Quando eu cheguei lá em cima, menina, polícia, polícia, tudo com escudos. Eu olhei, o portão grande tava fechado, o pequenininho tava aberto, pequenininho. Eu falei, “meu Deus, e agora?” Eu cheguei, “bom dia”, bom dia, bom dia”, E fui. Aí um deles falou, “a liderança é essa baixinha,*

cabeluda”. “É o braço dela”, então por isso que eu não tô usando mais minha pulseira. Aí ele falou assim, “olha a pulseira dela, vermelha e preta de guerra”.

No trecho 13, chama a atenção o símbolo da pulseira preta e vermelha que Conceição usava quando tentaram expulsar seu povo de seu *tekohá*. Segundo Pereira (2022), a arte indígena guarani com grafias em pulseiras utilizadas no punho apresenta um grau de liderança política e espiritual. Especificamente quanto à pulseira vermelha e preta, o autor destaca:

É este um símbolo de sabedoria milenar. Uma pulseira usada pelas mulheres e também pelos homens como símbolo de força e sabedoria. Devido a isso, a pessoa que usa a pulseira é a pessoa que futuramente poderá ser um líder espiritual. (PEREIRA, 2022, p. 25).

Em seu depoimento, Dna. Conceição destaca o reconhecimento desse símbolo pelos *karaís*, e, posteriormente, ela me explicou que a pulseira vermelha e preta é utilizada pelas lideranças, principalmente em grandes eventos para representar a sua comunidade. Ela ainda relatou que antes a utilizava toda hora, mas agora não usa mais por orientação de seus filhos, que têm medo da mãe ser alvo, visto que constantemente a cidade avança, a especulação imobiliária aumenta e cada vez mais, novos conflitos surgem. Por uma questão de segurança advinda do processo colonizador, portanto, vemos que Conceição abdica de um de seus acessórios marcadores de uma identidade indígena guerreira e de liderança. Essa marca, no entanto, permanece em suas ações, como pude notar por meio de nossa conversa e em minhas observações de campo. A sua força pela manutenção do território retomado, por sua vez, me parece símbolo de seu protagonismo, como se pode notar também no trecho a seguir:

Trecho 14:

C: Aí ele falou assim pra mim, “pra onde que a senhora vai?”, “Vou ali. Ele me chamou, tô indo lá”. Aí eu cheguei. Mais menina, bombeiro, samu. Nossa! Aquilo tava apaiado. E ninguém sabia da minha família aqui. E eu não sei quem que assoprou no ouvido da gordinha, minha filha. Quando eu vejo, ela correu pelo mato

aqui, ó. Saiu lá onde eu tava. E eu já tava com um delegado e um negrão. “Você não pode tocar a mão aí”. Falei, “quem falou que não pode tocar o celular é meu, cara. Comprei com meu dinheiro”. “É uma ordem, não pode”. “Pode sim”. Falei pra menina, “toma aqui. Vai lá, liga pro jornal, pra polícia, pra FUNAI, pra federal, que ninguém sabe que ninguém tá aqui”. “Não é pra chamar”, “vai chamar. E já chama, e joga no ar já.

Interessante observar como Conceição compreende a sua visibilidade e como ela pode/deve usá-la ao seu favor. Naquele momento de luta pela permanência no território, sua voz não estava sendo ouvida, entretanto, ela entende que sua voz é ouvida por meio dos veículos de comunicação, tanto que ela tem salvo em seu celular e de seus parentes os números para contato com jornais locais e com a FUNAI, o que evidencia outro processo de agência e de manuseio estratégico dentro da resistência. Como notou Janks (2016), é fato que

as diferenças de identidade e poder afetam a decisão sobre quem tem o direito de falar e agir em diferentes situações. Elas também influenciam a escolha de quem é ouvido quando fala ou se faz notar no curso de uma ação. (JANKS, 2016, p. 30)

Para o autor, a identidade e o poder determinam, em relações baseadas em estruturas sociais e em aspectos localizados, quem tem o “direito” de ser ouvido. Ninguém dá voz a alguém, a voz é inata, porém, ser ouvido é um processo extremamente ligado às estruturas colonizadoras em nosso país. Sobre tudo quando se tratam de vozes femininas, historicamente caladas e negligenciadas na cultura europeia, como bem resgatou Beard (2018, p. 11) em seu manifesto: “No que diz respeito a silenciar as mulheres, a cultura ocidental tem milhares de anos de prática.”

Dna. Conceição sabe onde e quem escuta sua voz. Um conhecimento que ela utiliza com sabedoria, pois, mesmo o Estado, representado naqueles oficiais que tentaram a intimidar, não a ouvindo, ela sabia que a imprensa e a FUNAI levariam a voz dela à comoção social ou, de forma jurídica, à cobrança estatal. Além disso, ela reconhece o respeito (ou medo do poder?) de suas rezas, que são evidenciadas no trecho 15.

Trecho 15:

C: O meu chefe, pra ele poder tá com nós”. E o negão chegou. Falei, “não toca nem mim. Nem mim, você não põe a mão”. Aí o outro falou assim, pelo amor de Deus, dona Conceição, não faça tua prece do meu lado. Pode fazer pra ele, mas pra mim não”.

Seja por medo ou culpa, é fato que o poder das orações de Conceição é conhecido naquele território. A sua imagem de mulher viúva, de mais idade, conhecedora das rezas e plantas, cria um imaginário de uma verdadeira “bruxa”, principalmente para os *karaís*. Segundo Rocha (2015), no período medieval, fora do campo monástico, a imagem do “diabo”, aqui neste trabalho posta em questão a sua figura pela ótica cristã, era expressa em nível teatral. Sua representação era voltada à ridicularização, se contrapondo à visão eclesiástica do “Príncipe das Trevas”, ou seja, fora da esfera controlada pela igreja, sua imagem já era moldada pela população, se opondo em alguns aspectos cristãos.

Rocha (2015, p. 27) aponta que só a partir do século XI, “o Diabo se transformaria como um todo, em uma criatura imunda e abominável” com isso, a visão da dualidade cristã foi fomentada, o bem e o mal, tornando “herético e diabólico todo sagrado não oficial”. O agir pelo/com o diabo passou a ser atribuído a diferentes grupos por meio da igreja, inquisidores e Estado.

Os judeus, os mulçulmanos, as mulheres, doravante transformadas em bruxas, e todos os grupos de possíveis inimigos da Igreja foram vistos como representantes do Diabo na Terra. Diante disso, iniciou-se uma ostensiva propaganda negativa que responsabiliza esses homens, tidos como cúmplices de Satã, por realizar todo tipo de abominações, tais como: assembleias orgíacas, incestos, infanticídios, canibalismos e bestialismos (ROCHA, 20127, p. 27).

As práticas racistas, homofóbicas e sexistas se apoiam no discurso da dualidade, tudo que se opõe ao convencional cristão europeu se choca com a existência de Deus. Rocha (2015) aborda que para a ótica cristã, a não crença do “diabo” resulta, necessariamente, na não crença em Deus, visto que ambas

existências são co-dependentes. Ou seja, pelas lentes cristãs ocidentais, práticas religiosas que fujam totalmente deste imaginário dual, servem unicamente ao diabo.

Trecho 16:

T: *Com medo.*

C: *Falou pra ele, “você não conhece essa mulher. Quem conhece ela sou eu, mas vocês não”. Ele falou pra mim, “eu tô com a caneta, tô com o caderno, que eu ponho tudo que a senhora quiser, tudo que a senhora pedir, eu vou te dar”.*

Intrigante escutar a Conceição relatar sobre o efeito de sua presença perante aos homens não indígenas. Sua imagem é cercada de enigmas, dogmas, medo e tantas outras caracterizações a respeito de uma senhora que desde muito nova apenas luta para que seu povo pudesse exercer o seu direito à terra. O medo das práticas religiosas dos povos originários é uma herança colonial, iniciada na Europa Medieval. Conforme explica Federici (2017), muitas crenças religiosas nesse período eram pautadas no homem - corpo físico -, onde por ele, se detinham os saberes e o poder espiritual. A descentralização das práticas religiosas oriundas do próprio ser, e a concentração a um único Deus, onipresente e onipotente, foi essencial para a construção do medo a quem ainda continha os saberes e principalmente, os poderes ancestrais.

