

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA
SOCIAL MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL - PPGAS

ENTRE CAMINHOS ESTREITOS E LONGAS
CAMINHADAS: a
trajetória das mulheres Kaiowá de Ñande Ru Marangatu

Campo
Grande/MS
2022

CAMILA ASSAD CATELAN

**ENTRE CAMINHOS ESTREITOS E LONGAS
CAMINHADAS: a
trajetória das mulheres Kaiowá de Ñande Ru Marangatu**

Dissertação apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Mestre no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – sob a orientação do Prof. Dr. Antonio Hilario Aguilera Urquiza

Campo Grande/MS

2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

Título: ENTRE CAMINHOS ESTREITOS E LONGAS CAMINHADAS: a trajetória das mulheres Kaiowá de Ñande Ru Marangatu

Área de Concentração: Povos indígenas, Mobilidade e Fronteira

Linha de Pesquisa 2: Povos e comunidades tradicionais, fluxos e fronteiras

Dissertação submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Antonio Hilario Aguilera Urquiza
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Examinadora: Prof^ª. Dra. Maria Raquel Duran
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS

Examinadora: Profa. Dra. Rosa Sebastiana Colman
Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Campo Grande/MS

2022

À minha bisa Clara.

Faz-se um silêncio branco... E aquele
Que não morou nunca em seus próprios abismos
Nem andou em promiscuidade com os seus fantasmas
Não foi marcado. Não será marcado. Nunca será exposto
Às fraquezas, ao desalento, ao amor, ao poema.

Manoel de Barros

AGRADECIMENTOS

Não há um texto de dissertação ou de mestrado que eu já tenha lido que não passei meus olhos primeiramente nos agradecimentos, iniciar a leitura pelo vislumbre de afetos me parece uma atividade indispensável. Acho belo o simbolismo desse ser o primeiro texto em evidência na estrutura da pesquisa, antes mesmo do conteúdo em si, é apresentado ao público humano por trás das páginas que se seguirão. Há muito que agradecer, há muito a quem agradecer. Eis agora o meu momento de assim fazer.

Começo agradecendo a Deus, à Maria e ao meu anjo da guarda, sou grata não apenas pela existência, mas pelo sentido que dela faço. Agradeço à minha bisá Clara, pois durante diversos momentos dessa pesquisa a sua voz dizendo “devagar e sempre” me fez caminhar, mesmo que a passos lentos. A sua flor preferida às vezes foi colocada ao lado do meu notebook. Bisá, só isso já me fazia avançar. Eu consegui. Devagar e sempre, eu cheguei lá!

Ao meu pai e à minha mãe palavras algumas serão suficientes para expressar a minha gratidão. Jorrou de vocês, sem dúvidas, o suporte mais concreto que recebi durante essa jornada. Obrigada por me incentivarem a todo o momento, por acreditarem em mim mesmo quando eu mesma não fui capaz. Ter uma família como vocês é o maior privilégio que a mim foi concebido.

O agradecimento à minha família não estaria completo se eu não citasse a imensa força que recebi das minhas duas gatas, Flika e Aurora. Talvez as duas tenham sido os dois seres que mais me fizeram companhia no decurso do meu processo de escrita, durante o isolamento social me preencheram o vazio com suas amorosas presenças, portanto, a vocês duas meu enorme muito obrigada.

Agradeço ao Fellipe, aquele que todos os dias me dá a chance de ter a coragem de sernada mais além de mim mesma. A ti que esteve comigo nesse caminho desde o nosso período de graduação, viveu comigo os piores e os melhores momentos, esteve presente em cada crise e em cada alegria, muito obrigada. A sua força foi fundamental para a realização dessa pesquisa.

Às minhas amigadas de longas e curtas datas, como me alegra poder citar cada um/a de vocês aqui. Valter Hugo Mãe diz em “O filho de mil homens” que:

Todos nascemos filhos de mil pais e de mais mil mães, e a solidão é sobretudo a incapacidade de ver qualquer pessoa como nos pertencendo, para que nos pertença de verdade e se gere um cuidado mútuo. Como se os nossos mil pais e mais as nossas mil mães coincidissem em parte, como se fôssemos por aí irmãos, irmãos uns dos outros. Somos o resultado de tanta gente, de tanta história, tão grandes sonhos que vão passando de pessoa a pessoa, que nunca estaremos sós (2019, p. 204).

Hoje sinto as palavras de Mãe por meio de suas existências, há em mim um pouco de cada um de vocês. Às amigadas da infância que ainda hoje me perfazem, Milena e Stella. Aos

dois melhores encontros que eu já tive na minha vida, Natália e Bia, o meu período em Palmas será sempre por mim lembrado como os anos em que conheci as minhas irmãs. Às minhas companheiras de Ciências Sociais e de vida, Talita, Thais, Brenda e Anna. Às mulheres que viveram comigo o mestrado à distância, e que mesmo com pouco contato, me inspiram muito, Tânia e Duda. A toda a galera do Lino que viveu essa reta final de perto comigo, como é bom ter o privilégio de trabalhar com pessoas como vocês, Dani, Rô, Camila, Doardo, Matheus, Alef, Rafa, Wilson. A cada um/a de vocês, muito obrigada por todo o incentivo recebido durante essa etapa da minha vida!

Ao longo do meu trajeto no mestrado tornei-me professora da educação básica, isso faz com que o meu agradecimento ao meu grande professor e orientador Antônio Hilário se dê hoje de forma mais espacial e concreta. Percebi que o Hilário possui o atributo mais essencial de um grande professor, o respeito e o olhar humano para com seus alunos/as. Durante esse caminho entrei diversas vezes muito nervosa em nossas reuniões, chorei em sua presença, esai com o coração leve, muito obrigada por ter acreditado em mim, professor. Espero um dia me assemelhar a você. Em pouco tempo em sala de aula pude compreender e viver algo muito engrandecedor: o tamanho do incentivo e da aprendizagem que parte dos alunos/as para nós é maior do que eu poderia imaginar, obrigada aos meus alunos que de alguma forma me encorajaram.

Não poderia deixar de agradecer às mulheres Kaiowá que fizeram com que essa pesquisa fosse possível, Inayê, Élide, e Alenir, além do seu Salvador e da dona Leonarda, me sinto grata pelos nossos caminhos terem se encontrado, e por poder falar sobre vocês nessas páginas que se seguem. Meu agradecimento e admiração também à Andréa, minha grande companheira de campo e de ensinamentos.

Agradeço ao programa de bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, o apoio financeiro foi fundamental para a realização dessa pesquisa.

Finalizo, enfim, meus agradecimentos. Espero que de alguma forma a pesquisa que se segue possa dar maior visibilidade às demandas dos/as Kaiowá de Mato Grosso do Sul. Que possamos seguir, devagar e sempre, rumo a um mundo onde mais nenhum sangue indígena seja derramado simplesmente por lutarem pelo que é seu de direito.

RESUMO

A presente pesquisa objetiva compreender a mobilidade espacial Kaiowá por meio da perspectiva de mulheres lideranças da comunidade de Ñande Ru Marangatu, localizada no município de Antônio João. A temática articula, portanto, uma análise espacial por meio da categoria de gênero. Os grupos Guarani possuem uma prática denominada de *oguatá*, que quer dizer caminhada, e indica a mobilidade que ocorre dentre integrantes do mesmo grupo étnico sobre uma espacialidade ampla que engloba os seus territórios. As motivações para essa mobilidade são diversas, tradicionalmente decorrem tendo em vista a visitação a parentese a participação de reuniões ou cerimônias, por exemplo, o que indica a socialidade que ocorre dentre diversas comunidades. Por meio de revisão bibliográfica articulada aos dados construídos em campo, sobretudo sobre a história de vida de três jovens mulheres que hoje assumem o papel de liderança política no *tekoha* em que vivem, foi possível concluir que a mobilidade tradicional presente dentre os/as Kaiowá continua acontecendo, e é acrescida atualmente por novas motivações relacionadas às demandas contemporâneas que as mulheres indígenas vêm assumindo, como a busca por estudos, emprego, e a própria mobilização política. A perspectiva territorial também é substancial na pesquisa, uma vez que mobilidade e espacialidade se tornam temas diretamente relacionados, salientando o aspecto relacional que os territórios Kaiowá pressupõem, uma vez que são emoldurados por meio da própria mobilidade de seus/suas integrantes.

Palavras-chaves: Povos Indígenas. Espacialidade Kaiowá. Mobilidade. Gênero.

ABSTRACT

The current research objective comprehend the Kaiowá's spatial mobility through the perspective of the women leadership of the community Ñande Ru Marangatu, located in the county of Antônio João. The theme articulates a spatial mobility through the gender category. The Guarani's groups have a practice called *oguatá*, that means walking, and indicates the mobility that occurs among members of the same ethnic group about a wide spatiality that includes their territories. The motivation for that mobility are various, traditionally occurring owing to kindred visitations and the participation in meeting or ceremonies, for example, that shows the sociability between various communities. Through the literature review articulated with the data constructed in the research field, especially about the life stories of three young womens that today have the role of political leadership in the *tekoha* that they live, was possible conclude that the traditional mobility present among the Kaiowá keeps happening, and is added by new motivations related to contemporaries demands that indigenous women have been taking over, like search for studies, work, and the own political mobility. The territorial perspective is also fundamental in this research, once the mobility and spatiality become themes directly related, highlighting the relational aspect that the Kaiowá's territories presuppose, once they are drawn through the own mobility of their members.

Keywords: Indigenous Peoples. Kaiowá spatiality. Mobility. Genre.

LISTA DE ABREVIATURAS

Cia. Matte Larangeiras - Companhia Matte Larangeiras
PPGAS – Programa de Pós Graduação em Antropologia Social
PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
SPI - Serviço de Proteção aos Índios
TI - Território indígena
UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Habitação continental Guarani	15
Figura 02: Cerro Marangatu.....	36
Figura 3: Tekoha Guasu Ñande Ru Marangatu/Psyry	38
Figura 04: Crianças kaiowá no <i>tapepo'i</i>	45
Figura 05: <i>Tapepo'i</i> para se chegar à roça	46
Figuras 06/07: Pintura corporal para o evento simbolizando trilhas.....	47
Figura 08: Caminhando com dona Leonarda.....	51
Figura 09: Cabaças colhidas na roça matéria prima do <i>mbaraká</i>	51
Figura 10: Dança tradicional no quintal das casas	52
Figura 11: Conversa em Ñande Ru Marangatu	73
Figura 12: Manifestação das mulheres Kaiowá e Guarani	76
Figura 13: Dona Leonarda tecendo rede	78
Figura 14: Dona Leonarda mostrando a rede que teceu	79
Figura 15: Inayê em sua casa	81
Figura 16: Élide e sua sorridente recepção	86
Figura 17: A notável Alenir	92
Figura 18: Equipe da Kuñangue Aty Guasu	95

Figura 19: Inayê dando aula.....	101
Figura 20: Jovem <i>kuña</i> discursando sobre o túmulo de <i>Tupã'i</i>	103

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1: TERRITÓRIOS SOCIAIS E MOBILIDADE ESPACIAL.....	22
<u>1.1</u> Organização socioespacial – do tekoha ao parentesco.....	22
<u>1.2</u> Apontamentos sobre as bases territoriais em interface com a sociedade ocidental	28
<u>1.2.1</u> Ñande Ru Marangatu.....	33
<u>1.3</u> Espaços que se ligam – entre caminhos e caminhadas.....	37
<u>1.4</u> O oguatá a partir do olhar nativo.....	50
<u>1.5</u> Tecendo a malha.....	52
CAPÍTULO 2: CAMINHOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE AS MULHERES KAIOWÁ	
.....	58
<u>2.1</u> Um breve panorama teórico: gênero e povos indígenas	59
<u>2.2</u> Os espaços por onde transitam: a relação entre o espaço doméstico e o espaço público	62
<u>2.3</u> Mulheres kaiowá: entre centralidade e resistência.....	64
CAPÍTULO 3 – O OGUATÁ DAS MULHERES KAIOWÁ.....	75
<u>3.1</u> O <i>oguatá</i> de Inayê	75
<u>3.2</u> O <i>oguatá</i> de Élida.....	80
<u>3.3</u> O <i>oguatá</i> de Alenir.....	85
<u>3.4</u> O encontro entre as linhas: é no emaranhado que se faz o coletivo.....	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	101

INTRODUÇÃO

Como começar pelo início, se as coisas acontecem antes de acontecer?

Clarice Lispector

Uma das coisas que mais ouvi quando entrei no mestrado foram os relatos acerca da mudança dos projetos de pesquisa após o primeiro trabalho de campo. Isso me soava quase como uma anunciação “se a sua pesquisa não se modificar, algo de errado há”. De fato, fiz parte da porcentagem de discentes que teve que alterar os rumos da dissertação após as pistas que o empirismo oferece. Isto não foi problema, pois já eram esperadas algumas transformações quando se está à mercê do campo.

Apesar disso, ninguém poderia imaginar que o ano em que minha turma ingressou no PPGAS-UFMS fosse também o ano em que a pandemia de covid-19 se espalharia pelo mundo. Os imponderáveis da vida real estavam postos em jogo de uma forma quase inimaginável para o momento. Era evidente que muito de nossas pesquisas seria alterado, principalmente pensando nos trabalhos de campo, mas, sinceramente, a maior preocupação no momento era em relação a todas as vidas que estavam em jogo, inclusive daquelas pelas quais eu pretendia conhecer para a realização desta pesquisa.

Aulas na modalidade online, preocupação com pessoas queridas internadas, existências se esvaindo aos milhares, indignação com a forma como o Governo Federal representado por Jair Messias Bolsonaro conduzia uma das maiores crises sanitárias que vivemos nos últimos anos. Todas essas circunstâncias fizeram parte da tessitura das páginas que se seguem, por isso não poderiam deixar de serem citadas.¹

É importante lembrar que na cronologia da história indígena o sars-cov-2 não foi o primeiro vírus a assolar essa população, aliás, os vírus trazidos pelo Ocidente foram responsáveis por uma grande dizimação biológica em terras americanas. Em entrevista concedida ao “Nós mulheres da periferia”, Sônia Guajajara lamenta:

para nós, indígenas, é bem desafiador, porque a gente já viveu períodos de epidemia desastrosos, que mataram muitos povos e se dizimou muitas culturas. E, agora, todo mundo está com muito medo, muito assustado, porque a gente já viveu isso, muitas e muitas vezes (GUAJAJARA, Sônia. 2020).

Entretanto, como a própria líder relembra, não se pode perder de vista todas as outras

¹ Escrevo esta nota de rodapé no dia 14 de outubro de 2022. Desde o início da construção desta dissertação faleceram no Brasil 687 mil pessoas vítimas da covid-19. Nem mesmo todas as letras que foram escritas nesta pesquisa correspondem ao número de vidas que se foram.

situações históricas de violência contra a população indígena. Ainda mais letal que a morte causada pelo vírus foi, e ainda é, a relação do Estado brasileiro com esses povos.

Se um vírus nos impôs um isolamento involuntário, sobretudo nos dois anos que se passaram, Antônio Brand (1997) em sua célebre tese utiliza-se do termo confinamento para assinalar o processo histórico que isolou compulsoriamente a população Kaiowá e Guaraní em Reservas demarcadas pelo SPI – Serviço de Proteção ao Índio - entre os anos 1915 e 1928. Enquanto alguns e algumas se espreguiçam em Reservas demarcadas de forma a não respeitar os critérios espaciais próprios dessas populações, os quais levam em consideração aspectos territoriais, sociais e cosmológicos, outros/as ainda hoje vivem em acampamentos improvisados fora de seus territórios tradicionais. O isolamento para os Kaiowá e Guaraní estende-se há longos anos, e não foi um vírus o seu responsável, mas sim um longo processo histórico que culminou no afastamento entre uma população e seus territórios. O que representa a enorme desocupação territorial presentificada em Mato Grosso do Sul se não uma quarentena imposta pelo aval do Estado brasileiro que até hoje, 34 anos após a promulgação da Constituição de 1988, ainda não cumpriu o que estabelece o seu artigo 231?²

Não à toa, Ailton Krenak reflete:

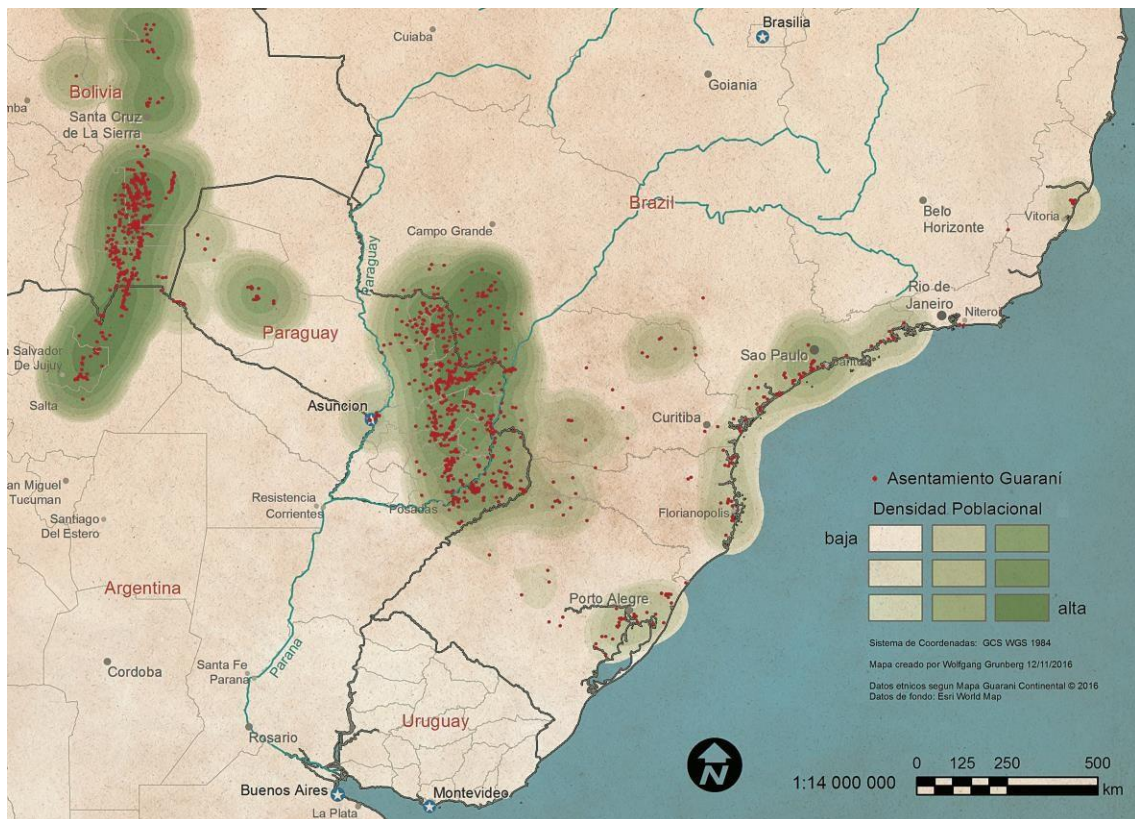
somos piores que a Covid-19. Esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam se manter agarrados nessa Terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina (2020, p.6).

E falando em bordas, essa pesquisa se debruça sobre as mulheres pertencentes ao grupo Kaiowá³, habitante das bordas deste país, mais precisamente, das bordas do estado de Mato Grosso do Sul. Em primeiro lugar, gostaria de destacar o sentido geográfico da expressão, pois os/as Kaiowá localizam-se espacialmente na fronteira oeste da referida localização, encontrando-se com o Paraguai à sua esquerda. Isto de acordo com a geografia ocidental, já que as fronteiras nacionais representam recortes no grande território dos povos falantes da língua Guaraní, os quais se encontram em países como Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia, como mostra a figura a seguir:

Figura 1 – Habitação continental Guaraní

² Escrevo esta nota de rodapé no dia 14 de outubro de 2022. Desde o início da construção desta dissertação faleceram no Brasil 687 mil pessoas vítimas da covid-19. Nem mesmo todas as letras que foram escritas nesta pesquisa correspondem ao número de vidas que se foram.

³ De acordo com o Mapa Guaraní Continental (2016, p. 10), os Guaraní “actualmente forman grandes conjuntos grupos socio-culturales, cada uno con sus formas particulares y algo diferentes de hablar la lengua guaraní”. A denominação de cada um desses grupos pode ser diferente de acordo com o país onde residem, mesmo que possuam a mesma identificação étnica. No Brasil estão presentes os grupos Mbyá, Nhandeva e Kaiowá, já em Mato Grosso do Sul há a predominância dos grupos Nhandeva, os quais se autodenominam como Guaraní, e Kaiowá, que se reconhecem enquanto Paĩ-Tavyterã no Paraguai. A pesquisa em tela foi realizada com mulheres pertencentes ao grupo Kaiowá, por isso essa será a denominação referida na maior parte da pesquisa. Entretanto, por mais que cada grupo possua suas particularidades no que concerne ao modo de falar a língua Guaraní e também em alguns aspectos culturais, compartilham ainda sim uma identificação comum, por isso, em alguns momentos me referirei



Fonte: Mapa Guarani Continental (2016)

O segundo sentido refere-se à posição à margem que as mulheres Kaiowá ocupam dentro da sociedade brasileira. Utilizando-se de Crenshaw (2002), é possível dizer que tais mulheres são atravessadas por interseccionalidades constituídas pela etnia e pelo gênero, habitando assim a borda da borda do velho mundo.

Como será evidenciado mais a frente, utilizo-me da perspectiva de Tim Ingold (2015) para a reflexão de questões teóricas concernentes aos caminhos dessas mulheres. As suas reflexões acerca de linhas, entretanto, podem ser apreendidas também quando pensamos não apenas na tessitura da escrita como também na tessitura de minha própria trajetória. Quando penso nos motivos que me aproximaram da temática que me propus a estudar, pondero que sólhar o passado não é suficiente, aquilo que me espera no futuro, com certeza, em algum momento se unirá as linhas que por ora teço por aqui.

Identifico essa pesquisa enquanto um encontro de mulheres outras, que se emaranharam com o meu eu mulher, e resultou na possibilidade de trazer, por meio da Antropologia, uma contribuição aos estudos concernentes às questões relacionadas ao território e à mobilidade Guarani, incluindo a isso o direcionamento às mulheres indígenas, ainda hoje muito esquecidas

das páginas acadêmicas quando tratamos de pesquisas sobre povos tradicionais.

Durante meu período de graduação em Ciências Sociais, tive a oportunidade de iniciar os meus percursos na Antropologia por meio do PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica. Desde então, de 2016 para cá aprendi que tal disciplina evoca em seus/suas apreciadores o paradoxo necessário para seguir em frente, o pessimismo e a esperança. Voltar-se aos povos indígenas de Mato Grosso do Sul trata-se de um necessário compromisso com a realidade, uma vez que a situação a qual hoje vivem se desenrola por meio de ações e discursos hegemônicos que se constituem graças a uma herança colonial etnocêntrica, perpetuando uma enorme violação de direitos contra esses povos.

Durante os dois PIBICs que realizei, tive como centralidade em minhas temáticas os grupos Guarani de Mato Grosso do Sul. Em primeiro lugar me debrucei no trabalho análogo ao escravo que os Guarani viveram durante a hegemonia da Cia. Matte Larangeira, em seguida adentrei na temática da mobilidade, buscando compreender a relação desses povos com a fronteira imposta em seu grande território, separando o Brasil e o Paraguai. Quando pensei em ingressar no mestrado, sabia que gostaria de me aprofundar na perspectiva da mobilidade, apesar disso, me preocupava tratar de algo que já possuía uma literatura considerável, nesse sentido, pensei em acrescer a essa temática a voz das mulheres, uma vez que há uma necessidade cada vez maior de incluir as *kuña*⁴ nas páginas antropológicas.

Inicialmente, meu projeto de pesquisa se debruçava sobre a compreensão da mobilidade, com o enfoque na fronteira Brasil-Paraguai, a partir da perspectiva das mulheres Kaiowá na Terra Indígena Ñande Ru Marangatu. Eu já havia estado na comunidade antes do início da pesquisa, durante a realização da Aty Guasu⁵ ocorrida no ano de 2019, e nesse momento conheci algumas das pessoas com as quais mantive contato nas viagens de campo, como a Élida, seu Salvador e dona Leonarda.

Na primeira vez que estive no território, a beleza do local cercado por morrarias foi sem sombra de dúvidas algo que me chamou muito a atenção, mas lembro-me de ter me impressionado com o fato de, durante a realização da Aty, a política terrestre só ser realizada por meio da política cósmica, tamanha efervescência que os *ñande ru* e as *ñande sy*, isto é, os rezadores e rezadoras, demonstraram passando as noites em claro emendando uma reza na outra ao som do *mbarká* e do *takuapu*⁶. Ñande Ru Marangatu é uma comunidade histórica e que, apesar de já ter sido homologada pela Presidência da República, teve o efeito do decreto suspenso pela Justiça em

⁴ Kuña significa mulher na língua Guarani

⁵ Aty Guasu são as grandes assembleias realizadas pelos Guarani

⁶ Esses são instrumentos de uso religiosos que serão citados mais a frente na pesquisa

setembro de 2005, resultando em conflitos que se discorrem até os dias atuais. Além disso, o território localiza-se em região fronteira com o Paraguai, sendo assim a escolha acertada para a realização da pesquisa.

Com a chegada da pandemia no ano de 2020, entretanto, muitos medos vieram à tona. A antropologia se destaca dentre as demais ciências das humanidades pela sua metodologia *sui generis*, a qual sobreleva não somente a bibliografia necessária para uma pesquisa consistente, mas, sobretudo, a participação e o convívio com os sujeitos com quem se pretende construir conhecimento. Se nem mesmo podia haver contato entre eu e meus/minhas colegas de turma, tendo em vista as medidas de isolamento, quem dirá com as mulheres Kaiowá. Dessa forma, o trabalho de campo teve um atraso de um ano, sendo iniciado somente no ano de 2021, se estendendo até o início de 2022.

A pesquisa não seguiu a abordagem inaugurada por Malinowski (1922) que corresponde a uma estadia de meses ou até mesmo anos com os sujeitos de pesquisa, pois foram realizadas no período destacado seis viagens de campo entre 2 e 3 dias. Apesar disso, foi possível construir um bom diálogo com as pessoas da comunidade, acrescido de experiências como almoço, participação de eventos como concurso de *miss e mister* Ñande Ru Marangatu, homenagem ao Marçal de Souza, caminhadas a pé dentre as casas e na roça, passeios de carro no território, apresentação de locais sagrados como o Cerro Marangatu e a *oga psy*, a casa de reza tradicional iniciada e finalizada durante meu percurso de campo na comunidade, rezas realizadas, sendo que os dados construídos em campo possibilitaram a realização das reflexões aqui propostas.

Estando a primeira vez no território tive uma primeira comunicação com um ancião e uma anciã daquelas terras, seu Salvador e dona Leonarda, os quais eu havia tido um breve contato durante a Aty Guasy. Comento sobre esse encontro no desenrolar da pesquisa, mas adianto que seu Salvador se mostrou extremamente comunicativo e receptivo, enquanto dona Leonarda foi mais resguardada. A comunicação com a senhora, uma vez que meu foco eram as mulheres, foi difícil no primeiro momento, sendo verificada a predominância do discurso do homem, inclusive quando o diálogo era direcionado a própria anciã que também é *ñande sy*, identificando, semelhante a Anzoategui (2017), a presença indispensável do *mburuvicha*⁷, o que se associa a uma complementariedade entre os gêneros dentre os Kaiowá, sendo essa questão analisada com cuidado para que as relações entre os gêneros dentre esse grupo não seja equiparada ao modo

⁷ A figura do *mburuvicha* (líder político) é vista na literatura antropológica como a concretização do protagonismo da figura masculina e secundarismo da feminina, porém, Anzoategui busca trazer uma nova visão para os fatos ao alertar sobre a invisibilidade do papel feminino tão importante para a manutenção e para a lutada vida Guarani. Segundo a mesma, reconhecer esse discurso que privilegia os homens é o mesmo que fazer uma leitura da vida indígena a partir da lógica ocidental individualista. (MACEDO, 2017, apud ANZOATEGUI).

como a questão é vista no Ocidente.

Já meu segundo contato foi com uma das principais interlocutoras da pesquisa, Inayê, uma das jovens lideranças da comunidade que além de exercer esse papel político dentre seu povo, também possui uma representação diante toda a sociedade por ter se eleito vereadora de Antônio João. O diálogo com Inayê se mostrou mais fluído do que com a anciã, e por meio dela me foram apresentada outras duas lideranças de Ñande Ru Marangatu que também são jovens *kuña*, Élida e Alenir.

Depois desse encontro, a presença dessas mulheres assumindo a posição de liderança na comunidade me chamou a atenção e, por intermédio da História Oral pude perceber o quanto a fala e a trajetória de vida da Inayê era completamente cerceada pela perspectiva da mobilidade, a qual ocorria, inclusive, tendo em vista a sua posição de centralidade dentre o seu coletivo étnico, fazendo com que a mesma já tivesse visitado a Europa como representante de seu povo.

A trajetória móvel também foi identificada por meio das histórias de vida de Élida e Alenir, sendo que ambas as três mulheres mesmo não tendo nascido em Ñande Ru Marangatu, lutam bravamente por esse território e representam figuras de centralidade na TI – Terra Indígena - em tela, considerando também a atuação profissional relacionada à docência que exercem. Por isso, identifiquei como a questão territorial é indiscutivelmente associada à trajetória de vida dessas *kuña* que apresentam em sua constituição caminhos percorridos dentre diferentes territórios, assim como as suas próprias trajetórias possuem fundamental relação com a constituição tanto da reprodução do coletivo em tela, quanto dos próprios territórios sociais que habitam, e assim alterei o meu projeto inicial, dando enfoque na história de vida dessas três lideranças.

Mas antes de me aprofundar mais na temática aqui proposta, peço licença para apresentar algumas reflexões que foram realizadas durante o processo inicial de escrita dessa pesquisa, que introduzem o que há por vir.