O que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que havia predominado no mundo medieval. Na realidade, este conceito foi destruído. Por trás da nova filosofia encontramos a vasta iniciativa do Estado, a partir da qual o que os filósofos classificaram como “irracional” foi considerado crime. Esta intervenção estatal foi o “subtexto” necessário da filosofia mecanicista. O “saber” apenas pode converter-se em “poder” se conseguir fazer cumprir suas prescrições. Isso significa que o corpo mecânico, o corpo-máquina, não poderia ter se convertido em modelo de comportamento social sem a destruição, por parte do Estado, de uma ampla gama de crenças pré-capitalistas, práticas e sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista. É por isso que, em plena Era da Razão — a idade do ceticismo e da dúvida metódica —, encontramos um ataque feroz ao corpo, firmemente apoiado por muitos dos que subscreviam a nova doutrina. (FEDERICI, 2017, p. 257)

A sociedade europeia que chegou às terras brasileiras, foi constituída sob um longo período de mortes - humanas e culturais -, e as práticas religiosas e de subsistência dos povos indígenas não condizem com a uma cultura já pautada na exploração. Em uma conversa com uma amiga que havia chegado do Peru, ela relatou-me a história do Templo de Qorikancha, um templo construído no Império Inca que, com a colonização espanhola, foi substituído pela construção de um convento e uma igreja - Igreja de Santo Domingo - em cima do Templo inca. Devido a um terremoto em 1950, uma parte da igreja caiu, evidenciando a construção primária, destinada ao deus sol. Das diversas estratégias de colonização, fincar a religiosidade do conquistador é uma forma de genocídio cultural, controle territorial e identitário.

Refletir sobre essas questões, fez-me recordar de uma conversa que tive com um conhecido, ao qual perguntei “por que os evangélicos se incomodam tanto com as práticas religiosas de um grupo que reside em uma aldeia isolada? Que diferença fará em suas vidas?” e ele, um homem branco, cristão e de classe média econômica, me respondeu explicando que há necessidade da evangelização nas aldeias, devido a casos datados, historicamente, de infanticídio praticado a crianças que nascem com necessidades especiais em aldeias indígenas³⁶. Essa conversa me retoma o pensamento de Teles (1999), já expresso neste trabalho anteriormente, no qual ela afirma que a morte do primeiro bispo da Bahia foi utilizada como justificativa de caracterização da identidade indígena brasileira, composta por seres desumanos, desalmados e violentos, sendo necessário a catequização e o uso da força (p. 17). Rocha (2015) descreve como o *Malleus Maleficarum* – o livro que regeu as normas de identificação, tortura e morte de mulheres acusadas de serem bruxas – difundiu os ideais “anti profanos” e auxiliou os processos de inquisição. Segundo seus estudos, as bruxas participavam de “sabás”, encontros em que, supostamente, se relacionavam com a figura do diabo:

Como os encontros ocorriam em lugares ermos e afastados, se considerava, também, que essas mulheres usavam o poder de Satanás para se

³⁶ Infanticídio indígena: prática persiste no Brasil sob alegação de “preservação cultural”. Gazeta do Povo. Publicado em 02 fev. 2023. Disponível em <<https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/infanticidio-indigena-pratica-persiste-no-brasil-so-b-alegacao-de-preservacao-cultural/#:~:text=Os%20casos%20de%20infantic%C3%ADdio%20nas,ou%20filhos%20de%20m%C3%A3es%20solteiras.>>>. Acesso em 15 jan. 2024.

transportar. Nessas cerimônias o Diabo aparecia sob a forma de diversos animais e era assistido por uma legião de demônios auxiliares. As bruxas cometiam o infanticídio, dançavam nuas e mantinham relações sexuais entre si e com os demônios, na forma de incubos e súcubos. (ROCHA, 2015, p. 44)

O infanticídio é um dos elementos posto como característica de um sabá, apenas praticado por bruxas, consideradas adoradoras de satã. Utilizar a prática de infanticídio por alguns povos originários, e aqui não procuro adentrar na discussão da moralidade ou crime dentro da civilização atual a qual vivemos, mas ao atribuir como consequência a evangelização a povos indígenas, ainda atualmente, é uma forma de manter intacto o discurso colonizador, no qual as atitudes dos colonizadores, aqui personificadas na pregação do evangelho em aldeias indígenas, são justificadas a partir de atitudes dos colonizados, colocando-os no lugar de responsáveis pela sua própria colonização. Na RID, de acordo com os dados expressos por Moraes (2019), existem 20 congregações Pentecostais, sendo uma das vertentes evangélicas mais expressivas dentro do território, segundo o autor. Ela se distancia das práticas protestantes como da *Missão Caiuá*, que, segundo o site oficial, eles se denominam como uma instituição que “faz parte da vida de muitas pessoas, e leva o trabalho e a palavra de Cristo às comunidades indígenas da região”.³⁷

Segundo Quijano (2007), a colonização é egocêntrica e ele ainda afirma que “a constituição do ego individual diferenciado é a novidade que ocorre com a América e é a marca da modernidade” (p.124). Cravar a sua religiosidade no território do colonizado é uma marcação do ego constituída pelo poder. Tudo e/ou qualquer ação cultural que influencie e cerque o que vai em oposição aos manejos do colonizador é instituído. Assim, há perseguição e demonização das práticas religiosas indígenas, ao atribuir o diabo à religiosidade ancestral; conseqüentemente, atribui-se o medo e principalmente o medo de quem a pratica, visto que o diabo sempre irá existir, pois a existência de deus depende disso. Dessa forma, aos olhos dos que possuem medo de suas rezas, a sabedoria e o poder de Conceição, além de serem “maléficas”, também são “invencíveis”.

³⁷ 96 anos a serviço do indígena para a glória de Deus. Disponível em <<https://missaocaiua.org.br/>>. Acesso em 22 jan. 2024.

Em uma visita a Dna. Conceição, que estava na casa de seu neto na RID, notei que havia uma igreja evangélica dentro do terreno de sua família; como já dito na sua entrevista gravada, ela cresceu dentro da *Missão Caiuá*, e por diversas vezes ela agradece a ajuda das pessoas da missão. Aqui, ressalto o papel das igrejas dentro das aldeias como uma ajuda humanitária, realizando ações de função estatal. No entanto, no dia da visita em questão, Dna. Conceição disse que a sua igreja é diferente das Pentecostais, é mais “tranquila” – ela utiliza esse adjetivo referindo-se à rigidez quanto às normas e regras que os fiéis precisam seguir. Acredito que essa “flexibilidade” possa ter “auxiliado” a permanência das práticas religiosas indígenas, visto que a Dna. Conceição tornou-se *ñandesy* mesmo crescendo com grupos evangélicos.

Intrigante pensar nesse sincretismo presente em sua vida, visto que ela, uma mulher indígena que cresceu em um ambiente evangélico, hoje se reconhece uma *ñandesy* que pratica rezas, medicina natural, entre outras práticas Guarani julgadas como bruxaria para alguns grupos religiosos. Segundo Rocha (2015, p. 121), a dualidade entre “as obras de Deus” e “as obras do Diabo” era vista pelos Jesuítas como uma guerra santa, onde os europeus eram os “agentes de Deus” e os indígenas “agentes do Diabo”. Hoje é possível observar os resquícios dessa guerra santa, na perseguição às *ñandesys* e aos *ñanderus*, como ocorreu no dia 18 de setembro de 2023 em Aral Moreira, interior do MS.³⁸ Contudo, a realidade de Conceição se destoa, ao menos dentro do seu recorte territorial.

Pode-se concluir que a religiosidade brasileira, de acordo com o que Laura de Mello e Souza defendeu, residiu na mestiçagem, no conflito com a Igreja e nos paradoxos da manutenção do sistema escravista. A fluidez da estrutura eclesial viabilizou a construção de uma religiosidade multifacetada e plural, que abarcou elementos de tradições diversas. Assim, a especificidade da religiosidade popular na colônia, deveu-se, segundo a autora, às ondas migratórias de colonos portugueses, aos feiticeiros degredados da metrópole, ao tráfico negreiro cada vez mais intenso, ao contato constante com as tribos indígenas, à invasão de holandeses calvinistas e à crescente consciência da condição colonial, que viabilizou a pluralidade de espiritualidades e crenças. (ROCHA, 2015, p. 134)

³⁸ Corpos de casal indígena são achados queimados em MS; suspeita é de intolerância religiosa. Disponível em <<https://correiadoestado.com.br/cidades/casal-indigena-morre-queimado-em-ms-e-povo-guarani-kaio-wa-suspeita-de/420266/>> . Acesso em 22 jan. 2024.

No fragmento anterior, Rocha sintetiza a pluralidade de crenças e o sincretismo religioso, não apenas o contato com diversos povos e culturas, mas os desdobramentos e a criação de novas religiões, como as de matrizes africanas, adaptadas ao universo ocidental como forma de resistência cultural, propiciaram um cenário de vivências correlacionadas e diacrônicas. Esse fato não anula a perseguição histórica no período colonial português e muito menos a perseguição moderna, a qual xamãs, pais de santo e outros líderes religiosos que se encontram fora da esfera cristã sofrem diariamente.

Dna. Conceição ocupa um espaço mais favorável para ambas as práticas, seja ela dentro da religiosidade Guarani ou do universo cristão, mais especificamente, evangélico. No terreno de sua família, na aldeia Jaguapiru, são realizados cultos e no seu *tekohá*, território de retomada, há uma pequena oca onde ela realiza trabalhos de reza guarani, muito simbólico essa aproximação da “cultura originária”, como ela mesma diz, ligada ao território de luta.