Escrever, afinal, é parte fundamental do fazer antropológico. É verdade que o trabalho de campo, isto é, estar junto com as pessoas com as quais propusemos conhecer a ponto de torná-las o centro de nosso fazer científico é o ingrediente principal dessa fascinante disciplina. Apesar disso, como bem elabora um dos grandes clássicos da antropologia brasileira de autoria de Roberto Cardoso de Oliveira (1996), as tarefas condutoras do trabalho antropológico não se restringem apenas ao olhar e ao ouvir, mas tem sua centralidade também no escrever.

Trato desse assunto para justificar algumas atitudes que adoto tendo em vista a elaboração de um fazer antropológico que seja capaz de suscitar vida também no seu processo de escrita. É bastante comum que incluamos nossas experiências e sensações em nossas pesquisas quando o assunto é trabalho de campo, apesar disso, o mesmo é ignorado ou negado quando tratamos da

própria escrita, isto é, do processo cognitivo construído no momento em que “estamos aqui”, como diria Geertz (1998).

Indo na contramão desse movimento, o ponto que gostaria de alçar nesse momento abre caminhos a uma antropologia muito mais próxima e aberta às construções e aos processos, afinal, produtos finais - ou iniciais, se é que existem - também possuem seus caminhos. Divago sobre esse tema, pois estou ainda em meus momentos iniciais de escrita, ea sensação que me ocorre é a de que as ideias advindas de diversas leituras e reflexões efetuadas estão flutuantes dentro de minha cabeça, e o que preciso para sair da desconfortante sensação de que não consigo apreendê-las é colocá-las no chão, isto é, fixá-las nessa página para que os seus sentidos se mostrem mais claros.

Por mais que eu esteja introduzindo essa pesquisa a partir de minhas sensações, argumento que elas não são desassociadas de algumas reflexões antropológicas aqui propostas, já que a forma como pensamos/sentimos não são fruto do acaso. Não quero defender com isso uma posição totalitária e coercitiva da cultura, não obstante, admito assim como Marshal Sahlins que, para que categorias sejam questionadas, é preciso haver antes um sistema comum de inteligibilidade (2003, p. 521). Tendo isso em vista, recorro brevemente a Anibal Quijano (2005) para evidenciar o fato de que a formação do Brasil enquanto Estado nacional baseou-se na organização societária de viés europeu sobre os recursos tanto da intersubjetividade quanto de aspectos jurídico-políticos.

Dentro dessa perspectiva, percebo o quanto a herança cartesiana ainda permeia a minha relação com a escrita, pois a obsessão pela fixação de conteúdos, cada qual em seu lugar específico preliminarmente ao processo criativo/científico em si, se torna quase que uma exigência primordial sem a qual a pesquisa não se desenvolveria, quando na verdade, muitas vezes é no próprio processo de escrita, isto é, no movimento, que as conceitualizações e os *insights* emergem. Se pensarmos bem, essa forma inerte e centralizadora de pensar não é distante muito menos desassociada da forma como a noção de lugar é erigida na sociedade ocidental.

Desse modo, assim como o fato dos meus pensamentos estarem flutuantes dentro de mim antes que eu os assentasse nessa tela à minha frente tenha me gerado um estranhamento, também existe uma forma de compreensão do território que somente o prescreve enquanto uma localidade fixa em um ponto específico. Estamos falando aqui do modo ocidental de organização territorial, aquele que, em última estância, divide o globo em Estados nacionais.

A antropologia nos últimos anos, ao contrário, está se debruçando cada vez mais no quanto os movimentos transnacionais de fluxo de pessoas vem fazendo com que a noção de localidade seja abstraída do território, desafiando assim as lógicas estatais. Esses movimentos são relacionados a diversas situações que fazem com que a população de determinada localidade acabe

tendo que se distanciar dela temporariamente ou não, como é o caso dos povos diaspóricos, refugiados e migrantes.

Regressando à metáfora inicial que aqui propus, é possível verificar que existem duas concepções que se delineiam de modos distintos, a primeira relaciona a localidade a algo fixo, a um ponto específico no território, enquanto a segunda a retira do chão e a concebe de modo flutuante, uma vez que se constitui a partir do fluxo espacial de pessoas.

Nesse contexto, dois pontos devem ser esclarecidos. Quando nos debruçamos sobre a forma de organização social Kaiowá levando em consideração os contextos históricos aos quais foram submetidos, estamos diante de uma população a qual vêm, principalmente após a redemocratização brasileira, marcada pela Constituição de 1988, travando uma constante luta contra o Estado em prol da recuperação de seus territórios tradicionais. Ou seja, trata-se de uma reivindicação espacial específica, de acordo com “os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam”, como garante o texto do art. 231 da Carta Magna.

Mas, deve-se lembrar que a reivindicação pela delimitação territorial específica foi uma necessidade criada somente após a dominação colonial e todas as consequências resultantes dela. O que não quer dizer que antes desse marco os povos indígenas não delimitassem seus espaços diante da enorme variedade étnica presente no continente. Apesar disso, os Guarani espalhavam-se sob uma vasta área desde o litoral Atlântico até a Cordilheira dos Andes, e ainda hoje possuem uma das maiores presenças territoriais do Continente Americano, como afere o Mapa Guarani Continental (2016).

Quando olhamos para a organização espacial dos/as Kaiowá estamos vendo, na verdade, a sua morfologia social desenhada no território. Se é verdade que, como veremos, há uma divisão espacial em organizações denominadas de *tekoha*, de modo que existem diferentes comunidades Kaiowá em distintos locais, o aspecto relacional, entretanto, é responsável pela comunicação e união dessas diferentes localidades. Essa relação pode ser observada a partir de uma prática cultural de grande relevância, denominada de *oguatá*, que quer dizer caminhada.

Se retornarmos ao modo como a localidade é compreendida, ou de modo puramente fixo ou a partir de abstrações ao território, é possível notar que os/as Kaiowá ao contrário de apresentarem antagonismos, possuem uma concepção territorial compreendida por trajetórias que se entrecruzam em um espaço de comunicação, isto é, reivindicam um território específico, mas na verdade se constituem a partir da relação com outras localidades.

Tendo isso em vista, construo a hipótese baseada em Tim Ingold (2015), de que o território Kaiowá é constituído por uma malha de linhas emaranhadas. Essas linhas representam os caminhos e trajetórias que as pessoas estabelecem a partir do espaço e do tempo. Interessa,

portanto, traçar os caminhos das mulheres Kaiowá baseados nas diversas relações que estabelecem com o mundo ao seu redor.

É por isso que essa pesquisa aglutina dois aspectos importantes para o desenvolvimento dos/as Kaiowá, a presença feminina e o aspecto territorial com ênfase na prática do *oguatá*, o qual busco compreender um pouco melhor a partir da perspectiva das interlocutoras, fazendo com que os textos antropológicos sejam musicalizados cada vez mais pelas vozes fortes e estridentes das mulheres.

Por isso, recorro às noções territoriais relacionadas à própria cultura Kaiowá e as reflexões antropológicas sobre a temática no primeiro capítulo, uma vez que ao recorrer aos caminhos e trajetórias, isto é, as linhas traçadas pelas mulheres, recorro também ao mapeamento físico desses espaços, mesmo que eu reconheça que tais caminhos assumam também outras formas, como as cósmicas, as políticas, dentre outras, afinal, a gama de possibilidades dentro da vida de cada sujeito pode ser bastante abrangente.

São trazidas também nesse capítulo uma alusão a como categorias tradicionais relacionadas ao território como o *tapepo'i*, que significa caminhos estreitos, e o próprio *oguatá*, isto é, as caminhadas, podem ser utilizados como metáforas para a própria constituição de vida dessas mulheres, trazendo, por fim, uma reflexão pautada em Tim Ingold (2015) acerca de como o grande território Guarani é constituído por meio de linhas de vida que se emaranham. Para o capítulo foram utilizados autores/as como: BENITES (2014), BRAND (1997), COLMAN (2015), INGOLD (2015), MACHADO (2015) MELIÀ (1976, 1990), MURA (2019), OLIVEIRA (2009), PEREIRA (2004, 2009, 2016), PIMENTEL (2012), SCHADEN (1974).

Perceber a prática do caminhar por meio da escuta ativa das mulheres é uma tentativa de traçar o quanto as pesquisas antropológicas com ênfase na etnologia indígena podem estar construindo narrativas preponderantemente masculinas e ir contra esse movimento. Assim, a partir da perspectiva dessa pesquisa, enfatizo que é importante que reconheçamos que as mulheres que compõe a construção dessa narrativa são diferentes entre si, apesar de compartilharem elementos identitários que as unem, como as suas histórias de vida relacionadas à luta pelo direito de serem quem são.

Nesse sentido, o segundo capítulo será direcionada a uma reflexão acerca de mulheres indígenas por meio da Antropologia, buscando clarear a necessidade de não enquadrá-las na caixa da mulher ocidental, uma vez que suas relações se estabelecem de modos distintos as nossas. Por isso, será efetuada uma reflexão sobre os espaços doméstico e público, e todas as alterações sofridas mediante contato com a sociedade ocidental nesses espaços, buscando trazer o local de centralidade dessas mulheres em seu coletivo étnico, sem com isso excluir as inúmeras violências

as quais vem sofrendo. Para o capítulo a principal bibliografia foi: ANZOATEGUI (2017), BUTLER (2003), CHAMORRO (2008), CICCARONE (2004) MEAD (2000), PAREDES (2013, 2018), PEREIRA (2004, 2008), SEGATO (2003, 2012), SERAGUZA (2013) STRATHERN (2018), VERDUM (2008).

No terceiro capítulo, por fim, os dados construídos em campo serão mais sistematicamente apresentados, e os leitores e leitoras terão mais conhecimento acerca da trajetória de vida das três mulheres aqui apresentadas e de como essas se entrelaçam entre si e com os seus territórios.

Para os Kaiowá, a construção do “eu” é atrelada ao local onde se vive e a como se vive, por isso, não é possível desconsiderar que estamos falando de mulheres indígenas que vivem em determinado território, o que significa dizer que nenhuma dessas categorias podem ser ignoradas para a compreensão dos caminhos traçados por essas mulheres. Por isso, as páginas que se seguem tratarão em primeiro lugar de fazer uma análise sobre a compreensão espacial não dissociada da morfologia social Kaiowá, adentrando na prática do *oguatá* e em seguida apresentar a constituição das trajetórias de três mulheres que percorrem e percorreram caminhos estreitos e longas caminhadas, mas apesar disso carregam em si a luta, a força e o protagonismo em suas veias.

CAPÍTULO 1: TERRITÓRIOS SOCIAIS E MOBILIDADE ESPACIAL

Este capítulo tem por objetivo tratar da construção dos territórios Kaiowá a partir da perspectiva da mobilidade. Para isso, serão apresentadas as principais categorias nativas acerca da compreensão espacial e, em seguida, as perspectivas inauguradas por meio da interface com a sociedade envolvente. Em consonância com as questões territoriais, serão tratados os conceitos tradicionais de mobilidade, juntamente com a constituição relacional do território e do existir Kaiowá.

1.1 ORGANIZAÇÃO SOCIOESPACIAL – DO TEKOKHA AO PARENTESCO

A imagem do território Kaiowá indica que um lugar muito além de representar um ponto no espaço, compreende caminhos que assentam territorialmente diversas relações sociais. Por isso, os conceitos tradicionais que aqui serão tratados acerca do território também trazem em seu bojo a morfologia social desse coletivo étnico, retratando um vínculo indissociável entre o espaço territorial e os caminhos constituídos pelas diversas relações vivenciadas. Por isso, nessa seção optei por fazer um movimento decrescente, partindo das categorias mais abrangentes até as mais

nucleares tanto do ponto de vista espacial quanto morfológico, uma vez que não é possível pensar nos territórios Kaiowá sem pensar nas relações que o permeiam.

Para tratar de tais categorias tradicionais, a semântica será recorrida brevemente enquanto instrumento de interpretação cultural por meio de algumas palavras. De acordo com Melià e os Grümberg, existem diversos valores semânticos ao redor da palavra *teko*, podendo ser compreendido como modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição e costume. A partir da adjetivação dessa palavra, pode-se vislumbrar um paradigma em relação a uma série de comportamentos relacionados a aspectos de grande relevância da vida social Paĩ-Taviterã (MELIÀ, GRÜMBERG & GRÜMBERG, 1976, p. 186). Dentre as diversas concepções advindas desse modo de ser, destaca-se a extensão territorial própria desse povo, denominada de *ñane retã*. Os autores explicam que:

El elemento geográfico es, con el elemento histórico, una de las condiciones de posibilidad de afirmación concreta de un grupo humano. La conceptualización *ñane retã* es por tanto el de una territorialidad política. En este caso es también el lugar que Ñande Ru extendió y amojonó para que los Pai usen esta tierra que les fue designada; esta patria recibe nombres sagrados. *Nane retã* y su particularización, *ñande rekoha*, es el lugar, como lo indica la misma composición de la palabra, donde se sitúa y donde es posible *ñande reko*. Es por esta razón por la que el asunto tierra es de primordial importancia (MELIÀ, G. GRÜNBERG, e F. GRÜNBERG, 1976, p. 190).

Como vislumbrado, a extensão total por onde habitam os Kaiowá não se refere a qualquer espaço, mas sim a um lugar dado pela sua divindade. O antropólogo e nativo Guarani Tónico Benites relata em sua dissertação realizada na TI *Tey'kue*, que em uma das entrevistas com os mais velhos esses afirmaram que o *ñane retã* é o centro do mundo, denominado de *Yvy pyru'ã*, podendo ser traduzido como umbigo da terra, e foi aí que surgiram os Kaiowá e Guarani (BENITES, 2014, p. 34).

Além de não tratar de um espaço qualquer, o *ñane retã* não se refere somente a um ponto específico no espaço, como são, por exemplo, delimitadas as Terras Indígenas atualmente, mas sim a uma ampla extensão que hoje engloba diversas TIs, ou como são entendidos tradicionalmente, diversos *tekoha*. Ainda nessa perspectiva, o Mapa Guarani Continental enfatiza que:

el guarani *retã* no significa solo una población, un pueblo o una ciudad, sino una patria, un país, una nación, un terruño y una tierra. Esa identidad se fundamenta en un guarani *rekó*, un modo de ser y proceder con características propias (2016, p. 13).

Compreende-se, portanto, que se está a falar de uma ampla extensão territorial pela qual é possível viver e realizar um modo de ser específico, e tendo em vista a imposição das fronteiras

nacionais essa nação antes espalhada em um território único, o *ñane retã*, agora se encontra dividida em mais de um Estado nacional. Brand salienta que mesmo que a noção de território amplo seja compreendida como um espaço sem cercas e sem dono, tanto no passado como no presente cada *tekoha* possui sua delimitação própria estabelecida por morros, rios e outros acidentes geográficos (1997, p. 125), sendo que a espacialidade total do *ñane retã* corresponde tradicionalmente às áreas:

al Norte hasta los ríos Apa y Dorados (Pirajuy) y al Sur hasta la sierra de Mbarakaju y los afluentes del río Jejuí. Su extensión Este-Oeste va unos 100 Kms a ambos lados de la cordillera del Amambay (la línea fronteriza Paraguay-Brasil) inclusive todos los afluentes de los ríos Apa, Aquidabán (Mberyvo), Ypane, Arroyo Guasu (Yete), Aguaray e Itanarã del lado paraguayo y los ríos Dorados (Pirajuy), Amambái e Ygatimi del lado brasileño (MELIÀ, GRÜMBERG & GRÜMBERG, 1976, p. 72).

Destaca Oliveira e Pereira (2009, p. 104) que as comunidades se espalhavam nessa espacialidade ao longo de rios, córregos e nascentes. Por ocasião da imposição da fronteira entre os dois Estados nacionais, totalmente aquém da territorialidade Kaiowá verificada no *ñane retã*, a prática da mobilidade estabelecida entre uma comunidade e outra, isto é, *ooguatá*, passou a enfrentar dificuldades pelas linhas que hoje a separam juridicamente.

Brand (1997), por sua via, acredita que seja possível pensar em duas dimensões do território Kaiowá e Guarani, a primeira delas é o *ñane retã*, a qual representa a dimensão total da espacialidade, e é ao redor dessa extensão que surge a segunda dimensão do território, onde diversos grupos locais “ocupam espaços distintos, mas contíguos, pois em termos de morfologia social apresentam-se interligados por relações de parentesco, aliança política e religiosa” (OLIVEIRA, PEREIRA, 2009, p. 41).

A segunda dimensão é mais específica e concreta, agregando famílias extensas e busca continuidade do bom modo de ser dos antepassados (BRAND, 1997, p. 2), trata-se do *tekoha*. A sua aceção mais conhecida foi travada por Melià e os Grümberg, que o definem como o lugar onde se vive segundo os seus costumes. Os autores ainda afirmam que ele pode variar de tamanho, podendo agrupar de 8 a 120 famílias em casos extremos, mas que a sua estrutura e função permanecem as mesmas e se referem aos aspectos políticos, religiosos e de coesão social, sendo o local de acontecimento das grandes festas religiosas e das decisões políticas e formais estabelecidas nas *aty guasu*⁸ (1976, p. 218).

⁸ *Aty Guassu* é uma organização própria dos Guarani que quer dizer grande assembleia. De forma tradicional, integrantes de diversos *tekohas* se reuniam e assim realizavam suas rezas, danças e batizados de crianças. Nos dias atuais além de tal aspecto há também algumas reformulações, dando à assembleia um cunho mais político voltado para a discussão de suas principais demandas, especialmente no que se refere à questão territorial. Além disso, hoje a assembleia conta com a Kuñangue Aty Guasu, isto é, a assembleia das mulheres Guarani, desde o ano de 2006

Benites aponta em sua dissertação algumas palavras à categoria. Segundo a tradução do autor, “*ha*” significa espaço ou lugar, enquanto “*teko*” significa modo de ser e de viver. A palavra aglutina dois conceitos fundamentais, vida “*teko*” e lugar “*ha*”, sem os quais a sobrevivência física e cultural torna-se inviável (BENITES, 2014, p. 36).

Oliveira e Pereira reconhecem três sentidos agregados ao *tekoha*, são eles a comunidade, representada pelo grupo social; o espaço geográfico, isto é, o território ocupado pela comunidade; e o modo específico de ser, representado pelo sistema social em questão, sendo que na língua portuguesa não há uma palavra correspondente que agregue todos esses sentidos em um termo só (2009, p. 50).

Se procurarmos território no dicionário, encontraremos de acordo com o dicionário Soares Amora de língua portuguesa, a seguinte definição: “1. Terreno mais ou menos extenso; 2. área de um país, província, cidade, etc.; 3. Jurisdição; 4. área de uma jurisdição” (AMORA, 2009, p. 718), pode-se perceber que esses significados se referem apenas a noções materiais, e que nenhum deles abrange os aspectos sociais e simbólicos encontrados na categoria nativa relacionada ao território Kaiowá, o *tekoha*, o que exemplifica como essa concepção territorial se difere da ocidental.

Como a categoria tradicional relacionada à noção de território Kaiowá não possui somente abrangência material, as terras que reivindicam não são quaisquer umas, mas àquelas pelas quais há ligação histórica e vínculos de natureza afetiva e religiosa. Conclui-se com isso que:

o *tekoha* não é qualquer espaço; é o espaço considerado especial, eleito pelos líderes religiosos do passado como o mais apropriado para o desenvolvimento do sistema social próprio a esse grupo étnico. Constitui-se também em um espaço de referência para a memória histórica de cada comunidade, estando relacionado à sua experiência social enquanto comunidade organizada em consonância com os valores que conformam sua cultura e, fundamentalmente, ao local onde viveram e foram sepultados seus antepassados. O *tekoha* é, dessa maneira, suporte e condição para a memória social (OLIVEIRA & PEREIRA, 2009, p. 52, 53).

Desta feita, além do *ñane retã* ser composto por comunidades que se espalham em diferentes *tekoha*, esse também possui um espaço e arranjo ímpar, de forma que a organização social ditará a sua própria ordenação espacial. Não obstante, as contingências históricas fizeram com que algumas demandas fossem atualizadas, inclusive as territoriais, apesar disso, as bases tradicionais não fogem das atualizações vivenciadas, sendo o *tekoha* um exemplo disso.

Em tempos passados os Kaiowá moravam em uma única casa habitada por uma família extensa, denominada de ‘casa grande’, ou *og gusu*, o seu interior era composto por um único espaço, de modo que cada família nuclear possuía uma fogueira ao chão, além de também existir uma fogueira doméstica de uso comum no centro da casa (CHAMORRO, 2015, p. 133).

Egon Schaden (1974) indica no livro “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani”, que

as casas grandes agregavam um conjunto de famílias nucleares que formavam uma família extensa. Apesar disso, já na década de 70 o autor constatou as mudanças materiais presentes no estilo de habitação, uma vez que a casa grande foi colocada em desuso e trocada por casas que se assemelham em sua estrutura arquitetônica às construções rurais brasileiras e paraguaias, argumentando que as novas formas de ocupação acarretaram no fracionamento da família extensa (1974, p. 26).

Entretanto, a leitura de Schaden deve ser realizada com devida parcimônia, pois o autor acreditava na época, devido à adoção da teoria antropológica funcionista, que os Kaiowá estavam passando por um processo de assimilação⁹, isto é, perdendo a sua cultura tendo em vista o contato assimétrico com a cultura ocidental.

Tendo isso em vista, ao adentrar uma comunidade Kaiowá pode-se observar que uma família extensa apesar de não mais habitar uma única casa, ainda assim se encontra próxima territorialmente ao redor do casal cabeça/líder daquela macrofamília. É verdade que o contato com a sociedade ocidental acarretou em mudanças na estrutura material de habitação desse povo, contudo, é possível apreender à vista disso as duas proposições apresentadas por Sahlins (2003) em *Ilhas de História*. A primeira delas faz uma defesa sistêmica, uma vez que ele parte do pressuposto de que as pessoas organizam seus projetos partindo de compreensões preexistentes de esquemas culturais, por isso se conclui que “a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas” (SAHLINS, 2003, p. 7). Já na segunda, o autor afirma que os conteúdos empíricos provenientes da ação histórica adquirem ressalvas, e por mais que se reconheçam os significados atribuídos aos esquemas culturais, no momento da ação eles não são necessariamente conformados podendo ser repensados criativamente, logo “esquemas culturais são ordenados historicamente porque, em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática” (*ibidem*).

Ainda nessa perspectiva, o fogo culinário limitava o espaço de cada família na casa grande e, de forma correlata, continua sendo indispensável nas atuais casas Kaiowá onde reside uma família nuclear e seus agregados. Esse elemento tão fundamental no cotidiano desse grupo é utilizado como uma categoria de organização social, denominada de fogo doméstico, que carrega em si a simbologia da vida. De acordo com Pereira (2004), o fogo é a unidade sociológica mínima dos Kaiowá, e reúne idealmente um casal e seus filhos e filhas solteiras, ele representa um elemento de união, pois agrega comensalidade, proteção contra o frio, e momentos de partilha

⁹ Sabe-se que a noção de assimilação e aculturação fazem parte de teorias que foram hegemônicas na antropologia, mas superadas na atualidade. Roberto Cardoso de Oliveira, um grande representante da antropologia brasileira, em suas pesquisas se depara com essas questões, em especial no livro *do Índio ao Bugre*.

como a reunião para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer, além disso, as pessoas que compartilham entre si o mesmo fogo possuem relações de descendência, aliança, e pseudo parentesco pela via da adoção de crianças (PEREIRA, 2004, p. 52).

Para além da família nuclear verificada no fogo doméstico, a base da vida social Kaiowá se encontra na família extensa, incluindo os parentes sanguíneos, políticos e adotivos, em uma concepção bilateral de parentesco (MELIÀ, GRUMBER, GRUMBERG, 1976, p.120). Pereira (2004), por sua vez, apresenta a noção de *te'yi* - parentela, dentre a sua concepção destacam-se alguns aspectos que a constitui enquanto grupo, são eles a residência, já que a maior parte de seus pertencentes habitam áreas contínuas territorialmente, apesar de algumas pessoas por questões matrimoniais passarem a fazer parte também de uma parentela em outra localidade, sem por isso perder o pertencimento à sua própria; a atuação econômica, tendo em vista a economia de reciprocidade verificada em seu interior pela troca de bens e serviços; e a atuação política, representada na figura do *hi'u* - cabeça da parentela, o qual teria a função de representá-la nas *aty*, reuniões gerais (PEREIRA, 2004, p 85). Apesar do autor explicitar a figura masculina do *hi'u* no trecho acima, em outro momento de sua tese ele admite que a função de cabeça da parentela também pode ser representada por uma mulher de destacado prestígio:

Essas mulheres, denominadas de *há'i*, geralmente são parteiras ou xamãs, atuando principalmente na cura de doenças e prescrição de remédios. São ainda administradoras competentes da economia doméstica, coordenando as atividades das mulheres envolvidas na preparação dos grandes encontros políticos ou religiosos (PEREIRA, 2004, p. 104).

Dentre esses encontros, destaca-se as Kuñangue Aty Guasu, assembleia realizada pelo feminino, e que não existia até pouco tempo atrás. Em pesquisa realizada por Anzoategui (2017, p. 124, 125), dona Alda, uma *ñandesy* (rezadora), relatou à antropóloga, que cansada da fala exclusiva dos homens passou um tempo rezando e jejuando, e então sonhou com um pote de barro de onde saiu um clarão e uma voz que dizia que era hora de unir as mulheres. Dona Alda, por conseguinte, tornou-se a precursora do movimento Kaiowá e Guaraní organizado pelo feminino, tendo sua primeira realização em 2006. A representação política da *te'yi*, por sua vez, não restringe somente a atuação política do *hi'u*, tendo as mulheres cada vez mais prestígio nessas situações.

Como vislumbrado, a extensão territorial total Kaiowá e Guaraní denominada de *ñane retã*, é constituída por diversas comunidades que se encontram distribuídas na unidade territorial de maior relevância, o *tekoha*, pois é onde é possível exercer o bom modo de ser – *teko porã*, onde se encontram as parentelas, constituídas por um conjunto de fogos domésticos. Para além dessas duas dimensões espaciais, a relação entre um *tekoha* e outro forma uma *tekoha guasu*, que

significa *tekoha* grande, Colman firma que

os trabalhos antropológicos sobre territorialidade guarani têm indicado que cada Tekoha tem relações sociais, trocas econômicas, realização de festas, etc, com outros Tekoha, em geral próximos em termos geográficos. Podemospensar numa pequena rede de 5 a 10 Tekoha, mais ou menos, relacionados entre si, que seria o que está sendo denominado de Tekoha Guasu, ou seja, um território maior com grupos sócio-políticos autônomos, porém relacionados entre si (2015, p. 15).

Por fim, a última categoria aqui apresentada traz em seu cerne um dos elementos principais para se compreender os territórios Kaiowá, isto é, a relacionalidade. As espacialidades presentes em cada categoria apresentada são constituídas umas em relação às outras, sendo que o elo entre os espaços se constitui pelo próprio movimento das pessoas.

1.2 APONTAMENTOS SOBRE AS BASES TERRITORIAIS EM INTERFACE COM A SOCIEDADE OCIDENTAL

Para compreender cada uma das categorias tradicionais acima citadas é preciso levar em consideração o fato de a população Kaiowá ter perdido muitos de seus territórios tendo em vista a interface com a sociedade envolvente. Por isso, existem alguns aspectos específicos relacionados à demanda territorial dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul que chamam a atenção, como a sua situação territorial precária. Apesar de apresentar a segunda maior população originária do país, essa coletividade possui apenas 0,6% das terras ocupadas do estado (AGUILERA URQUIZA, NASCIMENTO, 2013, p. 67).

Não é de relevância para esse trabalho fazer uma exaustiva retomada da história de contato entre os Kaiowá e outros grupos étnicos, partindo do período pré-colombiano até os dias atuais, apesar disso, é importante frisar que o Estado brasileiro historicamente empreendeu ações que culminaram na prejudicial situação territorial verificada hoje. Tal circunstância é resultado de um projeto político o qual não apenas marginalizou como trabalhou contra o interesse das populações indígenas, considerando o interesse na exploração privada dos territórios.

O contato entre as frentes colonizadoras e os povos falantes da língua Guarani localizados no extremo oeste do Brasil tardaram um pouco a acontecer. Tendo o continente americano grandes proporções territoriais, a exploração colonial não se estendeu de forma homogênea no espaço e no tempo, a região litorânea foi a primeira a ser explorada, seguida pelas regiões ricas em ouro, sendo que Mato Grosso do Sul despertou interesse mais tardio por parte do projeto colonizador (CAVALCANTE, 2019, p. 21).

A região além de se encontrar no interior do Brasil, também se localiza no seu limite com demais Estados nacionais sul americanos, dentre eles o Paraguai, país vizinho do estado de Mato Grosso do Sul. Este fato constitui um dado geográfico e social de relevância extrema às populações nativas residentes dessa localidade e de suas continuidades. De modo relacional, o evento decisivo nos rumos da situação territorial dos falantes de Guarani dessa região foi a Guerra da Tríplice Aliança que ocorreu entre 1864 e 1870, mobilizada por Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai, todos países de habitação tradicional desse povo. O seu término além de estabelecer definitivamente a linha que hoje divide os dois países, também estimulou a ocupação da região habitada pelos indígenas por empreendimentos exploratórios. Podemos verificar, portanto, a concretização de duas situações decisivas, a primeira delas é a divisão espacial entre dois Estados nacionais ignorando completamente a espacialidade tradicional Kaiowá, a qual se estendia entre as duas nações, e a segunda é o início da prática do esbulho territorial.

Com o fim da guerra e a imposição da nova delimitação entre os países, o governo brasileiro preocupou-se com a ocupação da região fronteira, e “uma comissão de limites percorreu a região ocupada pelos Kaiowá e Guarani, entre o rio Apa, atual Mato Grosso do Sul e o Salto de Sete Quedas, em Guaira, Paraná” (FERREIRA, 2007, p. 28). Fazia parte dessa comissão Thomaz Larangeira, que recorrendo ao governo obteve por meio do Decreto Imperial nº 8799, de 9 de dezembro de 1882, a primeira concessão de terras devolutas para a exploração da erva-mate nativa, estabelecendo a Companhia Matte Larangeira sob diversos territórios tradicionais indígenas, os quais inclusive, foram utilizados como mão de obra análoga à escrava nos ervais (FERREIRA, 2007).

Esse período caracterizou-se pela hegemonia territorial do empreendimento ervateiro, por isso, foi com o fim do seu monopólio e, conseqüentemente, a abertura de áreas para a ocupação privada nas décadas de 1930 e 1940, que os territórios Kaiowá e Guarani passaram a ser severamente ocupados pela chegada de frentes de expansão no local, os quais estabeleceram fazendas na região por meio da aquisição de terras devolutas onde na verdade localizavam-se territórios tradicionais.

Apesar de esses acontecimentos terem sido datados a partir do estabelecimento do Estado brasileiro enquanto nação independente, a sua engrenagem herdou mecanismos do período colonial no que concerne, dentre outras coisas, na relação assimétrica com os povos indígenas, caracterizando práticas de colonialismo interno¹⁰, por meio das quais “os Estados de origem

¹⁰ Aníbal Quijano (2005) mostra que é no bojo da formação das sociedades latino americanas que os recursos e os produtos do controle do trabalho, do sexo, assim como a autoridade e sua violência e a intersubjetividade e seu conhecimento são colocados sob domínio e disputa. Nesse interino os interesses da minoria branca de viés colonialista foram preteridos no processo de organização política dos novos Estados em detrimento às populações

colonial e imperialista e suas classes dominantes refazem e conservam as relações coloniais com as minorias e as etnias colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras políticas” (CASANOVA, 2007, p. 438).

Dentro dos pressupostos estatais que seguem uma lógica colonialista, o território é constituído a partir de uma base jurídico política vinculada aos fundamentos materiais do Estado nacional, ou seja, o território é visto como a porção do espaço que está submetida à soberania de um determinado Estado” (CAVALCANTE, 2013, p. 32). A noção de soberania está enraizada no bojo da própria concepção de Estado nacional enquanto uma única nação que compreende um Estado. O que ocorre em Estados constituídos em países de história colonial é que os diversos povos que já habitavam seus territórios acabam tendo que travar uma luta pelo direito de se constituírem a partir de seus próprios modos de vida em contraste ao modo hegemônico estatal.

Por isso, a habitação territorial a partir da ocupação tradicional continua sendo um dos maiores entraves das populações indígenas, uma vez que a forma própria de ocupação do território ocidental baseada na propriedade privada e, principalmente nas regiões de disputas colonialistas onde se estabelecem a maior parte dos territórios tradicionais, na apropriação privada do lucro decorrente de extensas áreas de terra, difere significativamente das bases simbólicas que estabelecem os territórios Kaiowá. A luta por território, por conseguinte, não se resume a ocupação de qualquer terra, e sim a recuperação de territórios tradicionais, lembrando que,

O território como algo construído e constantemente reconstruído de acordo com a dinâmica própria de cada população, torna-o inseparável da história de um povo indígena. Remete, portanto, para as ‘contingências históricas’, vivenciadas por determinada população indígena (AGUILERA URQUIZA; NASCIMENTO, 2013, p. 58).

A noção de território, dessa forma, é uma construção social. Appadurai (2004, p. 242), a partir da sua preocupação sobre a produção da localidade em um mundo cada vez mais deslocado tendo em vista desestabilizações transnacionais que o acelerado fluxo de pessoas constitui, critica um projeto etnográfico que tomou a localidade como base e não como figura, ignorando assim a sua ética enquanto propriedade da vida social.

Esse autor faz parte de um grupo de pesquisadores preocupados com o deslocamento de pessoas de seus locais de origem, considerando os processos de globalização. Quando nos deparamos com os povos originários temos a situação contrária, já que a globalização chegou até os indígenas a partir do momento em que o Atlântico foi cruzado, ou seja, não foram eles quem primeiro transpassaram as fronteiras, mas sim as fronteiras quem os transpassaram, e o seu

negras, indígenas e mestiças. A noção de colonialidade do poder é forjada para explicar a continuidade do colonialismo presente em tais nações.

deslocamento entre territórios estatais percorre na verdade os seus próprios caminhos territoriais anteriormente desconhecidos de tais limites. Apesar disso, as considerações propostas por Appadurai (2004) servem também como auxílio para se pensar a noção de território. Em primeiro lugar, tomar a localidade enquanto propriedade da vida social significa compreender que a forma como se ocupa o espaço tem total relação com as categorias que permeiam o modo de existir no mundo relacionado à cultura de um povo.

Duas considerações se valem sobre a questão cultural exposta, ambas relacionadas entre si. Cultura, no sentido aqui proposto, não deve ser entendida como um sistema estático e imutável às contingências históricas, o que nos leva a questão que o contexto colonial atribuído aos povos indígenas legou ressignificações próprias em alguns aspectos culturais, sendo possível verificar como a cultura diante de um evento histórico é orquestrada tradicionalmente pelos sujeitos, como alude Marshal Sahlins (2003).

Tendo isso posto, destaca-se um conceito de uso recorrente tanto na antropologia quanto na geografia, qual seja, territorialidade, que pela interlocução de Paul Little é definido como: “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland” (SACK, 1986, p.19; apud LITTLE, 2003 p. 253). A partir dessa perspectiva, infere-se que as formas culturais de relação com o território das sociedades indígenas se chocaram com o modo em que a sociedade nacional também a estabelece.

No entanto, a partir das considerações culturais aqui propostas, evidencia-se as formulações de Fábio Mura, que em seu livro “À procura do ‘bom viver’: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa”, ao tratar do território opta por privilegiar a noção de dinâmica territorial em detrimento a de territorialidade, uma vez que esse último conceito baseia-se em concepções finitas e prévias de um conjunto de “imagens, símbolos e regras de acesso e de uso aos/dos espaços geográficos, e/ou cósmicos, que expressaria o modo através do qual os integrantes de um grupo humano determinam seus territórios” (MURA, 2019, p. 154).

Explica o autor que esse conceito quando formulado levando em consideração apenas a lógica interna de um grupo, acaba não incluindo os acontecimentos históricos que ocorrem ao redor de um território, como no caso dos povos indígenas os conflitos interétnicos e a dominação colonial, acontecimentos que influenciam nas próprias formulações de categorias culturais. Territorialidade, portanto, enquanto noção que leva em consideração apenas as classificações culturais de um grupo expressas em uma superfície externa de modo isolado, é encarada por Mura não como um determinante, mas sim como um resultado de processos mais complexos. A dinâmica territorial, ao contrário, é pretendida por levar em consideração:

O movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levamos integrantes de grupos sociais e étnicos diferentes a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo (MURA, 2019, p. 153).

Para melhor compreender o resultado de tal implicação teórica, vejamos as conotações ao redor de *tekoha*, que é, sem dúvidas, uma das categorias mais importantes tratando-se da dinâmica territorial Kaiowá.

Fábio Mura traz à baila a reflexão ao redor dos limites passados e presentes do espaço denominado *tekoha*. O autor conclui que nos tempos passados as reflexões acerca de distâncias físicas e fronteiras não eram bem demarcadas, sendo os espaços de moradia referidos aos acidentes geográficos e memórias de seus habitantes. A crescente demanda de terras, por conseguinte, fez com que os indígenas passassem a dar uma importância extrema aos locais fisicamente delimitados, aqueles que lutavam pela demarcação, expressos por meio da categoria *tekoha*¹¹ (MURA, 2019, p. 169-170). Observa-se que esse é um exemplo de como a relação entre o Estado brasileiro e os povos indígenas fez com que uma categoria tradicional fosse repensada, e passada a ser usada politicamente tendo em vista o reconhecimento de seus direitos aos territórios tradicionalmente ocupados, estabelecido pela Constituição Federal de 1988.

Sintetizando o exposto, tomar a vida social como substrato para se compreender o território significa conceder a relação tanto com lugares físicos, quanto com lugares imaginados um espaço privilegiado.

O aspecto relacional, nesse sentido, é tomado aqui como dimensão fundamental para que de fato seja possível tomar o território como uma construção baseada, dentre outras coisas, no movimento, e não somente em uma base imutável. Quando olhamos para territórios indígenas uma série de relações devem ser levadas em consideração. Inicialmente, devem ser consideradas as relações dos próprios aspectos sociais com o território, dentre os Kaiowá, pode-se citar a cosmologia, a política e a cultura como construtoras de vinculações específicas com o espaço.

¹¹ Ainda sobre a discussão ao redor de *tekoha*, Pimentel (2012) mostra os entraves ao redor da discussão da categoria entre Mura (2006) e Pereira (2004). Mura dirige sua crítica a Pereira por acreditar que esse desvincula a noção de *tekoha* do espaço, considerando que o conceito parte de uma concepção político-religiosa que teve como efeito do contato interétnico os assentamentos comunitários. Mura acredita que assim o autor trata as características de *tekoha*, tais quais foram apresentadas por Melià, como a-históricas. (MURA, 120-1 apud PIMENTEL, p. 93). Como adverte Pimentel, trata-se de uma discussão que põe em lados opostos a noção de conceito como produto de um contexto histórico, e como produção que se realiza historicamente (2004, p. 94). Para balizar o embate, o autor utiliza-se de Sahlins (1990, p. 7 apud PIMENTEL, 2012, p. 95), e conclui que tanto Mura como Pereira possuem razão, baseando-se na noção de história como “ordenada culturalmente”, mas considerando também que “a cultura é alterada historicamente na ação”.

Não desassociada desse ponto estão as relações dos próprios constituintes do coletivo étnico entre si, mais tarde se buscará mostrar como os movimentos interior e exterior das mulheres tendo em vista as suas trajetórias de vida constroem a moldura do território que habitam.

Além desses aspectos de caráter interior ao grupo em questão, é preciso também levar em consideração as relações exteriores constituídas entre diferentes grupos sociais e os seus modos específicos de se relacionar com o território, pois essa situação também gerará consequências na maneira de organização territorial de um grupo em contato com o outro. Por isso, a relação assimétrica entre o Estado brasileiro de base político-ideológica ocidental capitalista e os povos indígenas se reflete, sobretudo, nas ações de colonialismo interno direcionadas aos últimos.

1.2.1 Ñande Ru Marangatu

Dentro desse contexto, é possível atrelar os acontecimentos históricos de determinado território indígena ao próprio desenrolar da constituição de vida de seus habitantes. Nesse sentido, os antecedentes de esbulho, lutas e conquistas de Ñande Ru Marangatu revelam contornos mais enfáticos para a real compreensão daquilo que se pretende aprofundar, os caminhos de vida das mulheres Kaiowá, congregados aos caminhos sociais e materiais do seu próprio povo.

Eis, portanto, uma breve apresentação histórica e etnográfica da referida comunidade: Ñande Ru Marangatu situa-se na zona rural do município de Antônio João, ao lado esquerdo da rodovia MS – 384, quando se parte da região ao norte do território. Assim que vamos nos distanciando da cidade e nos aproximando da Terra Indígena uma primeira imagem chama a atenção, diversos Kaiowá, inclusive mulheres e crianças, caminham na beira da rodovia que sequer tem acostamento, tanto no sentido da comunidade à cidade quanto no sentido contrário.

Para quem foi a campo com o intuito de estudar o *oguatá* e seus caminhos, as primeiras percepções, ainda dentro do carro ao se aproximar da comunidade, emergem de modo instigante e incômodo: a caminhada se impõe logo de cara. Apesar do perigo tremendo, esse parece ser o único percurso disponível para que aqueles que não possuem veículo cheguem e voltem da cidade. A situação prefigura uma representação metafórica do tratamento do Estado brasileiro em relação aos povos indígenas, o lugar à margem, sob iminente perigo, é a posição que o *modus operandi* sempre buscou direcionar a esses povos.

A vista assim que vai se aproximando de Ñande Ru Marangatu além de ser impactada pela presença das pessoas na rodovia, também tem o vislumbre da paisagem natural belíssima que a região possui, sendo caracterizada pela grande presença de morros, dentre eles o Cerro Marangatu,

o epicentro religioso de grande importância histórica e cosmológica para a comunidade, considerado um lugar sagrado, como pode ser visto na fotografia a seguir:

Figura 2: Cerro Marangatu



Fonte: Arquivo da Autora – Trabalho de campo abril/2021

A Terra Indígena fica à esquerda da rodovia para quem parte de Antônio João, enquanto ao lado direito encontram-se propriedades particulares de monocultura. Chama a atenção a enorme diferença que esses dois modos distintos de apropriação territorial causa na paisagem: enquanto ao lado esquerdo é possível ver a diversidade da flora, com árvores variadas, do outro lado, ao contrário, vê-se o impacto do desmatamento com a quase inexistência de vegetação natural sendo substituído pela monótona plantação de soja ou milho.

Apesar da Terra Indígena, a partir da fala dos interlocutores, dividir-se em diversas localidades, é possível comprimi-las entre a Aldeia Campestre e o *tekoha* Marangatu.

Campestre configura modelos de ocupação e habitação mesclados aos modelos da sociedade envolvente, parecendo-se com um bairro. A maior parte das casas são de alvenaria ou madeira, localizando-se próximas umas das outras. Aí também se localiza a Escola Municipal *Mbo Eroy Tupa I Arandu Reno* e um posto de saúde. Já no *tekoha* Marangatu a forma de ocupação obedece outros moldes, onde uma família extensa habita uma área com a presença de algumas casas próximas umas das outras que comportam uma ou mais famílias nucleares, tendo uma roça perto da casa dos chefes da família. O território total soma 9.317 ha, onde residem em 80% dessa totalidade 250 famílias e aproximadamente 1600 pessoas.

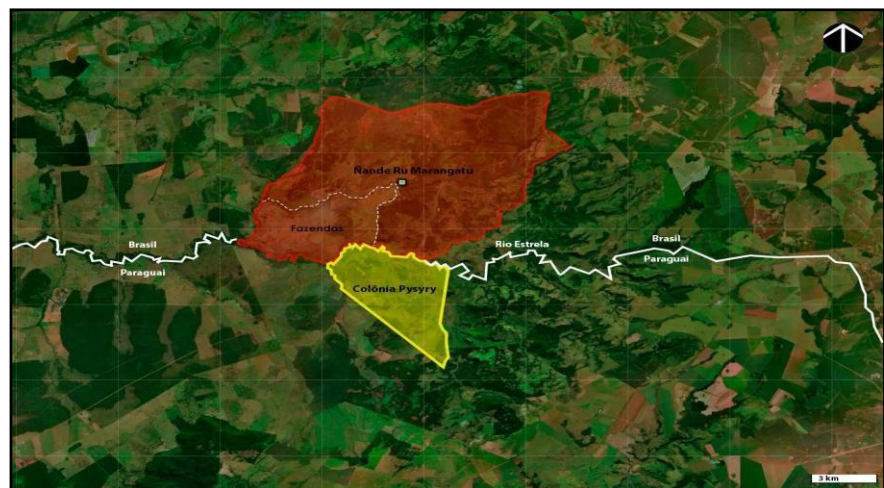
Nas conversas que tive com minhas interlocutoras, de forma espontânea sempre surgia

relato sobre a retomada que ocorreu no ano 2015, à beira do rio Estrelinha, resultando na morte de Simeão Vilhalva. Por meio desses relatos, é possível verificar a presença fundamental das mulheres nesse processo, mostrando como a questão territorial é um dos afluentes principais que forma o curso d'água que é a trajetória de vida das mesmas, sendo uma questão indissociável à outra. Em um desses relatos, Inayê afirma:

Esse oguatá, esse caminho que a gente percorre, esse caminho que a gente já chegou até aqui em 2021 é um caminho longo, então desde os colonizadores quando chegou e colonizou os indígenas, o seu território, o seu tekoha tradicional, com certeza as mulheres foram protagonistas nessa história, porque sempre permaneceram junto a seus filhos, a seus esposos, e lutando pelos seus direitos, nunca mediram medo, eu lembro quando a gente fez retomada, quem tomou a frente? Foram as mulheres, não foram os homens, meu marido foi atrás de mim porque eu fui (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu. 2021).

Para compreender melhor esse processo é necessário regressar alguns anos. Importa ressaltar que o território em pauta se localiza em região de fronteira com o Paraguai, sendo que desse lado encontra-se a TI Psyry, onde reside a comunidade Kaiowá/Paĩ-tavyterã localizada no Departamento de Amambay, distrito de Pedro Juan Caballero, sendo o território reconhecido pelo governo paraguaio em meados de 1970 (OLIVEIRA, PEREIRA, 2009, p. 39). Fisicamente o que separa as comunidades é o rio Estrela, juridicamente há a separação político-estatal de ambos os países, apesar de social e culturalmente as comunidades manterem relações históricas, sendo a fronteira, principalmente em tempos passados, mera projeção artificial tendo em vista o fluxo de relações dentre as comunidades, como mostra a figura:

Figura 3 – Tekoha Guasu Ñande Ru Marangatu/Psyry



Fonte: Rodrigues (2019)

Se por um lado em 1970 a comunidade paraguaia estava tendo os seus direitos assegurados por meio da delimitação de seu território, por outro, na mesma década,

parte da população Kaiowa de Ñande Ru Marangatu, outrora conhecida como Cerro Marangatu, vivia em Pysyry porque se viu obrigada a deixar a área e buscou abrigo entre seus parentes residentes do outro lado do rio Estrela – também conhecido como “Estrelão” –, no país vizinho” (OLIVEIRA, PEREIRA, 2009, p. 36).

O deslocamento forçado supracitado foi necessário uma vez que os territórios de ocupação tradicional Kaiowá na região do Cerro Marangatu passaram a ser ocupadas por requerentes de terras vindos de Minas Gerais, no final da década de 40 e início da década de

50. A situação é detalhada na perícia antropológica amplamente utilizada nessa pesquisa, denominada “Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul” de autoria dos antropólogos Levi Marques Pereira e Jorge Eremites de Oliveira (2009).

Os peritos em questão a partir de documentos históricos, dados arqueológicos, narrativas orais dos indígenas e de regionais averiguaram o fato da região ao redor do Cerro Marangatu ser de ocupação tradicional Kaiowá. Apesar disso, a comunidade foi expulsada de suas terras que foram consideradas devolutas de modo equivocado, e por isso passada a pequenos proprietários e, posteriormente, a Milton Corrêa que possuía grande influência política e poderio econômico à época, e depois ao seu compadre e conterrâneo PioSilva (OLIVEIRA, PEREIRA, 2009).

O relatório de averiguação da ocupação tradicional da terra pela comunidade de Marangatu ocorreu apenas no ano de 2000, realizado pelo antropólogo Rubem F. Thomaz. Segundo o mesmo, desde 1973 havia intentos para que os Kaiowá saíssem da região, os quais se recusam desde então. Por meio do relatório do referido antropólogo da Terra Indígena de *Pirakua*, é possível saber que a FUNAI já tinha conhecimento da reivindicação de Marangatu.

Atualmente Ñande Ru Marangatu foi homologada, apesar de, posteriormente, esta ter sido suspensa parcialmente por liminar da Justiça em 2005. Nesse interino, a população habita parte da área de ocupação tradicional, apesar de outra parte ainda ser usada por fazendeiros. De acordo com as interlocuções realizadas na pesquisa de Cavararo Rodrigues (2019), parte dessas fazendas pertence à Dácio Queiroz Silva, ex-prefeito de Antônio João por dois mandatos. Constata-se ainda que:

as fazendas estão localizadas próximas à margem do córrego Estrelinha, ocupando o território tradicional e embarçando o *oguata* dos indígenas para visita aos seus parentes residentes do outro lado da fronteira, e inibindo a prática da pesca no Rio Estrelinha e no Rio Estrela (2019, p. 58).

Como vislumbrado, a comunidade de Ñande Ru Marangatu tem um longo histórico que, infelizmente, caracteriza-se pela luta constante pelo direito de continuar residindo em seu território tradicional. Toda essa situação de insegurança e batalhas foi marcada, por seu turno,

pela memória de grandes líderes.

Foi a partir da década de 1980 que os conflitos pelo território se acirraram, sendo que em 1983 ocorre a morte de Marçal de Souza, uma liderança de importância não só para os povos de língua Guarani, mas para os indígenas de todo o Brasil, em ocasião da sua enorme projeção em nível nacional e também internacional, tendo discursado ao Papa João Paulo II em 1980. Marçal, conhecido como Tupã'í, defendia incansavelmente a demarcação dos territórios indígenas, e foi em sua própria casa, na aldeia Campestre, dentro de Ñande Ru Marangatu, que com cinco tiros foi morto por dois fazendeiros, os quais mesmo diante de provas foram absolvidos do crime.

A aldeia Campestre, por sua vez, configura a lembrança de Alziro Vilhalva, seu então cacique na década de 1970. Sua família resistiu aos intentos de saírem do local por parte da prefeitura e, posteriormente, conseguiram o apoio da comunidade para retomar as suas terras de ocupação tradicional. Assassinado em 2015, a memória de Simeão Vilhalva compõe o imaginário histórico afetivo da comunidade, tendo sido mais uma vítima perdida em confrontos pela retomada de terras.

Além desses nomes de imensa importância na história de luta de Ñande Ru Marangatu, que devem ser sempre lembrados com muito respeito, ressalto também por meio da fala de minhas interlocutoras a presença de lideranças femininas que foram fundamentais na comunidade, e que, mesmo povoando a memória dos Kaiowá, nem sempre povoam as páginas acadêmicas.

Destaca-se, nesse sentido, a figura de Leia Quinteiro. Na pesquisa em tela, três são as principais construtoras dos resultados produzidos, e todas possuíam relações ou de parentesco ou de afinidade com Leia, sendo uma filha, uma sobrinha e uma companheira de luta. Leia, pelas palavras de Alenir, sua sobrinha “foi uma grande liderança aqui, juntamente com outras lideranças, ela era tudo né” (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

Chama a atenção o destaque a consideração de que Leia era tudo, afinal, nesse contexto, o que significa ser tudo? Leia, enquanto mulher, além de produzir e reproduzir a base social Kaiowá, isto é, a família, também atuou como uma pilastra nos movimentos de retomada, principalmente em 2015, além de todo o seu trabalho enquanto educadora, tendo esse a levado a residência em Ñande Ru Marangatu. Sua vida congregou histórias de mobilidade e luta pelo seu povo e pelos territórios tradicionais, merecendo menção.

1.3 ESPAÇOS QUE SE LIGAM – ENTRE CAMINHOS E CAMINHADAS

Após o percurso de escrita percorrido até o momento, o qual apresentou as categorias tradicionais de ocupação espacial do território, assim como o contexto de contínua construção territorial que a interface com a sociedade envolvente legou, importa nesse momento continuar os caminhos do primeiro capítulo através da apresentação da perspectiva da mobilidade.

Cada um dos elementos territoriais que fazem parte do espaço Kaiowá, a se citar o *tekoha*, o *tekoha guasu* e o *ñane retã*, não são constituídos isoladamente, ao contrário, mantêm entre si grande intercâmbio constituindo um espaço de comunicação, como afere Colman (2015). Desse modo, a expansão territorial Kaiowá pode ser compreendida a partir de distintas unidades territoriais contíguas uma as outras, as quais são substanciadas pelas relações que constituem a sua unidade local e supralocal. O território é, portanto, desenhado pelas relações traçadas no espaço.

Para melhor compreender o exposto, duas categorias nativas servirão de inspiração para que se pense em categorias antropológicas, fazendo um diálogo entre ambas, são elas: *tapepo'i*, representando os caminhos, e *oguatá* representando a mobilidade. Tais categorias serão utilizadas de modo a privilegiar o movimento a partir de uma perspectiva territorial, sendo que os seus sentidos não são únicos, mas diversos e complementares.

Constituir uma trajetória de vida Kaiowá implica em fazer e refazer tais relações no espaço e no tempo, sejam elas de cunho social, econômico, cultural ou político, e uma das formas de tecê-las é por meio da mobilidade espacial, denominada na literatura de *oguatá* ou *ojeguatá*.

A partir de relatos informais de campo, recebi como uma das interpretações acerca do *oguatá* o significado de “andar por aí” ou “passear”. Para Colman (2015, p. 16), essa mobilidade impulsionada pelas relações supracitadas é responsável pela existência de um ente sociológico maior que o *tekoha*, ou seja, o próprio povo Guarani. A partir da presente abordagem privilegiada às mulheres, é possível inferir que o mover-se pelo espaço trilha não somente as suas próprias trajetórias de vida, como os seus territórios sociais e a criação e recriação dos Kaiowá enquanto grupo étnico.

Os estudos etnográficos pautados nos povos de língua Guarani atestam a grande mobilidade presente nesse grupo étnico, em sua grande maioria percorrida dentro de seu território tradicional amplo, denominado de *ñane retã*. É comum quando se conversa com esses sujeitos e se conhece as suas histórias de vida perceber que os seus locais de moradia não se restringem somente ao local onde nasceram, isso é presente inclusive dentre as mulheres que fizeram parte dessa pesquisa, como se verá mais adiante.

Os motivos decorrentes do *oguatá*, isto é, das andanças, prescrevem de diversas situações, circundando os campos cosmológicos, políticos e sociais. Oliveira e Pereira citam a decisão de se deslocar recebida em sonho, ou até mesmo em sinais da natureza, como o canto dos pássaros e a coloração do poente, sendo esses sinais interpretados pelos líderes religiosos do grupo (2009, p. 251).

De maneira correlata, Almiros Machado, antropólogo filho de mãe Avá Guarani e pai Terena, destaca que o pôr-se a caminhar é acionado por meio do gatilho dos sonhos, que são interpretados pelo orientador espiritual (2015, p. 31). Ainda de acordo com o mesmo autor, as grandes caminhadas Guarani aconteciam em primeiro lugar tendo em vista a busca pela *yvy marãe'y*, isto é, a terra sem mal, essa terra seria o lugar onde não se morreria mais e onde seria possível viver o bom modo de ser direcionados pelos *ñanderu* e *ñandesy* que eram guiados pelos seus sonhos. Os grupos Guarani podiam se deslocar rumo ao nascente, ao norte ou ao oeste, essa caminhada é, de acordo com o autor, conhecida como *oguatá guassu* (MACHADO, 2015, p. 36).

Em sua tese, entretanto, Machado nos convida a ter outro olhar sobre a afirmação de que os Guarani persistem numa busca incessante pela terra sem mal, sendo que ele chega a chamar essa motivação de “mito acadêmico guarani”. É evidente que com isso o autor não busca negar a motivação que ele mesmo explica em sua pesquisa, a qual ocorria sobretudo nos tempos passados, apesar disso, ele reitera que a cosmologia Guarani deve ser entendida de forma holística, levando em consideração tanto os sonhos como a interação com as outras sociedades, de modo que se no passado se acreditava que a terra sem mal encontrava-se do outro lado do mar, nos dias atuais acredita-se que ela pode ser alcançada por meio do caminho espiritual (MACHADO, 2015).

Melià (1990) quando trata do tema da busca pela terra sem mal reitera que ela se trata de um ao lado de tantos elementos relacionados a um sistema de reciprocidade necessário para o bom modo de ser Guarani, e que, portanto, é ameaçado de diversas formas, a exemplo de fatores ecológicos, perturbações sociais e inquietudes religiosas. A busca pela terra sem mal, conclui o autor, manifesta-se sob diversas formas, desde o próprio deslocamento até o “caminho espiritual” (MELIÀ, 1990, p. 42).

A elucidação proferida por Rosa Colman, “o povo Guarani é um povo que caminha” (2015, p. 168), é verificado no cotidiano dessa população sob diversas razões e, por isso mesmo, o caminhar das mulheres se tornou fonte de inspiração para essa pesquisa. Almiros Machado se pergunta: “o que se responderia a um guarani se este perguntasse: há outro modo de viver sem caminhar? Há vida sem caminhar?” (2015, p. 59).

Do ponto de vista cultural as andanças decorrem de diversas motivações. Tanto no

passado como no presente o deslocamento dentro ou dentre comunidades distintas pode se dar, dentre outros motivos, pela visitação de parentes. Essa caminhada pode envolver uma pessoa ou um grupo familiar, além disso, o tempo de duração pode variar entre um dia, semanas, ou até mesmo é possível que uma família passe a residir na comunidade visitada. Ademais, é possível citar a possibilidade de casamento como uma razão para os deslocamentos quando se é solteiro/a (MACHADO 2015, COLMAN, 2015). Outro motor se encontra na visita tendo em vista a realização de cerimônias festivas e rituais, como *omitãpepy* - iniciação masculina - e o *avatikyry* – batismo do milho verde.

Spensy Pimentel narra em sua tese de doutorado que os idosos da região do Apa carregavam vivos em suas memórias as longas caminhadas que faziam para participarem de festanças que eram comumente realizadas no passado dentre comunidades, sendo que os anfitriões eram rememorados a partir da correspondência que se faziam com seus territórios. Ainda de acordo com as narrações feitas pelos interlocutores de Pimentel, as cerimônias do *mitãpepy*, e do *avatikyry* eram recordadas, mas, o evento de maior periodicidade era *oguaxiré*, onde diziam a ele que “não era incomum, ao terminar uma festa em um lugar, já seguir para outro, antes de ir para casa, em função de novo convite para outra festa” (2012, p.103).

A etnologia mostra que a cosmologia e a cultura Guarani acionadas sob a ótica do mover-se, também caminharam ao lado de acontecimentos históricos e políticos considerando o contato com outras sociedades, sobretudo a ocidental. Machado relembra que no período colonial os deslocamentos eram motivados pela fuga das bandeiras e da possibilidade de escravidão, onde adentravam cada vez mais nas matas (2015, p. 36). Brand, por sua vez, aponta o *oguata* dentro do mesmo território enquanto alternativa de uma vida melhor toda vez que as condições se tornavam indesejáveis, como em casos de mal-estar ou de doenças da terra (1997, p. 129). Para além disso, o autor introduz o conceito nativo de *esparramo*, que caracteriza os deslocamentos tendo em vista os conflitos fundiários, resultando na expulsão de suas terras por terceiros, ocasionando a dispersão e a desintegração de famílias extensas. De modo correlato, Colman reitera que "na atualidade, os Kaiowá e Guarani mesclam estamobabilidade espacial intrínseca ao sistema social, *oguata* porã, com o *sarambipa*. Em seus relatos, sempre ouvimos ‘é melhor mudar do que brigar’" (2015, p 18), fato que ocorreu com muitas famílias que residiam em Ñande Ru Marangatu quando suas terras passaram a ser invadidas na década de 1950.