Trecho 17:

*C: E o negro chegando ainda. Eu falei, “doutor”, ele me guiou. “Não é verdade, não é verdade. Ele tá sendo respeitado por vocês, porque ele é preto, não é verdade. Se ele não estivesse na farda, ele não era respeitado por vocês. Sabe por quê? Você já chama ele de negro, de preto, como você chama essa mulherzinha aqui, de bugra, de índia. É ou não é?” Falei, “vocês estão respeitando ele porque ele tá na farda. E o cara tá se achando alguma coisa e você não é nada”, falei pra ele assim. “Você é igual eu”. Ele chegou, aí a minha menina já saiu. Não levou vinte minutos, já encheu. Funai, Federal, já chegando tudo. Aí o nosso chefe, ***, que hoje ele é aposentado, já saiu. A mulher correu atrás dele, ele pulou um buraco e escapou.*

T: Jesus amado. Coitado.

C: Aí o jornal tava chegando já. TV. “Por que você não pode chegar aí?” Falei, “pode sim. Serviço sujo de vocês é serviço dele também. E ele vai jogar no ar”. Fiz assim pra ele. “Ele vai jogar no ar, inunda aquele...”, ele veio pra cima pegar meu celular e eu dei três tapos na cara dele, três vezes. E aquele meu meu genro, falou, “vão matar ela agora”.

T: *A senhora deu três tapos na cara dele? E ele fez o que?*

C: *Aí ele melhorou e ficou lá me olhando. (risadas)*

Esse trecho da nossa conversa me remeteu ao livro “Pele negra, Máscaras Brancas” de Frantz Fanon (1983), pois o autor dialoga como a tentativa do homem negro de se aproximar da cultura do colonizador reflete uma falsa impressão de branqueamento. No segmento a seguir, o autor fala especificamente da língua, mas é possível aproximar essa discussão a outros aspectos culturais.

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizadora, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva. (FANON, 1983, p. 23).

Uma vez, ao visitar a casa de rezas da aldeia Jaguapiru junto a Conceição em época de eleição, uma candidata a deputada, indígena, estava discursando, Conceição me disse que “esses indígenas” só aparecem nesse período, depois voltam para os “seus apartamentos”. Fanon, ao dizer “[...] quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva”, interessante observar que ao mesmo tempo que um corpo marginalizado pela colonização ao se aproximar do universo colonizador, não é visto da mesma forma pela sua “selva” de origem.

O policial que enfrentava Dna. Conceição era a representação do Estado pelo uso da farda, entretanto, quem a vestia, era um corpo também marginalizado assim como o dela, de uma mulher indígena. Dna. Conceição tem a clara percepção e entendimento desses recortes e isso fica claro ao dizer: *Você já chama ele de negro, de preto, como você chama essa mulherzinha aqui, de bugra, de índia*. Segundo Freire (2022), é necessário que os oprimidos se coloquem em ação e reflexão para que haja a sua libertação e que “se insiram criticamente na situação em que se encontram e de que se acham marcados” (p. 75), Conceição além de vivenciar,

possui o entendimento reflexivo/crítico de racialidade. Ainda sobre as preposições de Fanon (1983), o autor acredita que

Todas as formas de exploração se parecem. Todas afirmam sua necessidade com base em algum decreto de ordem bíblica. Todas as formas de exploração são idênticas, pois se aplicam ao mesmo “objeto”: o homem. Ao querer considerar no plano da abstração a estrutura desta ou daquela exploração, mascara-se o problema capital, fundamental, que é o de restituir o homem a seu devido lugar. (FANON, 1983, p. 77 - 78).

No trecho acima, o autor destaca a necessidade do branco colocar o “outro” em “seu devido lugar”, na situação relatada por Conceição, ela foi a responsável por essa atitude ao policial, ressalto aqui, não da mesma forma que um branco faria, na concepção de diminuí-lo ou desprezá-lo, mas de aproximá-lo a ela, e explicitar a sua posição social dentro da estrutura colonial.

Trecho 18:

T: Que delícia.³⁹ Obrigada!

C: “Eu tô falando pra ela daquela invasão, você chamou tudo pra nós e ele não queria.” Não queriam, né?

Filha: Não queriam.

T: Impedir?

C: Impedir.

Nesse momento da conversa, sua filha que estava preparando o almoço chegou com um prato de milho cozido e a Dna. Conceição reafirmou a história junto a ela. Esse momento me fez recordar o que Halbwachs (1968) disse a respeito da memória coletiva e como recorremos a ela para lembrarmos de um fato ou comprovar a sua veracidade. O autor aponta que a memória individual não está totalmente isolada ou fechada e

³⁹ Nesse momento a filha da Conceição, que fazia o almoço para me receber, chegou com um prato de milho verde cozido, produzido na sua aldeia para comermos.

Um homem, para evocar seu próprio passado, tem frequentemente necessidade de fazer apelo às lembranças dos outros. Ele se reporta a pontos de referência que existem fora dele, e que são fixados pela sociedade. (HALBWACHS, 1968, p. 54)

Caso a memória coletiva se resumisse apenas a “séries de datas ou listas de fatos históricos”, teria um papel suplementar na formação de nossas lembranças. No entanto, essa visão é bastante limitada. A memória individual não deve ser considerada apenas como uma faculdade individual, isolada dos outros, capaz de evocar por vontade própria ou oportunidade os estados pelos quais passou anteriormente. Embora seja verdade que muitas vezes organizamos nossas lembranças em um espaço e tempo comuns, sobre os quais concordamos uns com os outros, e as instalamos entre datas que só têm significado em relação aos grupos dos quais fazemos parte. Essa organização não captura a especificidade da memória individual na mente daqueles que a permitem (HALBWACHS, 1968).

Trecho 19:

C: Aí nós chamamos assim mesmo a imprensa, chamamos de um pra um pra outro. E vieram. Aí entraram lá, filmaram tudo. Eu olhei e falei assim, “uma coisa eu vou falar pra vocês. Vocês podem desmanchar tudo aqui, mas a FUNAI vai mandar vocês, vai mandar lona e eles não vão sair.” E não saíram mesmo. Até hoje.

T: Estão lá até agora. Quero ver quem tira, né?

C: Quero ver quem tira. E aí eu falei pra ele, “vamos ali comigo, já que vocês são bravos, valentes, vamos ali. Ali tem um branco, ladrão, maconheiro, vocês vão lá comigo.” E trouxe mesmo. Aí pareceu um bêbado, pôs fogo na beira da estrada levantou aquele fogaréu.

T: Colocou o caos. (risadas)

C: Lá o bombeiro, ó. Pegando fogo. E nós chegando naquela casa do rapaz, ele viu eu com a polícia. Falei, “me arruma um gelo, me arruma um copo que eu vou tomar água.” Ainda fui beber, ele apurado, ele esqueceu o copo na minha mão, né? Aí a federal falou pra ele, “tem que sair dessa terra. Que é dos indígenas. Você vai ter que desocupar.” E ele foi embora. Ele foi embora. E aí é onde a gente fez isso aí, essa loucura tudo.

T: Mas depois que a senhora bateu no policial, o que aconteceu?

C: Não aconteceu nada.

T: Não prendeu a senhora?

C: Nada. Só afastou.

T: Mas não agrediu a senhora?

C: Não, em nenhum momento.

T: Ele sabe onde ele pisa, né?

C: Ele sabe com quem ele lida. (risadas)

Segundo Pereira (2016), quem maneja o fogo é a mulher, tanto que um homem guarani sem uma mulher é um homem sem o fogo. O autor dá um exemplo, de uma liderança indígena que após se divorciar passa a não ter o mesmo prestígio dentro da comunidade, falta-lhe a mulher, o fogo. Interessante observar que Conceição é uma mulher viúva, não casou novamente, porém sua influência dentro daquela parentela manteve, ela maneja o fogo, mesmo sem a presença de um cônjuge. Para Pereira (2016, p. 30), “viver sem fogo implica em estar impedido de atuar enquanto ator social e renunciar à condição humana”. O fogo acompanha a mulher guarani, no convívio entre os seus, porém, com Conceição, ultrapassa as regras culturais de sua comunidade no momento em que ela diz: *Ele sabe com quem ele lida*. Finalizar essa afirmação e começar a rir, garantiu a mim a certeza que ela sabe que detém e controla o fogo da liderança.

A liderança política dentro e fora de seu território é evidente desde o primeiro contato, porém para além dessa imagem de líder, Conceição carrega em si, no seu DNA, como ela mesma diz ser sobrinha de Marçal de Souza, líder e curandeiro Guarani, ela aprendeu o poder das ervas e da medicina indígena com sua mãe e seu tio, exercendo assim, também, uma figura de liderança religiosa.

Por diversas vezes ouvi Conceição dizer, “*o povo fala que eu pareço bruxa, que tenho dom de ver as coisas*”, que ela é capaz de ver coisas que eu não possa ver, isso não posso afirmar, contudo o que eu vi, desde a primeira visita que realizamos juntas por meio do Projeto Sementes, Conceição explicou-me sobre as

funcionalidades de cada planta que encontrávamos pelo caminho. Em seu *tekohá*, ao longo de todos os anos de retomada, o local onde existia apenas mato alto, ela plantou variadas ervas medicinais, usadas para realizar “garrafadas” de remédio que ela compartilha com quem a procura.