Na pesquisa desenvolvida na mesma TI por Cavararo Rodrigues (2019), a autora dá ênfase à história da família de seu Salvador e dona Leonarda, principalmente no capítulo denominado “Oguata Guasu de retorno”. Após o processo de esbulho territorial, a família foi residir na Colônia *Pysyry*, localizada no Paraguai, apesar de tradicionalmente corresponder ao

mesmo *tekoha guasu* de *Ñande Ru Marangatu* e, por isso, tratar-se do mesmo território tradicional Kaiowá, tendo o rio Estrelão como divisa natural entre ambos. Após aproximadamente dez anos, na década de 1980, fizeram o *oguada guasu* de retorno, isto é, voltaram para a aldeia Campestre, localizada dentro de *Ñande Ru Marangatu*, onde lutaram com muitas outras famílias pelo direito de reocupação do território que é de habitação tradicional Kaiowá (RODRIGUES, 2019, p. 46).

Assim, não é possível traçar somente uma, mas sim diversas razões para o pôr-se a caminhar, isto é, a mobilidade tão presente dentre os coletivos Kaiowá e Guarani. De modo semelhante, ao fazer uma crítica ao caminhar Guarani com uma única intencionalidade, no caso a busca pela terra sem mal, Machado adverte:

não estou negando que o oguatá (caminhar) ficou restringido e sim que novas formas de realizá-lo surgiram se antes se ia a pé, hoje se vence as distâncias de bicicleta, moto, carro, ônibus, trem, avião e quando é o caso chega-se ao destino exercitando o expresso “pé dois” (2015, p. 58-59).

Partindo de uma perspectiva semelhante à de Machado, no desenvolver da pesquisa em tela pude perceber como a vida das mulheres que a compõem é permeada por novas óticas ao redor da mobilidade. Mais a frente me proponho a delinear seus caminhos de forma mais detalhada, entretanto, é possível adiantar que essas trajetórias de vida revelam que a busca pelo ensino superior, cada vez mais frequente na atualidade, e a sua consequente atuação profissional dentro das comunidades é constituinte de um novo olhar ao mover-se, assim como a própria participação no movimento indígena.

Depreende-se, portanto, que o *oguatá* prescreve de diversas motivações, porém é possível observar que dentre todas elas as relações fazem parte da centralidade do processo, seja com a espiritualidade, com o território ou com as pessoas, desse modo, relacionar-se implica em mover-se, e mover-se implica em percorrer caminhos. Não à toa os caminhos constituem um elemento de grande importância nas esferas territoriais e sociais Kaiowá, dentro dos *tekoha* eles são muito bem delimitados e possuem um nome próprio, *tapepo'i*, que são trilhas que existem no chão e ligam um lugar a outro. Essas trilhas, por sua vez, são espaços existentes nos territórios que podem nos informar os locais onde se estabelecem relações sociais. Comumente elas estão situadas entre um fogo doméstico e outro, ou seja, entre as residências que constituem uma mesma parentela e que, por isso, situam-se próximas espacialmente.

Olhando para o significado palavra, *tapepo'i* remete-se a um caminho estreito em oposição às estradas largas construídas pela sociedade envolvente. Apesar disso, essas estradas também são encontradas hoje dentro dos territórios Kaiowá e passaram a constituir importante espaço de locomoção de seus habitantes, esses caminhos, por sua vez, são percorridos pelas

mulheres diariamente.

Cito nesse momento um relato de campo acerca de como pude experienciar os *tapepo'i* dentro da comunidade. Certa vez ouvi em uma reunião antropológica que um dos modos de ganhar a confiança dos Kaiowá era tendo primeiro a confiança das crianças. Pude vivenciar na prática essa assertiva em uma visita de campo, onde eu estava na casa do seu Salvador e da dona Leonarda. A presença das crianças é sempre uma imagem muito marcante quando se chega às residências da comunidade, a maior parte das vezes que cheguei à casa dos cabeças da parentela os *mitã* encontravam-se lá, a princípio não era possível vê-los, mas logo iam aparecendo um por um, até que se estava na presença de aproximadamente oito crianças. Nesse dia tinha em meu pescoço um instrumento de grande importância para o fazer antropológico, a máquina fotográfica, e não destaco a sua proeminência apenas pelo fato dela propiciar a recordação visual das cenas vividas, mas também porque ela pode se tornar um instrumento de aproximação com as pessoas, e foi o que ocorreu nesse caso. Percebi que as crianças gostavam de serem fotografadas e depois verem as fotos, e então fiz disso uma brincadeira, entre uma foto e outra eu ia perguntando coisas relacionadas ao espaço ao redor, e então, quando as crianças já estavam mais ambientadas com minha presença, e após pedirem a permissão da mãe, as duas crianças mais velhas que ali se encontravam, os gêmeos Rafael e Rafaela, filhos de Olinda, uma das filhas de seu Salvador e dona Leonarda, me convidaram para conhecer a casa deles, o que me deixou bastante empolgada. Depois eles me levaram ainda em outra casa, a de sua irmã mais velha, a partir disso me ficou clara a presença do *tapepo'i* entre uma casa e outra, próximas em termos geográficos e ligadas pelos caminhos estreitos, como pode ser visto na fotografia a seguir:

Figura 04 – Crianças kaiowá no *tapepo'i*



Fonte:arquivo da autora – Trabalho de campo Abril/2021.

Os *tapepo'i* não ligam apenas as residências entre si, a existências desses trilheiros bem delimitados que partem de uma casa podem ligá-la a diversos outros lugares sociais que fazem parte da realidade dos territórios Kaiowá e, por isso mesmo, é bastante comum que andemos por eles quando os indígenas querem nos mostrar algum espaço em particular, como afere Pereira:

existe uma série de outros caminhos ligados a casa; a) ao local onde se busca água para as atividades domésticas, preferencialmente uma mina; b) ao rio onde os integrantes tomam banho e as mulheres lavam roupa; c) a roça, onde se vai trabalhar e buscar os produtos da lavoura; d) a escola, igreja, sede do posto da Funai, campo de futebol, locais que constituem atualmente espaços públicos e de socialidade (2016, p. 35).

A partir de um exercício imaginativo, é possível entrever os *tapepo'i* visualmente como desenhos que são registrados no solo, como quando pegamos um graveto e fazemos um risco no chão de terra, nesse caso, os riscos são feitos pelos próprios pés das pessoas que traçam no espaço os rastros de suas relações, uma vez que caminhar significa sempre ir ao encontro de algo ou alguém. Na fotografia que se segue podemos ver um *tapepo'i* que liga uma casa à roça, e os/as indígenas andando por ele. O compasso dos pés seguem o mesmo ritmo da caminhada, e os corpos se organizam enfileirados obedecendo ao espaço estreito que o caminho perfaz.

Figura 05 – *Tapepo'i* para se chegar à roça



Fonte: arquivo da autora – Trabalho de campo Abril/2021.

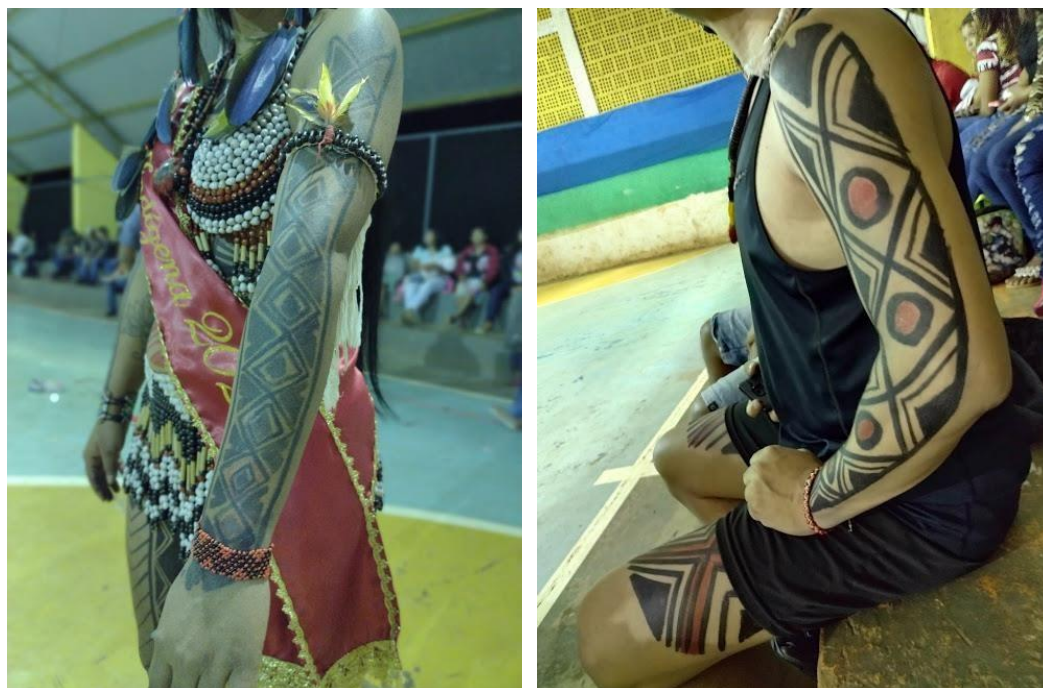
A importância desses trilhos mais uma vez me foi confirmada por meio de imagens. Em um dos momentos em que estive na comunidade pude participar de um desfile de Miss e Mister *Ñande Ru Marangatu*, realizado em comemoração ao dia do índio. Nesse evento bastante apreciado por diversas comunidades indígenas, os meninos e meninas exaltam parte de sua cultura por meio de pinturas corporais e vestimenta de roupas tradicionais.

No momento anterior ao desfile, enquanto aguardava o seu início, iniciei uma conversa informal com um professor de Amambai que estava com o corpo ornado pelas pinturas e estava fazendo parte da festa, pois foi visitar sua tia naquele mesmo final de semana, exemplificando a mobilidade tendo em vista uma visita a parentela. Descobri então que as pinturas em seu braço representavam uma *oga psy*, isto é, uma casa grande vista de cima, e os caminhos ao seu redor.

Caberia uma pesquisa inteira para tratar dos grafismos Kaiowá e seus significados, tema esse que tenho muito pouco domínio, mas é possível inferir que se estão presentes até mesmo nas pinturas, os caminhos possuem um valor especial para essa cultura. Ao final, em meio a muitas fotografias e demanda de atenção, consegui uma breve conversa com a vencedora do Miss *Ñande Ru Marangatu*, seus braços e pernas carregavam os grafismos, e a noção de caminhos também foi a mim apresentada em relação a pintura que tinha em seu braço, segundo

ela, representava as casas e as ruas ao seu redor.

Figuras 06/07 – Pintura corporal para o evento simbolizando trilhas



Fonte: arquivo da autora – Trabalho de campo Maio/2021.

Desta feita, os *tapepo'i* enquanto espaços trilhados no chão que ligam um lugar ao outro e evidenciam uma relacionalidade constante no sistema Kaiowá, me levou a noção de caminhos. Os *tapepo'i* não foram diretamente mencionados quando me explicavam os grafismos, apesar disso, foram utilizadas as palavras caminhos e ruas, portanto, está-se a falar dos espaços por onde transitam.

A própria mitologia Kaiowá é embutida de noções acerca de caminhos, uma vez em que há diversas referências às primeiras aberturas realizadas pelos deuses e heróis míticos. A primeira divindade, *Ñanderuvusu*, abriu seu caminho ao céu quando abandonou a terra e, posteriormente a isso, o seu primogênito *Pa'i Kuara* seguiu os rastros da trilha do pai até os patamares celestiais, deixando o exemplo aos humanos que devem seguir a mesma trilha (PEREIRA, 2016, p. 114).

Ainda de acordo com a visão tradicional Kaiowá da criação do mundo, a terra continua se expandindo. Segundo Benites, isso é uma referência à própria mobilidade tradicional, isto é, ao *oguatá*, por meio do qual sempre se está ocupando o espaço de modo a não produzir fixação no mesmo lugar, o que seria uma condição dada pelo seu próprio deus (BENITES, 2014, p. 35).

A continuação de alguns elementos encontrados nos mitos de criação presentes ainda

hoje na prática de vida Kaiowá, apesar de se constituírem a partir de dinâmicas diferentes, vai ao encontro do que Sahlins denominou de mitopraxis ao estudar o contato da sociedade havaiana com a inglesa, a partir do momento em que a chefia havaiana incluiu a aparição do capitão Cook em seus próprios termos mitopráticos (SAHLINS, 2003, p. 180). Se por um lado a formação de caminhos foi importante na criação do espaço habitado pelos primeiros Kaiowá, as mulheres hoje permanecem perfazendo as suas trajetórias por meio da continuação e da abertura de novos trajetos, sejam eles no espaço ou na sua própria constituição de vida.

Os caminhos trilhados no ambiente, isto é, os *tapepo'i*, foram e ainda são constituídos por meio do *oguatá*, ou em outro termo, pela caminhada. Essa prática possui correspondência na cosmologia Kaiowá, ainda que na atualidade também seja acionada a partir de outros termos, e constitui a tessitura das relações sociais trilhadas tanto no espaço geográfico como no espaço cultural, uma vez que “abrir caminho é criar um lastro para relações sociais” (PEREIRA, 2016, p. 114). Por isso, o movimento é parte fundamental do modo de ser Kaiowá, como sinaliza Almiros Machado “caminhar faz parte de nossa filosofia de vida, pois tudo que tem vida caminha” (MACHADO, 2015, p. 32).

A correlação entre vida e movimento é também o tema central de um dos livros de Tim Ingold (2015), o qual o próprio nome já evoca sua proposição “Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição”. Dentro dessa obra um dos capítulos é dedicado à cultura no chão, por onde o mundo é percebido através dos pés. O antropólogo atesta em seu livro a forma pela qual tendemos a enxergar os seres humanos fora da esfera do ambiente que o circunda, o que não corresponde à vida. Dentro dessa perspectiva, Ingold discute que um dos triunfos da evolução é retratado como a ascensão da cabeça sobre os calcanhares, modo que os pés têm sido cada vez mais retirados da esfera de atuação do intelecto e utilizados como meros aparatos mecânicos, principalmente após o início da Modernidade. Conclui o autor que “graças a suas mãos e suas botas pesadas o homem civilizado, ao que parece, é em cada centímetro um cientista em cima, mas uma máquina em baixo” (INGOLD, 2015, p. 74). Mais ainda, a materialização da cultura do sedentarismo é vislumbrada no uso de botas e poltronas, onde a possibilidade de pensar com os pés é cada vez mais dissipada (*ibidem*, p. 78).

É interessante refletir que um dos meios de conhecimento de vida presente dentre os/as Kaiowá é o pensar por meio dos pés, levando em consideração as caminhadas que empreendem seja dentro do território ou para fora dele. Ao tratar da palavra guarani *arandu*, que pela tradução de Montoya une o termo *ára* - tempo-espaço, com o verbo *andu* – sentir os sentidos, Machado interpela uma coerência com Ingold na medida em que ele considera a aproximação dos sentidos com a percepção/relação dos seres humanos. O primeiro autor, por

sua vez, enxerga nisso uma completude com o estilo de vida guarani, pois pelas suas palavras se Ingold “entende o conhecimento humano como a qualidade e capacidade de captar e reconhecer sinais, pistas, indicações que se apresentam ao ser humano” (MACHADO, 2015, p. 49), assim também é ao longo da caminhada guarani onde se

desenvolve habilidades para responder com rapidez e precisão, em razão de saber captar, identificar, classificar o que se apresenta, pois para um guarani esses “fenômenos” podem assumir o significado de *mbojerá* (criar-se por si mesmo) (ibidem).

Caminhar é uma forma de ser e estar no mundo ao mesmo tempo em que se aprende com e sobre ele. A possibilidade de pensar por meio dos pés acabava sendo evocada em alguns momentos em que estive em campo, mesmo que de forma não explícita. Em uma dessas ocasiões, Inayê ao relatar sobre o porquê de ter saído de Campestre onde as casas são mais perto uma das outras e com pouco espaço de mata ao redor, para ir residir na região do Itaquiraí, explicou que fez essa escolha para que os seus filhos pudessem ter ensinamentos sobre caça e pesca, uma vez que na atual localidade há um espaço de maior contato com a natureza mais preservada, garantindo às crianças uma maior mobilidade e relação com o ambiente físico ao seu redor.

Além disso, cito de modo mais próximo uma experiência com dona Leonarda. Assim que se entra na estrada que dá para a casa dos anciãos aparece à frente dos olhos, bem ao fundo, o Cerro Marangatu, já preludiando a experiência de grande privilégio que é poder conversar com esse casal. A estrada abre caminhos bem delimitados às residências e quando se chega à entrada que dá à casa de dona Leonarda e seu Salvador, podem ser vistas diversas árvores no pátio, muitas frutíferas, e também uma pequena plantação de abacaxi à esquerda, tendo mais ao fundo uma roça bastante considerável.

A primeira visão é sempre a de seu Salvador sentado em uma cadeira debaixo de uma grande copa de árvore, e dona Leonarda só depois aparece, saindo de dentro de casa. Seu Salvador é uma pessoa bastante comunicativa, gosta sempre de falar, contar histórias, dona Leonarda, ao contrário, é mais guardada em si, mas nem por isso não tem o que nos dizer. É possível perceber na *kuña* a prática da escuta, se a antropóloga gostaria de conhecer a ‘nativa’, a ‘nativa’, por sua via, tinha a necessidade de primeiro conhecer a antropóloga.

Minhas primeiras tentativas de conversa com dona Leonarda foram infrutíferas, mas, de modo curioso, um momento de abrandamento me ocorreu. Em uma visita, antes de ir embora seu Salvador nos convidou para conhecer a sua roça, e dona Leonarda nos acompanhou, o momento foi precedido pela frase *jahá jaguatá*, que significa, vamos caminhar. Durante essa caminhada, dona Leonarda, ao contrário do modo como se portava antes, tornou-se muito mais aberta às minhas perguntas, e mostrava ter total conhecimento de toda a vegetação que havia ao

seu redor, além de gostar de indicar algumas plantas e explicar como era a sua pronúncia. Apesar do trânsito e a minha dificuldade na língua guarani não terem me propiciado muitos dados em relação à própria fala de Dona Leonarda, foi possível perceber o quanto que por meio do caminhar essa senhora demonstrou mais liberdade em conversar do que sentada em uma cadeira.

Figura 08 – Caminhando com dona Leonarda



Fonte: arquivo da autora – Trabalho de campo Março/2021.

Durante o percurso, quando já estávamos retornando, havia uma plantação de cabaça, fruto utilizado para se fazer o *mbaraká*, instrumento de utilização ritual associado tradicionalmente ao universo masculino, apesar de hoje em dia ser possível ver muitas *ñandesy* fazendo uso também desses instrumentos em suas rezas. Dona Leonarda fez questão de nos mostrá-la de perto, como é vislumbrado na fotografia:

Figura 09 – Cabaças colhidas na roça matéria prima do *mbaraká*



Fonte: arquivo da autora – Trabalho de campo Março/2021.

Após esse momento perguntei a ela acerca da taquara, um tipo de bambu por meio do qual se faz o instrumento ritual de reza utilizado pelas mulheres, que diferente do *mbaraká* permanece com seu uso restrito ao universo feminino. Dona Leonarda pareceu motivada pela pergunta e me explicou o nome tradicional do instrumento, *taquapu*, além de ter demonstrado com as mãos como ele é. Para a minha surpresa, ao final da caminhada, quando já havíamos retornado ao pátio e estávamos prestes a ir embora, Dona Leonarda fez sinal para que esperássemos, adentrou sua casa, e ao retornar trouxe consigo um *mbaraká* e um *taquapu*, e então iniciou uma reza.

Figura 10 – Dança tradicional no quintal das casas



Fonte: arquivo da autora – Trabalho de campo Março/2021.

É notável perceber que a reza não é feita de modo estático, senão em movimento, o caminhar para frente e para trás, para um lado e para o outro, preenche e rege o momento que representa também o percurso de caminhos espirituais. A mobilidade presente no ritmo das palavras e no movimentar dos pés faz a realidade se mover através das rezas. Dessa maneira, é possível inferir como as noções de caminhos e de movimento são presentes no cotidiano dessas mulheres através de trajetos que não são necessariamente os geográficos. Almiros Machado reitera tal perspectiva ao relatar que durante as rezas:

alça-se o vôo da alma acima da copa das árvores, como os pássaros que migram e tem um caminho no céu, assim o é com os espíritos dos que viajam pelo mbaraka, há uma rota, um caminho no céu. Essa caminhada tem implicações religiosas, sociológicas e jurídicas, enfatizando a horizontalidade e a verticalidade desses movimentos, considerando a vida terrena e a espiritual (2015, p. 40).

A movimentação seja ela espiritual, social ou geográfica evidencia que a não fixação em um lugar só faz parte de um modo de ser dos grupos de língua Guarani, uma vez que estão sempre em trânsito, sendo possível verificar o conceito de *oguatá* a partir de diversas perspectivas, além da sua intersecção com o conceito de *tapepo'i*. Almires Machado (2015) sobreleva em sua tese que as formas de vida social serão sempre uma fonte inesgotável de reflexão, pois

embora a circularidade de modo de vida Guarani entre passado e presente esteja impregnada de uma cosmologia Guarani, esta não se explica simplesmente por meio de normas cogentes, epistemologia de além fronteira e mais por meio do holismo implícito nas reciprocidades estabelecidas, em relações sociais acercadas pela criatividade nascidas de experiências, aproximações, apropriações, contatos com outras sociedades, induzidas pela necessidade de interação entre povos e dos sonhos recebidos de Nhanduete (nosso pai verdadeiro/Deus)” (2015, p. 29).

Partindo dessa premissa, a categoria de *tapepo'i*, que é intrinsecamente relacionada à dinâmica territorial Kaiowá, ressalta o seu aspecto de circularidade e abre margens para a possibilidade de pensar o *oguatá* em termos de caminhos. Os caminhos, por sua vez, podem ser lidos a partir de diversas perspectivas, por meio das quais é necessário que se lance olhos, como propôs Machado (2015), à cultura Kaiowá não através de um purismo inexistente, mas sim a partir do constante processo de produção e reprodução cultural que os povos indígenas cotidianamente perfazem.

1.4. O OGUATÁ A PARTIR DO OLHAR NATIVO

Antes mesmo de iniciar minhas pesquisas de campo, questionava se realmente encontraria perspectivas distintas sobre o tema do *oguatá* ao sobrelevar a fala das mulheres. Para refletir sobre a questão, volto na descrição do kaiowá Eliel Benites em relação ao *tekoha*, a qual define “*teko*” como modo de ser e “*ha*” como espaço, portanto, o espaço onde é possível exercer o modo de ser (BENITES, 2014, p. 36).

Para aprofundar no tema, vejamos como a pesquisadora Guarani nhandeva Sandra Benites define a categoria:

É importante sempre pensar que a partir das nossas identidades e do nosso corpo podemos construir nosso direito e as políticas públicas para todas as mulheres, a partir

das nossas necessidades. Isso eu chamo de “território”. *Teko* significa “modo de ser”. *Tekoha* é onde se constrói esse modo de ser, cada corpo é um território. Por isso, para nós existem vários *teko*. Existe *tekodas* crianças, *teko* das mulheres, *teko* dos homens, *teko* dos jovens, *teko* dos velho(a)s, e assim por diante (BENITES, 2018, p. 70).

Ao analisar as duas aferições, conclui-se que uma não é excludente a outra, entretanto, Sandra Benites apresenta uma ampliação de perspectiva em relação à temática territorial ao salientar que como *teko* significa modo de ser, é preciso levar em consideração o fato de

dentro de um mesmo coletivo étnico existirem modos de ser distintos quando se leva em consideração fatores como gênero e idade, por exemplo. Portanto, é possível concluir que as pesquisas construídas a partir de narrativa das mulheres Guarani concedem ao/a pesquisador/a uma visão não oposta, mas estendida das concepções já muito conhecidas pela literatura, constituídas, em sua maioria, pelo discurso de homens.

A autora dedicada em retratar temas relacionados ao *teko*, *tekoha* e *arandu* “a partir da perspectiva de uma mulher, já que, na maioria das vezes, só ouvimos da vida dos Guarani através de generalizações que partem de uma perspectiva masculina” (BENITES, 2018, p. 2), se debruça sobre dois aspectos fundamentais quando se trata do modo de vida da comunidade, o *guata* e o *tape*, ambos traçados e inspirados pelos passos de uma *ñandesy*, e também presentes no campo de reflexão da trajetória das mulheres de Nhande Ru Marangatu amiúde.

É importante frisar, em conformidade com Benites (2018), que há diferenças significantes entre os três grupos Guarani brasileiros, apesar disso há também aspectos comuns que os singularizam, por isso, mesmo tratando-se de uma mulher nhandeva suas considerações também podem ser levadas em consideração para a compreensão das mulheres kaiowá presentes nessa pesquisa.

A noção de caminhos e de movimento é utilizada em diversos momentos por Benites não apenas para evidenciar o sentido do modo de ser Guarani, como também para demonstrar a sua própria trajetória. O primeiro capítulo já explicita: “Minha caminhada como mulher Guarani”, logo em seguida a autora acrescenta que pretende fornecer aos/as leitores/as os dados sobre a sabedoria e o *guata* das mulheres nhandeva, ou seja, relatar o seu caminhar. Essa noção se assemelha muito com o que é pretendido aqui, traçar o *oguatá* das mulheres, as suas caminhadas, as quais delineiam não somente o seu destino individual, como o destino coletivo de seu povo.

Como salienta Benites:

para os Guarani, o que está no papel não é tão importante, o que causa um efeito imediato são as práticas do dia a dia. Os diferentes conhecimentos dos *juruá* estão no papel, ficam parados e não acompanham o movimento, *omyĩ wa'e* e *guata*, o caminhar” (2018, p. 66).

O movimento revela-se, dessa feita, como uma predominância fundamental para a construção da vida Guarani em oposição aquilo que deixamos no papel, já que é por meio da própria caminhada que os conhecimentos se efetivam. Assim, conclui-se que o território Guarani é desenhado pelos *tapepo'i*, o qual por sua vez se forma por meio do *oguatá*. Apesar disso, o movimentar-se por caminhos extrapola as concepções puramente territoriais para adentrar também na constituição do próprio modo de ser kaiowá. Nas palavras de Inayê:

O *oguatá* pode ser interpretado de várias formas. *Oguatá*, maneira de caminhar, qual que é a maneira de caminhar. Por exemplo, como está sendo construção da casa de reza, você pergunta em português, como está sendo esse caminhar, como está sendo o caminho da construção da casa de reza, então isso seria o *oguatá*. Por exemplo, a construção da sua dissertação, está sendo um *oguatá*, ela está tramitando, está caminhando. Existem várias formas de você explicar, interpretar, falar, são várias formas e significados, porque ele não especifica só uma, ele não fala só de uma coisa, ele pode abranger várias formas, como eu falei pra você, o *oguatá* da sua dissertação, você está a caminho, está buscando informações das mulheres, como é esse caminhar durante a luta, você está se direcionando, caminhando para o seu objetivo (LOPES, Inayê. *Ñande Ru Marangatu*, 2020).

Foi a partir dessa definição construída durante o campo que busquei confeccionar os sentidos de algumas reflexões que trago a essas páginas. O *oguatá*, isto é, o caminhar, não representa somente o mover-se pelo espaço geográfico de acordo com a interlocução apresentada, muito além disso, ele representa o movimentar de diversos aspectos que constituem a própria vida. Trata-se de uma categoria de etimologia territorial que é extrapolada para os campos sociais do existir Kaiowá.

De forma semelhante, a base espacial dos territórios Guarani também é utilizada como uma metáfora para a vida social de seus/suas integrantes, pois, se o caminhar das pessoas pelo espaço geográfico emoldura e identifica os seus territórios, assim também o caminhar individual de cada mulher durante a trajetória de suas vidas é responsável pela produção e reprodução não somente dos sentidos físicos de sua etnia, mas, sobretudo dos sociais.

Por fim, sobreleva-se que o caminhar configura-se por um impulso fundamental que é a relacionalidade, pois da mesma maneira que os *tekoha* adjacentes uns aos outros formam uma extensão maior do território Guarani, assim também as linhas que as mulheres aqui retratadas traçaram durante as suas trajetórias de vida constituem uma extensão maior que é a constituição do seu próprio povo. Dessa maneira, a próxima e última seção deste capítulo irá se debruçar sobre a constituição relacional que o território e as trajetórias de vidas pressupõem.

1.5 TECENDO A MALHA

A noção de território de comunicação, evocado anteriormente por Rosa Colman (2015), pode exemplificar como a produção espacial Kaiowá emoldura-se por meio das interações sociais. Isso significa que mesmo havendo uma reivindicação territorial própria das diversas comunidades, os sujeitos sociais se deslocam dentre os diferentes *tekoha* no decorrer de suas trajetórias de vidas.

Se formos descrever o “lugar” referente a expansão total do território Kaiowá, estaríamos diante não de um ponto localizável no espaço, de uma localidade fixa e concreta, ao invés disso, têm-se uma porção de comunidades situadas em lugares contíguos uns aos outros que, inclusive, extrapolam as fronteiras de 5 Estados nacionais, porém, possuem relação entre si constituindo linhas que se emaranham formando o *ñane reta*.

A circularidade presente dentro de um mesmo *tekoha*, evidenciada pela figura dos *tapepo'i*, os caminhos que ligam as casas a outros espaços, constituem as relações estabelecidas cotidianamente dentro de uma comunidade e, por isso mesmo, representam uma das maiores centralidades do *oguatá* Kaiowá, isto é, da sua mobilidade. Não obstante, as caminhadas e os caminhos também se estendem de forma mais abrangente quando os sujeitos por questões sociais, culturais ou políticas desenvolvem relações com outros *tekoha*, e também com a sociedade envolvente.