Durante a entrevista, tentei compreender melhor como ela executa seus trabalhos voltado a manutenção da cultura por meio da religiosidade e conhecimentos medicinais:

Trecho 20:

T: E aqui, a senhora faz trabalho, como ñandesy também, de reza?

C: Nós fazemos, nós fazemos. Até eu trouxe a música dos nossos tekohá, Guarani Puro. E nós dançamos aqui também. Nós temos o nosso cocar, nós temos o nosso colar, nós temos o nosso brinco, nós temos tudo preparado. A minha netinha lá, o tamanho dela. E ela dança, ela usa cocar, ela usa roupa indígena.

T: Bonitinha.

C: Então, nós preservamos a nossa... A cultura. A cultura, originário mesmo.

Interessante observar que ao perguntar sobre o “seu trabalho” de reza, ela responde no plural, (*nós fazemos*), novamente há marcação da coletividade, o realizar em comunidade. As suas práticas religiosas e medicinais são auxiliadas por outras mulheres e homens daquele território, principalmente uma de suas filhas, que a acompanha durante a maior parte do processo.

No último trecho, é possível observar como Conceição marca que ela e seus parentes são os “guaranis puros”, que ainda possuem a tradição das vestimentas e adereços originários, (*originário mesmo*). Essa fala me retoma a Fanon (1968) e sua discussão sobre a não aceitação do colonizado que sai do seu local originário e a volta não é mais o mesmo ser e muito menos reconhecido pelos que ficaram. Em uma conversa com outra *ñandesy*, ela me relatou, com teor de julgamento, sobre uma indígena que mora em um apartamento na cidade, é perceptível que para quem vive em contexto de aldeia a pessoa que sai não é reconhecida da mesma forma.

Os Kaiowás e ñandevas, “apesar de possuírem semelhanças na forma de organização social, possuem diferenças linguísticas e culturais” (TROQUEZ, 2019, p. 44). Conceição marca muito bem sua etnia, Guarani ñandeva, e ao indagar quais são os originários e os verdadeiros, pode-se questionar que para ela exista os “falsos guaranis” ou “falsos indígenas”. Essa percepção não consegui identificar no momento de sua fala, olhando para nossa conversa percebo que eu deveria ter perguntado “E quem seria o falso indígena?”. Esse possível equívoco na forma da pergunta nos indica que trabalhar com narrativas gravadas te coloca nessa situação de arrependimento no momento da análise, mas trabalhar com a História Oral é compreendê-la como “história viva” que acontece naquele momento, fruto de pessoas passíveis de erros, de ambos os lados, que dependem da memória e dos fatores externos no seu momento de registro (MEIHY e SEAWRIGHT, 2020).

Quando a UNIVIDAS chega no tekohá, Conceição liga o pequeno rádio que continha um pendrive com cânticos guarani, ela mostra o rádio a um dos voluntários da ONG falando: *pedi para o meu neto baixar no pendrive para mim, são cânticos originários mesmo*. Ela relata com muito orgulho de possuir aquelas músicas em seu pendrive. Como desenvolvi uma relação de amizade, Conceição e seus filhos não utilizavam vestimentas originárias indígenas quando eu a visitava, contudo neste dia em questão, com a presença da ONG isso ocorreu. Minha proximidade com a sua casa e o seu convívio pode ou não ter exercido alguma influência sobre essa ação com ou o fato de receber um grupo de pessoas vindas de outro estado influencie a marcar de forma mais nítida a sua identidade cultural.

No trecho seguinte de nossa conversa, é possível observar que eu estava interessada em saber mais como essas demandas como *ñandesy* chegavam até ela e quais trabalhos ela precisava fazer.

Trecho 21:

T: E a senhora poderia compartilhar alguma história, assim, que marcou como em Ñandesy, quando alguém te procurou para o trabalho, como ñandesy? De reza, ou de parto, ou de...

C: Nossa!...

T:A senhora, tem alguma história, assim, que ficou na sua cabeça?

C: Ficou na minha cabeça, de uma jovem. Mentia pra família, tava trabalhando na cidade. Ela engravidou e não contava pra ninguém. Aí, como eu saio, não só aqui, pra outras aldeias, eu fui levar uma caravana na outra aldeia. E o tio dela me procurou, né? “Dona Conceição, dá pra senhora levar fulano?” “Não”. E aí, né, minha filha, a gente... Tem coisas que, se eu for te contar a história real, é difícil, né? Daí, a gente foi. Mas eu, como sou rezadeira, busco as coisas, eu entendo, eu conheço. Quando eu olho assim pra menina, se ela é menina ou não é. E aí, eu olhei nela e ouvi.

Conceição ao falar que “entende” e “conhece”, ela se direciona ao conhecimento de identificar se a garota ainda era “menina” ou não, ou seja, se ela já iniciou sua vida sexual. Para os povos guaranis, uma das passagens mais simbólicas na vida de uma garota, é a primeira menstruação, pois nesse momento ela passa a ser *kuñatai~*, menina moça. As mães e avós são responsáveis por esse cuidado com as meninas que se tornam moças, seus cabelos são cortados, para que não se casem logo em seguida. Por meio do relato de Conceição, a menina era muito nova e para a cultura guarani, a gravidez antes de firmar uma aliança com um companheiro, não é vista com “bons olhos”. (PEREIRA, 2023).

Trecho 22:

C: Aí, eu falei pro pai dela, tio. Falei, “ó, eu não vou levar ela, não”. Aí, ele ficou bravo. “Ah, porque você é isso. Ah, porque você é aquele, não quer levar ela.” Não é isso aí. Eu falei, “ela não pode viajar”. Aí, ele ficou bravo. Saiu comentando com todo mundo. Vamos atrás. 45 pessoas no ônibus. E levamos. Quando nós chegamos, em Maracaju. Aonde eu fui é 248 quilômetros. Aonde eu fui na aldeia. Nos meus parentes. Aí, eu olhei pra aquela menina, ela tava amarela, amarela, amarela, amarela, menina. Eu falei, você tá sentindo dor, filha? “Não, tia”. Eu falei, não tá, hein? Falei, só Deus é quem sabe, tá? Aí, parei pra ir no banheiro, lanchar. Mas, ela não queria mais nada. Aí, quando nós chegamos lá, eu falei pro tio dela. “Alguma coisa não me enche as paciências”. Falei, “eu quero ficar sossegada aqui no meu grupo”. E onde nós ia cantar, onde nós ia fazer o nosso trabalho. Quando deu... Eu tô lá com as jovens, né? Todos eles, tudo já preparado. Já tão dançando

ali, né? Quando eu olho, um cavalheiro, ó. E lá é areia. “Quem que é a dona Conceição, a chefe do povo?” Eu falei, “meu Deus do céu. Que que foi?” Falei, “sou eu”. “Tem uma menina passando mal em tal lugar, assim, assim”. Eu falei, “eu não conheço aqui tudo”. “Não, eu levo”. Falei, “mas não vou a cavalo, vou a pé”. Aí, eu fui a pé. Eu chego lá, a menina na cama. Mal, mal, nem gemia de medo, né? Cheguei lá, ela se enrolou. Puxei o lençol da cara dela. Eu falei, “pra que vergonha? Falei, “quando você foi fazer as artes, você não ficou com vergonha. Eu sou mulher, sou igual você. Pode tirar esse pano”. Puxei, ela não queria tirar, tirei.

Conceição utiliza o termo “artes” para se referir à relação sexual, há um ato de julgamento à prática da menina. Souza (2023) explicam que dentro da cultura guarani, quando uma menina completa seus 12 anos, ela não pode mais andar sozinha, precisa estar acompanhada e passa a seguir as orientações do cacique, deve aprender atividades domésticas e de culinária na casa dos avós, ela é preparada para a vida adulta e “ela ficará protegida da perseguição por animais selvagens” (p. 201). No caso da menina atendida por Conceição, esse processo importante na vida de uma garota guarani não foi obedecido, deste modo ela é cobrada pelas suas atitudes de não cumprir com o ciclo natural da vida social guarani.

Trecho 23:

C: Aí, eu tenho o meu remedinho no truce pra te mostrar. Eu tenho. Aí, eu pus uma gota na colher, pus na boca dela. E passei tudo nela. Falei, “você tá grávida, filha. Você tá escondendo o quê?” Eu falei pra ela, “é criança que você tem. Você não tá doente. Essa aí não é doença”. Falei, “agora, se você segurar ele dentro, aí você vai morrer”. Falei, “porque aqui não tem médico, não tem nada. Aí, eu falei, faz força”. Primeira, segunda, terceira, vem. Baita de uma menina. E aí? Não tinha tesoura pra cortar o imbigio. Não tinha pano, não tinha nada. E aonde minhas mulheradas estavam, era longe. Eu falei pro cavaleiro, “pega teu cavalo, vai lá. Fala pra fulano, assim, me arruma a roupa. Coberta velha, que eu vou rasgar aqui”. Aí, aí eu chamei uma velhinha. Falei, vovó, “me arruma alguma coisa pra cortar aqui”. Ela pegou e me deu faca. Aí, eu fui lá. Minha sabedoria é grande. Fui lá, passei no fogo.