A noção de territórios circundados pelas trajetórias de vida das pessoas, aludindo à imagem de linhas que se emaranham, é nesse momento utilizado a partir das contribuições de Tim Ingold (2015). O autor baseia seu modo de pensar a partir da inspiração de outros pensadores os quais ele faz questão de citar, como Henri Lefebvre, filósofo e sociólogo francês que observa algo muito pertinente à experiência Kaiowá. Segundo o mesmo, há semelhanças no modo como as palavras são escritas em uma página e como as atividades humanas e não humanas são registradas no espaço vivido, isto pode ser concluído a partir do momento em que pensamos a escrita não como texto, mas como textura, composta por um tecido de linhas (LEFEBVRE, 1991, p. 117-118; apud INGOLD, 2015, p. 138). Para Lefebvre “a atividade pratica escreve rabiscos sobre a natureza” (*ibidem*), Ingold completa “pense nas trilhas reticulares deixadas por pessoas e animais conforme exercem suas atividades em torno da casa, da vila e da cidade” (2015, p. 138).

A partir disso, “rabiscos deixados pelos humanos na natureza” não seria uma definição bastante sintética de *tapepo'i*? Acredito que sim. Por meio dessa analogia constituída primeiramente pelo *tapepo'i*, é possível traçar baseando-se na trajetória de vida de cada mulher as suas linhas de deslocamento pelo espaço, desdobradas por diversas variantes que dizem respeito, sobretudo, ao significado atual de ser mulher e liderança dentro da etnia Kaiowá.

Tais trajetórias observadas em primeiro momento dentro do próprio *tekoha*, e a depender

do caminhar de cada mulher se estende a outros espaços, seja em diferentes comunidades Kaiowá, ou a cidades que circundam seus territórios, formam um emaranhado de linhas parecido com uma teia de aranha, que na língua Guarani tem a tradução de *ñanduty*.

Em Mato Grosso do Sul, o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados possui uma revista com o respectivo nome, no site da mesma encontra-se a seguinte definição:

Ñanduty é uma palavra polissêmica em língua guarani, constituída de duas partes: *ñandu* e *ty*. O vocábulo *ñandu* pode ser substantivo, quando empregado para designar aranha (aracnídeo), mas também pode servir como verbo, no sentido de sentir, experimentar sensações, averiguar ou pressentir, além denotar ir, ver ou visitar alguém por cortesia, solidariedade ou afeição. O sufixo *ty*, cuja pronúncia é nasal, pode significar urina, suco ou sumo, indicar coletivo (*avatity* = milho; *jetyty* = batata), designar grandeza de alguma coisa ou mesmo ser empregado como no sentido de jogar ou lançar algo em alguma direção. Comumente a palavra é usada no sentido de “teia de aranha”, tanto no Paraguai quanto em entre os Guarani e Kaiowa que vivem em Mato Grosso do Sul. Entre a população paraguaia, por exemplo, o vocábulo também é empregado para designar uma renda fina e típica do artesanato regional (cultura material), cujo formato colorido lembra uma teia de aranha. Também é empregada no sentido de grande rede de relações sociais, motivo principal pelo qual a palavra foi escolhida como nome da revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD. Por isso entre a expressão “www” (Word Wide Web), muito comum na linguagem da Internet, é denominada *Ñanduty Rogue Guasu* naquele país vizinho.

Apesar de *ñanduty* receber diversos significados distintos, é possível averiguar que os seus sentidos não são desconexos, ao contrário, são complementares. A teia de aranha enquanto seu significado mais comum tece os seus outros sentidos a partir da imagem que supõe. Recordando a discussão anterior, o próprio território Kaiowá ao ser observado a partir das trajetórias de vida de seus integrantes, constitui-se por um emaranhado de linhas de deslocamento semelhante a uma teia de aranha.

Essa metáfora impulsionada pelo significado de *ñanduty* evidencia as relações sociais presentes de modo intenso dentre os Kaiowá, privilegiando comumente a noção de rede, como foi citado no fragmento retirado da revista em questão. Tim Ingold (2015), entretanto, propõe uma alternativa a essa noção que traz interessantes reflexões à questão. O autor troca a imagem convencional de redes de entidades que se interagem por malha de linhas emaranhadas de vida, crescimento e movimento, “meu argumento, do início ao fim, é o de que o que é comumente conhecido como a ‘rede da vida’ é precisamente isso: não uma rede de pontos conectados, mas uma malha de linhas entrelaçadas” (INGOLD, 2015, p. 111).

Acredito na potência no significado de malha, pois as linhas trazem a noção de movimento enquanto protagonismo e não adjacência, assim como é observado nas constituições de vida das mulheres Kaiowá, refletindo na construção de seus territórios.

Parte da inspiração da discussão acerca das redes menos em termos de *network* e mais em termos de *meshwork*, a partir de Tim Ingold, partem da leitura da tese de doutorado de Spensy Pimentel (2012), sobretudo no capítulo denominado “Linhas Guarani”. Em primeiro lugar, ao retomar a temática histórica de povoamento dos Guarani, o autor faz uma crítica à concepção de que a alteridade é compreendida a partir de uma perspectiva não linear, enquanto que o seu oposto é concebido pela vida restringida aos lugares, e não aos caminhos (2012, p. 56). Em contrapartida a essas noções, a partir do que chama de etnografia das linhas, Pimentel traça:

1) uma crítica ao preconceito etnocêntrico de supor que sociedades não ocidentais não têm nenhum tipo de linearidade; 2) a observação de que esse nosso preconceito também nos leva a privilegiar, entre os não ocidentais, os lugares, em detrimento dos caminhos e trajetórias; 3) a lembrança de que todo esse nosso complexo de ideias e concepções nos faz imaginar o colonialismo como um processo de imposição de linhas a sociedade não lineares (2012, p. 57).

É fundamentalmente sobre o segundo ponto elencado por Pimentel que interessa a reflexão aqui proposta. Em outro momento de sua pesquisa, o autor complementa:

Ingold contrasta dois modelos do que seria um lugar, considerando-se essas diferenças que ele destaca (2007:98). Na concepção que ele chama de moderna, um lugar é um ponto – vamos dizer, uma aldeia. Numa visão ampliada desse ponto, ele seria um círculo que abriga outros pontos – como as casas (pontos) dentro da aldeia (círculo). Nessa outra concepção, o mapa de um lugar se pareceria mais com um emaranhado de linhas de vida (PIMENTEL, 2012, p. 105).

A discussão acerca do conceito de lugar é privilegiada à antropologia, como visto acima, há uma noção moderna que o concretiza a partir da noção de pontos, mas, para além dessa visão, se erigiu também o seu oposto que o pensa de modo independente do espaço físico. Trajano Filho, por sua vez, questiona essas noções que dão ênfase excessiva a desterritorialização da cultura e a compreensão extremada de lugares, ora entendidos de maneira extremamente física, pensando um ponto concreto no espaço, ora entendido como uma construção vaga sem ancoragem empírica. (2010, p. 14, 15). Segundo a definição do autor,

um lugar não é um ponto localizável objetivamente num espaço físico- geográfico nem em uma grade espacial abstrata. É, sobretudo, uma âncora que sustenta, dá sentido e emoldura as interações sociais que se desdobram num fluxo temporal entre pessoas e grupos. De certa forma, o lugar é uma construção social que resulta na ancoragem dos sujeitos sociais e das instituições nos eixos do espaço e do tempo (TRAJANO FILHO, 2010,p.7).

A dinâmica territorial Kaiowá, engendrada a partir de uma ampla circularidade dentre territórios reivindicados, chama a atenção pelo seu caráter de contestação às visões emergentes dentro da própria antropologia quanto à relação entre fluxo de pessoas e territórios. É possível por meio das perspectivas apresentadas por Trajano Filho e, sobretudo, Tim Ingold (2015), renovar

essa discussão não desassociando localidade de movimento, assim como é verificado dentre os Kaiowá.

Debruçando-se novamente em Ingold, é importante frisar que parte da formação do autor se deu na área biológica, o que contribuiu para que ele pudesse pensar uma antropologia ecológica que busca pensar a relação entre pessoas e seus ambientes. Foi por meio dessa abordagem que o autor passou a se basear no pensamento de povos animistas, os quais segundo o mesmo não fazem compartimentos que separam a vida humana do ambiente ao seu redor. Essa distinção é a base para que se abandone a noção de pontos, os quais pressupõem uma exteriorização do mundo, pela noção de linhas, as quais são abertas a ele, e não fechadas em si mesmas, pois para os povos anímicos o mundo está em formação através das linhas de seus relacionamentos. Conclui o Ingold que “o nosso ato de repensar o animismo indígena levou-nos a propor a reanimação da nossa própria, assim chamada, tradição ‘ocidental’ de pensamento” (INGOLD, 2015, p. 126).

Um dos pontos que dizem respeito à percepção anímica do mundo, e que interessa nessa pesquisa, é a constituição relacional do ser. Para exemplificar, Ingold utiliza-se do recurso da imagem e ao representar um organismo privilegia-o através de uma linha irregular, a qual ele diz se tratar, na verdade, de uma trilha de movimento que revela uma relação não entre uma coisa e outra, pois isso seria excluir o organismo da vida, mas uma relação representada por uma trilha ao longo da qual a vida é vivida (2015, p. 118).

Como bem adverte, pessoas também são organismos, logo, se estendem ao longo dos múltiplos caminhos trilhados pelas suas relações no mundo (p. 120). A vida, nesse sentido, constitui-se dentro de um campo relacional, uma vez que é composta por diversos caminhos que se emaranham, “trata-se não de um campo de pontos interconectados, mas de linhas entrelaçadas; não de uma rede, mas de uma malha (INGOLD, 2015, p. 80).

A ênfase na diferenciação de malha e rede se dá, sobretudo, nas diferentes perspectivas adotadas em relação às suas linhas, no primeiro caso, representam a fluidez do movimento relacional, já no segundo, constituem conexões. Para Ingold essa diferença vem sendo obscurecida na “Teoria Ator-rede”, que tem como um de seus principais proponentes Bruno Latour. Ingold chama atenção ao fato da tradução do francês - *acteur réseau* - para o inglês ter privilegiado rede em detrimento de seus outros significados, como tela, véu, tecidos, rendilhado de renda, plexo do sistema nervoso, e teia de aranha (INGOLD 2015, p. 139).

Como visto anteriormente, a última tradução apresentada de *réseau* também constitui um dos significados de *ñanduty*, e a centralidade da noção de rede é reivindicada nos empreendimentos teóricos advindos de ambos. O que pretendo aqui não é subtrair o aspecto

relacional que a definição de rede social evoca, pelo contrário, a proposta que pensa linhas enquanto emaranhados que formam uma malha reivindicada, em especial, o campo relacional de vivência dos sujeitos no mundo. Versa Ingold que

enquanto nós supomos que a vida esteja totalmente abrangida pelas relações *entre* uma coisa e outra – entre o animal e seu ambiente ou o ser e seu mundo – somos obrigados a termos que começar com uma separação, ou colocando-nos do lado do ambiente *vis-à-vis* seus habitantes, ou do ser *vis-à-vis* seu mundo (2015, p. 136).

Isso implica na desconstrução de um pensamento que opõe espaço físico aos deslocamentos espaciais, como se um versasse exclusivamente sobre a territorialização da cultura, enquanto o outro representasse a desterritorialização da mesma. Compreender a espacialidade por meio de pontos fixos que se conectam, por mais que enfatize a relacionalidade que se pretende evidenciar, “exige necessariamente que cada um esteja fechado em si mesmo antes de sua integração na rede” (INGOLD, 2015, p. 119).

Mas, como declarado, a substituição de rede por malha não abandona a reivindicação espacial essencial aos povos indígenas, ao desenhar a relação como uma trilha apenas está se desfazendo a oposição entre as pessoas e as suas relações e, além disso, como Ingold faz questão de parafrasear, viver “é irradiar; é organizar o meio a partir de e em torno a um centro de referência” (CANGUILHEM, 2008, p. 113,114 apud INGOLD, 2015, p. 119).

Para Pimentel, essa diferença se reflete inclusive no modo como pensamos os mapas e como se fazem as identificações das terras indígenas nos dias atuais, por meio de pontos marcados pelo GPS, quando na verdade se deveria identificar trajetórias, caminhos, histórias de vida (2012, p. 105). Continua o autor que

se, outrora, os antropólogos enfatizaram a idéia de lugar (tenda, ou tendápe, em guarani) na definição das terras guarani – ou seja, dos tekoha –, poderíamos dizer que se deixou escapar a possibilidade de traçar mapas que mostrassem as linhas de *oguatá* e as redes de festas, por meio das memórias dos idosos (*ibidem*).

Como Ingold relata no diálogo descrito entre a formiga, construtora de montículos, e a aranha, tecelã de teias, a aranha tece a sua teia na medida em que se movimenta, portanto, não se trata simplesmente de conectar uma coisa à outra, mas sim de criar a possibilidade de ação e interação ao longo de suas linhas.

Assim como as aranhas tecelãs de teias, também os/as Kaiowá na medida em que se movem pelo espaço por meio do *oguatá* tecem caminhos em seus territórios denominados de *tapepo'i*. Ingold enfatiza que “como acontece com a aranha, a vida dos organismos geralmente se estende ao longo não de uma, mas de várias linhas, atadas no centro, mas arrastando inúmeras

‘pontas soltas’ na periferia” (2015, p. 139,140).

Ao acionarmos o recurso fotográfico de nossas mentes quando nos recordamos de diversas comunidades Kaiowá, é possível verificar que os *tapepo’i* constituem linhas que podem ser facilmente observadas, além disso, de modo semelhante às aranhas as mulheres dessa pesquisa mostraram que as trajetórias de suas vidas, ou, por outras palavras, as suas linhas, também são tecidas para além do seu centro de ancoragem, ou seja, para além de onde nasceram.

CAPÍTULO 2: CAMINHOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE AS MULHERES KAIOWÁ

Se no primeiro capítulo foi destacada a noção de caminhada e caminhos terrestres que definem os próprios territórios Kaiowá, assim como todas as metáforas que as categorias apresentaram, importa para essa dissertação traçar quem são as pessoas que percorrem esses caminhos.

De modo deliberado e buscando por meio dessa pesquisa romper com uma tradição histórica da disciplina que privilegia o sujeito masculino nos estudos antropológicos, as mulheres foram utilizadas como instrumento e instrumentistas de análise privilegiada em relação à temática da mobilidade. Instrumento porque é por meio da relação e escuta dessas mulheres que essas linhas se compõem, e instrumentistas pois enquanto produtoras de sua própria cultura, exercem sobre si mesmas e o seu entorno análises que devem ser priorizadas.

Francine Rebelo enfatiza em sua dissertação acerca do cacicado de mulheres Mbya de Santa Catarina a necessidade, assim como ocorreu com Corrêa (2003, p. 207 apud REBELO 2015, p. 48), de resgatar trabalhos antropológicos produzidos por mulheres. Posso afirmar que passei pelo mesmo processo para a construção das percepções acerca da compreensão daquelas que engendram essa pesquisa.

A partir disso são implícitas duas constatações, a primeira delas diz respeito ao espaço reduzido que as mulheres possuem dentro da etnologia indígena como um todo, e dentro dos estudos concernentes aos povos falantes de língua Guarani especificamente, ocasionando a manutenção de uma estrutura machista nos trabalhos acadêmicos. A segunda nos leva a percepção da também invisibilidade das mulheres antropólogas, as quais historicamente são lembradas a partir de posições subalternas¹². Se as mulheres indígenas foram apagadas

¹² Basta lembrar-se de Dina Dreyfus e de sua importância para a didática dos estudos etnográficos e de sua importância na antropologia brasileira, ficando, apesar disso, na sombra de seu marido Claude Lévi-Strauss, muitas vezes sem ser citada ou lembrada.

etnograficamente do decorrer do desenvolvimento da antropologia, hoje são as próprias antropólogas, sobretudo as antropólogas indígenas, que buscam reverter essa situação.

Nesse sentido, as páginas seguintes dedicam-se a traçar um panorama sobre as principais categorias que englobam a formação dos sujeitos dessa pesquisa enquanto mulheres indígenas, buscando trazer as implicações dessa condição nos contextos em que se situam.

2.1 UM BREVE PANORAMA TEÓRICO: GÊNERO E POVOS INDÍGENAS

Em pesquisa com as mulheres Kaiowá e Guarani de Mato Grosso do Sul, Lauriene Seraguza afirma que:

Utilizo o termo mulheres sem ambicioná-lo enquanto categoria universalizadora. Dialogo com mulheres distintas entre si e entre nós, constituídas de experiências individuais, mas não descoladas do coletivo. Trata-se de formas possíveis de ser mulher no coletivo (2013, p. 23).

A pesquisa em tela, de forma semelhante, pretende situar essas mulheres de acordo com as suas especificidades socio-históricas, buscando diferenciá-las da noção de mulherocidental, mas também não as reduzindo a outra generalização dentro de sua própria cultura.

A crítica à generalização das mulheres em diferentes culturas ocupa as reflexões de Marilyn Strathern em “O Gênero da Dádiva” (2018), onde a autora dialoga e coloca em oposição os discursos feministas e antropológicos, mostrando seus alcances e limites. Para a mesma, a atitude feminista de universalizar a subordinação das mulheres comporta-se tal qual a antropologia clássica, que acredita ser possível comparar entre si formas de organizações sociais distintas. Strathern busca evitar a comparação da vida coletiva das ilhas melanésias do Pacífico e a ideia ocidental de sociedade. Para isso, utiliza enquanto perspectiva a “voz feminina”, chamando a atenção para que diferente do que tem acontecido de modo geral dentro da antropologia, as diferenças internas não sejam suprimidas em detrimento da “visão feminista”.

Nesse sentido, compreender as formas de ser mulher Kaiowá a partir de uma perspectiva coletiva não implica em constituições uníssonas das mesmas, mas em compreender os caminhos possíveis que fazem parte de suas trajetórias. Trata-se de, assim como preconiza Butler (2003), não compreender a mulher enquanto um ente único, pois uma vez em que não há consenso ao que constitui ou ao que deveria constituir a categoria “mulher”, é possível questionar a representação das mesmas enquanto sujeito do feminismo.

Além disso, a noção de que o termo mulher denote uma identidade comum enfrenta um problema político. Pois, “se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse

alguém é” (BUTLER, 2003, p. 20), visto que não há coerência na constituição de gênero nos diferentes contextos históricos, onde este é produto de intersecções políticas e culturais próprias, como as modalidades raciais, classistas e étnicas (*ibidem*).

Em outras palavras, supor que há uma representação universal do que significa ser mulher é um problema que pode invisibilizar as questões que envolvem mulheres não ocidentais, compreendendo o ocidente enquanto lugar não apenas geográfico, como também social, onde o feminismo enquanto teoria emergiu e, por isso, acabou pensando sobre si mesmo as suas representações.

Nessa esteira, Butler (2003) critica a presunção de que há não apenas um feminismo universal, isto é, uma identidade congruente em todas as culturas, como também a conclusão inevitável que essa alegação carrega, qual seja, a de que há uma estrutura hegemônica de dominação patriarcal. Para a autora nos últimos anos essa noção vem sendo amplamente questionada, principalmente pelo fato de não conseguir explicar as dominações de gênero em contextos culturais concretos, e também porque culturas não ocidentais são operacionadas de forma descontextualizada para confirmarem opressões ocidentais.

Apesar do esforço das teorias feministas em desmistificar uma noção universal de mulher ser recente, como sugere Butler, a obra “Sexo e Temperamento” de Margaret Mead (2000), escrita no início do século XX, não deve ser esquecida. Mesmo que muito do que escrevera tenha sido atualizado, a sua importância se faz destacar principalmente pelo fato da autora estar questionando a naturalização dos comportamentos femininos e masculinos dentro de uma antropologia ainda pouco habitada por mulheres.

Destaca a própria Mead que a sua obra não se trata de um estudo feminista ou de um tratado sobre o direito das mulheres, mas sim de um estudo acerca de como três sociedades primitivas agruparam atitudes sociais em relação ao temperamento em torno dos fatos que evidenciam as diferenças sexuais. Importa ressaltar que a categoria gênero não fora utilizada pela autora, e que seus esforços ao período se direcionavam a compreender se, o que ela chama de temperamento, isto é, o comportamento de homens e mulheres, eram os mesmos em distintas culturas.

Nesse sentido, olhar para a questão por meio da chave culturalista buscando compreender como diferentes sociedades relacionavam comportamento com sexo, permitiu a Mead uma atenção mais sofisticada das tramas culturais, as quais como eram ainda muito enviesadas por uma visão ocidental que quando buscavam adentrar um pouco mais na questão, falhava ao conceber um binarismo dominador/submisso, e estendê-lo a todas as outras sociedades, assim, não se fazia uma abstração de seus pressupostos, mas somente buscava-se uma inversão de suas

categorias.

Na expectativa de simples inversões - isto é, quando um aspecto da vida social não é especificamente sagrado, deve ser especificamente secular; ou, se o homem é forte, a mulher há de ser fraca – ignoramos o fato de que as culturas gozam de uma licença muito maior do que estar na seleção dos possíveis aspectos da vida humana que serão minimizados, superacentuados, ou ignorados. E embora toda cultura tenha de algum modo institucionalizados papeis dos homens e das mulheres, não foi necessariamente em termos de contraste entre as personalidades prescritas dos dois sexos, nem em termos de dominação ou submissão (MEAD, 2000, p. 24).

O que Margaret Mead está identificando no início do século passado é a prática ocidental de estender sobre diferentes sociedades a sua própria lógica, sobrepondo sobre o outro o seu mesmo pano de fundo, como se as suas relações fossem generalizáveis em todosos lugares. Passado muito tempo essa concepção continuou permeando não apenas pesquisas científicas, como também movimentos políticos a exemplo do feminismo. É nessa esteira que o pensamento decolonial emerge enquanto forma de compreender o contexto latino americano por seus próprios pares, e a discussão elaborada por pesquisadoras do campo do feminismo decolonial são pertinentes a essa pesquisa.

Dentre essas autoras Rita Laura Segato atribui grandes reflexões na antropologia pelos seus estudos no campo do gênero dentre os povos indígenas. A mesma conclui ser mais produtivo, tendo em vista a variedade de formas em que as diferenças de gênero são construídas no interior de cada grupo, falar sobre “relações de gênero” ao invés de identidades fixas, rompendo com a lógica universalista e generalizável outrora criticada (2003, p. 8).

As implicações de tais pressupostos não ficam restritas a páginas escritas em diversas pesquisas, pois a própria realidade de mulheres indígenas que lutam em prol de suas necessidades não é reconhecida por uma perspectiva estritamente ocidental dentro do feminismo. A criação de políticas públicas de atendimento a mulheres torna-se prejudicada dentro dessa lógica, pois o pressuposto do que significa ser mulher não é atento às diversas especificidades e intersecções que essa categoria agrega. Julieta Paredes, em seu livro onde introduz o feminismo comunitário, categoria engendrada pela pesquisadora enquanto mulher indígena, afirma que:

El feminismo en occidente responde a las necesidades de las mujeres en su propia sociedad: ellas desarrollaron luchas y construcciones teóricas que pretenden explicar su situación de subordinación. Al instaurarse en el mundo de relaciones coloniales, imperialistas y transnacionales, estas teorías se convirtieron en hegemónicas en el ámbito internacional invisibilizando así otras realidades y otros aportes (PAREDES, 2018, p. 75).

Levando em consideração todas as críticas efetuadas as concepções universalistas da categoria mulher, assim como reivindica Paredes acerca dos movimentos feministas ocidentais, essa pesquisa buscou, apoiada em reflexões dentro do campo antropológico e também na fala de mulheres indígenas, se apoiar teoricamente contra a generalização das mulheres Kaiowá em relação as que não fazem parte de seu grupo étnico, para em segundo momento, como se seguirá nas próximas páginas, compreender as possibilidades de analisá-las enquanto pertencentes de um coletivo, sem com isso unificar seus caminhos.

Assim como assinala Paulina Palacios (2005), a acepção acerca da luta política das mulheres indígenas trata-se de construir a diferença dentro da diferença, pois dentro do próprio movimento indígena precisam se impor em relação às demandas ímpares em relação aos homens, do mesmo modo em que dentro da luta feminista nacional, se diferenciam em vista às demais mulheres. Suas caminhadas, dessa forma, se configuram como longas e os caminhos estreitos, apesar disso, mover-se continua sendo parte da constituição das mesmas enquanto mulheres Kaiowá.

2.2 OS ESPAÇOS POR ONDE TRANSITAM: A RELAÇÃO ENTRE O ESPAÇO DOMÉSTICO E O ESPAÇO PÚBLICO

“Nós mulheres somos tudo, porque é ser mãe, é ser esposa, é ser representante da comunidade, fazer parte do movimento...” (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2021), desse modo Inayê define a si mesma e as suas companheiras Kaiowá. Assim como Brand (1997) destaca que o território Guarani e Kaiowá possui mais de uma dimensão, de forma que podemos pensar em relações sociais micro, como as familiares que se estendem primeiro no fogo doméstico e posteriormente na parentela contida no mesmo *tekoha*, passando para relações macro a partir de vinculações com pessoas de outras parentelas dentro da mesma comunidade ou de um mesmo *tekoha guasu*, podemos ver na asserção de Inayê que quando a mesma destaca a palavra “tudo”, isso se deve ao fato de as práticas executadas pelas mulheres habitarem todas as dimensões territoriais destacadas, dizendo respeito a diversas socialidades. Ser mãe e esposa nos revela a importância da mulher dentro da parentela, enquanto ser representante da comunidade e fazer parte do movimento indica a ação política dessas mulheres em âmbito que excede o familiar.

O protagonismo das mulheres nas diversas áreas da vida social Kaiowá, assim como revela a fala transcrita e o cotidiano de diversas comunidades, nem sempre se mostrou sob os

moldes hoje verificados. Faz-se necessário, portanto, adentrar na discussão acerca dos espaços públicos e domésticos dentre os povos indígenas, de modo em que é possível apreender as relações de gênero, as quais indicam as localidades físicas e sociais em que as mulheres atuam por meio de protagonismo e prestígio ou restrições. Levam-se em consideração as contingências históricas que influenciaram nesse processo, além de, e não menos importante, as atualizações que as próprias mulheres Kaiowá engendraram na atualidade em relação aos seus modos de existir e atuar dentro da comunidade.

A característica principal do espaço doméstico é a relação familiar, podendo ser consanguínea ou não, de pessoas que habitam uma mesma moradia e dependem de uma economia doméstica integrada e interdependente, sendo protagonizada pelas mulheres (SEGATO, 2003, p. 14). Já a esfera pública diz respeito às diversas unidades domésticas que constituem uma comunidade, sendo o espaço onde decorrem as decisões referentes ao todo, tradicionalmente é comum que os homens representem a esfera pública ou representem a sua unidade doméstica na esfera pública (SEGATO, 2003, p. 15).

Na literatura clássica acerca dos Kaiowá/Paĩ-Tavyterã, Melià e os Grümberg assinalam para dois sistemas de cooperação por meio dos quais pode se fazer uma aproximação com a esfera pública e a doméstica. O primeiro deles corresponde ao *tekoha*, representando a base social, política e religiosa das comunidades em nível tribal-aldeão, manifestando-se em festas religiosas (*mitãpepy*, *avatikyry*), decisões políticas formais (*aty guasu*), conflitos externos (resistência contra invasão de terra) e ameaças sobrenaturais (*pajé vai*). Enquanto o segundo sistema diz respeito à família extensa e seus núcleos locais, manifestando-se nas atividades econômicas, como no trabalho comunal (*mba'e pepy*), nas roças em comum (*kóyngusu*), na edificação de casas, em viagens e pescarias (MELIÀ, GRÜMBERG E GRÜMBERG, 1976, p. 212-213).

Com base nesses dois sistemas de cooperação, Pereira (2004) formulou os princípios *ore* e *pavêm*, onde o primeiro volta-se a parentela e o último as relações entre as parentelas constituídas dentro de um *tekoha*. O princípio *ore* exerce uma força centrífuga, dizendo respeito à interiorização representada no fogo, excluindo o que está fora dele, já o princípio *pavêm* é imbuído de uma força centrípeta, abrindo o fogo à exterioridade. Pode-se entrever, por conseguinte, a correlação do princípio *ore* com a esfera doméstica e do princípio *pavêm* com a esfera pública, de modo que Pereira também salienta uma associação entre os dois princípios e os padrões de relações de gênero,

é possível relacionar o princípio *ore* ao âmbito feminino da reciprocidade calculada por vetores de aproximação e repulsa que rege a convivência entre segmentos de parentela e

a relação entre parentelas aliadas. O contrário parece acontecer com o princípio pavêm, que sintetiza as preocupações masculinas da solidariedade ampliada, não relacionada de maneira direta ao parentesco, e onde a preocupação com o contato com as divindades assume um papel de centralidade. A maior parte do tempo a vida social presentifica o princípio ore, o que faz crer que a vida numa formação social se realiza em espaço feminino por excelência. O princípio pavêm só eclode em lampejos esporádicos, fulgurantes, mas efêmeros: os ajuntamentos políticos e os rituais religiosos. Assim, a festa como momento liminar dissolve temporariamente as regras do cotidiano, onde predominam o princípio ore (PEREIRA, 2004, p. 147).

O prestígio tradicional da esfera habitada pelo feminino é salientado pelo autor na confirmação de que, na maior parte do tempo, a vida Kaiowá se perfaz pelas mulheres. A centralidade do feminino é destacada não somente no âmbito micro familiar, pois, além disso, elas representam os fios condutores que entrelaçam parentelas aliadas. A esfera doméstica, por conseguinte, tradicionalmente goza de prestígio destacado dentre os Kaiowá.

De acordo com Segato (2003), nas sociedades tradicionais o espaço doméstico possui maior prestígio e autonomia em relação à sociedade moderna, pois nesse espaço há decisões referentes a aspectos que dizem respeito à reprodução da vida não apenas na realidade familiar, como na da comunidade como um todo. As mulheres são o sustentáculo desse espaço, e pode-se dizer que a política transpassa não apenas a esfera pública, como a doméstica (SEGATO, 2003, p. 14), não tendo sentido a oposição entre ambas, como ocorre na sociedade ocidental.