E passei o meu remédio e atorei. Aí, amarrei. Falei pra vovó, “dá banho”. Deu banho, limpou a dona, limpou a neném. Fui na cama e ela chupou no dedinho dela. Esse marcou. Esse me marcou, minha filha. Num lugar deserto.

No trecho 23 de sua fala, é possível observar diferentes pontos, o primeiro que quero destacar, é a respeito do seu vasto conhecimento em ervas medicinais, ela relata sempre andar com seu *remedinho* que serve para variados problemas de saúde. Em seu *tekohá*, além da plantação para a alimentação, há o cultivo de ervas medicinais para dores de cabeça, estômago, dente, entre outras. Quando visitamos outros *tekohás* na presença das mulheres líderes locais, elas me apresentaram algumas ervas que cultivavam, sempre com muito orgulho de terem esse conhecimento.

Esse conhecimento não é algo exclusivo à Dna. Conceição, na imagem a seguir, em uma de nossas visitas a uma aldeia através do Projeto Sementes, antes do dia de nossa entrevista, realizamos uma caminhada pelo território apresentado pela mulher líder local, nos acompanhando por todo o percurso.

Imagem: Visita à aldeia com o Projeto Sementes



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Imagem: Caminhada pela aldeia com o Projeto Sementes.



Fonte: Acervo pessoal.

A líder, esposa do Cacique, o qual não nos dirigiu a palavra, enquanto toda a recepção foi realizada apenas pelas mulheres da aldeia, elas, junto a Conceição, me explicaram a função medicinal de cada planta que encontrávamos, as plantas que Conceição não tinha em seu *tekohá*, ela pedia mudas às moradoras, que autorizava o seu compartilhamento. Outro importante ponto que destaco aqui, é da coletividade feminina, sendo possível observar nas imagens. Quando Conceição diz: *E aonde minhas mulheradas estavam, era longe*, é possível observar que ela nunca anda só, a mulher guarani se apoia em outras mulheres de sua parentela, sendo ponto de referência de manejo e construção do fogo. Por fim, o terceiro ponto que elenco é para o seu conhecimento a respeito da esterilização de objetos, quando ela relata ter pego uma faca para cortar o cordão umbilical da mãe com o bebê: *Minha sabedoria é grande. Fui lá, passei no fogo*. Mesmo esse não sendo o melhor método para tal prática, ela pensou nesse detalhe naquele momento dentro das condições que tinha e ainda afirma: *Minha sabedoria é grande*.

Trecho 24:

T: A senhora nem esperava, né?

C: Porque eu não esperava que era eu que ia cuidar dela. Mas, na realidade, sobrou tudo pra mim. Mas, graças a Deus, hoje ela é mãe. Hoje ela é mãe, a menina.

T: A menina que nasceu?

C: É!

T: Eita, pega.

C: Ela já é mãe. Ah, eu trabalho nesse trabalho há muitos anos. Desde meus 13 anos. Eu tô com 68 anos. Eu já sou vó dessa menina. Então, esse me marcou. Essa foi uma história muito triste e difícil. Mas, na realidade, se tornou fácil. E a menina era bem novinha. Por isso que ela tava escondendo. 15 anos.

T: 15 anos. Ai, coitada, né?

C: Longe da família. No meio dos karaí. E os karaí homens não podem ver menina. Fica igual passarinho. Aqui vem uma fruta bonita. É. É assim.

T: E a filhinha dela era de um karai?

C: É de um karai. Bonita. Hoje ela é mamãe. Esse me marcou. Foi o que mais ficou.

C: Nossa, esse aí me marcou pro resto da vida.

T: E do meio do nada, né?

C: Do nada.

T: Não tinha nenhuma tesoura.

C: Não, não tinha nada. Foi na faca mesmo. E aí, até chegar a doação pra ela. Eu enrolei na camisa velha do vô. E sujo, sujo, sujo, sujo. Conseguimos. Só que ela ficou detida 30 dias. Porque lá não é igual aqui.

T: Ah, sim. É diferente?

C: É, aham. Aí ela chorou, chorou, chorou, chorou. Quero ir embora, quero ir embora, minha filha. Só quando o cacique liberar.

T: Porque ela tinha escondido?

C: Uhum. 45 dias.

T: Mas ficou com o neném?

C: Com o neném. Porque ela foi pra jogar, né? E caiu do cavalo, né? Foi lá e veio com o filho no braço.

T: Eta, pega. Foi uma e voltou duas.

C: Voltou uma a mais. (risadas)

O primeiro ponto que destaco no trecho 24 é da parentalidade destacando em sua narrativa (*Eu já sou vó dessa menina*), Conceição a conhecia de “vista”, contudo após realizar o parto de sua filha, ela é considerada dentro da parentalidade na vida da menina, e assim em sequência da filha da garota relatada, aqui há mais um exemplo de aproximação e construção de ramificações familiares constituídas ao longo da vida. Essa estrutura de parentalidade, com essa menina, só foi possível pois Conceição era a única *ñandesy*, parteira, naquele momento, essa situação acarretou na construção de uma nova vivência guarani, que hoje a neta dessa

garota, que teve sua filha através da ajuda de Conceição, a considera como avó. Na citação a seguir, a autora discute essas memórias construídas e repassadas para as próximas gerações:

A memória nativa é aquela que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós: são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a memória ativa consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas por processos de ressignificação que definirão a nossa relação com as memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão. (XAKRIABÁ, 2020, s/p).

O segundo e último ponto que destaco no trecho 24 é a respeito das regras de liderança dentro da cultura guarani e kaiowá. Conceição relata que a garota ficou detida por 30 dias por ter escondido sua gravidez, visto que ela era adolescente e não estava casada; deste modo, precisou ficar naquela aldeia com a criança, como forma de punição pelo comportamento reprovado socialmente pelos guaranis.

O fato de Conceição ser *ñandesy* faz com que ela tenha contato com diferentes parentelas, desenvolvendo diferentes laços, ela concentra diferentes núcleos, os quais normalmente protagoniza. Uma liderança que parece vir “de berço”, como notamos no trecho a seguir.

Trecho 25:

T: E como foi a infância da senhora?

C: A minha infância foi muito difícil, né?. Muito difícil, porque na época minha mãe, meus pais não tinham condições também. Nós morávamos no mato. Não tinha estrada, não tinha escola, não tinha farmácia, não tinha nada. Era só mesmo a rezadeira que fazia o parto, né? Remédio caseiro. E passando-se uns tempos, quando eu já tinha mais ou menos uns 12, 13 anos, aí apareceu a missão evangélica Caiuá.

T: Quando você tinha 12 anos?

*C: 12 anos. E aí é onde fizeram as ocas pequenininhas para fazerem a moradia e também para a missionária ***, que também ela vem fazer parte da minha*

família, né? Que ela criou a minha família, né? Meu pai, a minha mãe, as minhas tias, que são as mulheres que já partiram todas, né? Não tem mais. E hoje nós somos só a descendência dos Guarani que ficou aqui.

T: E a sua mãe era ñandesy?

C: Ela era.

T: E aí a senhora aprendeu tudo sobre essa questão de reza com ela?

C: Com ela. E meu tio Marçal de Souza.

T: Ah, é o Marçal.

C: É, o meu tio Marçal de Souza foi a maior liderança dos Guaranis do Brasil. Marçal de Souza. Ele era enfermeiro, lutador.

T: Ele era o cacique?

C: Ele era o cacique. Da Jaguapiru. O maior cacique do Jaguapiru, Marçal de Souza. Ele foi o único índio que foi encontrar com o Papa.

T: Olha só.

C: Ele teve esse privilégio. Ele teve, né?