A mesma autora conclui que no que ela chama de mundo-aldeia, o espaço doméstico é ontológico e politicamente completo, e que apesar de hierarquicamente inferior ao público, possui capacidade de autodefesa e autotransformação, constituindo um patriarcado de baixa intensidade em oposição ao patriarcado colonial e moderno (2012, p. 122-123). As relações de gênero regulam-se no mundo aldeia por meio da dualidade caracterizada pela complementaridade, de modo distinto ao binarismo verificado na modernidade, onde ao invés de um termo complementar o outro, o suplementa (SEGATO, 2012, p. 122). De forma semelhante, Pereira identifica dentre os Kaiowá relações de gênero marcadas por distinções opostas e complementares (2008).

2.3 MULHERES KAIOWÁ: ENTRE CENTRALIDADE E RESISTÊNCIA

Por mais que seja possível identificar de forma tradicional os espaços tanto territoriais quanto sociais onde homens e mulheres ocupavam de modo a exercer maior ou menor influência, não se admite que tal perspectiva manteve-se estática durante as transformações ocorridas no espaço e no tempo, pois tratar da cultura referente aos Kaiowá como se esses fossem povos a-históricos não faz parte da perspectiva aqui abordada. Por isso, assim como Pereira assinala em

artigo onde busca compreender as relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social, é necessário compreender “como o modelo nativo dialoga com as transformações atuais e como se efetiva nas práticas sociais” (2008, p. 180).

Em seus estudos sobre gênero e povos indígenas, Segato se deparou com a mesma preocupação, e ao perceber que os costumes estão sempre submetidos a deliberações permanentes, ocasionando em transformações que em nada alteram a unidade grupal, a autora identificou na história passada e futura comum à trama que constitui a identidade de um mesmo grupo étnico, concluindo que:

O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade (SEGATO, 2012, p. 112).

Apesar de a autora optar a partir da perspectiva que dá ênfase a história e a autonomia dos povos indígenas, em substituir a expressão “uma cultura” por “um povo”, é possível fazer uma aproximação com Marshal Sahlins (2003), uma vez que o mesmo em sua defesa à estrutura e a história também evidencia as transformações devido às contingências históricas que ocorrem dentro de um grupo, mas que são regidas pela sua própria cultura.

Os padrões de socialidade que desvelam as relações de gênero, portanto, não são apresentados de forma estática no decorrer do tempo, sendo possível apreender mudanças decorridas tanto do passado como do presente. Ainda na primeira metade do século XX

Watson assinala ao fato da mulher “cayua” distinguir os parentes afins de sua própria geração e de sua descendência quanto ao sexo, enquanto o homem não realiza tal distinção. Nas palavras da autora, essa é “uma peculiaridade cuja significação real se ignora”, há uma possibilidade, por conseguinte, de em tempos passados o lado materno da família ter sido mais importante no sistema de parentesco do que na atualidade (WATSON, 1944, p. 34).

Também é possível entrever a centralidade feminina em questões xamânicas no tempo pretérito. De acordo com Chamorro, o Ser Criador é uma figura masculina, identificada com os pais e avôs da sociedade, apesar disso, há finitude nesse ser, pois ele foi criado por algo anterior a ele, a Jasuka, substância criadora e mantedora da vida. Apoiado em informações oriundas dos mbya e quase esquecida nos outros grupos, Cadogan entende que Jasuka refere-se ao feminino e a mulher (CADOGAN, 1962, p. 48 apud CHAMORRO, 2008, p. 124).

Para além disso, através de Marta Vanaya (1986, p. 12), tem-se que:

o vínculo do sexo feminino com o ‘elemento primigênio’ sagrado põe em descoberta a vigência, em tempos pretéritos, de um culto da mulher em sua condição de mãe criadora,

‘fonte de vida’, fundamentada na experiência cotidiana da comunidade, na qual ela, a mulher, garantia a existência, a continuidade e a evolução, através da procriação, da providência de alimentação e da concepção e elaboração da maior parte do equipamento material (apud CHAMORRO, 2008, p. 127).

Pode-se perceber através dos fragmentos apresentados que há a possibilidade de em tempos passados haver maior centralidade na figura da mulher, tanto em termos de parentesco quanto religiosos. Como já elucidado anteriormente, o próprio espaço doméstico figurado na maior parte do tempo pelo feminino tradicionalmente possuía muito valor e prestígio sendo, inclusive, também político ao contrário da distinção ocidental que fazemos desses termos.

Em entrevista de campo, quando Inayê rememorava o seu histórico na luta a partir da inspiração de seu pai em movimentos passados, no início da década de 80, ela afirma que:

naquele tempo as mulheres eram poucas, as vozes das mulheres eram poucas, eu sempre falo assim, a presença das mulheres sempre estiveram junto ao seu esposo, junto aos rezadores, sempre, mas quem tomava a decisão naquele período eram os homens, eram os homens que determinavam, mas eles sempre ouviam as suas esposas, sempre ouviam a opinião das mulheres (LOPES, Inayê. Nãnde Ru Marangatu, 2021).

É possível verificar por meio da narrativa que em tempos passados o espaço público concernente à luta política em prol do território era imbuído aos homens, apesar disso, mesmo que as mulheres não participassem por meio de suas próprias vozes dessa esfera, eram ouvidas em suas casas e suas opiniões acabavam também sendo levadas em consideração e, assim, alcançavam as decisões políticas, justificando o fato de que não é possível dizer, tradicionalmente, que o espaço doméstico também não seja um espaço político.

Apesar disso, quando deparamo-nos com as relações de gênero dentre os povos indígenas, pode-se dizer que a interferência colonial e o seu correspondente verificado na modernidade colonialista causaram grandes transformações nessa esfera da vida social. A modernidade acabou cooptando a posição ancestral dos homens nas decisões políticas de modo a superinflar esse espaço em oposição ao doméstico, pois foi com os homens que os colonizadores guerrearam e colonizaram, e continua sendo com eles que o Estado também o fez, gerando a superinflação e universalização da esfera pública e o colapso e a privatização da doméstica, e em consequência uma perda radical do poder político das mulheres (SEGATO, 2012, p. 119).

A nativa Julieta Paredes, de modo semelhante, reflete sobre a perda de prestígio das mulheres tendo em vista a colonialidade. Para a autora, espaço e tempo apresentam-se enquanto duas categorias que na realidade concreta se fundem uma na outra, por isso na atualidade é percebido que o tempo das mulheres - ocupado tradicionalmente no espaço doméstico - acaba sendo patriarcalmente definido como não importante. Nessa lógica cotidiano é visto como

secundário e sem transcendência, então é delegado à mulher, enquanto o tempo histórico é considerado importante e de transcendência, e assimilado ao homem. Apesar disso, na concepção indígena, o cotidiano e o histórico são uma continuação do outro (PAREDES, 2013).

Tal distorção de importância é refletida, inclusive, nos trabalhos acadêmicos. De acordo com Seraguza, um motivo que pode justificar a ausência das mulheres Kaiowá e Guarani como centralidade nos estudos desses povos, pode se dever ao distanciamento dos pesquisadores/as em relação ao íntimo e ao cotidiano (SERAGUZA, 2013, p. 63). Em sentido semelhante, Ciccarone aponta na enorme literatura Guarani um tema digno de interesse, apesar disso, identifica nesses textos um fascínio ocidental pelo caráter metafísico indígena que acabou deslocando o olhar da dimensão concreta da vida coletiva, onde:

na escrita os territórios da interação e as experiências permanecem inarticulados e os interlocutores únicos e confiáveis, homens dirigentes espirituais e políticos são eleitos porta-vozes de uma coletividade homogênea, sem tensões e pluralidades (CICCARONE, 2004, p. 82).

Mesmo que esse tema não apareça especificamente na maior parte dos estudos concernentes a esses povos, o próprio apagamento das mulheres e de seu espaço tradicional, o cotidiano, aponta a uma supervalorização do universo masculino dentre os Kaiowá por parte daqueles que o pesquisam, pois como assinala Strathern, “tratando das relações entre os sexos, se está tratando do conjunto das relações sociais” (2018, p. 71), o contrário, nesse sentido, também pode ser apontado como verdadeiro.

Dentre os Kaiowá o cotidiano é suplantado por meio da unidade sociológica fogo doméstico, compreendida idealmente a partir de um casal e seus filhos. A correspondência nominal da unidade se respalda no próprio elemento fogo, o qual é aceso para cozinhar os alimentos, esquentar a água para tomar mate e também para aquecer as pessoas que se sentam ao seu redor. O fogo, entretanto, por mais que forneça os elementos químicos necessários para gerar vida ou, se pensarmos de modo extremo, a própria destruição, não o faz sozinho, pois é por meio da mulher que ele é aceso e utilizado.

Assim, pode-se compreender quando Pereira reitera que “sem mulher não há fogo” (2004), e por mais que pareça redundância, é preciso afirmar: sem mulher não há vida. O manuseio daquilo que por meio do fogo será transformado é conduzido pela mulher, e não se trata apenas do alimento que nutrirá fisicamente a família, como também da socialidade criada nesse momento onde os ensinamentos são conduzidos. À beira do fogo são nutridas as pessoas e o tecido social. A potencialidade da vida, nesse sentido, perpassa pelo existir feminino.

A centralidade da figura feminina ao redor do fogo doméstico também encontra respaldo em outras pesquisas, como no estudo realizado sobre famílias haitianas pela antropóloga Flávia

Dalmaso. A autora longe de excluir as violências e opressões sofridas por essas mulheres enfatiza também o seu papel de evidência por meio da produção das refeições nas casas, que ao garantir um prato de comida aos que vivem juntos, se transformam em agentes fundamentais do processo de produção da “gosma do quiabo que aproxima as pessoas”, uma metáfora para a socialidade haitiana (2019, p. 77).

Dentre os Kaiowá, o primeiro contato com a cultura advém desse espaço protagonizado pelo feminino, a transformação do cru em cozido, ou seja, o preparo cultural, como alude Levi-Strauss (2021), não se restringe somente ao alimento, por meio das mulheres os indivíduos também são “cozidos” a partir do exercício do parir, do nutrir e do educar,

parece-me que a maternidade entre os Kaiowá flerta com esta potência escorregada para as mulheres, a partir da qual o “fogo” verte seus sentidos mais múltiplos, à medida que é ela quem gesta, pare, alimenta e, segundo a transgressão dos tabus, produz o anverso da vida, no caso, a morte (ANZOATEGUI, 2017, p. 92).

A condição para que uma mulher componha o seu próprio fogo doméstico é a possibilidade do casamento, sendo que a relação de complementaridade verificada nessa relação entre os pares torna-se um atributo de estima. De acordo com Pereira (2011), há uma compreensão por parte dos homens de que a figura materna é essencial na sua sociedade, e que isso se deve a inspiração do comportamento dos deuses, os quais vivem nos patamares celestes com suas mulheres e filhos.

Entretanto, destaco nesse momento circunstâncias que se distanciam dessa situação ideal que é o casamento tendo em vista a construção do próprio fogo, mas que suscitam discussões pertinentes ao existir feminino. Pereira destaca possibilidade de um fogo composto apenas por mulheres, em contrapartida a impossibilidade da mesma situação sendo comandada por homens, vide relato:

Em Pirakuá, encontrei um fogo composto exclusivamente por mulheres e crianças, uma anciã controlava as atividades produtivas e sociais do fogo, reunindo duas de suas filhas separadas dos ex-maridos e que mantiveram consigo alguns dos filhos menores. A situação era tida como excepcional ou provisória, e esperava-se que em breve elas contraissem novo matrimônio, mas pelas roças bem cuidadas de mandioca e milho mantidas pelo fogo, ficava claro que, do ponto de vista da produção, o fogo doméstico feminino estava em pé de igualdade com as famílias mais bem providas da área. A situação inversa, ou seja, um fogo doméstico composto apenas por homens, seria insustentável (PEREIRA, 2004, p. 61, 62).

De modo semelhante, encontrei em Ñande Ru Marangatu um fogo também composto apenas por mulheres, trata-se da sogra da Inayê, a qual reside próxima a sua residência e sendo separada de seu marido comanda seu fogo sem uma presença masculina com muita façanha. Na foto a seguir, vê-se momento de conversa com a anciã:

Figura 11: Conversa em Ñande Ru Marangatu



Fonte – arquivo da autora – Trabalho de Campo Março/2021

Podemos entrever com isso que nas situações avessas ao programável, as *kuña* encontram saídas e o movimento de suas vidas não cessam. Ressaltando a perspectiva do caminhar pretendida nessa pesquisa, a qual se detém em situar aquelas que exercem o mover-se a partir de um olhar privilegiado, é possível verificar como a narrativa apresentada por Inayê durante pesquisa de campo, que pode se resumir em “é preciso seguir em frente, não podemos ficar paradas” se constata também no mover criativo que as Kaiowá constroem em sua própria cultura diante as diversas situações impostas.

As circunstâncias onde se percebe a evidência feminina diante a adversidade, como em relação à condução de um fogo doméstico fora do matrimônio, apesar de nos indicar o caráter salutar da mulher Kaiowá, ainda assim ocorre em raras e não ideais circunstâncias, revelando a necessidade da complementaridade entre os gêneros. Não obstante, diante o contato com a sociedade envolvente, diferentes situações foram alocadas dentre as comunidades indígenas, criando novas demandas e perspectivas às mulheres e, conseqüentemente, novos rearranjos relacionais dentre os indivíduos.

Para Seraguza (2013), as categorias de mulheres casadas e solteiras foram as que mais sofreram transformações, trazendo implicações no coletivo em tela. De fato, sobretudo a procura por estudos, formação e especialização vêm adiando a possibilidade do matrimônio dentre as Kaiowá. Mesmo assim, dentre as mulheres que fazem parte dessa pesquisa, o matrimônio

se mostrou geral e de muita relevância, me parece que a ordem da complementaridade continua gerenciando as relações, contudo, a partir de novos arranjos. A busca por estudos foi uma alternativa comum dentre as mulheres lideranças de Ñande Ru Marangatu, o relacionamento conjugal, por seu turno, necessita da compreensão e por vezes da participação dentro do mesmo universo, como revela as ocorrências de divórcio quando o companheiro não aceitava tal situação.

É preciso salientar que tal demanda nova, qual seja, a busca pelos estudos, termina por calcar transformações no cotidiano das famílias constituintes de um mesmo fogo doméstico, e na própria comunidade em si. Em decorrência da formação, tem-se o trabalho remunerado como finalidade, este, por sua vez, como pode ser verificado através não só da comunidade em questão, como de muitas outras, visa o retorno ao grupo ao qual se faz parte. A formação acadêmica muito além de representar uma finalidade particular, representa um dos meios de trabalhar a serviço do seu coletivo étnico ou dos povos indígenas no geral.

Surge, nesse sentido, uma nova categoria de prestígio direcionada aqueles/as que possuem nível superior. Essas pessoas adquirem conhecimento que além de específico em suas áreas de formação, ajudam na tradução e na intermediação dentre a sociedade indígena e a não indígena além de garantir-lhes uma melhor situação financeira, permitindo assim que tenham casas de alvenaria e internet, por exemplo, elementos que hoje são preteridos pelos mais jovens.

Em todos os casos, é necessário sair da comunidade para estudar, o que indica uma nova chave a partir da qual se pode entrever a mobilidade. Esse período é marcado, de acordo com o relato das mulheres, por muitas dificuldades, sejam elas financeiras ou emocionais. Os caminhos percorridos para fora do chão de terra solta e vermelha da comunidade, onde é mais fácil deixar uma pegada registrada no chão por onde se passa, caracterizam-se pela dureza do asfalto, por onde a caminhada se dá de forma muito mais difícil.

Como salientara Tim Ingold, “as vidas dos organismos se estendem ao longo não de uma, mas de várias trilhas, saídas de uma fonte” (2015, p. 119), a mudança de sua comunidade por um período para ir estudar, por seu turno, revela-se enquanto uma dessas trilhas, porém a volta é na grande maioria dos casos garantida, sendo esse inclusive um dos momentos que pode ser responsável pela mudança de moradia para outra TI, onde a sua prestação de serviço é reivindicada.

Em sua tese de doutoramento, Pereira (2004) assinala para a menor mobilidade das mulheres em relação aos homens, visto que essas permanecem mais entre a casa, o pátio e a roça, sempre muito preocupadas com a organização e a qualidade desses espaços, enquanto os homens se dedicam a outras atividades econômicas. A partir da realidade empírica destacada nesse

trabalho, não é possível admitir que essa lógica permaneça, pelo menos com as mulheres mais novas, sendo a diferença geracional um *locus* de análise muito importante.

Em artigo posterior visando dar mais profundidade às relações de gênero e também geracionais, o autor em questão admite essas mudanças, pensadas a partir do próprio modelo nativo. Segundo o mesmo, diante os novos estilos de conduta desenvolvidos, a família extensa perdeu muito de suas atribuições, mas, em contrapartida, o fogo doméstico controlado pela mulher permaneceu sendo o centro de ancoragem do coletivo, o que pode interferir diretamente no *status* e prestígio entre os gêneros (PEREIRA, 2008, p. 184). Ainda de acordo com Pereira:

É comum a mulher assalariada contratar uma irmã ou prima para se encarregar das atividades domésticas de sua casa. Assim, ela pode dispor de mais tempo para se dedicar as atividades profissionais. Nesse caso, começa a surgir uma nova forma de diferenciação social entre mulheres, instituindo novas formas de hierarquia e dando origem a laços de dependência que podem ser a base para a constituição de grupos políticos compostos e liderados por mulheres. A mulher remunerada parece fazer surgir uma nova categoria de líder feminina, remodelando a estrutura política e o formato dos fogos (2008, p. 192).

Em Ñande Ru Marangatu o exposto pôde ser observado com uma das interlocutoras que precisou contratar uma pessoa para lhe ajudar em casa, já que o seu tempo era ocupado por muitas atividades. É possível identificar dentre essas mulheres que são liderança a narrativa do tempo corrido, isto é, da vida que não pode parar para dar conta de exercer suas próprias demandas assim como as da comunidade. Leila, uma das interlocutoras da pesquisa de Priscila Anzoategui, que também se configura enquanto uma liderança feminina compartilha: “Nem dá tempo de lavar a minha roupa, quando volto pra cá, lavo rapidinho pra secar logo e já tô entrando no ônibus novamente” (2017, p. 61). A entrada no ônibus refere-se a ida a alguma mobilização, desta feita, a própria mobilidade, como é exemplificada em sua fala, acaba contribuindo ao aumento dos afazeres das mulheres, pois, o espaço doméstico enquanto esfera tradicionalmente protagonizada por elas continua tendo no feminino a sua centralidade mas, adicionado a ele, o espaço público também possui nos dias atuais as mulheres como protagonistas, aumentando assim as suas demandas e áreas de atuação, tanto dentro como fora das comunidades. Na foto a seguir uma manifestação contra a “Tese do Marco Temporal”:

Figura 12 - Manifestação das mulheres Kaiowá e Guarani



Fonte: arquivos do facebook Kuñangue Aty Guasu – Assembleia das Mulheres Guarani e Kaiowá.

Se é verdade que muito do prestígio feminino foi perdido no decorrer do tempo, atualmente as mulheres vêm reconstruindo essa noção por meio de sua inserção na vida pública das comunidades. Não nego com isso as incontáveis violências de gênero executada tanto fora quanto dentro de territórios indígenas contra essas mulheres, o que por sua via, coloca ainda mais obstáculos em seus caminhos, que apesar disso, não cessam.

Esses processos foram vislumbrados de modo geral por diversos coletivos de mulheres indígenas Brasil afora, tendo surgido em 1980 as suas primeiras organizações: Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro (Amaru) e a Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Taracua, Rio Uaupés e Tiquié (Amitrut). Essas mulheres além de somarem nodebate amplo no que tange as contestações dos povos indígenas frente ao Estado brasileiro, ainda trazem pautas novas, que suscitam discussões no próprio interior do movimento, pois dizem respeito às suas especificidades e questões particulares (VERDUM, 2008, p. 9, 10).

Dentre os Kaiowá e Guarani, têm-se hoje uma assembleia organizada pelo feminino, os caminhos percorridos até a sua criação, passando por suscetíveis recriações de um evento tradicional, merecem destaque a seguir. Faz parte da dinâmica social desse coletivo o encontro de pessoas residentes de diferentes *tekoha*, tendo em vista a realização da Aty Guasu, que quer dizer grande assembleia. Tradicionalmente, o evento possuía caráter festivo e religioso, relacionado à prática *derezas*, danças e batizados de crianças. Os eventos históricos devidos ao esbulho territorial, todavia, fizeram com que passasse a fazer parte também das organizações as

demandas políticas referentes à recuperação de seus territórios, sendo que as assembleias passaram a contar com o apoio de agências indigenistas e também com a presença de agentes estatais, para quem são direcionadas diversas demandas.

A primeira ressignificação é verificada no conteúdo político emergente no tocante a questão territorial. O formato das assembleias nesse período era associado ao universo masculino, de modo que a fala era restrita aos homens. Apesar disso, como fora apresentado em campo, os homens tomavam diversas decisões com as mulheres em casa e depois a expunham nas reuniões, sendo que a participação feminina, apesar de silenciada, era presente e decisiva.

Contudo, aos poucos as mulheres passaram a tornar cada vez mais cristalina a sua importância dentro do coletivo em questão. Em pesquisa realizada por Anzoategui (2017, p. 124, 125), dona Alda, uma ñandesy (rezadora), relatou a antropóloga que cansada da fala exclusiva dos homens passou um tempo rezando e jejuando, e então sonhou com um pote de barro de onde saiu um clarão e uma voz que dizia que era hora de unir as mulheres.

A reunião de informações advindas de distintas pesquisas revela a importância de diversas mulheres residentes de comunidades diferentes na idealização e realização da primeira *Aty KuñaGuasu*. Em *Ñande Ru Marangatu* a *Leia* também foi circulada enquanto uma das responsáveis por esse projeto. A presença de mulheres aguerridas e com muita coragem foi responsável pela abertura de caminhos a tantas outras.

Essas assembleias, apesar de serem organizadas pelas mulheres, contam com a participação de toda a comunidade, delineando a importância da esfera coletiva para o bom seguimento da vida Kaiowá e Guarani. A presença feminina nesse espaço trouxe pautas novas pertinentes ao significado de ser mulher dentro de um coletivo étnico específico, podendo verificar novamente uma ressignificação quanto ao conteúdo das assembleias, mas, contando também com uma mudança em seu formato.

Esse espaço tornou-se uma referência de luta e reivindicação, delineando que as esferas comunitárias não são restritas ou intransponíveis, podendo o curso da história assinalar novas dinâmicas. Com base nessa reflexão e nas fotografias a seguir, que mostram Dona Leonarda tecendo e mostrando suas redes, é possível refletir:

Figura 13 – Dona Leonarda tecendo rede



Fonte: arquivos da autora – Trabalho de campo maio/2021
Figura 14 – Dona Leonarda mostrando a rede que teceu

Fonte: arquivos da autora – Trabalho de campo abril/2021

Vemos na imagem uma anciã exibindo o produto de seu trabalho, uma rede tecida por suas próprias mãos. A tecelagem figura muito bem os sentidos dessa pesquisa, pois trata do emaranhamento de linhas formando um objeto final, nesse caso a rede, assim como as linhas de vida das mulheres, as quais entrelaçadas acabam por formar um ente maior, o seu próprio coletivo étnico.

Pelas conversas com dona Leonarda e sua família, pude perceber que a prática tradicional da tecelagem se encerrou com a mesma, apesar disso, gostaria de chamar atenção ao fato das mulheres indígenas atuais, a partir de funções de liderança política dentro de suas comunidades, estão tecendo o rumo da história por meio de suas ações e deliberações, tanto presentes na esfera doméstica como na pública.

CAPÍTULO 3 – O OGUATÁ DAS MULHERES KAIOWÁ

Neste capítulo pretendo apresentar as narrativas de três lideranças da comunidade de Ñande Ru Marangatu sobre as suas próprias vidas, utilizando-se da perspectiva do *oguatá* apresentada por uma das interlocutoras da pesquisa. Como apresentado no primeiro capítulo, é possível afirmar sobre o *oguatá* de acordo com Inayê que:

existem várias formas de você explicar, interpretar, falar, são várias formas esignificados, porque ele não especifica só uma, ele não fala só de uma coisa, ele pode abranger várias formas, como eu falei pra você, o *oguatá* da sua dissertação, você está a caminho, está buscando informações das mulheres, como é esse caminhar durante a luta, você está se direcionando, caminhando para o seu objetivo (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2020).

Assim como me fora apresentado pela *kuña*, busco utilizar *oguatá* com o sentido não somente de uma caminhada terrestre ou territorial, como também de uma caminhada no interior da existência, tratando da construção de suas histórias enquanto mulheres que percorreram diversos caminhos e trajetórias. Bem como os *tapepo'i*, isto é, as trilhas deixadas no chão pelo mover das pessoas pelo espaço em busca de socialidade, também essas *kuña* acabam encontrando caminhos estreitos a seguir em decorrência das inúmeras violências que sofrem em nossa sociedade. Apesar disso, a ótica do mover-se se encontra sempre presente, inclusive, por meio da resistência e luta tão presente na constituição dessas mulheres enquanto lideranças políticas.

A trajetória de vida das três interlocutoras aqui retratadas revela dados que não dizem respeito somente as suas vivências de forma individual, mas sim do seu coletivo como um todo. Além disso, olhar para os seus moveres é continuar olhando para uma prática recorrente dentre os povos Guarani, qual seja, a mobilidade territorial dentre diversas comunidades pertencentes à sua etnia, porém a partir de perspectivas que foram inauguradas na contemporaneidade, como a busca por estudos, empregos e mobilização política, por exemplo.

Além disso, da mesma forma em que o sentido do *oguatá* foi ampliado por meio da própria interpretação de Inayê, buscarei nesse capítulo assinalar como a fala das mulheres carrega em suas percepções mais amplas a ótica do movimento.

3.1 O OGUATÁ DE INAYÊ

Figura 15 – Inayê em sua casa



Fonte: arquivo da autora – trabalho de campo abril/2021

“A gente percorre vários caminhos, não tem como você definir um só” (LOPES, Inayê Ñande Ru Marangatu, 2021), assim Inayê iniciou a nossa primeira conversa realizada de baixo de um grande pé de manga na sua casa, na localidade de Itaquiraí. O prelúdio já abria espaço para a percepção de uma trajetória multilinear, assim como sugere Ingold ao tratar da constituição relacional do ser com auxílio da percepção anímica do mundo, “a vida dos organismos se estendem ao longo não de uma, mas de várias trilhas, saídas de uma fonte” (2015, p. 119).

Nesse sentido, a fonte de onde se iniciam os caminhos de Inayê é Pirakuá, a aldeia onde nasceu, localizada no município de Bela Vista, distante 38 quilômetros de Ñande Ru Marangatu, podendo representar o mesmo *tekoha guasu* que a comunidade tendo em vista a curta distância geográfica e o alto nível de relações entre um *tekoha* e outro. Apesar disso, é possível traçar o início dessa trajetória de forma mais longínqua levando em consideração a ancestralidade.

As linhas que hoje já percorreu deveu-se muito a história de vida de seu pai, Amilton Lopes. A sua mudança a comunidade de Ñande Ru Marangatu ocorreu quando em 1999 o mesmo já conhecido pela sua luta em prol dos territórios tradicionais Guarani e Kaiowá foi convidado por uma liderança da comunidade para somar ao movimento, mudando-se para o

território com sua mulher e filhos.

Diversas vezes Inayê citou em suas falas a importância que o seu pai proporcionou em sua vida por meio do exemplo de um homem que lutou bravamente pela demarcação territorial Kaiowá, segundo a mesma:

o que me inspirou mesmo foi a luta do meu pai, ele foi um porta voz dos Guarani Kaiowá um tempo atrás, quando iniciou tudo essa luta, esse movimento dos Guarani Kaiowá aqui no Mato Grosso do Sul, quando eles começaram a lutar pelas demarcações de terras (LOPES, Inayê. *Ñande Ru Marangatu*, 2021).

Amilton Lopes pouco antes de morrer disse a Inayê: “um dia eu quero ver um dos meus filhos levando minha luta adiante”, assim ela deu continuidade ao caminho iniciado por seu pai, pelas suas palavras “de tudo que eu percorri até aqui nesse caminho que eu andei, tropecei, quase caí, levantei de novo, de tudo que eu já vivi eu falo que eu me inspirei muito no meu pai” (LOPES, Inayê. *Ñande Ru Marangatu*, 2021). A perspectiva do movimento e dos caminhos evidencia-se a todo instante nas palavras da *kuña*, e a mesma demonstra isso quando pensativa e com pesar diz que os seus irmãos, ao contrário dela, ficam parados, sendo essa uma característica negativa ao seu ponto de vista.

Identifica-se já nas primeiras acepções acerca da história de vida presente a prevalência de ligações sociais impulsionando a criação de linhas territoriais dentre comunidades Kaiowá. Inayê na juventude deixou uma comunidade para morar em outra tendo em vista a necessidade de colaboração do seu pai na luta em defesa da questão territorial. Com isso cabe o questionamento, é possível compreender o território Guarani a partir de um único ponto localizado no espaço, ou, em outras palavras, a dinâmica espacial Guarani pode ser considerada completa quando apenas alguns territórios possuem seus espaços demarcados se o que observamos desde os tempos passados até os dias atuais é manutenção de um modo de ser caminhante dentre comunidades pertencentes de um mesmo coletivo étnico? Pimentel argumenta que

se, outrora, os antropólogos enfatizaram a idéia de lugar (tenda, ou tendápe, em guarani) na definição das terras guarani – ou seja, dos tekoha -, poderíamos dizer que se deixou escapar a possibilidade de traçar mapas que mostrassem as linhas de oгуata e as redes de festas, por meio das memórias dos idosos (2012, p. 104).

De fato, a memória dos idosos revela a tradicionalidade territorial, assinalando os seus espaços em todas as suas dimensões sociais e territoriais, mas acrescento que se soma a isso a trajetória das gerações atuais, as quais se destacam pela luta dos territórios de seus antepassados ainda não demarcados, como é o caso de Inayê e das outras lideranças aqui retratadas.

Com 32 anos de idade, os caminhos percorridos durante toda a vida de Inayê estendem-se por espaços múltiplos, apesar disso, representam a busca pela unidade territorial de seu povo. No ano de 2020 a representante foi eleita vereadora no município de Antônio João, e para retratar essa vitória, que ao contrário de ser identificada enquanto pessoal foi lembrada enquanto coletiva, sublinhou: “foi uma conquista da comunidade, eu falo para o pessoal, quem demarcou as urnas? Foi a comunidade daqui, pela primeira vez uma indígena mulher vereadora foi eleita” (LOPES, Inayê. *Ñande Ru Marangatu*, 2021).

A interlocução de Inayê retrata muito bem uma característica central dentre as novas gerações de mulheres empenhadas no exercício de lideranças, qual seja, a demarcação não somente dos seus territórios tradicionais, como também dos espaços interculturais os quais cada vez mais essas mulheres vêm ocupando, tendo em vista as novas necessidades imputadas no tempo presente.

Para que aos 30 anos Inayê pudesse se eleger vereadora por meio do apoio da comunidade, um longo trajeto foi percorrido anteriormente, e outros espaços foram por ela demarcados. Em 2006, já dentro de um matrimônio e com um filho, Inayê fez o magistério e decidiu continuar os estudos, e em 2016 finalizou a sua Licenciatura Intercultural *Teko Arandu*, tendo como temática do Trabalho de Conclusão de Curso “A História da Aldeia Ñande Ru Marangatu”, na Faculdade Indígena da Universidade Federal de Dourados (Faind/UFGD). De acordo com a mesma, durante seu processo de estudo não passava pela suacabeça que um dia ela seria uma grande liderança, apesar de sempre se inspirar na luta de seu pai.

Já em 2015 Inayê começou a dar aulas, sendo hoje professora de história na escola *Mbo Eroy Tupa I Arandu Renoí*, localizada no Campestre. Se antes a produção do cotidiano era protagonizada pelo feminino no espaço doméstico, sendo as mulheres as grandes responsáveis pela transmissão da cultura aos jovens, nos dias atuais o gênero feminino assume ainda a posição de transmissão dos saberes, contudo, o espaço ocupado extrapola os limites do cotidiano familiar, chegando ao cotidiano público representado na instituição escolar.

Em reportagem que trata sobre a visão dos indígenas em relação à educação, da qual Inayê fez parte, a mesma fala sobre a lacuna existente nos currículos ao negligenciarem os conteúdos sobre o que acontecia na América “antes dos kará”, em detrimento da história da Europa. Como se não existisse existência histórica antes da chegada dos europeus nessas terras do novo continente. Deliberadamente se privilegia uma narrativa em detrimento de outra, e completa:

esse currículo oculto, esses conhecimentos que não são ensinados nos livros, quem precisa trazer são os professores indígenas. A cultura da leitura e da escrita não faz parte da nossa identidade, mas é preciso se adaptar, dialogar. Já trocamos os óculos para

enxergar melhor.

É evidente que essas novas modalidades de ocupação presente dentre os povos indígenas nos dias atuais, a exemplo do exercício da docência, delega a Inayê e a tantas outras mulheres um diferente modo de viver o cotidiano. Destaca-se, contudo, que a reprodução da cultura por meio da oralidade, tão presente no nascer do dia à beira do fogo, hoje também é ressignificada à beira do quadro por meio do fazer docente.

Levi Marques Pereira (2008) pauta as reformulações realizadas no campo das relações de gênero e geracionais tendo em vista as transformações ocasionadas pela situação histórica atual. Segundo o autor os mecanismos tradicionais de articulação da parentela nesse novo contexto se enfraqueceram, mas outros instrumentos o substituíram como é o caso de funções remuneradas, a exemplo do cargo de professor/professora.

A função de lecionar dentro de uma comunidade indígena na atualidade atribui prestígio ao seu redor, tanto porque a remuneração nos dias atuais contribui como elemento fundamental na organização de fogos domésticos compostos por famílias mais jovens, como porque se vê na figurava do professor/a uma modalidade inerente de liderança, sobretudo devido à capacidade em falar/negociar com o mundo dos não indígenas.

De acordo com os relatos de Inayê, é possível dizer que o momento em que ela passou a fazer parte mais ativamente da vida pública foi concomitante a sua representação docente pelo início de 2005, nas palavras da mesma:

nesse período eu falo sempre para as pessoas assim, parece que Deus me chamou para eu levar essa articulação junto, eu comecei a viajar, sair, representar também a aldeia, onde a Leia já não estava se sentindo bem de saúde e eu ia representar a educação (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2021).

É possível identificar a perspectiva do movimentar-se, isto é, do *oguatá*, enquanto necessidade latente na constituição da própria trajetória de vida de Inayê. Por meio de uma leitura atenta aos dizeres da kuña, o vocabulário revela palavras transeuntes a todo o momento para assinalar os passos de sua vida. Na citação supracitada, Inayê mostra que o início de sua caminhada pública foi delineada quando ela começou a “viajar” e a “sair”, da mesma forma que em outro momento ela revela a confiança em que a comunidade tinha sobre ela “levar a voz adiante”.

Se o motivo que levou Inayê a deixar o Pirakuá na juventude juntamente com sua família e se mudar para Ñande Ru Marangatu foi a luta pelo território em questão, de forma semelhante,

anos depois, após idas e vindas entre a cidade e a comunidade tendo em vista a necessidade de estudar, foi a luta pelo território a fagulha que a sobrelevou a posição de liderança na qual hoje se encontra e atua, somando ao fato de já possuir presença evidente na comunidade por ser conhecida como professora.

O movimento de retomada territorial ocorrido em 2015 foi um momento de divisor de águas para o protagonismo de muitas mulheres dentro da comunidade. Pouco antes desse marco Inayê assinala que

a partir de 2005 muitas mulheres levantaram, muitas lideranças mulheres, jovens, as rezadeiras, as *nandesys* tiveram uma voz assim que é impossível calar. Eu vejo hoje a gente sendo mais avançando nessa questão de lutas, as mulheres já tendo essa voz ativa que está conseguindo dominar o espaço, o campo da batalha (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2021).

É possível entrever como o território torna-se a composição base para, inclusive, a maior visibilidade das mulheres. Para que as mulheres passassem a “dominar os espaços”, sejam eles sociais, políticos, educacionais, dentre outros faz-se necessário a luta constante pelos espaços territoriais, como revela o *oguatá* de Inayê.

3.2 O OGUATÁ DE ÉLIDA

Figura 16 – Élida e sua sorridente recepção



Fonte: arquivo da autora - trabalho de campo setembro/2021

Élida é uma *kuña* imponente à primeira vista. Sua casa localizada no coração do

Campestre, ao lado do posto de saúde e da escola, evidencia sua posição de centralidade na localidade e nas relações sociais entre as famílias. Levada à Ñande Ru Marangatu por conta do trabalho de seu marido, hoje, assim como as demais mulheres aqui apresentadas, representa uma importante liderança para a comunidade.

Em todos os encontros que tive com Élide ficaram registradas de sua fala por vezes livre por vezes instigada por mim, a impossibilidade de parar tendo em vista a demanda que a luta indígena impõe aos seus membros. Ao contar a sua história de vida enuncia: “desde pequena eu presencio que a vida dos povos indígenas pra conseguir as coisas é à base de pressão, de fechar rodovia, a gente tem que estar passando perigo pra gente conseguir o que a gente quer” (MACHADO, Élide. Campestre, 2021).

Os caminhos da *kunã* se constituíram desde muito cedo a partir da necessidade de lutar pelos seus direitos. Assim como Inayê, Élide também possui na ancestralidade paterna a figura de uma grande liderança Kaiowá. Nascida em Dourados, para onde sua mãe e seu pai foram para a terem na missão, uma vez que trabalhavam em uma fazenda no período, foi no Pirakuá onde foi morar definitivamente aos cinco anos de idade e local ao qual se sente pertencente.

Em 1985 quando Élide foi morar no Pirakuá, a comunidade encontrava-se em conflito, tendo sido uma das primeiras terras indígenas retomadas depois do processo de confinamento em pequenas reservas pelo SPI, tornando-se um exemplo para outras comunidades. Jorge Gomes, pai de Élide, desde esse período assume a posição de liderança na comunidade, a qual ocupa até os dias atuais. Junto com seu irmão Lauro e diversos outros indígenas, viveram uma luta que Élide denominou como “dias de terror”.

Seu Jorge é um grande conhecido de diversos/as estudantes de Antropologia de Mato Grosso do Sul, seu jeito acolhedor e sua enorme sabedoria acerca das práticas tradicionais são sempre lembradas quando há encontro com pesquisadores/as que já passaram pela sua casa. Apesar disso, há de se frisar, Darcy Reginaldo, mãe de Élide e esposa de Seu Jorge, o acompanhou e manteve-se presente em todos os momentos citados.

Élide, por sua vez, evidencia o grande papel que sua mãe teve na sua vida e no *Pirakuá* ao lado de seu pai, salienta:

desde pequena sempre presenciei o modo de trabalho do pai, aí depois conseguiram com muito custo escola, e minha mãe foi minha primeira professora quando eu tinha 8 anos, ela ensinava embaixo de árvore [...] ela começou a dar aula sem remuneração alguma, sem material (MACHADO, Élide. Campestre, 2021).

Se a luta pela retomada teve como um dos grandes protagonistas o Seu Jorge, é

importante salientar que a presença de dona Darcy em Pirakuá também foi vultosa, uma vez que alfabetizou diversas crianças mesmo sem formação e sem estrutura física para assim o fazer. O privilégio discursivo que se dá as realizações masculinas revela uma enorme contribuição ao esvaziamento do protagonismo feminino presentificado no cotidiano, sobretudo quando nos deparamos com a história de anciãos e anciãs.

Celeste Ciccarone (2004), em seu artigo *Drama e Sensibilidade: Migração, xamanismo e mulheres Mbyà*, inicia sua escrita com uma provocativa assertiva. Para a autora, os amiúdes escritos direcionados a esse povo carece de um olhar à dimensão concreta da vida coletiva. Ao invés disso, são privilegiados grandes temas e grandes personagens, descritos a partir de uma pluralidade homogênea, em geral, por porta-vozes masculinos, deixando-se de lado as micronarrativas, quase sempre protagonizadas pelas mulheres.

O desafio aqui apreendido é buscar alterar essa lógica, em primeiro lugar evidenciando a narrativa feminina. O *oguatá* das mulheres retratadas mostra que as suas relações sociais e espaciais vem alterando algumas dinâmicas do cotidiano, apesar dessas ainda se manterem dentro de uma lógica própria. Portanto, a vida cotidiana continua sendo habitado pelas mulheres retratadas, porém, esse espaço parece se expandir quando as mesmas também ocupam posições de lideranças, seja ela política ou por meio da docência. É como se o cuidado com a criança e com o fogo que ocorre na família nuclear por meio da mulher se difundisse, de modo figurado, para as demais famílias e parentelas que compõe uma comunidade.

Élida além de ocupar posição de liderança política dentro de Ñande Ru Marangatu, também leciona e ocupa o cargo de coordenação na escola da comunidade. Nesse sentido, é possível dizer que seguiu os passos tanto de seu pai, na liderança, como de sua mãe, na docência.

Além de presenciar a luta indígena desde muito nova, foi também com pouca idade que a *kuña* teve que deixar sua casa no Pirakuá e ir morar em Bela Vista, uma vez que o ensino na comunidade só ia até a quarta série e seus pais fizeram questão de que as duas filhas completassem os estudos. Durante esse período, seus pés se chocaram com a dureza dos caminhos do asfalto, o preconceito e a discriminação foram vividos com muito sofrimento por Élida na casa onde residiu com uma família, a mesma relata que

a discriminação era muito grande, ele¹³ tinha quatro mulheres filhas e um homem, e a caçula e o menino da casa eram os que mais me discriminavam, o menino tinha nojo de mim, o copo que eu pegava, uma vez ele pedia “pega o copo para mim” e ele lavava aquele copo, porque achava que podia estar contaminado, para então ele usar. Então assim, eu vivi durante quatro anos assim, mas persistindo pra estudar. Durante as férias eu vinha pra casa e pra voltar eu chorava muito, porque eu não vivia bem ali, você não quer voltar para uma casa onde você não se sente bem tratada (MACHADO, Élida.

¹³ A referência é direcionada ao chefe da família com a qual estava vivendo.

Campestre, 2021).

Os nove anos em que Élide viveu em Bela Vista foi um período de muito sofrimento e luta. A ainda adolescente, teve que ficar anos longe de sua família e de sua comunidade para alcançar o que na época ainda era oportunidade de poucos e poucas indígenas, o ensino básico completo. Sem sequer saber o que ao certo significava, ingressou no magistério tendo assimos caminhos da educação aberto à sua frente, aliás, a possibilidade dele, pois a trajetória foi defato trilhada, como se argumenta por meio de Tim Ingold (2015), na medida em que a própria *kunã* foi movendo-se e seguindo seus passos, da mesma forma em que os *tapepo'i* são construídos dentro de uma comunidade.

Diante de tantas dificuldades, inclusive a restrição de alimentação, faltando um semestre para o fim do Magistério Élide voltou para Pirakuá, demarcando que o mover-se foi necessário diante um cenário muito penoso. Aos 20 anos, no ano de 2000, mesmo sem finalizar o curso começou a dar aula na escola da comunidade em que cresceu, e nesse cenário ela afirma: “foi minha mãe também que me orientava como que eu tinha que dar aula, porque tinha que fazer um diário, ela de novo que foi minha professora, por todo esse tempo” (MACHADO, Élide. Campestre, 2021). Vemos que a figura da mãe mais uma vez se mostra fundamental inclusive em sua constituição profissional.

Foi no mesmo ano que conheceu aquele que hoje é seu marido, Dirceu Machado. O indígena que é Terena e residia na aldeia Bororó mudou-se para Pirakuá em 2000, tendo em vista o seu trabalho na SESAI (Secretaria de Saúde Indígena). Por motivo análogo ambos foram para Ñande Ru Marangatu no ano de 2003, uma vez que Dirceu foi transferido. No primeiro ano em que chegaram à comunidade residiram na casa da Leia já que o marido de ambas são primos. A partir desse momento o encontro entre Élide e Leia permitiu a possibilidade para que a primeira percorresse caminhos novos em sua vida rumo à posição de liderança, de acordo com a mesma:

quando eu mudei aqui a Leia era professora da escola, mas ao mesmo tempo ela fazia o papel de liderança da aldeia toda, acho que tinha capitão, tinha segurança, mas sempre consultavam a Leia sobre as ideias dela, e ela colocava a ideia dela e o pessoal seguia. Na escola ela também era assim, com ela eu aprendi muita coisa, ela foi a minha professora de tudo (MACHADO, Élide. Campestre, 2021).

Mais uma vez surge por meio das narrativas apresentadas a perspectiva de que a mulher tudo faz ou tudo ensina, como agora foi salientado no trecho acima percorrido por Élide. Diante de tal situação cabe o questionamento, será se de forma semelhante o homem seria capaz de tudo fazer diante as atuais circunstâncias que se construíram nas comunidades Kaiowá? A possibilidade de comandar um fogo doméstico sem a figura masculina, assim como o

protagonismo que as *kuña* vêm assumindo na vida pública apontam certa centralidade que as mulheres assumem dentre esse coletivo étnico, o que não exclui, por sua vida, as inúmeras violências que as mesmas vêm sofrendo. Tal assertiva não assinala, entretanto, ao fato das mulheres quererem realizar tudo de fato sozinhas, as relações complementares dentre os gêneros continuam permeando o cotidiano das comunidades, porém, é possível apreender uma gama muito grande de criatividade dessas mulheres diante situações não ideais vivenciadas no cotidiano.

A exemplo dos relatos de vida percorridos pelas outras duas lideranças aqui citadas, os caminhos que se conduzem para fora das terras indígenas e dentro da sociedade envolvente se mostram acentuadamente árduos. No caso das mulheres indígenas as dificuldades são redobradas, pois a discriminação à sua etnia perpassa ainda pelo gênero em questão.

Nesse sentido, os diálogos travados com a Élide chamam a atenção para a necessidade de compreender que a mobilidade Kaiowá, inclusive a partir de suas motivações contemporâneas, pode ser compreendida tendo em vista uma impossibilidade de ficar parado, sendo que nesse sentido, ficar parado significa correr alguns perigos.

Como retratado anteriormente, o *oguatá* ocorre diante diversos motivos, sendo destacado na literatura desde a sua razão cosmológica até as suas circunstâncias forçadas, para fugir de conflitos dentre integrantes da mesma etnia ou tendo em vista a desapropriação, “esbulho” praticado por parte da sociedade envolvente. Hoje em dia as demandas que a vida cotidiana e a luta da mulher indígena imprimem acabam, mesmo que de modo menos aparente, impondo certa mobilidade forçada, como relembra Élide, uma vez que:

essa mobilidade que a gente tem é preciso ter, nós somos obrigados a ter, porque se ficarmos de braços cruzados... a gente tem que gritar, a gente tem que chorar, a gente tem que aglomerar para sermos ouvidos, porque tudo o que conseguimos aqui, tivemos que sair para a rua, só aí nós somos enxergados, mas mesmo assim falam ‘o índio é vagabundo, fica atrapalhando quem quer trabalhar’, não conhece e nem quer conhecer a nossa realidade. Então essa mobilidade, quando a gente tem que se mobilizar, porque hoje em dia a nossa mulher está ganhando o espaço de ser liderança, então a gente tem que se adequar, por exemplo, o português nós somos obrigados a falar, mas ninguém é obrigado a falar a nossa língua... a Inayê está lutando para oficializar a nossa língua também, então assim tem muitas coisas que é por necessidade que a gente vai atrás, não é por que a gente quer (MACHADO, Élide, Campestre, 2022).

A narrativa da *kuña* traz à tona uma realidade muito importante e que, por vezes, permanece esquecida, a imposição da mobilidade tendo em vista o impedimento de ficar parado quando não se mover, isto é, não ir atrás de seus direitos básicos, significa ficar a mercê de um sistema estruturalmente anti-indígena.

De forma semelhante, Celeste Ciccarone identifica o movimento enquanto resposta às crises dentre os mbya, a autora salienta:

A consciência da precariedade e instabilidade do mundo terreno, os diferentes e cada vez maiores constrangimentos históricos e o encolhimento de seus espaços vitais impõem à sociedade e aos indivíduos a necessidade de constantes reorganizações que fazem dela uma sociedade que se pensa no horizonte da crise ativando como resposta constante o movimento. A forma de sua historicidade, e a rede dos significados da vida coletiva, são construídas na mobilidade, de maneira que os Mbya mudam na persistência de seu estar em movimento (CICCARONE, Celeste. 2004, p. 84).

Tal concepção pode se assemelhar a fala de Élide na medida em que a mesma aponta a necessidade de se mover, ou até mesmo de se mobilizar, na medida em que a realidade se mostra muito dura. Mover-se, nesta circunstância, equivale a se adequar à existência tal qual ela se apresenta, uma vez que a própria existência constitui-se também pela constante transformação, os/as Kaiowá seguem movendo-se junto a ela.

A noção, como assegurado por Élide, de que a mobilidade existe também por uma obrigação, indica a difícil realidade imposta a essas mulheres. Quando tratava das inúmeras violências sofridas, a *kuña* enuncia “é claro que existe também no meio dos não indígenas, mas quando é indígena parece que o sofrimento é maior, esse é meu modo de avaliar” (MACHADO, Élide, Campestre, 2021). A crise, portanto, se sobreleva tanto na luta pelo território que ocorre até os dias atuais, quanto na procura por estudos e emprego em busca de uma vida melhor, feitos que se dão de forma árdua.

Consta-se, aqui, o quanto essas trajetórias se formam no movimento, sobretudo social e cultural, mas também territorial, de uma comunidade para outra. O destaque, porém, vai para os dinâmicos movimentos entre os afazeres, compromissos, opções de vida (estudo) e, em especial, os deslocamentos geracionais e, de certa forma, políticos, quando a partir de certos momentos, essas *kuña*, ainda de maneira prematura, passam a assumir papéis de liderança em suas respectivas comunidades, ou no Ñanderu Marangatu, com destaque, para a “intersecção” com o papel da professora Léia Aquino.

3.3 O OGUATÁ DE ALENIR

Figura 17 – a notável Alenir



Fonte: arquivo da autora – trabalho de campo abril/2021

Alenir, ou como costume ouvir as pessoas a chamarem, Lenir, foi a segunda liderança que conheci em Ñande Ru Marangatu. Seu *tapepo'i* de vida encontrou a comunidade já na vida adulta por meio de seu parentesco com Leia Aquino, como veremos mais a frente. Hoje asua presença forte e aguerrida é peça fundamental não apenas no *tekoha* estudado, como também para os povos Kaiowá e Guaraní de todo o cone sul do estado de Mato Grosso do Sul.

Assim como as duas outras lideranças aqui citadas, Alenir também se dedica à docência, e essa posição que ocupa na comunidade é adjacente a sua figura de protagonismo. Além disso, a *kunã* ainda faz parte da comissão de liderança da Kunhague Aty Guasu. Sua trajetória marcada pela genealogia que extrapola as fronteiras, já que seus antepassados vieram andando da Bolívia e do Paraguai, exemplifica a mobilidade de uma mulher que dialoga o mover tradicional de seu povo com o mover por intermédio das novas demandas que o contato instaurou.

Os caminhos de Alenir, que é oriunda da aldeia de Amambai, foram marcados pela mobilidade dentre uma comunidade e outra graças à sua profissão, como nos revela a sua história:

em 2001 eu comecei na zeladoria, 2002 trabalhei na cozinha, em 2003 trabalhei na escola da aldeia de Amambai mesmo, em 2003 eu comecei a dar aula, então para elas eu sou uma excelente alfabetizadora, qualquer criança que não conseguia ler, eu conseguia fazer

ler, e nisso eles me mudaram em 2003, em cada sala eles me levavam, eu era contratada pela prefeitura maseu não tinha lugar fixo, e nisso eu estava fazendo a minha faculdade (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

Importa ressaltar que o fato da interlocutora assinalar a sua não fixação em apenas um lugar não diz respeito a qualquer espaço, mas sim a localidades concernentes à ampla espacialidade Kaiowá, onde se localizam as suas diversas comunidades. Por esse motivo é possível concluir que a real compreensão dos territórios do grupo étnico em pauta passa também pelos caminhos que seus/suas constituintes percorrem, sendo na atualidade a prática profissional um dos lócus de análise desses caminhos.

Tendo sido casada pela primeira vez aos 12 anos de idade, e constituindo família muito nova, quando ingressou na UEMS (Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul) já era mãe de três meninas e um menino. Após o divórcio, passou a trabalhar em diferentes escolas indígenas nas comunidades de Limão Verde e Caarapó, as suas linhas de vida, isto é, os seus *tapepo'i* passaram a percorrer distintas localidades tendo em vista o lecionar.

A estadia de Alenir em Ñande Ru Marangatu deve-se ao seu trabalho anterior no ano de 2004 onde fora lecionar na aldeia Kokueí, localizada no município de Ponta Porã que faz fronteira seca com o Paraguai e fica a 135 quilômetros de Antônio João. De acordo com a mesma: “como a minha tia morava aqui eu andava mais por aqui, chegou sábado eu já estava por aqui, então eu morava no Kokue’i, mas a minha vida sábado e domingo era aqui, e domingo à tarde eu já voltava pra trabalhar” (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

A partir do trecho é possível verificar como a *kuña* passou a constituir forte vínculo com a comunidade que hoje reside graças à estreita relação de parentesco que possuía com a sua tia. Desta forma, apreende-se como uma das motivações tradicionais do *oguatá*, como a visitação a parentes, permanece recorrente nos dias atuais e é complementada por causas atuais, como ocorreu com a Alenir, já que a mesma mudou-se de fato para a comunidade para trabalhar na escola que estava recém abrindo, tendo em vista a necessidade de professores/professoras falantes da língua, a convite de Leia Quinteiro, sua tia, já mencionada anteriormente nesse trabalho. A mudança definitiva para Ñande Ru Marangatu deu-se somente em 2006, apesar disso, Alenir relata que viveu os momentos de horror da retomada de 2005.

Já na comunidade em tela a *kuña* uniu-se a um dos membros da família Vilhalva, sendo este o tio de uma das lideranças mais proeminentes da comunidade, Loretito Vilhalva, cuja importância refletiu-se inclusive em minha primeira visita à Ñande Ru Marangatu, onde fui conhecê-lo para sinalizar a minha presença naquele território.

Diferente de outras comunidades indígenas, Ñande Ru Marangatu possui uma comissão

de liderança que conta com dezesseis membros. Alenir me explicou que como o território é extenso,

são vários locais, porque é muito longe, não dá pra ficar uma pessoa só pra dar essa assistência toda, então cada localidade tem as suas diferenças, até mesmo pra resolver coisas internas dentro da aldeia, muitas das vezes isso não está sendo respeitado pelo não indígena, então estamos lutando pra melhorar isso (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

Como assinalado pelas três *kuña* com quem mantive contato, a definição das lideranças que hoje compõem a comissão se estabeleceu, sobretudo, a partir da retomada que aconteceu em 2015. Dentro desse contexto, de forma estratégica cada pessoa se tornou responsável por uma área específica. Dentre essas dezesseis lideranças se destacam quatro mulheres, além das três aqui apresentadas ainda tem a Luisa, a qual não foi possível manter contato para a realização dessa pesquisa.

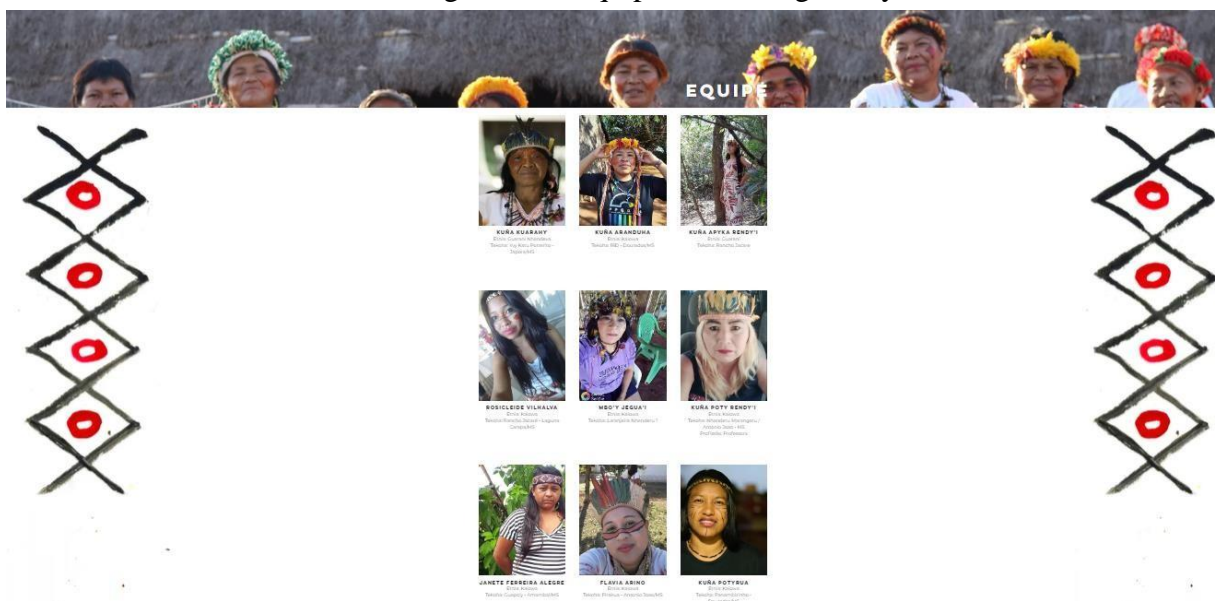
É evidente que os números representam uma desvantagem numérica se formos comparar a quantidade de lideranças homens com mulheres, apesar disso, a presença aguerrida dessas quatro mulheres nas decisões, resolução de problemas e representação da comunidade é fator de grande relevância e muito atual dentro dos moldes de liderança hoje verificados. Como já fora discutido anteriormente, por mais que as vozes das mulheres ecoavam de forma proeminente em seus fogos domésticos, elas eram geralmente representadas pelos homens nos espaços públicos de decisão. De acordo com a própria Alenir, antes mesmo da criação das *Kuñangue Aty Guasu* o espaço direcionado a fala das mulheres era mais restrito:

em cada reunião que a gente participava da *Aty Guasu* às vezes falavam três minutinhos, e às vezes não deixavam a gente falar nem isso, e isso foi acabando, agora as mulheres tem seu espaço de falar, contar sua opinião, mostrar sua história, como estão se sentindo dentro da comunidade (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

Esse espaço ocupado pelas mulheres por meio da oficialização de uma assembleia organizada pelas mesmas, conquistado de forma coletiva quando se tornou necessário não somente ampliar o alcance de suas vozes como também apresentar novos assuntos a serem discutidos de forma comunitária, impõe também uma agenda de compromissos e, inclusive, de mobilidade.

Como anteriormente assinalado, a Alenir faz parte da comissão de lideranças da *Kuñangue Aty Guasu*. A figura a seguir, retirada do site da própria assembleia, mostra a sua equipe de organização com Alenir presente na sexta fotografia:

Figura 18 – Equipe da Kuñangue Aty Guasu



Fonte: <https://www.kunangue.com/equipe>

Tendo isso em vista, a *kuña* por diversas vezes acaba tendo que sair da comunidade com o fim de participar de mobilizações e encontros. Em campo realizado em setembro de 2021, me encontrei com Alenir logo depois que a mesma tinha acabado de chegar de Brasília, onde estive na 2ª Marcha das Mulheres Indígenas, ocorrida entre os dias 7 e 10 de setembro com a temática “Mulheres Originárias: Reflorestando mentes para ocupar a Terra”. Alenir me relatou sobre a sua importância nesse espaço, onde fora muito discutido além de questões relacionadas à luta pela terra, temas atuais concernentes à vida dessas mulheres, como a violência de gênero.