Marçal de Souza foi um dos mais emblemáticos líder Guarani ñandeva, nascido em Caarapó-MS, foi criado por uma família adotiva, que depois o exploraram como mão de obra, ele teve contato com antropólogos e estudiosos indigenistas, estudou enfermagem e tornou-se cacique da aldeia Jaguapiru (1963 - 1972), ele foi afastado do cargo por se opor a uma construção de serraria dentro das terras indígenas que prometia oferta de trabalho ao povo local, contudo isso não aconteceu, mesmo afastado, continuou a lutar pelo povo Guarani e Kaiowá, contudo faleceu em 1983 por um latifundiário.⁴⁰

Interessante observar que, para Conceição, o título de *o único índio que foi encontrar com o Papa* seja algo de muito orgulho. Mesmo ela, frequentadora da igreja evangélica, praticante de rezas guarani, enxergar a relevância do seu tio por

⁴⁰ Marçal de Souza: líder indígena Guarani assassinado por defender direitos dos povos originários. Publicado em 21 nov. de 2021. Disponível em <<https://mst.org.br/2021/11/25/marcal-de-souza-lider-indigena-guarani-assassinado-por-defender-direitos-dos-povos-originarios/>>.

conhecer um Papa, a maior liderança para a igreja católica, mostra que, para Conceição, ser sobrinha do antigo líder Marçal de Souza é uma grande honra, devido à sua história de luta com o povo guarani. Ela continua contando a sua história, pela sua perspectiva:

Trecho 26:

*C: E aí, passados os tempos, ele começou a percorrer as aldeias porque aí já tinha os cavalos, né? Já tinha os carrinhos velhos que veio. Aquela época era jipe. Então, eles conseguiram essa jipe. E aí ele começou a trabalhar nas outras aldeias, né? Porque meu tio enfermeiro era dois. ***, que é irmão do meu tio. Aí tinha o outro, mas os outros não se envolveu assim, né? Só trabalhava em lavoura, né?*

T: Ele atendia as outras aldeias como na saúde, né?

C: Na saúde. Na saúde e também é liderança de tekohá também.

T: Fazia liderança.

C: Fazia, fazia. Era muito grande. Meu tio, ele era baixinho igual eu. Mas era muito lutador. Baixinho igual eu.

T: Mas e aí, o que aconteceu com ele?

C: Aconteceu com ele que ele foi para trabalhar na aldeia São João, perto do Paraguai. Ele estava numa retomada, numa aldeia retomada lá.

T: Estava em luta?

C: É, estava em luta. E ali ele era enfermeiro. E aí, um dia passado, né? Momento de... Eu não me lembro a data nem o mês. Mas ele foi assassinado. Ele foi assassinado porque os capangas do fazendeiro enganou ele. Falou que tinha uma mulher passando mal para ganhar bebê e ele saiu, né? Ele saiu para atender onde ele recebeu os tiros. É onde ele foi morto.

T: E aí ele foi morto pelos fazendeiros da retomada?

C: É, da retomada. Os fazendeiros que estavam em volta, né?

T: E no final conseguiram retomar a terra?

C: Sim, até hoje.

T: Graças a Deus.

C: Até hoje. Tem um grupo dos povos indígenas Guarani lá. Mas ele lutou até morrer.

T: E depois que ele faleceu, assim, como ficou a comunidade?

C: Aí já tinha as pessoas que ajudavam ele, né? Já conhecia os trabalhos dele. Então, aí deu a continuidade, né? Agora na enfermagem, eu não sei. Mas assim... Era só ele. Mas sobre as terras, os outros que já sabia, continuou as lutas.

Ao falar de seu tio, Conceição o compara com ela (*Meu tio, ele era baixinho igual eu. Mas era muito lutador. Baixinho igual eu*). O termo “igual eu” aparece apenas para retomar semelhanças físicas (*baixinho igual eu*), mas quando ela diz - *muito lutador* - ela não diz “igual eu” novamente - essa semelhança fica subentendida, mas não explícita. Por diversas vezes, ela se denominou como “guerreira” ao longo de nossa conversa, contudo, ao se colocar como lutadora igual seu tio, Marçal de Souza, houve uma modalização; talvez, por receio de colocar-se como igual de alguém que considera tão importante. Contudo, ao reiterar a semelhança física, pode-se pressupor o termo “lutador igual eu”.

No trecho 26, Conceição explica a importância do seu tio como enfermeiro e líder, porém com a sua morte, os irmãos continuaram lutando nas retomadas, mas o trabalho como enfermeiro não soube dizer se alguém continuou em seu lugar. Muito que Conceição conhece voltado a saúde é herança do conhecimento do seu tio, tanto conhecimento vindo da enfermagem pela medicina do universo dos *karaís*, como também pela medicina ancestral, oriunda de seus antepassados. Mais adiante, Conceição explica como aprendeu a medicina ancestral.

Trecho 27:

T: E a senhora é casada? Tem filhos?

C: Eu era casada. Aí meu esposo faleceu, ficou cinco meninas e três homens. Estão aí comigo, né? As meninas.

T: E aí quando seu esposo faleceu, aí a senhora ficou cuidando de todo mundo?

C: Todo mundo.

T: Sozinha?

C: Sozinha. Eu e o grande Ñanderu, né? Ele. Ele e eu, todos.

Neste momento, destaco a minha pergunta, (*E aí quando seu esposo faleceu, aí a senhora ficou cuidando de todo mundo? [...] Sozinha?*) e a sua resposta, (*Sozinha. Eu e o grande Ñanderu, né? Ele. Ele e eu, todos.*), Conceição no primeiro momento, confirma a minha pergunta, respondendo “sozinha” e logo em seguida acrescenta, *ñanderu*, ela e todos. *ñanderu*, deus, e “todos”, ao acompanhar e analisar sua narrativa, compreendendo o modo de vida guarani, acredito que ela refere-se à comunidade, da mesma maneira que hoje ela cuida dos filhos de outras mulheres, ela possa ter recebido ajuda da comunidade quando perdeu o seu esposo. Essa ação marca mais uma vez a vida em comunidade dentro da cultura guarani.

No próximo trecho, Conceição relata um pouco mais como acompanhava os trabalhos medicinais e compara as práticas indígenas com as dos brancos para lidar com a saúde.

Trecho 28:

T: E aí quando a senhora era casada, como que era assim? A senhora já tinha uma figura de liderança? E ele acompanhava? Ou ele também era líder?

*C: Como não funcionava? Ele trabalhava pela FUNAI, mas ele era tratorista. Tratorista. Agora eu não, eu desde os meus 13 anos. Desde os 13 anos já. Já percorria em todo lugar, né? E é onde eu aprendi muitas coisas com o meu povo mesmo, que era a liderança. Que era a minha mãe, meu tio, aí veio os nossos parentes, né? Que é o ***, aí tinha o ***, né? Então esses aí eram os grandes rezadores. Grande rezador da aldeia, né? E movimentava grande, mas é grande mesmo, né? Que hoje a gente não tem mais. Mas a gente amanhecia nas casas de reza, né? Cantando, dançando, ensinando as crianças, né? Mas nós não perdemos essa cultura. Porque ainda nós preservamos.*

No trecho 27, Conceição destaca novamente a importância cultural de manter as práticas ancestrais vigentes, ela diz que antes o movimento era grande, não sendo da mesma forma hoje, que as crianças eram ensinadas as práticas indígenas, mas ao mesmo tempo ela diz: *Mas nós não perdemos essa cultura. Porque ainda nós preservamos.* Essa dualidade, de perder e não perder a cultura é um choque identitário, contudo quando ela afirma que “nós preservamos”, ela se refere às pessoas do seu *tekohá*.

Trecho 28:

T: A senhora aprendeu essa questão da liderança com seu tio?

C: Aprendi com ele.

T: E a sua mãe também?

C: A minha mãe também. Porque tudo que ela fazia, né? E hoje eu faço.

T: E ela como ñandesy? A senhora aprendeu com ela as... Por exemplo, a senhora já relatou sobre o parto, sobre as rezas, sobre os remédios. Foi tudo com ela?

C: Tudo com ela.

T: E de pequenininha a senhora já via parto?

C: Já via.

T: Não tinha medo nem nada?

C: Não, não. A gente... Eu já nasci de certo pra ser guerreira mesmo. Porque eu era corajosa. Porque medo eu não tenho. Eu não sei o que é medo.

T: Eu já percebi. Que a senhora não tem medo.

C: Não tenho medo. Não tenho. E a minha luta é essa. E até hoje, né? Ainda tava falando ontem com um enfermeiro lá na Univida. Eu tava falando pra ele. Ele me fez muita pergunta. Eu falei pra ele, Filho, hoje a gente tá tudo barrado pelos brancos, pela SESAU e por não poder fazer parto, não poder ajudar. Hoje as mulheres indígenas você vê tudo cortado. Muitos vai a óbito antes da hora. Então,

isso pra nós indígenas não é bom. Não é bom. Porque nós indígenas, a nossa tradição é outra. A nossa reza, né? Pras pessoas que vão ganhar neném. É diferente, é totalmente diferente. Sim. E os brancos não, né? Os brancos tem o seu... O vovô vai no hospital. Vai pro hospital, e eles tem os medicamentos deles diferentes, diferenciados, né? E nós indígenas não. Nós vai no mato, pega remédio, vai ferver, vai dar pra tomar, vai dar banho quente. A criança nasce sadio.

T: Ainda com imunidade, né?

C: Muito, muito. Que os brancos, as crianças dos brancos, qualquer resfriado já... Já tomba. Já tomba, né? Olha lá o nosso, olha lá.

T: Tudo brincando, né?

C: Tudo brincando. Nós cedo. Cedo. Aqui quando nós dormia, né? Claro, ia ao dia. Estavam todos no terreiro já. Tudo descarço, sem camisa. Eu falo pra eles, filho de índio é gonambu.

T: Gonambu? O que que é isso?

C: É um pássaro do mato. Porque ele casca hoje, né? Daqui a pouquinho você já vê as perninhas vermelhinhas correndo já.

T: Nasce num dia, no outro já tá correndo.

C: Nasceu agora, agora mesmo ele já sai assim, vai embora. Eu falo pra eles, que o verdadeiro indígena é assim.

T: Gonambu.

C: É igual gonambu.

T: Não sabia dessa.

C: Mas é verdade, minha filha.

O primeiro ponto que destaco no trecho 28 é o entendimento que a Conceição possui do impacto da presença do *karaí* dentro da cultura guarani. Isso, pois, destaca a forma como as práticas indígenas, como realizar parto em casa, não é bem vista pelos médicos não indígenas que atendem a comunidade. Quando Conceição relaciona a reza guarani com a saúde (*A nossa reza, né? Pras pessoas*

que vão ganhar neném), ela elucida a distância cultural da medicina dos *karaís* para a medicina guarani: para que uma mulher tenha um bom parto, saúde, ela precisa de rezas, religiosidade. Ela ainda frisa que para os brancos curarem doenças, é necessário pegar medicamentos nos hospitais, enquanto para os indígenas, só é preciso pegar plantas no quintal. Segundo Costa (2019),

a agroecologia começa a ser entendida como um modo de vida, utopia é um projeto de sociedade, ela faz brotar debates, práticas sociais e políticas que colocam em questão as relações capitalistas, colonialistas, racistas, antropocêntricas e patriarcais que estruturam as ciências, as tecnologias e a sociedade de maneira geral. (COSTA, 2019, p. 207)

Conceição é fundadora do Projeto Sementes e, além de mudas para o cultivo de alimentos, ela prioriza levar a outras comunidades mudas de ervas medicinais, ensinando o uso de cada planta compartilhada. Ela, como *ñandesy*, busca a dispersão dos conhecimentos originários e como “prova” de que esse conhecimento possui mais “eficácia” do que a própria medicina ocidental, ela compara a criança indígena a um pássaro, que assim que sai do ovo, já corre, diferente das crianças não-indígenas (*as crianças dos brancos, qualquer resfriado já... Já tomba. Já tomba*).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas sobretudo, com eles lutam. (FREIRE, 2022, p.4).

Diante de nossas análises e das demais questões abordadas neste trabalho, fruto de observações e vivências da autora em três anos de estudos no Mestrado em Estudos de Linguagens da UFMS, destacamos o protagonismo de Conceição, como rezadeira e líder política de seu povo. De modo a organizar o modo como identificamos esse protagonismo e as demais considerações do estudo, retomo seu objetivo geral, qual seja o de **investigar se e como as relações de gênero e as relações territoriais e interpessoais influenciam na construção identitária de uma mulher indígena Guarani que exerce o papel de *ñandesy*, bem como seu possível protagonismo em sua comunidade**. Com vistas a este objetivo priorizei desenvolver o processo de escuta atenta, partindo da perspectiva de autores da História Oral (ALBERTI, 2013; LOZANO, 2006; ARFUCH, 2018; BECKER, 2006; PEDRO, 2017; ROVAI, 2017). Por meio de minhas observações e das narrativas de Conceição, pude notar que a construção identitária da *ñandesy* entrevistada é constituída por meio de e para a coletividade, destacando-se o seu impulso e intuito de luta voltado sobretudo às mulheres e crianças, vistas por ela como responsáveis pelo futuro do seu povo.

A despeito do seu protagonismo, foi possível constatar que a Conceição desenvolve um importante papel de gerência territorial e política, como representante de sua comunidade. No entanto, ao contrário do que normalmente é encontrado na cultura ocidentalizada capitalista, o seu manejo social dentro daquele local é voltado ao coletivo, ao comunitário e à partilha - o que se pode notar tanto em relação ao trato político com os *karaís* quanto na lida com a terra.

No decorrer desta pesquisa, qualitativa, e que inicialmente teve como instrumento de coleta de dados uma única entrevista, fui aos poucos me inserindo entre as vivências na comunidade em que Conceição vive e, de certo modo, acabei me tornando também uma observadora participante do estudo. Assim, minhas próprias vivências e percepções, que contemplam tanto meu olhar como

pesquisadora quanto meu lugar de neta de indígena, mulher e sul-matogrossense, me permitiram compreender melhor a própria entrevista, bem como o contexto do estudo. Devo ressaltar, portanto, que minha participação e envolvimento, sobretudo com a participante, anterior a nossa entrevista, trouxe impactos significativos para o desenvolvimento das narrativas apresentadas pela entrevistada, bem como para a minha leitura e reescrita dessas histórias.

Considerando o primeiro objetivo específico do estudo - i) identificar, descrever e analisar aspectos de gênero envolvidos na construção identitária da *ñandesy* participante do estudo - as análises da entrevista, particularmente quanto à temática “machismo”, permitiu identificar um desdobramento e uma relação direta com nosso segundo objetivo específico - ii) identificar, descrever e analisar aspectos territoriais e interpessoais envolvidos na construção identitária da *ñandesy* participantes do estudo - ; isso, pois, as questões de gênero e advindas do machismo tradicional às sociedades patriarcais estão presentes, porém com nuances das relações interpessoais da comunidade indígena estudada. Ao mencionar que por meio de sua liderança, muitas vezes advinda de suas lutas territoriais, teria conseguido “derrubar” o machismo de outros indígenas (*Porque eu consegui, consegui derrubar esse machista deles, né. O machismo deles baixou*), Conceição torna evidente essa relação gênero-território-relações interpessoais, bem como sua percepção de que o machismo pode ser reconstruído e desconstruído por meio de ações - neste caso, suas ações enquanto líder política e protagonista entre seus pares. De algum modo, portanto, sua narrativa rompe com qualquer perspectiva de gênero direcionada à hierarquia tradicional e patriarcal que posiciona os homens em posição superior e as mulheres em posição inferior. Não é possível afirmar, por meio de nossas análises, se há nuances de gêneros “mascaradas” pelo compromisso comunitário entre os indígenas da comunidade, exceto por pequenos trechos em que a entrevistada deixa notar algumas violências internas sofridas pelas mulheres, que permitem supor essas nuances.

Vale notar, ainda e já adentrando também no terceiro objetivo específico do estudo - iii) discutir os modos como a *ñandesy* se identifica como protagonista e quais sentidos e significados ela atribui à sua relação com o seu povo -, o importante papel das *ñandesys* para com as crianças de sua comunidade; além de Conceição, outras rezadeiras que conheci ao longo do percurso de pesquisa em campo,

constatei que todas, sem exceção, realizam trabalhos comunitários voltados à infância, seja a distribuição de alimento, pronto ou para preparo, doações de roupas e brinquedos ou simplesmente o compartilhamento de seu terreno para que as crianças brinquem de forma segura naquele espaço. As *ñandesys* sempre estavam na presença de algum neto, seja consanguíneo ou por parentela, por meio das relações interpessoais, elas realizam a manutenção territorial dos espaços onde exercem as suas práticas, sejam religiosas, ou medicinais ou de comunitário.

Por fim, foi possível constatar que para a entrevistada, Conceição, e a todos, sem exceção, os guarani *ñandeva* e *kaiowá* que conheci e com quem pude conversar, a prática de reza os acompanham em todos os aspectos de suas vidas. Em retomadas de terras e lutas por direitos, há reza, no momento da plantação e colheita de alimentos, há reza, no momento do parto e da doença, também há reza. E onde há reza, há *ñandesy*. Sua presença é a engrenagem do guarani, ela é responsável não apenas pela “manutenção cultural, por meio das práticas ancestrais”, mas também, - e digo principalmente - o fogo que queima o pasto para que se plante o alimento para o futuro.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, C. **Interseccionalidade**. São Paulo, SP: Sueli Carneiro; Pólen, 2019. 152 p. ISBN 978-85-98349-69-5

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 3ª Edição. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2013.

AMADO, Angelica Maria; LE BOURLEGAT, Cleonice Alexandre; URQUIZA, Antônio Hilário. **Empoderamento da mulher Kaiowa e Guarani na luta pelo reconhecimento dos direitos indígenas e identidade étnico-cultural**. Polis: Revista Latinoamericana, n. 54, novembro de 2019, p. 1-20.

ANJOS, Ana Beatriz; FONSECA, Bruno. **A luta das Guarani e Kaiowá na região mais perigosa para mulheres indígenas no país**. *Pública*, 21 de outubro de 2019. Disponível: <https://apublica.org/2019/10/a-luta-das-guarani-e-kaiowa-na-regiao-mais-perigosa-para-mulheres-indigenas-no-pais/>. Acesso em: 06 dez. 2019.

ARAUJO, J. A. P.; FIALHO, Erika. ALVES, F. J. O; CARDOSO, A. M.; ORELLANA, J. D. Y.; NASLUAND, J.; BARRETO, M. L.; PATEL, V.; MACHADO, D. B. **Suicide Among Indigenous Peoples In Brazil from 2000 to 2020**. Vol. 26, 14 de set. 2023. SSRN: <https://ssrn.com/abstract=4316877> DOI: 10.1016/j.lana.2023.100591.