Alenir uma vez me explicou acerca do significado de *oguatá*, que “sempre tem coisa para você ir buscar, nunca para num lugar só”, por meio dessa perspectiva é possível apreender o seu espaço enquanto representante da Kuñangue Aty Guasu também enquanto uma posição que a incube de ir buscar algo a mais para o seu grupo, e assim se mobilizar tanto por meio da perspectiva política quanto por meio da perspectiva territorial, o que converge com a interpretação de Élide sobre a necessidade de estar se movendo quando ficar parado significa estar à mercê de seus direitos. Sobre seus caminhos, Alenir afirma:

se Deus colocou a gente nesse caminho a gente vai estar ajudando as crianças, os jovens, sabemos que não bem, quase dez anos, 2015 né, agora jáé quase dez anos de luta, depois da movimentação que a comunidade fez, e enquanto a comunidade não faz esse pessoal nem olha também, só quando o pessoal faz a movimentação toda é que o pessoal olha pra cá, mas enquanto isso eles não sabem de que forma estamos vivendo aqui dentro, e enquanto isso os pequenos proprietários estão indo e vindo (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

Desta feita, Alenir por meio de sua proeminência tanto dentro quanto fora de sua comunidade representa uma forma de fazer com que saibamos o que ocorre dentre seu grupo étnico. Por meio de seus longos caminhos de vida, é possível que também os caminhos tradicionais que existem dentro da espacialidade Guarani se estendam cada vez mais.

3.4 O ENCONTRO ENTRE AS LINHAS: É NO EMARANHADO QUE SE FAZ O COLETIVO

Apesar das apresentações de cada um dos *oguatá* das mulheres aqui tratadas terem sido realizadas de modo separado, gostaria de salientar que as linhas dessas *kuña* não se constituíram e nem se constituem de forma individual, tampouco fazem sentido se só as observarmos de modo isolado, pelo contrário, é no encontro entre essas linhas que é possível perfazer tanto as suas existências individuais quanto a produção e reprodução de seu próprio coletivo étnico.

Como assinalado, quando observamos a trajetória de vida dessas mulheres estamos diante de um traçado que representa a grande espacialidade Kaiowá, uma vez que os seus pés estiveram em constante comunicação entre comunidades diferentes, tendo em vista diversas motivações, assentando-se por fim em Ñande Ru Marangatu e representando na comunidade importante lideranças políticas.

É evidente que a mesma lógica, qual seja, a possibilidade de encontrar na trajetória de vida dos/as Kaiowá um modo de constatar a espacialidade do próprio coletivo, não se aplica somente as mulheres que aqui foram apresentadas, mas se estende a cada um dos/as integrantes Kaiowá e também de todos os grupos Guarani de forma geral. Apesar disso, a escolha das três trajetórias foi utilizada como recurso metodológico e, sendo assim, abriu a possibilidade de pensarmos um aspecto tradicional, a mobilidade, por meio da realidade de mulheres que vivem as demandas contemporâneas.

Como assinalado, nenhuma das três interlocutoras nasceram no território ao qual hoje representam, apesar disso, as suas linhas de vida não se aproximam somente no momento em que se encontraram em Ñande Ru Marangatu, uma vez que as relações de socialidade Kaiowá tendem a extrapolar os perímetros de apenas uma comunidade, fazendo com que o *ñane*

retã represente uma grande teia de relações sociais, ou, em outras palavras, de linhas de vida que se emaranham.

Por meio de um prisma geográfico, salienta-se o fato das comunidades as quais as *kuña* nasceram estarem, de certa forma, próximas de Ñande Ru Marangatu. Enquanto Inayê e Élide nascerem em Pirakuá, Alenir nasceu na aldeia de Amambai. Tendo isso em vista, a existência de relações sociais dentre as comunidades citadas não é fator raro, ao contrário, é comum. Pode-se dizer que estamos falando de um *tekoha guausu*, isto é, de um grande território que não engloba apenas um *tekoha* específico, mas um grupo de *tekoha* com os quais se mantém intensa correlação.

Para evidenciar esse caráter relacional, Inayê salienta que em suas viagens para a Europa não representa apenas a sua comunidade, como o seu grupo étnico de modo geral e, portanto, as diversas TIs que englobam o universo Guarani e Kaiowá:

quando fui para a Europa eu fui representar os Guarani e Kaiowá, fui quatro vezes, é de uma grande importância de não somente eu, depois foram várias mulheres, a Janette, a professora Lenir, a Renata também fez parte, então cada uma que ia levava a sua demanda da etnia inteira, não falava só por uma comunidade (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2021).

A fala da *kuña* revela o próprio *teko porã* Kaiowá, pois evidencia o aspecto coletivo e interligado do grupo étnico de forma geral, o que se reflete em suas questões territoriais. Assim como Anzoategui (2017) verifica na demarcação de territórios tradicionais a pauta principal das mulheres Guarani e Kaiowá, também foi possível apreender em todas as visitas de campo que realizei a centralidade do discurso dessas *kuña* na luta pela terra. A retomada que ocorreu no ano de 2015 foi sempre mencionada de forma espontânea por cada uma das mulheres aqui apresentadas. Foi, aliás, após esse acontecimento que a comissão de liderança foi definida na comunidade, sendo a essas mulheres reconhecidas a responsabilidade por uma localidade específica no território. Os relatos apresentam diversas situações de violações de direitos; nesse sentido Élide conta que depois da retomada:

fiquei muito doente psicologicamente, porque quando a gente perde alguém, e a gente perdeu o Simeão, foi um baque muito forte, e em 2015 eu saí aqui de casa porque os fazendeiros rodeavam muito, e eu tive que sair daqui e me esconder (MACHADO, Élide, Campestre, 2021).

Alenir também relata sobre a presença de sua neta criança na retomada que:

quando chegou em 2015 fomos para a retomada, ela foi junto, ela foi baleada com bala de borracha na cabeça, e isso deixou uma sequela nela, ela não conseguiu mais assim, para dois três meses e depois volta tudo de novo infecção no ouvido (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

As falas revelam uma existência disposta a enfrentar diversas dificuldades para enfim conquistar o local onde é possível exercer de fato o seu modo de ser, isto é, o seu *tekoha*. Nesse sentido, a própria mobilidade concernente dessas mulheres acaba convergindo para uma necessidade latente, a demarcação de seus territórios, sendo que esse mover-se muitas vezes pode ser vislumbrado no próprio movimento de luta ao qual fazem parte, como relatou Inayê, por mais que algumas pessoas da comunidade “tentam te apedrejar, eles estão sempre lá levantando o braço, Inayê, você tem que ir, você tem que ser forte, você tem que caminhar ainda mais pra frente” (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2021).

Dentro desse contexto, um importante vetor de socialidade presente nesse modo de ser foi e continua sendo as relações de parentesco. Ao se debruçar sobre os *tapepo'i* de Inayê, Élide e Alenir, pode-se vislumbrar como as suas ligações se iniciam, na verdade, por meio do emaranhado familiar. Alenir e Inayê, por exemplo, são parentes pelo lado paterno, já que o pai de Alenir é primo do pai de Inayê. Alenir, por sua vez, possui parentesco pelo lado materno com Leia, sendo essa sua tia, irmã de sua mãe; além disso, o marido de Leia é primo do marido de Élide. Por meio desses dados é possível verificar a inter-relação que existe entre essas mulheres que, mesmo sem terem convivido a maior parte de suas vidas, de alguma forma já se interligavam, através de suas parentelas.

Destaca-se o fato de tanto Inayê quanto Élide serem provenientes de uma família de liderança, mais especificamente, o pai de ambas representaram lideranças políticas e possuem reconhecimento pela luta que empreharam em prol de seus territórios tradicionais. A situação não pode ser desconsiderada dentro da realidade hoje presentificada, a emergência à posição de liderança vivida por essas mulheres possuem ligação no histórico de luta que cresceram presenciando dentro de suas famílias, e na considerável posição de reconhecimento coletivo que a sua parentela construiu por isso.

Além disso, de modo muito recorrente na interlocução das três mulheres aqui citadas, os traçados trilhados por Leia Aquino representam um pedaço fundamental da grande malha que constitui o bordar da vida dessas mulheres. Por mais que o parentesco sanguíneo da mesma se estenda somente a Alenir, tanto Élide quanto Inayê construíram com a *kuña* relações de mútua proximidade.

Inayê relata sobre as primeiras realizações da Kuñangue Aty Guasu que “a professora

finada Leia da qual fez parte, daqui era só ela que era porta voz da comunidade, só falava Leia Leia Leia” (LOPES, Inayê. Ñande Ru Marangatu, 2021). Segundo a interlocução, Leia possuía um papel de representação da comunidade de forma externa, e isso só era possível graças à proeminência interna que possuía dentro de Ñande Ru Marangatu, Élide narra que:

quando eu mudei aqui a Leia era professora da escola, mas ao mesmo tempo ela fazia o papel de liderança da aldeia toda, acho que tinha capitão, tinha segurança, mas sempre consultavam a Leia sobre as ideias dela, e ela colocava a ideia dela e o pessoal seguia, na escola ela também era assim (MACHADO, Élide, Campestre, 2021).

Alenir segue dizendo:

desde que eu entrei na vida da Leia ela me ensinou a entrar nessa luta, foi difícil quando a gente perdeu ela, mas temos que se levantar, desde 2006 a gente teve muitos problemas e necessidade aqui na aldeia (...) eu entrei junto com ela nessa luta, a Élide, a Inayê, e a movimentação que aconteceu em 2015 nós já acompanhamos a comunidade, então onde esse trabalho fez com a gente, era o último trabalho que ela tentou passar pra gente, a Leia, a preocupação dela era muito grande (XIMENES, Alenir. Campestre, 2021).

A presença das mulheres dentro do grupo Guarani é fundamental para a produção e reprodução desse coletivo étnico. Dessa feita, não é possível desconsiderar a relevância do papel de cada *kuña* que no decorrer da história da comunidade estiveram empenhadas na manutenção de seus fogos e de suas parentelas, o que significa, em outras palavras, na própria manutenção dos Kaiowá de forma geral.

A figura de Leia, de forma correlata, emerge nesse cenário enquanto uma das figuras pioneiras de representação feminina também no âmbito da esfera pública. Por meio da assiduidade das lembranças acerca da mesma, fica evidente não somente a proeminência que possuía em diversas decisões e ações de resistência dentro da comunidade, assim como a grande inspiração que representou para essas jovens mulheres que hoje seguem os passos que começaram a serem traçados por ela. A linha de vida de Leia representou um espaço de convergência entre Inayê, Élide e Alenir, por meio dos caminhos que a *kuña* trilhou essas outras três mulheres puderem hoje dar continuidade tanto no movimento de luta pelas questões indígenas, como na prevalência do papel que hoje ocupam dentro de Ñande Ru Marangatu enquanto lideranças e também enquanto professoras.

Sobre a última função, gostaria de fazer um adendo pessoal. Acredito que a pesquisa antropológica nos diz muito não apenas sobre aqueles/aquelas que está se estudando, mas também sobre aquele/aquela que está estudando. Em primeiro lugar, o próprio interesse de

pesquisa não se trata de um tema aleatório sorteado na caixa da vida, pelo contrário, constitui-se por meio de longos caminhos pessoais e acadêmicos que deixaram a curiosidade ingênua de lado para transformá-la na curiosidade epistemológica, como diria Paulo Freire.

A partir de minha experiência pude perceber que os próprios imponderáveis da vida real do pesquisador/pesquisadora são meios de perceber determinados imponderáveis no campo. Já ao final de minha pesquisa adentrei em um projeto voltado para a formação de jovens lideranças para a educação, onde ouvi muito que o substantivo “professor” não deveria ser separado do adjetivo “liderança”. Voltando à realidade de *Ñande Ru Marangatu*, pude dar mais atenção ao fato que das quatro lideranças femininas da comunidade, três delas trabalhavam com a educação, a lógica me parecia ser muito semelhante, com a diferença fundamental de que “liderança” nessa comunidade não se trata de um adjetivo, mas sim de um substantivo.

Em campo realizado no dia 25 de novembro de 2021 pude ver na prática como o exercício da docência é adjunto ao da liderança nessa comunidade. Coincidentemente, estive na comunidade nesse dia onde é lembrada a data de falecimento do *Tupã-i*, o célebre Marçal de Souza, e fui convidada pela Inayê para participar de um ato comemorativo que a escola faria ao grande líder, ato esse que discorro nas linhas a seguir.

A primeira parte da homenagem começou dentro da escola, cada professor/a estava tendo o momento de suas aulas para falar quem foi *Tupã-i* aos/as alunos/as. Convidada pela Inayê, entrei com mais duas companheiras de campo na sua sala de aula, disposta pelos discentes que formavam um grande círculo com as cadeiras, no meio encontrava-se diversos cartazes, como pode ser visto na fotografia:

Figura 19 – Inayê dando aula



Fonte: arquivo da autora – trabalho de campo Nov/2021

Inayê pediu para que participássemos da dinâmica e falássemos um pouco o que sabíamos sobre Marçal, para mostrar como até mesmo umas *karaí* tinham conhecimento sobre tal personalidade tão importante na história não só da comunidade *Ñande Ru Marangatu* como de todos os povos indígenas do país. Após a nossa breve interlocução, Inayê conversou com os/as jovens por alguns minutos. Infelizmente a barreira linguística não permitiu que eu entendesse o total conteúdo de sua oratória, apesar de saber que se tratava do tema central do dia, *Tupã-i*; além disso, há algo muito marcante na fala das mulheres Kaiowá, a dinâmica de como percorrem as palavras, a altura de sua voz, o posicionamento de seu corpo, tudo nos faz ver e sentir a potência do discurso por elas proferido. De modo semelhante, Anzoategui também faz alusão à temática tratando da diferença de como homens e mulheres se expressavam nas assembleias:

Impressionei-me com a fala das mulheres, percebi que o tom de voz delas era diferente da dos homens. Estes tratavam as autoridades com diplomacia, no que se depreende do tom/volume de voz e maneira como se refere às citadas. Já as mulheres dispensavam esse tratamento, discursavam sem rodeios, cobravam as autoridades num tom de voz que inverte qualquer hierarquia, como se fosse —de igual para igual (2017, p. 39).

Depois de sua fala forte, algo me chamou muito a atenção: a liberdade de movimento. Sem nenhum tipo de comando, alguns alunos passaram a se movimentar por entre os cartazes no chão, tiravam fotos, faziam vídeos, os caminhos eram percorridos até mesmo no ambiente

onde, na sociedade ocidental, se espera uma atitude mais estática por parte dos discentes, a sala de aula.

No momento seguinte o corpo docente e discente se dirigiu para o lado de fora da escola. Alguns alunos/as levavam em suas mãos os cartazes que outrora estava na sala de aula e se colocaram no meio de uma área coberta de modo a deixá-los bem expostos. Atrás desses alunos se encontrava uma *nhandesy*, convidada para reger a homenagem por meio do imprescindível de uma comunidade Guarani, a reza. Em conversa com dois anciãos da comunidade, seu Tadeu e sua esposa Fausta, considerados o *nhanderu* e a *nhandesy* de maior prestígio da localidade, o casal me disse que é a reza que mantém a comunidade de pé.

No momento exposto, pode-se entrever dois elementos fundamentais para o caminhar da comunidade justapostos na mesma *nhandesy*, a sua presença feminina aliada a sua presença xamânica. Por mais que muitos residentes de Ñande Ru Marangatu sigam hoje religiões cristãs, como é o caso das três mulheres participantes desta pesquisa, são as rezas tradicionais que ainda assim engendram os momentos de grande importância na comunidade, nas palavras de Inayê:

eu acredito muito em Deus, eu sou evangélica, mas não por isso eu deixo de lado a minha cultura tradicional, eu sempre brigo com os irmãos aqui da aldeia que gostam de pilhar aquelas doutrinas dentro das igrejas e deixando a sua identidade de lado, e nós sempre na escola brigamos a respeito disso com nossos próprios alunos, no ensino médio, temos estado agora, e a gente tem que mostrar o caminho para os nossos adolescentes (arquivos do trabalho de campo, 2021).

A escola indígena, assim como já fora assinalado anteriormente, configura-se enquanto importante local não somente do ponto de vista educacional cognitivo, mas sobretudo do ponto de vista cultural, pois as mulheres que nela lecionam continuam na escola a incubência de circular a história de seu povo às jovens gerações.

Pelo canto da *nhandesy* e a interação dos/as jovens essa história continuou sendo realizada no momento presente da homenagem, os pés para um lado e depois para o outro, o som do *mbaracá* e o movimento das palavras cantadas entoaram o som que tentava substituir o tinido das três balas disparadas há 39 anos naquela mesma comunidade.

A homenagem seguiu o caminho rumo ao túmulo de Marçal, localizado há poucos metros da escola, repousado sobre a terra que sustenta enormes mangueiras. Ao redor da sepultura os/as jovens foram convidados a dizerem algumas palavras, caso se sentissem à vontade, sendo que um aluno e três alunas se dispuseram a discursar.

Figura 20 - Jovem *kuña* discursando sobre o túmulo de *Tupã'i*



Fonte: arquivo da autora – trabalho de campo Nov/2021

A sonoridade feminina das palavras entoada por três meninas preludiava a continuação do movimento histórico inaugurado pelas mulheres Kaiowá da geração atual, o espaço público parece ser confortável à coragem e aos fortes discursos de mulheres que desde cedo se destacam pela construção da própria história, assim como de sua comunidade.

Considerações Finais

A pesquisa em tela objetivou tratar de uma prática tradicional concernente aos grupos Guarani, o *oguatá*, que indica um modo de ser permeado pelo mover-se dentre territórios tradicionais, a partir da interlocução feminina de três jovens lideranças Kaiowá da Terra Indígena Ñande Ru Marangatu, abrindo, portanto, uma nova chave de análise sobre a temática. Tratar sobre a mobilidade espacial Kaiowá implica em também abordar a sua perspectiva territorial. Preteriu-se utilizar o conceito de dinâmica territorial por esse levar em consideração tanto os aspectos tradicionais, quanto as contingências histórias que atravessam os povos indígenas.

A realidade Kaiowá vivificada hoje em Mato Grosso do Sul materializa-se em uma população a qual tradicionalmente permeia um processo de pertencimento ao território por meio de relações sociais que ocorrem em um espaço de comunicação, ao mesmo tempo em que convivem com os impactos da perda de seus territórios. Por isso, quando falamos sobre a espacialidade dos grupos Guarani, não é possível compreendê-la por meio de pontos fixos que se estendem sobre o espaço, mas sim a partir de uma malha de localidade as quais se interligam graças à mobilidade em um espaço maior denominado de *ñane reta*, isto é, nosso território. Dessa forma, é possível concluir que a espacialidade Kaiowá possa inspirar, inclusive, perspectivas antropológicas que tratam da compreensão do que seja um lugar, uma vez que mobilidade e território, nesse caso, não são excludentes, pois uma é constituinte da outra.

Em pesquisa de campo, durante caminhadas dentro do território a figura dos *tapepo'i* me chamou muito a atenção. Esses são trieiros, ou melhor, caminhos estreitos, que se formam tendo em vista o andar das pessoas, e por isso existem somente nos espaços por onde as mesmas percorrem. Os *tapepo'i* representam a marca visível das relações sociais que são deixadas no espaço geográfico. Assim, utilizei-me desse registro visual e conceitual para ampliar o sentido e pensar como cada indivíduo também possui em sua vida caminhos que representam as suas relações no campo do existir e que, tratando-se de um coletivo indígena, simbolizam a moldura de um ente maior, o próprio território tradicional.

Entretanto, não gostaria que essa pesquisa se debruçasse somente sobre os indivíduos que vem permeando de modo histórico as pesquisas sobre etnologia indígena, os homens. Sendo assim, surgiu o questionamento: analisar a mobilidade Kaiowá por meio da perspectiva de mulheres poderia trazer novos horizontes sobre a questão?

Ñande Ru Marangatu é um território de longo histórico de luta e resistência, e atualmente possui em sua comissão de liderança a presença de quatro mulheres fortes e guerreiras somando na representação política da comunidade. Por meio desse fato de enorme relevância, a trajetória de vida de três dessas mulheres, ou melhor dizendo, os seus *tepepo'i* percorridos pelo *oguatá* de cada uma, foram apresentados e por meio da trajetória de suas vidas, as quais foram permeadas pela mobilidade, surgiram novas possibilidades de compreensão da mesma.

Em primeiro lugar, a própria Inayê apresentou-me por meio de sua narrativa um significado ao termo *oguatá* o qual abriu a possibilidade para que a mobilidade dessas mulheres fosse pensada não somente a partir de um prisma territorial, mas também a partir de uma perspectiva social. Além disso, as demandas contemporâneas que hoje vivenciam expandem as motivações acerca da necessidade de se mover pelo espaço.

Tradicionalmente, o *oguatá* se dá tendo em vista uma série de razões, a exemplo da visita entre parentes que vivem em territórios distintos, a participação de rituais religiosos, a realização de cerimônias políticas, como a Aty Guasu; além dessas motivações de caráter positivo, tem-se ainda a mobilidade impulsionada pelo fugir de conflitos, ou até mesmo o mover-se imposto pela expulsão violenta de seus territórios; também não é possível deixar de citar a narrativa histórica da busca da Terra sem Males, a qual não pode ser compreendida, como exposto por Almiros Machado, a partir de um mito acadêmico.

Por meio da trajetória de vida das três mulheres aqui apresentadas, foi possível concluir que a busca por estudos, a atuação profissional, e a luta dentro do movimento indígena também hoje se apresentam enquanto fator de predominância enquanto impulsionador da mobilidade Kaiowá, destacando também a sua razão negativa quando ficar parado, muitas vezes, é o mesmo que não dispor de direitos básicos. Para compreender essas questões concernentes ao existir contemporâneo dessas mulheres, tornou-se necessário discutir também na pesquisa aspectos relacionados às relações de gênero dentre os povos indígenas.

A tradicionalidade Kaiowá carrega em seu bojo relações ideais de gênero associadas à sua própria cosmologia. As contingências históricas devidas ao colonialismo e a sua continuidade na sociedade fizeram com que essas relações sofressem alterações. Tradicionalmente o espaço cotidiano e doméstico é protagonizado pelas mulheres dentre os Kaiowá. Diferente do que é concebido na sociedade ocidental, há muito prestígio nessa posição e, mais que isso, a configuração feminina enquanto regente do cotidiano é a pilastra

que sustenta e dá vida a organização social do coletivo. O espaço público habitado tradicionalmente pelos homens, por sua vez, tornou-se superinflando, diminuindo assim o prestígio do espaço doméstico.

Apesar disso, é possível verificar por meio das mulheres constituintes dessa pesquisa que as suas trajetórias não são regidas por uma noção estática de cultura ou pela dominação irreparável da história, pelo contrário, o protagonismo delas diante o seu destino e, conseqüentemente, o destino de seu povo, fez com que houvessem ressignificações nesses espaços, sendo a esfera pública, na atualidade, habitada também pelo feminino, como pode ser exemplificado pelo cargo de liderança que hoje ocupam, assim como por manifestações como a própria Kuñangue Aty Guasu. Nos caminhos do existir e do re-existir, as mulheres se destacam através de um exercício criativo em relação ao seu entorno, evidenciando o seu caráter central dentro de seu coletivo.

Por meio da pesquisa apresentada, a discussão acerca da mobilidade Kaiowá através da narrativa de vida de três mulheres que hoje ocupam posições de liderança permitiu, dessa forma, que a própria concepção sobre a espacialidade Guarani fosse pensada por meio da perspectiva das malhas, inspirada em Tim Ingold (2015), dando centralidade assim ao aspecto relacional dentre os constituintes desse coletivo étnico, assim como evidenciar a centralidade que mulher Kaiowá exerce dentre seu grupo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILERA URQUIZA, Antônio H; NASCIMENTO, Adir Casaro. **Povos Indígenas e as Questões da Territorialidade**. In: AGUILERA URQUIZA, Antônio H. Cultura e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul. Campo Grande: Editora UFMS, 2013. p. 53-71.
- ANZOATEGUI, Priscila de Santana. **“Somos Todas Guarani-Kaiowá”: Entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-mato-grossense**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2017.
- APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização**. Lisboa: Teorema, dezembro de 2004.
- BENITES, Eliel. **Oguata pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da reserva indígena te'ýikue**. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2014.
- BENITES, Sandra. **Viver na Língua Guarani nhandewa (mulher falando)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.
- BRAND, Antônio Jacó. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra**. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 1997.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASANOVA, Pablo González. **Colonialismo interno (uma redefinição)**. Buenos Aires: CLASCO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **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 Grasiéli Bueno; CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos. São Leopoldo: Editora Kariwa, 2019.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. **Colonialismo, Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis. 2013.
- CHAMORRO, Graciela. **História Kaiowá: Das origens aos desafios contemporâneos**. São Bernardo do Campo: Ed. Nhanduti, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **TERRA MADURA YVY ARAGUYJE: Fundamento da Palavra Guarani**. Dourados: Editora UFGD, 2008.

CICCARONE, Celeste. **Drama e Semsibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá**. *Revista de Indias*, v. LXIV, n. 230, p 81-96, 2004.

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Guarani Retã e a Mobilidade Espacial Guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani**. Tese de doutorado. Departamento de Demografia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2015.

CRENSHAW, Kimberle. **A Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. Cruzamento Raça e Gênero**, Painel 1, 2002.

DALMASO, Flávia Freire. Família. In: Federico Neiburg. (Org.). **Conversas Etnográficas Haitianas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, p. 52-79, 2019.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. **A Participação dos Índios Kaiowá e Guarani como Trabalhadores nos Ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)**. 2007. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, 2007.

GEERTZ, Clifford. **“O dilema do antropólogo entre o “estar lá” e o “estar aqui””**. Tradução de Fraya Frehse. *Cadernos de Campo*, v. 7, n. 7, 1998.

GUAJAJARA, Sônia. **‘Não tem como garantir saúde sem combater invasões’**. [Entrevista concedida a] MOREIRA, Jéssica. *Nós Mulheres da Periferia*, 24/04/2020. Disponível em: <https://nosmulheresdaperiferia.com.br/sonia-guajajara-nao-tem-como-garantir-saude-sem-combater-invasoes/>. Acesso em: 14 de nov. de 2022.

INGOLD, Tim. **Estar Vivo: Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
LITTLE, Paul. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

MACHADO, Almiros Martins. **Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marê’y: De Sonhos ao Oguatá Guassú em Busca da (s) Terra (s) Isenta (s) de Mal**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. Belém, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

MELIÁ, Bartolomeu. **A Terra Sem Mal dos Guarani economia e profecia**. *Revista de Antropologia*, v. 33, 1990.

MELIÀ, Bartolomeu. **Caderno Mapa Guaraní Continental**, 2016.

MELIÀ, Bartolomeu, GRÜNBERG, Georg e GRÜNBERG, Friedl. **Los Pãi-Tavyterã-Etnografia Guarani del Paraguai contemporâneo**. Asunción: Centro de Estudios Antropologicos, Universidad Catolica “N.S. de la Asunción”, 1976.

MURA, Fábio. **À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Rio de Janeiro: ABA publicações, 2019.

OLIVEIRA, Jorge Eremites; PEREIRA, Levi Marques. **Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, município de Antônio João, Mato Grosso do Sul**. Dourados: Editora UFGD, 2009.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever**. Revista de Antropologia, v. 39, n. 1, 1996: 13-37.

PALACIOS, Paulina. **Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional**. In: DÁVALOS, Pablo (compilador). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PAREDES, Julieta Elisa. **1492 Entronque patriarcal: la situación de las mujeres de los pueblos originarios de Abya Yala después de la invasión colonial de 1492**. Tesis de Maestría. FLACSO. Sede Académica Argentina, Buenos Aires. 2018.

PAREDES, Julieta. **Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario**. México, Melanie Cervantes, 2013. Disponível em <https://sjlatinoamerica.files.wordpress.com/2013/06/paredes-julieta-hilando-fino-desde-el-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em 10 Agosto 2021.

PEREIRA, Levi Marques. **A Socialidade na Família Kaiowá: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social**. Temáticas, Campinas, v. 16, n. 31/32, p. 177-201, jan/jun, 2008.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. **OS KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado**. Dourados: Editora UFGD, 2016.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. **Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guaraní**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, setembro 2005.

REBELO, Francine Pereira. **Kunhangue mba’e kua: as trajetórias das mulheres caticas guaraní mbya de Santa Catarina**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

REVISTA ÑANDUTY. ÑANDUTY - **Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD**. Disponível em: < <https://tecnoblog.net/247956/referencia-site-abnt-artigos/>>. Acessado em: 23 de jun. de 2021.

RODRIGUES, Andréa Lúcia Cavararo. **Kaiowá-Paĩ Tavyterã: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil/Paraguai**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, 2019.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SCHADEN, Egon. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guaraní**. Editora: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SEGATO, Rita Laura. **Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial**. Tradutor Rose Barboza. e-cadernosces 18|2012. Epistemologias feministas: ao encontro da crítica radical. Brasília, 2012.

SEGATO, Rita Laura. **Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil**. Série Antropologia (Brasília), Brasília, v. 326, p. 1-79, 2003.

SERAGUZA, Lauriene. **Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowá e Guaraní de Aña à Kuña**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

STRATHERN, Marilyn. **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas coma sociedade na melanésia**. Campinas: Editora Unicamp, 2018.

STRAUS, Claude Lévi. **O cru e o cozido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

TRAJANO FILHO, Wilson. **Lugares, pessoas e grupos: a lógica do pertencimento em perspectiva internacional**. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora, 2010.

VERDUM, Ricardo. **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas**. In: VERDUM, Ricardo (org). *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*. Brasília: Inesc, 2008.

WATSON, Virginia Drew. **Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayuá**. *Sociologia, São Paulo*, v. VI, n. 1, p. 31-48, 1944.