ARFUCH, L. **Narrativas de la memoria: la voz, la escritura, la mirada**. In: ARFUCH, L. *La vida narrada : Memoria, subjetividade y politica*. Villa María (Argentina): Eduvim, 2018.

BEARD, M. *Mulheres e poder: um manifesto*. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018.

BECKER, Jean-Jacques. O handicap do a posteriori. In: FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 8º Edição. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006, p. 26-41.

BHABHA, Homi. O local da cultura. tradução de Myriam Avila, Eliane Livia reis, Glauce Gonçalves. 2º edição. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2019.

CAMINHA, P. Vaz de. **A carta-relatório**. In: SILVA, Maria Beatriz Nizza da. A carta-relatório de Pero Vaz de Caminha. Ide (São Paulo), São Paulo, v. 33, n. 50, p. 26-35, jul. 2010. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062010000100005&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 de jun. 2023.

CAVALCANTE, Thiago. Colonialidade e Colonialismo Interno: A Política de Criação de Reservas Indígenas no Sul de Mato Grosso do Sul e Algumas de suas Consequências Contemporâneas. In: MOTA, Juliana; CAVALCANTE, Thiago (Orgs.). **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos**. São Leopoldo: Karywa, 2019., p. 21 - 42.

COSTA, Maria da Graça. Conhecimento e luta política das mulheres no movimento agroecológico: diálogos ecofeministas e descoloniais. In: ROSENDO, D.; OLIVEIRA, F. A. G.; CARVALHO, P.; KUHNEN, T. (org). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. 232 p. ISBN: 978-65-801554-12-8. p. 205 – 227.

COUTINHO, A. L.; LUCENA, R. F. P.; BONIFÁCIO, K. M.. **Conhecimento e utilização de plantas mágico-religiosas por rezadeiras do semiárido da Paraíba, Nordeste do Brasil**. Revista Ibero-Americana de Ciências Ambientais, v.9, n.8,

p.235-248, 2018. DOI: <http://doi.org/10.6008/CBPC2179-6858.2018.008.0021>. Acesso em 04 de set. 2024.

CUSICANQUI, Ch'ixinakax Utxiwa: Uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores. N-1 edições: 1ª edição. São Paulo, 2021.

DIAS, M. C.; SOARES, S.; GONÇALVES, L. A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: ROSENDO, D.; OLIVEIRA, F. A. G.; CARVALHO, P.; KUHNEN, T. (org). **Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019. 232 p. ISBN: 978-65-801554-12-8. p. 191 – 204.

ETCHEVARNE, C. **A ocupação humana do Nordeste Brasileiro antes da colonização portuguesa**. Revista Usp, 2000. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p112-141>. Acesso em 17 de jun. 2024.

FANON, Frantz. **Pele Negra, Máscaras Brancas**. Rio de Janeiro: Ed Fator, 1983.

FEDERICCI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017.

FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2006.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da terra): contribuições decoloniais. GEOgraphia, v. 22, n. 48, 16 jun. 2020.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**: raça e classe nos dias de hoje. 1º edição. São Paulo: Veneta, 2019.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Traduzido do original francês por Laurent Léon Schaffter. La mémoire collective (2.^a ed.) Presses Universitaires de France. Paris, França, 1968.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11º edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOLLANDA, Heloisa Buarque. Introdução. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 11-34.

JANKS, Hilary. Panorama sobre letramento crítico. In: CARBONIERI, Divanize; JESUS, Dánie Marcelo de (org.). Práticas de multiletramentos e letramento crítico: outros sentidos para a sala de aula de línguas. Campinas, SP: Pontes, 2016. p. 21-39. (Coleção Novas Perspectivas em Linguística Aplicada v. 47).

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. 1º Edição. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LOZANO, Jorge Eduardo Aceves. Prática e estilos de pesquisa na história oral contemporânea. In: FERREIRA, Marieta Moraes; AMADO, Janaína (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. 6º Edição. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2006, p. 15-25.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 53-83.

MARCHESE, Giulia. Subvertir la geopolítica de la violencia sexual. In: Hernandez, D.; JIMENEZ, M; do coletivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (Coords.). **Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas**. 1º edição: Quito-Ecuador/México, jan. 2020, p. 277 - 299.

MEIHY, José Carlos Sebe; SEAWRIGHT, Leandro. **Memórias e Narrativas: História Oral Aplicada**. 1º Edição. São Paulo: Editora Contexto, 2020.

MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. Fazendo uma genealogia da experiência: o método ruma a uma crítica da colonialidade da razão feminista a partir da experiência histórica na América Latina. In: In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020, p. 97 - 118.

MOITA LOPES, Luiz Paulo. Uma linguística aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguista aplicado. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo (Org.). **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. 1º Edição. São Paulo: Parábola, 2006, p. 14-44.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS**. 2015. 311 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Estadual Paulista/ UNESP, Presidente Prudente, 2015.

MORAES, José Augusto. “Para salvar os perdidos”: Apontamentos sobre a Presença das Missões Protestantes e Pentecostais na Reserva de Dourados. In: MOTA, Juliana; CAVALCANTE, Thiago (Orgs.). **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos**. São Leopoldo: Karywa, 2019, p. 203-228.

OLIVEIRA, Marize Vieira. Feminismo Indígena In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.). **Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade**. 1º edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 301 - 324.

PAREDES, Julieta. **Hilando ino desde el feminismo indígena comunitario. In: Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano** / coordinado por Yuderkys Espinosa Miñoso. - 1a ed. - Buenos Aires: En la Frontera, 2010. V. 1. ISBN 978-987-23648-4-7. p. 117 - 120.

PEDRO, Joana Maria. Viver o gênero na clandestinidade. In: ROVAI, Marta Gouveia (Org.). **História oral e história das mulheres**. São Paulo: Letra e Voz, 2017, p. 33-55.

PERALTA, Anastácio. **Tecnologias Espirituais: Reza, Roça e Sustentabilidade entre os Kaiowá e Guarani**. 2022. Dissertação (Mestrado em em Educação e Territorialidade) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados, fev. 2022

PEREIRA, Levi. **Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul** : módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. / Levi Marques Pereira. -- Dourados, MS: Ed. UFGD, 2016. p. 127. ISBN: 978-85-8147-124-2

PORTO, Carla Lisboa. Sobre metodologia e a escuta como lugar sensível. In: ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira (Org); SANTHIAGO, Ricardo (Org). **História oral como experiência: Reflexões metodológicas a partir de práticas de pesquisa**. Teresina: Cancioneiro, 2021, p. 21 - 45.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas Buenos Aires: Editora CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. p. 117-142.

ROCHA, Carolina. **O Sabá do sertão: feiticeiras, demônios e Jesuítas no Piauí colonial**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

ROVAI, Marta Gouveia. Introdução. In: ROVAI, Marta Gouveia (Org.). **História oral e história das mulheres**. São Paulo: Letra e Voz, 2017, p. 7-12.

ROVAI, Marta Gouveia; BRANCO, Naira de Assis. Romper o silenciamento: Narrativas femininas sobre violência de gênero e desvitimização. In: ROVAI, Marta Gouveia (Org.). **História oral e história das mulheres**. São Paulo: Letra e Voz, 2017, p. 143-162.

SAMPAIO, Paula Faustino. **Indígenas mulheres entre colonialismo e resistência de longa duração - séculos XX e XXI. 2021**. Tese (doutorado) - Curso de História da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados - MS, março de 2021.

SANTOS, F. Gonzales; SANTOS I. Pirez; MARTINS, I. Messa; HAMMOUD, S. F. Pinheiro e LORETI, E. Henrique. **Casos de violência contra as mulheres**

indígenas no estado do Mato Grosso do Sul. Brasil. Rev. Saúde Pública de Mato Grosso do Sul, v.3, n.1, p. 55-63, 2020.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani.** 3º edição E.P.U - Editora Pedagógica Ltda. São Paulo, 1974.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.); HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais.** 15. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 73 - 102.

SOUZA, Lauriene Seraguza Olegário. **As donas do fogo: política e parentesco nos mundos guarani.** 2023. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2023.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil.** 1ª reimp. Da 1º edição. de 1993. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TIBIRIÇÁ, Luiz Caldas. **Dicionário Guarani - Português.** Traço Editora: São Paulo, 1989.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. Notas Sobre a Presença Terena na Reserva Indígena de Dourados, MS. In: MOTA, Juliana; CAVALCANTE, Thiago (Orgs.). **Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos.** São Leopoldo: Karywa, 2019, p. 95 - 110..

XAKRIABÁ, Célia. **Amansar o giz**. PISEAGRAMA, Belo Horizonte, n. 14, p. 110-117, jul. 2020. Disponível em <<https://piseagrama.org/artigos/amansar-o-giz/>>. Acesso em 04 de set. 2024.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: SILVA, Tomaz Tadeu (Org.); HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais. 15. ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 7 - 72.